وحدة البحث
في علوم الانسان للدراسات
الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE
L'HOMME ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
SOCIALES ET HUMAINES

42

جامعة وهران 2

مقاربات القيم وسؤال التأويل

أعمال ملتقى دولي
جامعة تونس - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
مخبر الثقافات، والتكنولوجيات والمقاربات الفلسفية
(الفيلاب) LR01ES01

PHILAB



تحرير وتصدير
الأستاذ صالح مصباح

للطباعة والنشر والتوزيع

مقاربات القيم وسؤال التأويل

Approaches to Values and the Question of Interpretation

أعمال ملتقى دولي

جامعة تونس

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مخبر الثقافات، والتكنولوجيات، والمقاربات الفلسفية (الفيلاب)

تحرير وتصدير

أ.د. صالح مصباح (تونس)

جمع النصوص ونسقها

الأستاذ ناصر عبد اللاوي & الأستاذ عُمَر بن بوجليدة

مراجعة وتصميم

أ.د. عبد القادر بوعرفة (الجزائر).

**

الناشر: وحدة علوم الإنسان للدراسات الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية. URSH

طُبع: دار كنوز للنشر والتّوزيع

حقوق الطبع محفوظة لمخبر الفيلاب ووحدة البحث URSH

الطبعة الأولى: 2025.

ردمك: *978-9969-031-08-9*

المؤلفون

الهادف الظاهري	الناصر عبد اللاوي	بثينة النصيري
بكار الفقراوي	زهور الزردي	سارة الدبوسي
عبد العزيز لبيب	عبد القادر بوعرفة	عبد السّلام الحيدوري
عزالدين الرتيمي	عليّه الخليفي	عماد عماري
عمر بدري	عُمَر بن بوجليدة	محفوظ السعيدي
محمد الهادي عمري	محمد شوقي الزين	محمد نجيب الخليفي
مصطفى العليمي	مهدي سعيدان	موسى معيرش

نور الدين المباركي نوفل الحاج لطيف

فهرس الموضوعات

	عنوان الدراسة	المؤلف	ص
أ	مقدمة الكتاب	أ.د. صالح مصباح (جامعة تونس مخبر فيلاب)	09

القسم الأول

مقاربات القيم وسؤال التأويل

1	**معايير ووقائع: مُوزومكيافيلي وجها لوجه**	عبد العزيز لبيب (جامعة تونس المنار)	13
2	**أخلاقيّات التّأويل وتأويليّات الأخلاق: في سؤال التّبديل الفلسفي لدى غادامير**	محمد شوقي الزين (جامعة تلمسان/ الجزائر)	49

القسم الثاني

هير مينوطيقا القيم

3	**في التدرّب على المعنى النقيض: الوحي ضد النسق ورونتسفايغ في مواجهة هيغل**	عُمَر بن بوجليدة (جامعة تونس مخبر فيلاب)	69
4	استشكال الإتيقا في المعقولية التواصلية ورسم حدودها	الناصر عبد اللاوي (جامعة تونس مخبر فيلاب)	91
5	الإتيقا ومنعرج التأويل المغاير: أوفيما وراء الهير مينوطيقا	عليّة الخليفي (جامعة تونس مخبر فيلاب)	109
6	الإتيقا ومعاودة تأويل "الفلسفة الأولى" عند جلبار سيموندون	عمر بدري (جامعة تونس المنار)	129
7	مسارات الإتيقا :أيّ تأسيس؟	الهادف الظاهري (تونس)	141
8	التأويليّة بين الضمير والنص: مسائل قيمية عند هيدغر	بكّار الفقراوي (تونس)	149
9	النزعة النسبية في القيم، وانعكاساتها على الرؤية الغربية للعالم	موسى معير ش (جامعة عباس لغرور الجزائر)	179

القسم الثالث

سياسات الهير مينوطيقا

10	إتيقا المشترك وتأويلية الفعل	محمد الهادي عمري (صفاقس تونس)	191
11	من الحبّ إلى المحبّة : نيغري في ما أبعد من ليفيناس	عزالدين الرتيمي (تونس)	205
12	نحو نظرية نقدية جديدة للمجتمع مؤسسة على الاعتراف	سارة الدبوسي (جامعة تونس المنار)	223
13	الهير مونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية	محفوظ السعيدي (جامعة القيروان تونس)	235
14	إرادة الحقيقة : سياسة مضادّة	عبد السلام الحيدوري (جامعة تونس المنار)	247
15	نحو تأويل واجباتي (دينتولوجي) للليبرالية السياسية: جون رولز أنموذجا	نوفل الحاج لطيف (تونس)	271

القسم الرّابع

الهيرمينوطيقا والعرفان

16	تشكّل الهويّة الرّوحيّة للمؤوّل: عبر التّماهي بين الأخلاقي والاتيقي	مصطفى العليمي (تونس)	285
17	الأرواح السفلية في تفسير الرازي	مهدي سعيدان (جامعة تونس)	303
18	في استشكال القيم: الموقف الفلسفي بين السخرية والتأويل	عماد عماري (جامعة تونس)	333
19	البيداغوجيا وسؤال القيم	محمد نجيب الخليفي (تونس)	347

القسم الخامس

هيرمينوطيقا الفنون

20	الفن والقيم: آليات الفهم والتأويل جدلية الجميل القبيح والقبيح الجميل أنموذجا	بوعرفة عبد القادر (جامعة وهران2 الجزائر)	359
21	البُعد الاتيقي للممارسة الفنيّة المعاصرة	بثينة النصيري (تونس)	383
22	هل من حدود للتأويل في الفنون التشكيلية؟	زهور الزردي (جامعة سوسة تونس)	395

اللغة الأجنبية

Troisième section

Les politiques de l'herméneutique

23	Noureddine Mbarki (Université de Tunis)	Ethique et Herméneutique dans la pensée de Thomas Hobbes	407
24	Naceur Abdellaoui (University of Tunis)	A Scientific Report: Approaches to Values and the Question of Interpretation	415

تصدير الكتاب

أد. صالح مصباح
مدير مخبر الفيلاب (جامعة تونس)

**

ليس جديدًا أن نعتبرَ أن العالمَ يمرُّ بأزمةِ قيمٍ كبيرةٍ، فمنذُ القرن التّاسع عشر ما فتئ المفكّرون يلهجون الأزمةَ المذكورةَ، وقد وجد المؤرخون لها تسويغًا نظريًّا وتاريخيًّا في تفكيرِ فريدريك نيتشه حول "العدميّة" وأفولِ المعنى هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانيةٍ، شهد ذاتُ القرنِ التّاسع عشر، ظهورَ الهرمونيطيقا فلسفةَ فهمٍ أشمل من مجردِ التأويلِ التقليديّ للنصوصِ المقدسة، وللنصوصِ الأدبيّة: وقد شهد القرن العشرون تعميق ذات الاقتران بين استئنافِ التفكيرِ في القيم بعنوان "القيم" – بعد تراجع الاضطلاعِ بالأخلاق من منظور "الواجب"، وبين نوعٍ من "إمبريالية" الهرمونيطيقا، فلسفةِ فهمٍ كونيةٍ كاسحةٍ. بيدَ أن النظرَ النقديّ والتاريخيّ، يدفعُ إلى مراجعةِ ما سبق على وجهِ التنسيبِ والتحرير، كما يلي:

1 – ليسَ ارتباطُ الأخلاقِ بالقيم مسألةً تخترقُ كلَّ تاريخِ الفلسفةِ العملية، بل إنه مرتبطٌ بالحداثةِ الغربية منذ أن أرسى مكيافلي تمييزَه الشّهير في الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير بين "الإمارات كما هي" و"البشر كما هم" من جهة، وبين "الجمهوريات الخيالية" و"الناس كما ينبغي أن يكونوا"، ودعوتَه الضمنيّة إلى "تغيير الناس إلى ما ينبغي أن يكونوا – وفق طبيعتهم البشريّة"، التي تلقفها فلاسفةُ السياسةِ والأخلاقِ المحدثين، بعنوان "العقد الاجتماعي" من ناحية و"الواجب" من ناحيةٍ ثانية، مجذّرين التميّز بين "الكائن" و"الواجب"، لصناعةِ "الكائنِ الجديدِ على منوالِ الواجب": ربّ فعلٍ سيجدُ تتويجَه في الدعوةِ النيتشوية إلى "قلبِ القيم" مشروعًا قد يبدو بعيدًا عن الفعلِ المكيافلي، بيد أنه قابلٌ للتدبّر من جهةٍ أنه مآلُهُ الصميم.

2 – كما أنّ الهرمونيطيقا المعاصرة مرتبطةٌ بالتاريخِ الروحانيّ والعقديّ الغربي الحديث منذ ترجمةِ لوثر الكتاب المقدس إلى الألمانية، واجتاح كالفن وغيرُه، اعتمادًا على الموروثِ التأويليّ المسيحي، طلبًا لرفع السلطان الكاثوليكي عن أرواحِ المسيحيين، ثم اعتماد فلاسفة الحداثة المبكرة على منوالِ العلومِ الطبيعيةِ المستحدثة لعلمنةِ التأويلِ ولتعميق أزمة السلطانِ المذكور، وبعد ذلك تعاضدت الهرمونيطيقا مع "العلومِ المعنوية" النَّاشئة، والعلومِ الإنسانيةِ الصّاعدة، والنزعةِ التاريخانية المنتشرة طوال القرن التّاسع عشر والنّصف الأول من القرن العشرين، من أجل تجديدِ الروحانيّةِ الدينيّة (نعني

تباعًا: شلايرماخر، وديلتاي، وهيدغر، وغادامير، وريكور). ولم تصبح هذه الهرمونيطيقا عامةً إلا بفعل انتشار "السلطان الروحانيّ الغربيّ" بفعلِ ما يصدقُ عليه اسم "استعمار العقل".

3 – إنّما الجامعُ بين تدبّرِ القيمِ، وتدبّرِ التأويلِ، والفهمِ هو الاضطلاعُ بمشكلةٍ قديمةٍ قِدمَ التعايشِ البشري: نعني تعددَ المعاييرِ واختلافها – أي النسبيّة الخلقيّة، وتعدد طرقِ الفهمِ والإدراك، والتفضيل – أي النسبيّة المعرفيّة والذوقيّة. ومن الجليّ أن ما يسود اليوم هو أقربُ إلى غلبةِ "المناويلِ الغربية"، الوثوقيّ منها (داعية الكونيّةِ المزعومة) والريبيّ (ناشرِ شكوكيةٍ محليّةٍ غربيّةٍ هي وثوقية مموّهة). كما أنَّ أزمة القيم لم تكن البتّةَ أزمةً عامةً، بل كانت أزمةً أوروبيّةً ثم أمريكيّةً – أي "إقليميّةً" بدءًا، ثم عمّمت، وعُرضت على أنها كونيّة.

4 – ولقائلٍ أن يقول: ربما تكون دعوى "التعددِ الثقافي" حلًّا. إنما تجربةُ العقودِ السّابقة من "التعدد الثقافيّ" تكشفُ الطابعَ الاستيعابيَّ لا التشاركيَّ للدعوى ذاتِها، كما أن دعوى "انصهارِ الآفاق" الهرمونيطيقا إنما هي مشروع "امتصاص" الهرمونيطيقا الغالبة لبقيّة الهرمونيطيقيات: ولذلك، فكما يكون المنشودُ الثقافيُّ تداخلًا ثقافيًّا راديكاليًّا على أرضية التضامن والمشاركة، لا مجردَ الاعترافِ والتسامح، كذلك تكون الهرمونيطيقياتُ المقبلة في الوقت ذاته "متداخلة" ومدركةً لـ"عدم اتصال" بعضِها بمكوناتِ بعضِها بالإضافةِ إلى مكوناتٍ من غيرِها، كما تقبلُ فكرةَ تجاورِ بعضها البعض، لا تعالي بعضها على بعض، ووجودِ تخومٍ بينها، وإمكانيةِ النظرِ من التخومِ والحدود.

5 – وليسَ الأساسُ الذي قد يَسند ما سبق كونيًّا مغشوشًا، ولا عالميًّا هو إقليميٌّ حُكمًا، ولكنه عُولمَ غَلبةً، بل هو مشتركٌ مأمولٌ زادهُ الأوليُّ واقعيٌّ يتقاسمُه الناسُ اليوم، كما اقتسموه من قبل – حتى دونَ علمِهم.

وأخيرًا .... إنَّما حركت الرُّوح المذكورة مشروع إنجاز مخبر الفيلاب للمؤتمر حول "تأسيس القيم وسؤال التأويل " : رب جهود لم تكن لتكفي لولا تظافر جهود العديد من المتدخلين أولهم - زيادة على الباحثين، والأساتذة، والطلاب من جامعات تونس، والجزائر، وموريطانيا، وليبيا، وجامعة تونس، وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس حاضنة المخبر، إطارًا إداريًا، ومكتبة، وعملة. هذا ونُنوّه بشكل خاص بالدّور المحوريّ الذي قامت به وحدة البحث في علوم الإنسان للدراسات الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية بجامعة وهران 2، التي تكفلت بطبع أعمال الملتقى وجعل نشرها ممكننًا بين الناس، وشكرنا الخاص يتوجه إلى الأستاذ الدكتور عبد القادر بوعرفة مدير الوحدة، والذي تحمس للمشروع منذ الوهلة الأولى . وهذا ليس جديدًا لأن التعاون بين مؤسسات التعليم العالي في تونس والجزائر ليس مستحدثًا ولا في حاجة إلى تنويه : إنّه من التقاليد المستديمة منذ القدم.

القسم الأول

مقاربات القيم وسؤال التأويل

معايير ووقائع
مُور ومكيافيلي وجهاً لوجه

Norms and Realities: Thomas More and Machiavelli Face to Face

أد. عبد العزيز لبيب*

جامعة تونس المنار

**

"إن أغنامكم [أنتم الإنجليز] التي اعتادت أن تكون أليفة [...] أصبحت شرهة مفترسة تلتهم الرجال أنفسهم، وتدمر حقولا ومنازل ومدناً بأكملها وتلتهم سكانها".[1]

"أحفظ لي السرَّ، فإني أريد أنْ أُودِعك ضربا من ضروب جنوني. إني ما قرأت قَطّ عند بعض الرّحّالة وصفا لجزيرة مقفرة، سماؤها صافية، ومياهها مريئة، إلاّ وأخذني مَيلُ الذهاب إليها، كي أُسّس بها جمهورية، نكون فيها متساوين جميعا، وجميعا نكون أغنياء، وجميعا فقراء، وجميعا أحرارا، وجميعا إخوة، وتكون شريعتنا الاولى ألاّ نتملّك شيئا تملّكا خاصّا".[2]

"أعتقد أن العالم دائما ما كان شبيها بنفسه" [3] & "لا يمكن أن نتحمّل توماس مور إلا جنبًا لجنب مع مكيافيلي، وربما مع هوبز"[4]

---

* - **أد. عبد العزيز لبيب**، أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة تونس المنار، ومؤسس وحدة بحث ثم مخبر **"بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي "**.(2017–2003)

عمل أستاذًا زائرًا في عدة جامعات أوروبية وعربية، وتتركز اهتماماته على **الخطابات المهمّشة خارج مركز التنوير الغربي**، وعلى **الاستقبال العربي للفكر الأنوارِي**.

من مؤلفاته :

- كوجيتو السعادة في العصر الكلاسيكي (2000)
- الفكر بين السبب والقيمة (2003)
- التلقي العربي للفكر التنويري (2010)
- روسو بلسان عربي (2013)
- العدالة في وضع استثنائي (2013)
- عود على بدء .(2017)

كما ساهم في مؤلفات جماعية بالفرنسية منها :*قاموس المستشرقين الناطقين بالفرنسية*، *ابن خلدون وتأسيس العلوم الاجتماعية*، *فكرة الثورة في القرن الحادي والعشرين* السوربون، (2009).

أشرف على كتب جماعية منها :*كانط والتنوير ورهانات اليوم* (2008)، وشارك في ترجمة *قاموس الإستطيقا وفلسفة الفن*(2022)

أنجز ترجمة نقدية لكتاب *العقد الاجتماعي* لروسو (2011)، وتُعد أعماله مرجعًا في دراسات **الحداثة والتنوير والاختلاف الثقافي**.

[1] - توماس مور، يوتوبيا، القسم الأول، (1516)، ترجمة أ. ب. سمعان، ص 107.

[2] - Gabriel Bonnot de Mably, Droits et devoirs du citoyen (1758), p. 111.

[3] - Machiavel, Discours..., Liv. II,[Préambule].

[4] - Mario Tronti, La politique au crépuscule, trad. fr, (2000), p.178.

***- مقدمة**

لتكن البداية ببعض مركّبات السياق الفكري أو الذهني، فإليه يعود تكوين النواة النظرية الصلبة لليوتوبيا كما بلورها توماس مور في كتاب **الحكومة المثلى للدولة أو جزيرة يوتوبيا الجديدة** (1516)[1]، وهي نواة تُستخرَج من وراء اللفائف التي تَكرَّس بعضُها فوق بعض عبر تاريخ الأدب اليوتوبي الحديث استئنافًا وإنشاءً، بل وحتى قلبا للنموذج الموري (نسبة إلى توماس مور)، فصارت الكلمة حمّالة أوجه بحكم التوسع في المعنى، وبَلْورات التلقّي المشروطة مكانا وزمانا، والتأويلات المتبحرة في المعرفة. وما زاد الطينَ بلةً هو ابتساراتُ الحس المشترك، وشتى الاستخدامات الإيديولوجية التي جعلت المفهوم مفهوما خلافيا ودالا على الشيء ونقيضه.

وإنها لمفارقة مزدوجة يضعها سياق تكوين المفهوم قبالة التفكير:

فأما جانب المفارقة الأول، فهو أن يُنحَت لفظ يوتوبيا في إنجلترا إيّاها، أي في موطن الاسمية والإمبيريقية من جهة أولى، وموطن نشأة الرأسمالية وأدبها النظري الليبرالي الذي لم يتردّد عن تقديم فتوحاته الفكرية في شكل نبوءات من جهة ثانية. والأرجح أن توماس مور، وهو من وضع كلمة **يوتوبيا**— كما سيعود النظر فيها لاحقا في هذا العرض — وجد في تلك المفارقة بالتحديد حلا يجيز له أن يجري تزامنا بين التقليد الإنجليزي والنزعات الفلسفية اليونانية المستأنفة في عصر النهضة الأوروبية. ويمكن تسمية التزامن توفيقا. وهي نزعات نراها تتخلل سردية الجزيرة السعيدة في كتاب **يوتوبيا**، ويعود بعضها إلى الرواقية لتحقيقها مطلبَ سكينة النفس واجتناب الآلام، بينما يعود الآخر إلى الأبيقورية لتحقيقها مطلبَ "اللذة السعيدة" المسيجة بالحكمة. يجمع مور بين المدرستين مجاوزا ما بينهما من فرق إتيقي يتصل بمبدأ اللذة أولا، وبعلاقته بالحركة ثانيا[2].

إن الإشارة بالسلب إلى المدينة الفاضلة كما هو شأن بناء كلمة **يو-توبيا** (u-topia) وغيرها من التسميات السالبة الواردة كثيرا في كتاب مور، فإنما هي لحفظ فرادة "الشيء" الأنطولوجية وعلامته، ولحماية اللغة من عدوى الكلية الأنطولوجية. ويبلغ التعبير عن فرادة "الاسم-الفرد-الشيء" أقصاه عندما تُطلَب السعادة المفقودة فلا توجد في المكان هنا، بل في **"لا مكان"** هناك (non-lieu). ورغم هذه القيود، فإن مور — وهو قارئ القدماء، ومنهم بالخصوص أفلاطون وأرسطو، وقارئ لاهوتيّ القرون الوسطى المسيحية وعلى رأسهم توما الأكويني، مور المنعوت بـ"الإنسي" (humaniste) وإن كان هذا

[1] توماس مور، **الحكومة المثلى للدولة أو جزيرة يوتوبيا الجديدة** [*De optimo rei publicae statu, de que nova insula Utopia*] (1516) ترجمته عن الإنجليزية أنجيل بطرس سمعان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ثانية منقحة، 1987). وهي ترجمة يعتد بها لاعتمادها ترجمات وطبعات إنجليزية متقدمة ومتأخرة، ولرجوعها إلى الأصل اللاتيني، ولمعرفة المترجمة سمعان معرفة بالغة بالأدب الإنجليزي في عصر توماس مور.

[2] توماس مور، المصدر السابق، فصل "السفر في يوتوبيا وأمور أخرى"، أنظر بالخصوص: ص 174-185.

المصطلح لا يروق لبعضهم[1] — سيخرُق قواعد الاسمية الأوكامية (نسبة إلى وليام الأوكامي / William of Ockham) ويقلب بعض عناصرها بأن يمنح الرسمَ التّمثُّليَّ المنزلةَ التي كانت حكرا على لغة الملفوظات، بل وتزيد الصورة بالرسم على الملفوظة بأسبقيتها في الذهن وبفرادة خُطاطتها الحسية بمنآي عن التباس الملفوظات، فتزيد عليها، تاليا، بفعَّاليتها الأكسيولوجية لا بين الجمهور والعوام فحسب، وإنما أيضا بين مهندسي سياسات المدن الذين يتوجه إليهم توماس مور قبل غيرهم. فرُبَّ رسم محسوس يفك الالتباس بما يساعد على ضبط حدّ الكلمات فيُجلي المعنى والقصد. ويتضاعف البعد الأكسيولوجي عندما تتحول القيمة إلى "شيء" أو بالأحرى إلى "موضوع" إذْ إنها تتجلى في شكل جزيري (figure insulaire) له خواصُّه المفصلة توصيفيًا، فإذا بالشكل (الصورة اليوتوبية المأمولة) يُكسِب القيمة "هوية جزيريّة" تميزها من الهويات التي للموضوعات الأخرى[2].

والفرضية المطروحة هنا هي أن هناك علاقة تماثل بين نظامين: الأول هو فرادة اللامكان بشكله الجزيري المنفصل عن جغرافيا الفوضى والفساد، والثاني مطلب اليوتوبيا القيمي في الحرية والاستقلال الذاتي بواسطة منهج السرد الذاتي والتأويل الذاتي. حركة السرد نفسها دالة على هذا التوجه: فالمحاورة الجارية بين مور ومحدثه الخيالي (البحار البرتغالي هيثلوداي العائد من جزيرة **يوتوبيا** ليروي لمور عجائب نظامها المدني) هو في الحقيقة حوار بين مور الشخص والكاتب، ومور "الشخصية المخبِرة". لنقل بكلمة إن اليوتوبيا من جنس أدبي نظري **ذاتي المرجع**(Autoréférentiel). وهذه المرجعية الذاتية، وهي صاحبة الباع القيمي والتأويلي القوي، لها أثار هائلة إلى هذا اليوم سواء في النظريات السياسية والأخلاقية في أوروبا أو في تاريخ المؤسسات والممارسات ("البراغماتيك") خارج أوروبا. فإنه كان أيضا لليوتوبيا مستعمراتها ومستوطناتها المتخَيَّلة في الأمريكيتين الشمالية والجنوبية وفي غيرهما من الجغرافيات المزعومُ "اكتشافُها" حديثا كما يُفهم من تسمية "العالم الجديد" مثلا لا حصرا. اليوتوبيا هي أول شكل من أشكال البناء الفكري الغربي أومأ، منذ فجر الأزمنة الحديثة، إلى المركزية الأوروبية في شكل "سرد" يقارب "الخطاب" التبريري الذي يرتب المكان والزمان في العالم بمقياس الحضارة: فمن وراء حجاب اللغة

[1] فيما يخص الآراء الخلافية حول الإنسية أنظر اسفله الهامش رقم 6 .

[2] يستخدم رونيه لوسان فكرة "الهوية الجزيرية" (identité insulaire) للتعبير عن كل نزوع أكسيولوجي إلى الجزئية (الانقسامية) في مقابل النزوع إلى الكلية / الكونية، ولا يخص بها اليوتوبيا التي لا يأتي ذكرها في نصه المشار إليه أسفل هذا التعليق. من جهتنا، نستخدم فكرة الهوية الجزيرية في حقل الدراسات اليوتوبية قاصدين بذلك إلى تأكيد مبدأ الاستقلال الذاتي (الناموس الذاتي) الذي ينتاب النظام اليوتوبي بواسطة ترسيمة الجزيرة أو خطاطتها التي تراوح بين العيني والمجرد، بين المخيلة والفهم. بالنسبة للُوسان، أنظر مقاله القيّم:

René Le Senne, "Qu'est-ce que la valeur ?", In *Bulletin de la Société française de philosophie*, (N° 3-4, juillet-décembre 1946), p.97.

والرسوم الحسية البهيجة، لا تنشد اليوتوبيا مطلق كائن غريب وإنما إنسانا شبيها ما تزال حالته البدائية المشهودة تومئ إلى وضع ضمير المتكلم الجمع، "النحن" الأوروبي، في زمن غابر. ولذا تريد اليوتوبيا استرداده واحتواءه. هكذا يجب أن يكون نظام الأشياء العام، إذا استثنينا، بالطبع، قلة من اليوتوبيات المارقة عن تلك المركزية. فالقاعدة المشتركة هي أن الرسوم التوصيفية الدقيقة لجمهورية مُثلى على أحد محيطات الكوكب، محمولة ببنية خلفية تنزع إلى التجريد المفهومي الذي يجري مجرى النفي (السلب) لا على صعيد الاستدلال العقلي فحسب، بل وأيضا على صعيد أنثروبولوجيا القيم وطابعها الكوني، ومنزلة الآخر المتوحش فيها، في حقبة تاريخية كان يسودها الزعم أن المتوحش لا لغة كتابية له، بل وقد لا تكون له نفس عاقلة قابلة للإيمان المسيحي. وهذه الرؤية الأنثروبولوجية تتجنب سؤال ما صلاحية ومشروعية اللجوء إلى مقياس تقنية الكتابة للتحقق من إنسانية "السكان الأصليين"، ولتقييم آداب عيشهم، وآثارهم، وذاكرتهم، و"ذاتيتهم" غير القابلة للترجمة إلى لغة وثقافة المكتشِف والفاتح؟ ما الذي يبرر ويسوغ إتيقيّاً أن تُفكّ شفرات ثقافة المغلوب بشفرات ثقافة الغالب المغايرة، فضلا عن النهج المسدود معرفيا الذي ينتهجه الرحالة الإثنولوجي، والمبشر الكنسي، ومن بعدهما الفيلسوف في لندن أو في باريس؟

من هنا تأتي قيمة الدراسات في حقل معرفي يمكن تسميته بالبدائية اليوتوبية (primitivisme utopique). بلا يوتوبيا لا تُفهم ثقافة الغرب، وإذا ما فُهمت ففهما منقوصا في أحسن الأحوال؛ فاليوتوبيا هي **المغايِر** الجوّاني على جهة "الواقعية– **غيراً**" أو "الواقعية-**أخرَ**" (le réalisme-*autre*). وفي المقابل، تصدق هذه الحركة على كثرة من الواقعيّات والعقلانيات لما تجريه من مَمْثَلَة (Idéalisation) على إنشاءاتها الحقوقية (والأخلاقية والسياسية) المستنبطة افتراضيا (hypothético-déductive)، والتي تجد سندا قويا لها في "البنية الظاهرة" (وهي البنية الإيديولوجية عند كارل مانهايم). فتكون الواقعية بدورها اليوتوبيا-**غيراً** أو **أخرىً** (l'utopie-*autre*). النظريات التعاقدية في العصر الكلاسيكي من هوبز إلى روسو، تندرج، بالتفاوت، في هذا الأفق. كما يمكن أن يُدرَج مكيافيليفي هذا الأفق نفسه، ولكن من خارج التعاقدية الحقوقية. ويمكن تعداد زوج الواقعية / اليوتوبية في أزواج عدة أخرى تطول قائمتها بدءا بالموضوعي/ الذاتي؛ الكوني / الجزئي، الميتافيزيقي / الوضعي، السلطان أو السلطة (pouvoir) / الاقتدار (puissance) الخ... والتزويج قابل للتنويع.

ومعنى ما تقدم هو أن طائر مينرَفْه الحديث لا يطير بجناح واحد أيّاً كانت قدرته. التخييل هو غير الوهم، بل هو ظاهرة أدبية وفلسفية مقصودة ومبنية بناء عقليا مقنعا. بالكذب تتوسل اليوتوبيا إلى الحق، أي بتخييل يخترق بنية الواقع الظاهرة، للكشف عن الحق (البنية المستترة). من هذه الزاوية وبهذه النسبة تحديدا، فإن اليوتوبيا تضد الإيديولوجيا: فالأخيرة تتوسل بالصادق (بنية الواقع الظاهرة =

القوة) إلى الكذب على جهة الإيهام بامتناع أي بديل خارج الممارسات الخطابية السائدة، ومنها الممارسات السلطانية. وجائز جدا إدراج التضاد إيديولوجيا / يوتوبيا في دائرة التضاد سلطان / اقتدار، وهي، بلغة الفيزياء، قوة الجذب الإيديولوجي إلى المركز (السلطان) / قوة الطرد اليوتوبي إلى خارجه.

ولأجل تحديد أكثر دقة للقيم العملية في فجر الأزمنة الحديثة في الثقافة الغربية، ومنها القيم السياسية تخصيصا، وشروط إمكانها وسياق تبلورها، يكون من الأجدى، في الحالة المقترحة على القارئ، أخذ زوج أثريْن في النظرية السياسية يبدو كلاهما على طرف النقيض من مقابله: **يوتوبيا** توماس مور و**أمير** نيقولو مكيافيلي. فإنّ الندية من جهة، والمضادة التي تفصل بينهما من أخرى، تلتقيان وتتقاطعان على صفيحة **الدولة** أو في مصفوفتها (ماتريكس) بما للدولة من معنى وطبيعة ووظيفة مستحدثة. هي الدولة نفسها التي سيتصورها، في جوهرها، كل من سبينوزا وهوبز ولوك ومونتسكيو وكانط ولئن ستختلف كثيرا طرق الاستدلال والحجاج التي ينتهجها كل واحد منهم؛ كما ستختلف أيضا الآمال المعقودة على الدولة إلى أن تدب عناصر الفساد والأزمة في أسّها في حقبة أقرب إلى عصرنا. يتفكّر كلٌّ من مكيافيلي ومور في الدولة على أنها ترجمان **المصلحة العامة العليا** ويميلان إلى فهم كُنْهِ الدولة بالشرط التاريخي، وإلى تفسير التاريخ بالدولة، وبخاصة مكيافيلي، ما يعني أن عند كليهما ضرب **جنيني من فلسفة التاريخ** في عصر لم يزل تسيطر عليه الغائية اللاهوتية. وتلك الفلسفة للتاريخ تؤكد إمكان التقريب بين الفيلسوف الإيطالي والإنجليزي ووضعهما وجها لوجه.

ومن ثَمّ، يقود جانب المفارقة الأول إلى جانبها **الثاني**، وهو أن يعاصر كتاب **يوتوبيا** (1516)، ولو بالمصادفة، كتاب **الأمير** (1513) فلا تفصله عنه إلا ثلاث سنوات، بل وسنتان فقط إذا اعتبرنا سنة 1515 التي أُلّف فيها القسم الأول من **يوتوبيا** ثم تلاه القسم الثاني في سنة 1516. فلكأنّ كتاب مور وكتاب مكيافيلي توأمان بالمعاصرة في الأقل، رغم اختلاف النَّسَب والتضاد بينهما في طريقة بناء التصور. ومعلوم لدى المنشغلين بنظرية مكيافيلي السياسية أن **الأمير** لا يخلو هو أيضا من ضرب من السردية السياسية التي يتخللها الحوار المتخيَّل مع القدماء، والتصوير المجازي، والاستعراضُ المسرحي، بل والملحمي أيضا للعناصر النفسانية، والتمثيلُ بالميثولوجيا على جهة المغزى السياسي والتربوي (رومولوس مؤسس روما له نَسَب البُنُوَّة بإله الحرب والعنف؛ خرافة وحش السنطور مربي الأمراء والسادة، الخ...).

وقد يندهش القارئ المستأنس بهذا الموضوع: فهو، **من جهة أولى**، يرى مدينة "**اللّامكان**" (**يوتوبيا** مور) تُنشأُ بواسطة التخييل المعبّر عن ممكن مستتر، فتُتَصوَّر في أنغلترا، ويُكتَب قسمٌ منها في البلدان الواطئة (هولاندا)، ثم يُلحق به قسم ثان في أنغلترا مجددا، أي في الشمال دائما، أين بدأ الحساب النفعي البارد يمد سلطانه شيئا فشيئا على العالم. **ومن جهة ثانية**، يرى القارئ، جنوبًا، أي على ضفاف البحر المتوسط، مدينةَ "**المكان**" (**أمير** مكيافيلي) معقولةً موصوفةً بشواهد من المجرى المحتوم لتاريخها، ومن

أعمال الناس وجهدهم في مواجهة تقلبات الزمان وإكراهاته، يراها وهي في موضعها الجغرافي العيني والمعلوم، تُنشأ بواسطة قُونِيَّة سياسية (كلبية سياسية) مزيدةٍ بضرب من الواقعية الأنثروبولوجية المتشائمة التي لا يعيقُها منطقُها عن التوافق مع شدة العزم، وسداد الرأي، وعلو الهمة، وطلب الغاية البعيدة، وتعالي صاحب العنفوان فوق الأهواء والانفعالات، بل وفوق الأعمال الإنسانية. ألسنا هنا بإزاء نمذجة مُثلى تسمو بأمير مكيافيلي على يوتوبوس (اسم مؤسس **يوتوبيا**)؟ ألا يصبح يوتوبوس، مقارنةً بأمير المدينة الإيطالية، فقيرا إلى ربه على جزيرة مور؟ الأمر هو كذلك، لأن جميع تلك الصفات الملحقة بالأمير يكتنز بها مفهوم Virtù وفقا لاستخدامات مكيافيلي إيّاه. وإنّ لفي هذه الواقعية ضربا خاصا من الذرائعية يبدو في **ظاهره** وفي حده الأدنى **وكأنه** مجرد من كل مبدأ إتيقي **صريح**، اللهم أن يُصنَّف مفهوم Virtù في باب المعيار الأخلاقي على الرغم ممّا يضمّنه إيّاه مكيافيلي من معانٍ شديدة التّشابُك ومتعددة الأبعاد، ومن استخدامات ذات دلالات متنوعة تبعث على الحيرة حتى ولو تأتي في سياق هو في نهاية المقام سياق البراغماتية السياسية: كل **القيمة** في النتائج. هذا ما يرجح لديّ ترجمة كلمة Virtù بفضيلة **"العنفوان"** على معنى قوة العزم وصلاحه وفعّاليته. ويبقى سياق الاستخدام الخصوصي محددا للمقابل اللاتيني (Virtù) حالة بحالة، على نحو ما فعل لطفي جمعة في ترجمته كتابَ **الأمير**[1].

يتبع ذلك أربع ملاحظات:

أولا: قرأ كِلا الكاتبين، مكيافيلي ومور، القدماء وتأوّلهم وفقا لأدواته المعرفية ولأسئلته الخاصة في أفق النهضة الأوروبية المشترك أو في أفق ما سيُلقَّب، بعد زهاء ثلاثة قرون، بلقب **الإنسية**[2] ؛ وكلاهما عانى من تقلبات الدين والسياسة، والحال أن أحدهما تقلد، لحين من الوقت، منصب السكرتير لجمهورية فلورنسا (مكيافيلي)، و تقلد الآخر أكبر المناصب في مملكة هنري الثامن (مور)، فكان كلاهما بالقرب من وسادة السلطان إن قليلا أو كثيرا؛ وكلاهما أخذ نهجا كان موصدا أو يكاد وهو علمنة قيم المسيحية نفسها من داخلها لا نهجا موازيا لها أو مسقطا عليها من فوق (كما قد يذهب الظن بعدد من القراء

---

[1] مكيافيلي، **الأمير**، ترجمة محمد لطفي جمعة ([طبعة 1، مصر، 1912]، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2014).

[2] ظهر الاسم الصناعي Humanisme، **الإنسية**، ("الإنسانوية" عند بعض الكتاب العرب)، في نهاية القرن الثامن عشر، للإشارة به إلى حقبة من تاريخ الثقافة الأوروبية تمتد، في الأقل، من القرن الخامس عشر إلى أواخر القرن السادس عشر. غير أن دلالتها وردت عند مونتني (Montaigne) في كتاب **المحاولات** في صيغة اسم منسوب: **الإنسيون** (humanistes) لإشارة به إلى العلماء المنشغلين بـ"**الإنسانيات**" (العلوم الإنسانية لاحقا) التي جعلوا منها مركز تفكيرهم الجديد؛ وخصّ مونتني بذلك "خطابات" **الفلاسفة** التي من وظيفتها أن تتباين مع اللاهوت (*Les Essais*, Liv. I, Chap. 56 : "Sur les prières", § 29). وليس هناك اختلاف لافت مع التسمية بالمصدر الصناعي، من حيث المضمون المشار إليه. والعجب من تغافل الأرشيفي المدقق فوكو عن هذا الأمر في كتابه العمدة **الكلمات والأشياء** (*Les mots et les choses*) زاعما أن **الحداثة** هي التي استحدثت، بطريقة استردادية، التسمية لتقرأ بها النظام المعرفي لعصر النهضة. لا يذكر فوكو، في كتابه هذا، اللفظ "إنسي" و"إنسيّون"، ربما لميله أكثر إلى المصادر الصناعية أكثر منه إلى الذوات الفاعلة؛ وهذا الطمس جائز من منظوره.

والكتاب العرب). فإن الأشد خطورة ليس التأسيس الموازي مهما كان ظنّه بنفسه راديكاليا: فلتُنصَب خيام الفكر بعضها بجوار بعض، لا ضرّ في ذلك! فالخطورة، متى تعلقت بمجال الفكر تحديدا، تكمن في خلخلة أرضية السلطان السياسي والديني والاجتماعي بتأويل التراث الفلسفي واللاهوتي، وقلب معانيه، وزرع الجديد المبتكر في فجوات الخلخلة، فإن ما يأتي في الفكر من لا شيء لا ينتهي إلى أي شيء. ولذا، لحقت بمكيافيلي تهمة الزندقة (لأنه تأوَّل من الداخل)، بل وأيضا تهمة تأليف **رسالة المخادعين الثلاثة** (وهو النص-الأسطورة الذي قيل عنه جزافا أنه من أصل عربي إسماعيلي قرمطي). وعرف مكيافيلي السجن والتعذيب بتهمة التآمر. ثم، ويا لسخرية التاريخ، صار كتابه العمدة، **الأمير**، بالقرب من وسادة الأمراء والسادة، بل وبالقرب أيضا من خصوم "الوسادة" من جمهوريين وثوريين (منهم غرامشي مثلا). أما توماس مور فكان، من جهته، قارئا لأوغسطينوس، فأخذ عنه فكرة القلق وطريقة ترويضه وتصعيده، ولكنه قلب في الوقت نفسه "مدينة الله" إلى مدينة الناس، وهي **يوتوبيا**، حيث يركن الله فيها إلى الصمت تاركا الناس وشأنهم الدنيوي، علما وأن مور كان كاثوليكيا شديد التدين، وصادقا بضميره وبعمله وبوظائفه الرسمية. ومع ذلك، وبالأحرى بفضل ذلك، توخى مور الدهاء والسخرية الأدبيّين باختراعه "اللامكان" مقدرا أن فيه يجوز إطلاق العنان للتفلسف الحرّ؛ ففعل، ولم يلجم التفلسف، ولم يحصّنه إلا من جهات قليلة لأجل التقية. على هذا النحو، وضع مور مدينة اللاَّمكان معيارا للفضيلة وميزانا للنقد بجوار مُثل الفلاسفة القدماء ومثل المسيحية. غير أن المجاورة لا تعني الفصل كما سيتبين القارئ لاحقا. وأعدم مور بتهمة الخيانة العظمى لأسباب سياسية دينية ظرفية ليس هنا مجال التوقف عندها. ثم منحته الكنيسة لاحقا مكانة كبيرة في تاريخها إلى أن أعلن البابا قداسته في العام 1935، فأصبح يلقب بلقب القديس توماس مور.

ثانيا: إن المصدر الصناعي "**يوتوبيّة**" و"**مكيافيلية**" عرف كلاهما مصيرا فكريا وتداوليًا وعموميا له أوجه شبه بمقابله: من سوء فهم حينا وسوء تفاهم أحيانا؛ ومن توسع في المعنى يبلغ حد النقض حينا، واعوجاج في النظر يبلغ حد قلب المعنى المقولي أحيانا. لا يحمل هذا التعبير إنكارا على اللاحقين ما يفعلونه بأدوات السابقين المفاهيمية وما يبتكرونه انطلاقا منها. ولكن بأي شروط وإلى أي حدود؟ فهل يمكن، مثلا، التفاهم بين سائقَيْ عربة لو أنّ إشارة "قف!" في الطريق تحمل عند أحدهما معنى "مُر!" أو "لا تقف!". إن ما يُعاب على كثير من الاستخدامات هو أن تكون مصحوبة بتفقير نظري وبتجفيف للمنابع مثلما يشهد على ذلك مصير **يوتوبيا** مور و**أمير** مكيافيلي. إنّ ما يطرح مشكلا أمام الشرح والتأويل ليس الاستلهام من التراث، وليس بناء نظام جديد أكان على أنقاض القديم أم كان بالموازاة له، وإنما هو تحميل السابقين علينا أفهامَنا نحن، وأقوالنا نحن، ومقاصدنا نحن، وجعل آثارهم مجرد رجع صدى لأصواتنا.

في هذه الحالة تلحق الخسارة بالطرفين معاً. وهذا يعني، فكريا وسياسيا، السقوط في التوفيق الإيديولوجي الليبرالي المخادع متى اختلط كل شيء مع كل شيء كما تفعل الصناعة ببعض الأغذية المركزة.

ثالثا: يوتوبيا والأمير مشروعان سياسيان بدْئيّان في الأزمنة الحديثة، يرفع كلاهما لوحة قيم معاكسة للأخرى. ما يوضع في أعلى سلم القيم عند هذا قد يوضع في أسفل سلم القيم عند ذاك؛ والموجب هنا سالب هناك. ولكن السُّلّميْن قائمان على قاعدة وضع نهضوي موسوم بطابع أزمة انتقالية أيقظت الشكوكية من سباتها، وعبَّر عنها مونتني (Montaigne) فلسفيا بقوله إنه "لا يصف الوجود؛ وإنما يصف العبور"[1]. فلا عجب أن تجمع بين مور ومكيافيلي لوحةٌ لا يُتبيَّن فيها الخيط الأبيض من الخيط الأسود في فجر الأزمنة الحديثة، ويرسمها كلاهما عن الطبيعة البشرية وعن وضع العالم الماثل أمامه. هذا ما يفسر الرؤية التشاؤمية للواقع التي تدفع كلا من مكيافيلي ومور إلى التفكير مليّا في الوضع وفي مآله. ويمكن أن نلمس في هذا التشاؤم رجع صدى للرواقية التي نهل منها كلاهما. ومع ذلك، فإن الاعتراف الإبستمولوجي بضرورة العالم لا يعني تعطيلا لفكرة الواجب: فكل من الفيلسوفين، الإنغليزي والإيطالي، يفتح فسحة للمستقبل مهما كانت الطريق إليها ضيقة (مكيافيلي) أو ملتوية (مور)، أي أنه يقدم بديلا آخر عن هول الوجود الإنساني وفساد النظام في عامة مؤسساته. والأهم من ذلك أن مكيافيلي ومور متفقان من جهة المدخل إلى **العام**، أو إلى **الكوني** إذا شئنا: فالإطلالة على الطبيعة البشرية تحصل عبر نزوع إلى الخواص الجزئية والموضِعِيَّة، خواص جزئية يراها مكيافيلي في إيطاليا التي يأمل في خلاصها بتحريرها من البرابرة، ويراها مور في أنغلترا التي يمثل نظام **يوتوبيا** الفاضل صورة معيارية معكوسة عن نظامها الاجتماعي السياسي المنخرم، صورة يحملها أمل دفين في أن تكون **يوتوبيا** مآلا لأنغلترا على نحو مّا.

فأما مكيافيلي فيتوسل إلى مواجهة القدر بجعل القدر نفسه — أي ما سيُعرف بعبارة "حتمية الواقع" و"الوضع البشري" — حقلا كثيفا للفعّالية السياسية (effectivité)، ولقرينها السياسي الإتيقي، وهو **العنفوان** (virtù) الذي يتحلى به "الأمير" المقتدر إذا أخذنا بالتجسيد، أو الدولة المقتدرة إذا أخذنا بالتجريد. وأما مور وإنْ يعترف بتلك الكثافة التي لعالم الناس، وإنْ يصفها في القسم الأول من **يوتوبيا** وصفا سوسيولوجيا وسياسيا وأخلاقيا لم يسبقه إليه أحد في الغرب — فيما نعلم — فإنه يصرف نظره عن الفعّالية، ويتخطى ما يعتبره فارقا غير قابل للرد بين الوقائع والمعايير بقفزة في المُتَخَيَّل السياسي سبيلا إلى الديونتولوجي. ورغم أن مور يلاحظ بعين الحصيف كيف أن باكورة الرأسمالية تحول البشر إلى خدم للأشياء بدل أن تكون الأشياء في خدمتهم، ورغم أنه يصوغ هذا التحول الذي أحدثته فبريكات النسيج في أنغلترا في صورة إيكولوجية، وهي صورة الخرفان التي تلتهم الطبيعة والمدن

[1] Montaigne, *Les Essais* (1595), Liv. III, Chap. 1

والناس[1]، فإنه لا يطلب الغاية في كُمونات (virtualités) الموجود نفسه، بل يطلبها بواسطة قطيعة برانية مبرمةٍ معه.

ومن ثَم، يبدو التضاد بين منطق مور ومنطق مكيافيلي حادا. فإنْ يُبقي مور التنابذَ بين دائرتيْ الخير والشر أساسيا، أي بين خير يُطلّ على جزيرة يوتوبيا، وشر يُطلّ على جزيرة أنغلترا، فإن مكيافيلي يُبطل التنابذَ بأن ينقل الخيرَ إلى دائرة الشر نفسها، وبأن يصرّفه داخلها على أنه درجة من درجات الشر بحسبها يكون الخير، في نهاية المقام، هو «أهوَن الشريْن»، أو «أخفّ الضررَيْن» كما جاء في ترجمة لطفي جمعة. غير أن الكلام هنا في أمر القطيعة اليوتوبية يظل مرماه محدودا في هذا الطور من العرض الحالي، فالمسألة أكثر تعقيدا وديالكتيكيةً عند مور الذي يتجاوز مجرد التضاد المانوي (manichéen) بين مبدأيْن مُأَقْنَمَيْن (hypostasiés)، مبدأ الخير ومبدأ الشر، شرط أن نتساءل عن طبيعة القطيعة: هل هي قطيعة أنطولوجية أم ديونتولوجية؟ سؤال سنعود إليه في المقام المناسب.

1. "أمير" مكيافيلي و"يوتوبيا" مور: نظرة تليسكوبية في السلطان والدولة

يمكن النظرة التليسكوبية (الماكْروتاريخية) أن تساعد على تحديد موضع أثر فلسفي مّا داخل كوكبة من الآثار المنتظمة حول محور واحد أو على مفاهيم مركزية بعضها قريب من بعض لا من حيث حقلها السيمانطيقي الذي ليس من اختصاص هذا البحث، بل بمعاينة ما يتضمنه الخطاب من "حقائق" و"نزعات" نظرية تحتانية سارية في البينان وتشده، وإنْ تباينت واجهات الخطاب من أثر إلى آخر. ولذا، يمكن النظرة التليسكوبية أن تساعد، في الحالة التي قبالتنا، على التثبت من فرضية الوصل بين كتاب **يوتوبيا** وكتاب **الأمير**. بيد أن النظرة التليسكوبية لا تعني التجانس بين هذين التأليفيْن وإلغاء الفصل بالنوع (الفارق النوعي). وإذْ درجت أغلب القراءات لا على تأكيد التناقض بينهما فحسب، بل وعلى حفظه على حاله أيضا؛ فقلما حُرِّك الطرفان، الواحد نحو الآخر. فالغالب على القراءات هو التوازي شبه المطلق بين ديناميكية الفعل السياسي عند مكيافيلي وأحلام المنام في مدينة السكينة عند مور. فلا ضر البتة في محاولة تحريك هذا صوب ذاك. ومتى ذكر المرء القراءات والشروح، يكون بدوره قد أخذ موقعا خارج النصّيْن وخارج سياقهما، فلا ضير في أن يتخلل التقريب الذي يُجريه بُعدٌ ماكر- وتاريخي ونقطةُ ارتكاز خارج ذينك النصين. فإذا نُظِر في **الأمير** و**يوتوبيا** على أنهما نموذجان أوّليّان يقدم كلاهما شهادة وكأنها "مجهولة المؤلّف" على عصر النهضة، وعلى الأسئلة "الموضوعية" (الإبستيمية) التي تحركه، أي إذا أُخِذ النصان **بنائيا** فصُرِف النظر مؤقتا عن الذات المبدعة، يتغير وجه الموضوع إنْ بالاتصال أو بالانفصال.

فماذا يمكن أن نشاهد؟

[1] مور، مصدر مذكور، ص107.

سيتوخى الجواب المقارنة لأنها أنسب لاستعراض موضوع منغمر في عالم التشابه الذي يُقال عنه أنه سمة عصر النهضة الأوروبية، ولاستجلاء ما في الشبكة الأكسيولوجية من أربطة ممكنة بين الهيكلينْ، أي بين **الأمير** و**يوتوبيا**. يلزم إذاً حدّ أوسط أو نقطة تقارب عُلْيا فيها ينفرج المؤلَّفان ويتقاطعان. فما هو، المنعطف الذي شهدته نظرية السلطان السياسي، والذي يشتركان في إدراكه بالتجربة وبالحدس النظري؟ إنّ تحديد وضع جديد للدولة من حيث هي تدبير علاقة الفرد والجماعة في الداخل، وتدبير علاقتها هي بالقوى الشبيهة المنافسة في الخارج، هو جوهر ذلك المنعطف الحاصل من جانبين: من جانب منبع النهر ومن جانب مصبّه.

فأما مجراه من جهة المنبع، أي من جهة الماضي أكان تقليدا مسنونا (اللاهوت السياسي المسيحي) أم لم يكن (النظريات الأخلاقية اليونانية الرومانية، العلم المدني)، فمطبوع بقطيعة نهضوية إنسية مع ما كان عليه التصور الإتيقي اللاهوتي الوسيط. فالتصور السابق كان يطرح الدولةَ في حدود السلطان (Pouvoir)؛ ويطرح السلطانَ في نطاق الوكالة(Mandat)؛ ويجعل الوكالة تراوح بين حدّين: بين مصدرها الإلهي العلوي ونبتها البشري السفلي سواء أكان جموعا، أم جماعة، أم شعبا، مع كونه في الحالات كلها جمْعا من الأشخاص الأفراد بالمعنى الأخلاقي والحقوقي لكلمة شخص (توما الأكويني). وبعبارة أخرى، كان سلطان الله على الأرض يحمل، طوعا أو كرها، معنى التبسط (التواضع) في آخر مقام، مادام مُكرَها على تلقي مشروعية التاج من مصدر سماوي أعلى، كائنا ما كان جبروت ذلك السلطان وخشونته. ومع ذلك ليست القطيعة الإنسية النهضوية مع التقليد مطلقة، بل هي، في بعد من أبعادها، إما افتراضية أو تتوسل التخييل، إذْ لا تستمد مصادر الطاقة كلها من واقع جديد لم يكتمل بعدُ، وإنما من الماضي أيضا، فضلا عن أن اللاهوت المسيحي نفسه قد سبق له أن وجد في الفلسفة الإغريقية عناصر اتخذ منها، بالتأويل، سندا استدلاليا يكسب تصوره لعلاقة الزماني والروحي تماسكا وانسجاما كان يفتقر إليهما. يلزم "ترجمة" لوغوس الرب إلى لوغوس العقل.

وأما من جهة المصب، ومجراه في اتجاه الحداثة، فما يتحصّل هو أن الدولة — على الرغم من اتسام مفهومها بميزة التوحيد الحقوقي الأعلى — آيِلَة إلى شكل ماكنة مركزية هائلة ومتعددة الوظائف. يأتيها ذلك من تشرُّبها للطاقات السياسية والعسكرية والروحية والاقتصادية التي كانت، تقليديا، تنمو وتعمل على تخومها إنْ بالانسجام معها وإنْ بالتنافر. ثم صارت الدولة، وهي في هيئتها المتطورة، تستوعب تلك الطاقات وتتغذى منها بجشع لا مزيد عليه. يقينا أن القطيعة مع التقليد الأرسطي قد يسّرت التمييز بين "المجتمع المدني" و"المجتمع السياسي" وآذنت بمَفْهمة جديدة ما انفكت تتبلور وتتطور عبر مسار متعرج يقودها من النهضة إلى التنوير، مرورا بهوبز. ومع أن المدني والسياسي اكتسب كلاهما حيزا مّا من الاستقلالية بإزاء الآخر، فإن حركة عكسية تنزاح بهما إلى قطب الدولة حيث تعاد صياغتهما ويعاد

توظيفهما. أما الاستقلالية المفترضة فغير مضمونة. سياق الحوادث والقوى الفاعلة فيه — بما في ذلك العبارة الفلسفية الناطقة بماهية العلاقة بين السياسي والمدني وبمنزلة الدولة بينهما — هو ما يحدد الفصل والدمج، الاستقلال والتبعية. ولكأن عنصر التماهي الأرسطي مدني-سياسي الذي أخرجه الخطاب الحديث من الباب الأمامي يتسلل إليه من الباب الخلفي. فمتى نُظِر في أمر هذه العلاقة بالعدسات المختلفة التي لكلّ من مكيافيلي، وبودان، وهوبز، ولوك، وروسو، وسميث، وكانط تظهر الفروق بهذا الصدد. ومع أن فلسفة القانون الكلاسيكية انكبت، في تحليلاتها المسهبة، على سنّ تعريفات وتصورات ثابتة لعلاقة المدني والسياسي، إلا أن تحديد طبيعة العلاقة يظل رهن لعب حر بين مفاهيم متحركة ولها من اللزوجة ما يهيّئها لاستقبال إيديولوجيات لا تتكلم بلسان حالها من حيث هي كذلك. ولذا، فحينا يميل الموقف بالمجتمع المدني إلى الاستقلال الذاتي (تعددية الفضاء العام الليبرالي)، وأحيانا يميل به إلى التبعية (الدولة المستبدة، الدولة الشمولية، الخ...). ويحصل في حالات عدة أن يتقلص هامش اللعب الحر (مدني / سياسي) عندما يطفو على السطح ذلك الفصل البدئي الذي تبلور منذ النهضة بين الزماني (المدني) والروحي (اللاهوتي)، فيعود زوج المدني والسياسي إلى سالف اللحمة بينهما لأجل استبعاد اللاهوتي من دائرة السلطان والنفوذ (وهي تجربة معروفة في شبه "الثقافة" السياسية العربية المعاصرة). وقد تحصل تركيبات أخرى مناقضة لتلك كأن يتحالف العلماني مع الديني في وجه السلطان السياسي، الخ... كذا هو في الجملة وضع المسألة قبل ماركس؛ وهو الوضع الذي سيتغير بإجراء ماركس نقدَه الجذري لمفهوم المجتمع المدني بالتّظنُّن في أسسه ودلالاته ووظائفه.

يتبع ذلك ظهورُ حركة مزدوجة ومفارقة تميز نمط السلطان الذي وُضِعت ترسيمته النظرية الأولى في القرن السادس عشر ثم أُستكمِلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والحركة هي التالية: بقدر ما يعمُّ سلطان الدولة الجسمَ المدني (ميثولوجيا "الشمس" و"الملك الشمس" في الآداب السياسية) ويسري حتى في "الدخيلة وتحت الجلد" (قياس وظائف الدولة على النموذج الفيزيولوجي، قياس دولة "الإنسان الاقتصادي" على نظام الدورة الدموية ودفقها) من جهة أولى، يميل في الوقت نفسه إلى مزيد التعالي ومزيد التجريد من جهة ثانية.

وفي لحظة هذا التحول الفينومينالي المزدوج، فإن ما كان في "الدولة المدينة" (أثينا مثلا) وفي "دولة العناية الإلهية" (إمبراطورية شارلمان، الإمبراطورية الرومانية المقدسة، مثلا) رديفا باهت الظل، يبدأ في التحرك إلى مركز ثقل جديد وكأنّ قوة جاذبة تقوده إليه: والرديف هو **السيادة**. أما مركز الجذب فهو **الدولة الأمة** التي تشتغل وكأنها بَلُّور يُجَمّع عنصريْ السيادة و**مصلحة الدولة** وما يتصل بهما من معان. تنتقل مصلحة الدولة (وهي المشبعة بالعلاقة بالداخل أساسا) والسيادة (وهي المشبعة بالعلاقة بالخارج أساسا) من منزلة الرديف إلى منزلة الرئيس في النظرية وفي الممارسة على حد سواء.

ليُصرف النظر عن جسم الممالك وعن ملوكها المطلقين (مثل هنري الثامن بالنسبة **ليوتوبيا**)، وعن الجمهوريات ومتنبئيها (مثل سافونارولا في **الأمير**)، وليؤخَذ جسم مختلف كيفاً، كالطبقة الثالثة (Tiers-état)، لأنه أقوى دلالةً وتعبيرا عن التحولات الحادثة في سؤال "ما السياسي؟" وعن مفهمته النظرية على محك التاريخ عندما يمس الحسُّ السياسي عمومَ الجمهور (الشعب) فينخرط ذاتا فاعلة تحسم في أمر الشأن العام. تتحول الطبقة الثالثة من جسم **اجتماعي** هلامي (العصر الوسيط المبكر) إلى جسم **مدني** ذي طبيعة اقتصادية بالأساس (البورجوازية والفلاحون) يؤدي وظيفة الرديف في التشريع الملوكي وفي ضمان توازن السلطان السياسي بالحدّ من تسلط طبقة الإكليروس وطبقة النبلاء (العصر الوسيط المتأخر)؛ ومن ثَم تتحول الطبقة الثالثة، في أتون الثورة الفرنسية، إلى **قوة سياسية** فعالة في صلب نظام الدولة الجديد (العصر الحديث). كان هذا الجسم "لا شيئا". فكيف له أن يصير "كل شيء"؟ ذلك هو السؤال الفارق الذي يطرحه سياس (Sieyès) ويجيب عنه، فيقلب به الأدنى أعلىً، ويرفع "العامي" (الاقتصادي غير النبيل) إلى مرتبة "السامي" بالجمع بين "الحقيقي والجميل والنافع"[1]. الطبقة الثالثة هي التي تهب من لدنها الدولةَ الأمة كيانا ماديا ومعنويا وتهب مصلحتها العليا تسويغا خطابيا واستدلاليا. وتلقى مقولة الدولة الأمة المستغرِقة لمفهوم المصلحة العليا ولمفهوم السيادة، رجع صداها المدوي في النداء التاريخي الشهير الذي أطلقته الثورة: "إلى السلاح أيها المواطنون!"

ثلاث ملاحظات تنجر من "ملحمة" الطبقة الثالثة من حيث هي جسم اجتماعي سياسي متحرك:

الأولى، وتتصل بطابع الزمانية التاريخية الذي يطبع أحداث وأفعال عالم الإنسان، إذْ في غياب هذا الطابع لا يمكن إدراك التمفصلات بين ماضي التجارب وأفق الانتظارات، بين الموجود والمنشود، بين الوقائع والقيم. وفي التّمفصلات يجري العمل المفاهيمي مستأنفا معاني سابقة، أو منزاحا بها إلى معان جديدة، أو مخترعا لمفاهيم جديدة تستوعب بدورها معاني سابقة وتكسبها دلالة مفاهيمية لم تكن[2]. وقد تجتمع هذه العمليات في فعل مفاهيمي واحد. من هذه الجهة، ومن جيل إلى جيل، يجد المفهوم في التجربة حدوسات تملأه، كما يجد ما به يُضمّن لفظا أو مصطلحا قديما معانيَ مبتكرةً. من غير ذلك يظل المفهوم خاويا. أما التجربة فتستخلص من التصورات والمقولات والمفاهيم "عبرة" أو "منطقا" أو "مغزىً" لتسويغ أفعالها المتفردة. من غير ذلك تكون التجربة عمياء، أي مجردة من المعنى رغم كونها هي المعنى. كذا هي مشكلة الفكر الإنساني، مشكلة عدم التناسب المباشر والآلي بين التجريبي والعقلي. وهكذا، ففي المثال المنتقى هنا، يلقى الطابع التزمُّنيّ (الدياكروني) للطبقة الثالثة ترجمته في الطابع

[1] Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état* ? (Paris : Société de l'Histoire de la Révolution française, 1888), p.91.

[2] هذه الفكرة مستوحاة، على الجملة والعموم، من نظرية راينهارت كوسليك. راجع:

Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Mit Press Cambridge, 1985).

التزامني (السينكروني) للمفهمة النظرية. والمفهمة هي ما يولّد معنى وقيمة ليس ممكنا أن يتولّدا من مجرد التعاقب الخطي للكرونولوجيا (الحدث الوضعي المحض)، بل من "معاصرة ما ليس بمعاصر"[1]. فلا مغالاة إذا اعتُبِرت مقولة "الشعب" عند روسو، أو مقولة "الروح القومي" عند مابلي، عصارةً لاستقراء تاريخي ولتأمل نظري (أخلاقي سياسي) في وقت واحد[2]. فلقد حوّلا هذا المفكران معطىً خاما إلى مقولة زمنْتاريخية تقول الماضي بقدر ما تفتحه على الممكنات. يشتغل فعل المفهمة — كما هو الأمر في حالة سِيَاس — عنصرا من العناصر الرئيسية المؤثرة في حركة الإرادة وفي تفعيل مأمولها اجتماعيا وتاريخيا، أي أخلاقيا وسياسيا. وتاليا فإن المفهمة الزمنتاريخية تحيل باللزوم إلى حدود مكانية، إلى نواة محلية صلبة، لا يمكن تفتيتها مهما اجتهدت في ذلك فلسفة / إيديولوجيا الكونية.

الثانية: غير أن الكم (الكثرة في الطبقة الثالثة) لا يجد عبارته في الكيف (الوحدة المعنوية المستنبطة من الكثرة بالتجريد المفاهيمي وبالتعالي الأنطولوجي). يتلاعب الكيف بالكم ويختزله إلى مبدأ القوة الاقتصادية (النفع): تكون المواطنة الجديدة، منظورا إليها بموشور الطبقة الثالثة الصاعدة، قائمة على اللامساواة لا في الوجود فحسب، بل وفي الحقوق أيضا، فلقد أقرت الثورة اقصاء الكثرة خارج الجسم المعنوي بواسطة التمييز الصارخ بين مواطنة فاعلة (السادة الجدد) ومواطنة منفعلة (الفلاحون وبروليتاريا المدن). مبدأ الاستغلال الساري في دائرة الاقتصاد يُتَرجم إلى ميز معنوي في دائرة القانون والحقوق. ولا يغر المرء أن يرى الميز في المواطنة يتقلص في **الداخل** متحولا إلى ميز عنصري مستعمِر/ مستعمَر في **الخارج**. وهذا واحد من معاني ذلك النداء التاريخي الشهير الذي وصل مداه وأثره مصر: نداء الحرية هو عينه نداء التبعية.

الثالثة: فماذا تعني هذه التناقضات؟ إنها بالأحرى تناقضات في القضايا القولية، أي من حيث منطوقها الصوري. أما الكل الزمن تاريخي فيبدو، على ما يُرى هنا، منسجما إلى حدّ ما. إنه الانسجام في التشوه. تتشبَّع الدولة بعنفوان الطبقة الثالثة، وتتشبع الطبقة الثالثة بقوة الدولة. لا تلبث الطاقة

---

[1] المرجع السابق، ص 89.

[2] يعدّ مابلي (Mably) علما من أعلام فلاسفة الأخلاق ومنظري السلطان السياسي في التنوير الفرنسي بلا منازع. ويعد مؤلفه الضخم **ملاحظات في تاريخ فرنسا**: (*Observations sur l'histoire de France*, (3 Volumes, 1765، استعراضا بالشواهد لتشكل الروح القومي (esprit national) وتطوره بناءً على **زمانية** الطبقة الثالثة / زمانية الأمة، وعلى مقاومتها الاستبدادَ. والزمانية غير الكرونولوجيا الخطية، فهي ما يمنح الأحداث معنى واتجاها. أما مؤلفه الأشهر، في **حقوق المواطن وواجباته**، فهو تنظير للسلطة السياسية من زاوية أفق الانتظارات (المأمولات)، أي **الثورة**. وهذا الكتاب ألفه مابلي في عام 1758، أي ثلاثين سنة قبل اندلاع الثورة الفرنسية، ولم يُنشر إلا في عام 1788، بعد وفاة المؤلف في عام 1785؛ ثم أصبح أحد "أناجيل" التيار الراديكالي في الثورة. وبسبب نفوذ مابلي الفكري السياسي خلال الثورة لفق الملوكيون كتابا دفاعيا عن النظام الملوكي ونسبوه إليه وهو الذي لم يكتب منه حرفا واحدا.

الإنسانية العفوية والمبدعة التائقة إلى التحرر أن تُستنفد حينما تصنع مسيخا ليبراليا — وهو مسيخ في غاية العقلانية — يرتد ضدها فيطْبق عليها قمقمُ الدولة. إذا كانت السيادة دفاعية بإزاء القوى الخارجية خصوصا، فإن مصلحة الدولة هجومية بإزاء القوى الداخلية خصوصا. ينحل عنفوان القوى الرائدة ويتشيّأُ في شكل صنم (سوميلاكر) في آخر مطاف، إلى أن يأتي وقت تظهر فيه قوى جديدة تستعيد صورة العنفوان الأول (كما في نظرية لينين اليعقوبية)، ولكن القوى الثورية لا تلبث بدورها أن تحاكي مصلحة الدولة وأبهتها الفرعونية وتوقها إلى الأبدية (مع الكلام في الوقت نفسه عن "أفول الدولة"!)، بل وتزيد عليها فيكون في ذلك هلاكها. وبالتمثيل والمشابهة، يصدق على الطاقة في مجال الفعالية الإنسانية ما يصدق على الطاقة في مجال العلوم الصحيحة، وهو قانون الأنتروبيا (فقد الطاقة واختلال النظام). فعلى صعيد أبعد من المنطق الصوري، تستوي التناقضات في طاحونة مصلحة الدولة. من هذه الزاوية يتبين ويُفهم كيف أن الأشياء يتوالد بعضها عن بعض ويتسلسل على نحو أبكم وأصم. التشوه والمسخ، ذلك ما يمكن التعبير عنه، أيضا، بالتطور الجُزَيْئي (moleculare, moléculaire)الذي ألمح إليه أنطونيو غرامشي[1].

يمكن القول، على إثر هذا الطواف، إننا متى كنّا في رفقة كتاب **الأمير** وكتاب **يوتوبيا**، لا نكون بَعْدُ في رفقة الدولة المطلقة وذات السيادة (نظرية جان بودان)، ولا في رفقة الدولة من حيث هي بناء ذهني (اصطناعي) يواكب صعود الليبرالية الكلاسيكية إنْ قليلا أو كثيرا (نظريات هوبز، لوك، وروسو، كانط، الخ...). فإنا متى كنا معهما ألفينا أثار الماضي مترسبة في **الأمير** (روما بالخصوص) وفي **يوتوبيا** (المشاعات البدائية وصورة الجماعات المسيحية الأولى بالخصوص). ولكن يمكن القول، مع ذلك، إنّ هناك خُطاطة أوّلية عن الدولة المركزية وذات السلطان الكلي نراها مرسومة في المؤلفيْن إما استنادا إلى عِبَر التاريخ (**الأمير**) أو باستباق التاريخ الآتي (**يوتوبيا**). الدولة بما هي "كلُّ الكل" المجرد، أو كلية الكل المتعالية — الوحش الميثولوجي في شكل جديد — هي ما يقدم عنه الكتابان سردية الاجلال والعبودية. أما من قَبْل، أي من أرسطو إلى توما الأكويني، مرورا بأوغسطينوس والفارابي، فلم يكن هذا التقويم للدولة دارجا. ولا سرّ في ذلك البتة، فدولة **الأمير** ودولة **يوتوبيا** هي **ذات** التاريخ المخترَعة حديثا مهما اختلفت السبل إليها، والدلائل عليها؛ أكانت الغاية منها عالم التّملك (**الأمير**) أم عالم نزع التملك (**يوتوبيا**). فمن قَبلُ، كان من المحال، بإطلاق، على أفلاطون والفارابي والأكويني أن يروا في "الدولة" ذاتا، بل وحتى أن يعتبروها شكلا من أشكال مَوْضَعة الذات. كان يلزم انتظار مكيافيلي حتى تكتسب الدولة وضع المفهوم المركزي في الغرب. ولذا سيصدق حكم هوبز الذي سينعت الدولة بـ"الإله الفاني" قبل أن تجعل منها بعض التأسيسات اللاحقة له الإله الأوحد.

[1] Gramsci, "Lettre à Tania, 6 mars 1933", in *Lettres de prison* (paris, Gallimard, 1971).

وإذاً، فالأثران اللذان نحن بصددهما يقطعان مع التقليد السياسي النظري على نحوين:

- إما باستئناف الرؤى السياسية التقليدية مشفوعة بتعيُّناتها البيسيكوتاريخية وبفروضها المعيارية من أجل إجراء انزياحات وتحولات عميقة على عُدّتها المفاهيمية، واستخلاص العنفوان منها، والتّمكن من حقل الفعالية المعتمل داخلها. إنها عملية قلب تأويلي من **الداخل** (وهذه حال كتاب **الأمير**).

- وإما بابتداع نموذج سياسي لا سابق له ومنفصل عن الموجود ومواز له؛ ولكنه لا يكتفي بإعلان مبدأ أو غاية أو واجب، بل يذهب أبعد من ذلك، فيجسد المعايير في تعيُّنات تشمل شؤون اليوتوبيين العامة، ونظام مدينتهم، وحياتهم اليومية بما في ذلك الزّي الموحّد، ومؤسساتهم وأخلاقهم، فلا تستثني شيئا من الوصف. إن التوصيف العيني الذي يصدق على الموجود (المكان) صار يصدق على المنشود (اللامكان). وهو ما يعيبه ماركس على اليوتوبيا، ولا يعيب عليها مثالها الأعلى، بل يستأنفه. وربّما زاد "اللامكان" على "المكان" بالكمالية الأخلاقية المحايثة لموجوديته المتخيَّلة. على هذا النحو، تشكل المدينة الفاضلة صورة حسية عن مثال أعلى، وتؤدي من موقعها الخارجي وظيفة نقدية بإزاء نمط الوجود التّملُّكي، والحال أن تقابلَا حادا يضع المدينة الفاضلة والمدينة الفاسدة وجها لوجه، وأن كلتيهما تتحدى الأخرى، وأنه من المحال ردّ إحداهما إلى الأخرى ردا **معياريا**. إنها عملية قلب تأويلي من **الخارج**.: (وهذه حال كتاب **يوتوبيا**)[1].

ولندقق القول قليلا: ففي الوقت نفسه، هناك بين مدينة الشر ومدينة الخير خيط خفي يسري بينهما ولا يُمْسك به إلا من اختبر كتاب **يوتوبيا** عن قرب، ليتبين أن النظامين المتخالفين، نظام الوقائع (أنغلترا) ونظام المعايير (يوتوبيا)، هما بمثابة لوحتين متكاملتين ومتعاضدتين **أبستمولوجيا** وكأنهما عموديْ بناء متراصين أذا غاب أحدهما فقد الآخر وظيفته ومعناه رغم ما يبدو بينهما من غربة وتقابل بين القيم. نسبة أنغلترا إلى **يوتوبيا** كنسبة الأرض إلى السماء في أديان الوحي، أو كنسبة الحياة الدنيا إلى الآخرة.

---

[1] لا تعكس طبعة كتاب **يوتوبيا** تتابع مراحل التأليف الأصلية: القسم الثاني (وصف جزيرة **يوتوبيا**) سابق على تأليف القسم الأول (وصف أنغلترا ونقدها). يعود تأليف القسم المتعلق بوصف **يوتوبيا** إلى سنة 1515 في صيغة نص مستقل بذاته هو بمثابة "الزوج" أو "الثنائي" الأدبي أو الامتداد لكتاب **مديح الجنون** الذي ألفه إيراسموس (Érasme) في سنة 1511. التأليفان يندرجان في أدب السخرية وفي لعبة الجنون المخادعة والجادة في وقت واحد. وفي سنة 1516 أُلِّف النص الثاني (وصف أنغلترا) وأضيف إلى الأول ليتبوأ القسم الأول من الكتاب المطبوع. وعلى أي حال، فإن المعياري سابق بنائيا على الوقائعي. من غير معيار أكسيولوجي يمتنع التقدير والنقد في مجال الأخلاق. وكذا أيضا سيكون الأمر مع ماركس الذي يدعو القارئ منذ الفصل الأول من كتاب **رأس المال** إلى زيارة جزيرة روبنسون كروزوي حيث يحفظ تحصيل أسباب العيش طبيعته وقيمته الاستعمالية، لا غير؛ فلا وجود للتبادل ولا لقيمة تبادلية. ويَعُدّ ماركس فصول **رأس المال** الأولى من أصعب مواضع كتابه. يقينا أن سردية روبنسون التخييلية تؤدي، عند ماركس، وظيفة التفسير والشرح، ولكن لها أيضا وظيفة معيارية ونقدية تفند زعم علماء الاقتصادي السياسي، في عصر ماركس، بأن القيمة التبادلية من صميم السلعة ومن خواصها الطبيعية. كذا هو أيضا الذهب على جزيرة يوتوبيا بلا قيمة، ويتلهى به الأطفال.

والعكس بالعكس. زمان التاريخ، وهو زمان المخطئين، لا يمكن حل شفرته وفهم غاية المشيئة الربانية منه إلا بالنظر إلى وضع البراءة الأولى. وفي المقابل، تؤدي السماء بلوحها المحفوظ وظيفة تقويم أعمال الناس. مركز القطيعة هو إذاً ديونتولوجي وليس أبستمولوجيا.

وهكذا فإن كلا من **الأمير ويوتوبيا**، مزوّدا بأدواته الخاصة، يفتح شرخا في القديم ويوطّئ لتصور جديد يضع الدولة في دائرة الاستقلالية "الذاتية" أو "الدنيوية" (المدنسة)، وبذلك تجرَّد الدولة من أثر التعيين الخارجي، أي من العناية (Providence) ومن الفضل (Grâce). بيد أنّ الاستقلالية التي تلوح من الأثريْن لا تعني تجاهل وظيفة الدين من حيث هو رابطة بين الناس، وواعز يحثهم على الخير، ووازع يصدّهم عن الشر. وإنما تلك الاستقلالية تحُدّ من شوكة الدين ومن سيطرته على السياسة وتحوّله رديفا لها: من متبوع يصبح الدين تابعا للدولة، بل ومدجّنا في حضيرتها إنْ بالترويض والاستنفاع (**الأمير**) وإنْ بالتحييد والمسالمة (**يوتوبيا**). العتبة القصوى التي يمتنع الكتابان عن تخطيها هي تلك التي يكون ما بعدها إلحادا لا معنى له ولا جدوى منه في السياسة تحديدا؛ هذا إن لم يكن شره بين الجمهور أكثر من خيره. هذا الضرب المخضرم من التفكير في تناول الدين يندرج في التصور الليبرالي المشغول بالقطيعة مع العناية الإلهية ومع ترجمة أخلاقها اجتماعيا، كقيم التضحية، والعطاء المتبادل، والجميل ورد الجميل، ونكران الذات، لا لسبب إلا لأنها قيم منافية لمبدأ المنفعة والمنافسة والتبادل الاقتصادي الحرّ والرخاء العام. وحقيقة القطيعة أنها نصف قطيعة، بل وإنها شبيهة بنوع من التلقيح: هناك علاقة تضمُّن بين تقوية مناعة الجسد الاجتماعي السياسي واندماج تلك القيم التقليدية والدينية فيه بعد أن أصابها الارتخاء والهامشية حتى أصبح نفعها أكثر من ضرها، وأصبح احتواؤها في بنية الفضاء الليبرالي ممكنا ولو بأسماء جديدة. وبديهي أن الاحتواء لا يتأتّى من إرادة محض، أو من قرار تحكمي، بل من نزاع مستمر داخل تلك البنية.

إن نزوع مفكري النهضة الإنسية صوب الآداب اليونانية والرومانية تعترض سبيله ما يعتبرونه "تشوُّهات" في صورتها، طارئة عليها في التقليد اللاتيني المسيحي وفي استخداماته للإرث اليوناني والروماني، ومنه الإرث الأرسطي بالخصوص. وفي المقابل، يتعامل مفكرو النهضة مع الإرث الأرسطي بحيطة بسبب السند الفلسفي الذي مدّ به أرسطو اللاهوت المسيحي، ممّا يفسر تبحرَهم المعرفي وتدقيقَهم اللغوي لاستعادة نصوص الأدب والفكر اليونانيّيْن مُنقّاةً من "التشُّوهات" البرّاقة إذا صح الوصف. وهنا تبرز قبالتنا مفارقة التواصل والانقطاع، إذْ إنّ هناك عدة عناصر أكسيولوجية رئيسة تُقرّب مكيافيلي من أرسطو، ومنها: الأفعال (الأعمال) من حيث هي موضوع التقويم الأخلاقي والسياسي؛ التجربة من حيث هي مصدر استخلاص المقاييس الأكسيولوجية؛ استبعاد المسلمات (البديهيات) من المجال العملي أو، في

الأقل، إيلاؤها منزلةً ثانوية؛ الحكمة العملية؛ التبصر بالعواقب؛ الواقعية والمرونة عند الحكم في الأعمال اعتبارا لتعددية التجارب والاجتهادات الشخصية.

إذاً فما الداعي إلى القطيعة مع الأرسطية؟ هناك، في الأقل، داعيان: فأمّا الأول فاختلاط الأرسطية باللاهوت المسيحي حتى عُدَّت خادمة له. وأما الثانية، فميل الإنسانيات، ولا سيّما السيكولوجيا والأخلاق والسياسة، إلى النمذجة على منوال العلوم الصحيحة التي انفتح أمامها عهد التحولات ثم الثورات. ومثلما أن الليبرالية لها وشيجة بالثورات العلمية الحديثة لما تراه فيها من علامات التقدم، ولما تستخلصه منها من دواعي التفاؤل والعمل، كذلك هي مسيحية العصر الوسيط المتأخر لها وشيجة قوية بالعلوم الأرسطية، وبخاصة الكوزمولوجيا، لما تقدمه عن الكون وموجوداته من ترتيب هرمي من الأعلى إلى الأسفل. ولكن خلافا لأرسطو، تنبني فلسفة مكيافيلي للتاريخ على نقل قوانين الطبيعة إلى عالم الأهواء والأفعال الإنسانية نقلا حاصلا بالتمثيل (المشابهة). ولذا، فإن وجود تماثل موضعي بين عناصر من إتيقا أرسطو وسيكولوجيا مكيافيلي السياسية لا يكفي لإيجاد تماثل بين نظامَيْ التفكير. وتاليا، فإن نظام أرسطو في مجموعه لم يعد مقنعا، فضلا عن أزمة صلاحيته الأبستمولوجية التي ستكون منطلقا لـ**أورغانون** فرنسيس بيكون، **الجديد**.

وهكذا، فإذا ما انقطع حبل التواصل بين التاريخ والعناية، وعُطِّل التبرير الإلهي للسلطان السياسي، ولم تعد هناك "يد من فوق" أو من "خارج" تكون مصدرا للمشروعية في ملكوت الإنسان، فما البديل عن ذلك كله؟ لزم البحث إذاً عن مبدأ لا يحتاج تبريرا، بل يكون مصدرا للتبرير والتسويغ. وهذا المبدأ هو "**منطق الدولة**"، أو لنقل وفق ما درج عليه الاستعمال العربي اليوم: "**مصلحة الدولة**" (Raison d'État, Ragion di Stato). ولذا، ستُستخدَم العبارة الثانية رغم أن الأولى، أي "منطق الدولة"، تجمع العلةَ والغاية والوسيلةَ بما يفي بدلالات اللفظ الأجنبي. ولأجل استبعاد الخلط، أشير إلى أن فكرة مصلحة الدولة متوافرة عند مكيافيلي وتوماس مور؛ أما العبارة الدقيقة نفسها فستظهر بعدهما بعقود قليلة، وخصوصا عند جيوفاني بوتيرو الذي كرّسها مصطلحا في مؤلفه: **في مصلحة الدولة** (Giovanni Botero, *Della ragion di Stato*, 1589). وسيدعم هوبز مصلحة الدولة ببلورة قرينها المفقود: **السيادة**. ثم تتولد أفكار أخرى وأخطرها **وضع الاستثناء**.

تحولت **مصلحة الدولة [العليا]** أُمَّ القيم السياسة لفترة من الزمن، بل ورسمت حدودا للأخلاق إن كثيرا على نحو ما تشتغل عند مكيافيلي أو قليلا عند مور. هذا التصور للدولة، وقد صارت أو بدت محكومة بمنطقها الخاص وبمصلحتها الخاصة، أضعف، في الظاهر على الأقل، علاقتها بالمدينة القديمة (أرسطو) وبنظام حكم الرعايا في العصر الوسيط (توما الأكويني). ومع ذلك، فدائما ما كانت هناك "الدولة" (**نظام الحكم** على التدقيق)؛ ودائما ما كانت المصلحة العليا، ولو بأسماء مختلفة (مصلحة

العموم، مصلحة الملك بما هو تجسيد لنظام الحكم). ما تغير منذ النهضة فإنما هو، بالخصوص، وظيفة مبدأ مصلحة الدولة العليا ومركزيته في تصور ما هو سياسي، حتى عندما أخذ مفهوم السيادة صدارة الفكر السياسي، فكأن مصلحة الدولة هي "المسكوتُ عنه-المفكورُ فيه" إلى أن آل إلى بعض الضمور مثله مثل قرينته، أي السيادة، في سياق "العولمة الجديدة". فإذا استثنينا قلة من النظريات الاحتجاجية الراديكالية، وخاصة الفوضوية والشيوعية منها، تكون مصلحة الدولة المعيار الساري، كالخيط الخفي، والعابر للنظريات السياسية من مكيافيلي إلى كارل شميت على تنوعها وتباينها الشديد. وأما على صعيد تاريخ الممارسات السياسية والاقتصادية، وحتى الاجتماعية، فمصلحة الدولة هي المقياس الصريح بدءا بالملوكية المطلقة التي صاحبت فجر الأزمنة الحديثة وصولا إلى الديمقراطيات المعاصرة من دون استثناء التجارب العمالية والاشتراكية من سلطان مصلحة الدولة الذي كان كارثيا عليها كما على مآلات شعوب الجنوب في الحقبة بعد الاستعمارية. وزد عليه أن هذا المعيار السياسي ولد هجينا مشوّها في أكثر بلدان الجنوب.

افتتح إذا كل من **الأمير ويوتوبيا** مرحلة تاريخية طويلة حركتها فضيلة العنفوان وأقفل بابها سقوط جدار برلين على الأرجح. والاعتبار من السقوط أن قيم الليبرالية - وهي التي أومأ إليها **الأمير ويوتوبيا** ثم بلورها ريكاردو بالخصوص، ولم يسلم منها حتى آدم سميث - التفَّت بفضل مصلحة الدولة على كل شيء واستوعبته فاحتوته في جوفها بما في ذلك الديمقراطية الاشتراكية. وهكذا، فلمّا بلغ المنحنى البانورامي - وهو الذي جئنا على عموم حركته الفلسفية التاريخية - نقطة هبوطه الحرجة التي نحن شاهدوها اليوم، هبطت قيمة العنفوان السياسي (الصلابة السياسية) الذي ارتد إلى الهامش على قدر ما له من تعارض مبدئي مع عالم السيولة (الرخاوة السياسية). وفي المقابل، تتحرك قيم الليونة الأخلاقوية وقيم اللزوجة الجمالويّة صوب المركز على صعيد الحس المشترك (لإيديولوجيا السائدة بمعنًى ما). تؤدي هاتان الدائرتان، الأخلاقوية والجمالويّة، على الأرجح، وظيفةَ التعويض عن الخسران. الحاصل في دائرة السياسي. ما اقصده هنا بالتحديد هو ما يلاحظ، في مجال الإنتاج النظري، من إفراط أخلاقوي من جهة، ومن تفريط في السياسي من أخرى: إنهما ظاهرتان تصاحبان الامتثالية المعممة واللامبالاة، واللاأدرية السياسية، كما يقدر كاستورياديس[1]؛ وتؤذنان بتهافت قيمة العمل السياسي في شكله الكلاسيكي، كما يقدر ماريو ترونتي[2]. الواضح ولو قليلا حتى يفي بحاجتنا هنا، هو كون التقليد الفلسفي من توماس مور إلى بنثام (Bentham)، ومرورا بسبينوزا ثم بسميث، كان، من حيث المقاربة لا من حيث المضمون، يتناول الإتيقا على أنها موشور يستجمع حزمة المعارف الساقطة عليه لينحرف منه وينفرج

[1] Cornélius Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III* (Paris: Seuil, 1990).

[2] Mario Tronti, *La politique au crépuscule* (Paris : Ed. L'éclat, 2000),

طيفٌ أخلاقيّ متصل العناصر: منها العنصر الأنطولوجي، والأنثروبولوجي، والديني، والسياسي، والكوزمولوجي، والإبستمولوجي، فإذا بالإتيقا **خلاصة** جامعة بين تلك العناصر، كما هو بيِّنٌ في نفعية بنثام. وهذا الموشور انكسر في وقتنا هذا.

فإذا فحصنا مسألة التقارب بين الكتابين، **الأمير ويوتوبيا**، عبر موشور مصلحة الدولة الليبرالية كان لنا في الخزان الأخلاقي الذي في **يوتوبيا** جانب معنوي ورمزي وأخلاقي يمكن التّجوُّز في وصفه بدائرة **الهيمنة**، ولذا جاءت **يوتوبيا** في صيغة «**رواية للدولة**» كما وسمها أحدهم وقد صدق في وسمه[1]؛ وكان لنا في خزان القوة والعنف الذي في **الأمير** دائرة **الديكتاتورية**، ولذا جاء في صيغة «**علم للدولة**» ولبنية السلطان، ولذا يُصنَّف مكيافيلي مع مؤسسي العلوم السياسية (ومأتى صفة "العلمية" هو التماثل بين نظام الطبيعة ونظام الإنسان، كما ذُكِر أعلاه). في وقت الغلبة والاستيلاء على السلطان وإقامة دعائمه، تَرْجح كفة الميزان، في نظر مكيافيلي، إلى القوة الفزيائية؛ والحق يتبعها. بينما ترجح في نظر مور إلى الحق والقانون، والقوة تتبعهما. الهيمنة، بما تتضمنه من تسليم ورضى، تفترض أسبقية الخضوع والطاعة عند الأول؛ والخضوع والطاعة يفترضان أسبقية الهيمنة عند الثاني. وليست الأسبقية المقصودة هنا أسبقية زمانية أو إجرائية، وإنما المقصود طابعها المحوري وترتيبها في سلم الأولويات.

ذاك ما يفسر أنه متى اجتمع البراديغمان (**الأمير/ يوتوبيا**)، كانا على نحو من الأنحاء، "رأسيْ النسر" برمزية ومضامين جديدة. إننا لا نقصد هنا إلا **مركز الثقل** في كلا المصنّفيْن. ففي **يوتوبيا** هنالك بعض ممّا في **الأمير** من قوة العنف. وفي **الأمير** هنالك بعض كثير ممّا في **يوتوبيا** من قوة الإقناع، أي فيه، مثلما فيها، كثير من الإيديولوجيا وإنْ بدت في **الأمير** بلا أخلاق لأنها في عمقها هي كل الأخلاق مقلوبةً أولا، ثم مستعادةً فجديدةً ثانيا. لذلك أتفق مع بعض من يصف الكتابين بكونهما براديغمين تأسيسيّن حتى وإن اعتبر أن كليهما غيرُ قابل للاختزال في مقابله. ولكنّي أضيف أن الواحد منهما يؤدي وظيفة الظهير للآخر منظورا إليه تليسكوبيّاً أي في مجمل تاريخ الفكر الليبرالي. والراجح أن الثقافة الحديثة بمختلف تمثلاتها، ما انفكت منذ عصر النهضة حتى عهد قريب تُزاوج بين منطق الواقعي (القوة المادية) ومنطق المُتخيَّل (الاستلاب والهيمنة) بالتوسع في المعنى الذي لكلا البراديغمين حتى لباتت تلك الثقافة -فيما يخص موضوعنا - وكأنها مزيج مركب من الاثنين. وحده ضربٌ من الوضعية المفقّرة إيديولوجيا يفصل بين طرفيْ الزوج أو بين رأسيْ النسر، بين **الأمير ويوتوبيا**.، فصلا مبرما. إن لزوم التمييز الدقيق بين المؤلَّفيْن لا يعني الفصل والغلق، وإنما منافذَ عبور بين مفاهيم وصور لا تسكن، بل هي محكومة بالتوتر، أي بمنطق العلاقة مع الذات، أو بما يسميه بعضهم المنطق الديالكتيكي.

[1] Pierre-François Moreau, *Le récit utopique : Droit naturel et roman de l'État* (Paris: P.U.F, 1982).

فأما من جهة **الأمير** فلن أتوقف عنده إلا قليلا لأن أكثره معلوم عند القراء. ومفاد القول فيه ما يلي: أنْ يستلهم مكيافيلي من علوم عصره الوضعية خطاطاتٍ للتفكير العقلي في الأهواء فهذا معهود في عصور كثيرة، ولكن كتاب **الأمير** ليس في الفيزياء. العُدّة الريطوريقية الكبيرة، والتاريخ السياسي المصوَّر في شكل سرديات بسيكولوجية، تصدقان على **الأمير** ولا تصدقان على الفيزياء. التاريخ في هذا الكتاب **تاريخ عبر**؛ وفيه أيضا يكون الاعتبار محايثًا للحادث. لنأخذ بعض الأزواج: الحادث / العقل؛ الواقعة / القانون؛ الموجود / المأمول؛ ضربات البخت / تدابير العنفوان (العزم)؛ القوة / الدهاء؛ العنف المادي / فنون التمويه والتشبيه؛ المخاطرة / التبصر؛ التشاؤم من الطبيعة البشرية / التفاؤل بتحرير إيطاليا، جميع هذه الأزواج ملتحم بعضها ببعض فتصنع جسدا بسيكوتاريخيا وسياسيا مشتركا. وفي كل زوج، طرف أول يومئ إلى **الضرورة**، وطرف ثان يومئ إلى **إمكان الفعل** متحررا من قبضة القدر، ومطوّعاً ألعابَ البخت ورهاناتها. وإذاً، فبنية السلطان المتشابكة والخرساء هي نفسها منبت لإنتاج عنصر التّمثُّل الرمزي، وتوليد العزم الحاسم والناطق، وإنتاج العُدّة الاصطناعية، بما فيها الأخلاق، أي إنتاج **الهيمنة** المستمر. صحيح أنّ أميرا يسلك سلوكا أخلاقيا تخيب أعمالُه، ولكن صحيح أيضا أنّ أميرا لا أخلاقيا ستخيب أعماله ما لم يحقق ظهورَه في هيئة تبدو لجمهور الناس أخلاقية، وفي هيئة عقلية أساسها ربط الوسيلة بالغاية. وإذاً فجانب الإخفاء والتظاهر هو من العناصر الرئيسية اللازمة لهيئة الأمير. من هذه الجهة يؤذن كتاب **الأمير**، ولو من بعيد، بميلاد الإيديولوجيا بمعناها الدقيق، ومن حيث هي مهمة السياسي ومعه المثقف الحديث. لا يعني هذا الكلام وضع الحتمية موضع شك، وإنما الحدّ من شطط السببية متى فُهِمت على شاكلة سببية فيزيائية. ولا مغالاة في القول إن فكرة السببية في **الأمير** هي، بالأَوْلى، نسيجُ خطاب في الغلبة والسيطرة وعنصر رئيس من عناصر مصلحة الدولة العليا، أي منطقها الصارم. لو كان ما يتحكم في بلورة كتاب **الأمير** هو سببية الطبيعة لما أقدم مكيافيلي على تأليفه؛ ولا فائدة ترجى منه، بل يحسن بنا أن نبحث عنها في العلم الكلاسيكي. وإذًا، فالتماثل بين الطبيعي والمعنوي (الإنساني) هو تماثل متعين ومحدود المرمي والأثر: التساوي بين قوتين فيزيائيتين يُبطل أثر القوّتين؛ وهو ما لا يصدق على القوى المعنوية؛ مثلما أن البخت لا يصدق على القوى الفيزيائية. ولمزيد الاثبات، يمكن الرجوع إلى كتاب مكيافيلي، **مطارحات في كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأولى**، المزوّد بالأمثلة والعبر التاريخية على ثقل القيم السياسية والأخلاقية، وعلى رأسها إتيقا الحرية[1].من هذه الناحية تُعدّل

[1] Machiavel, *Œuvres politiques de Machiavel, édition contenant Le prince et les Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Périès (Paris : 1851).

للترجمة العربية يمكن الرجوع إلى: مكيافيلي، **المطارحات**، تعريب خيري حماد (بيروت دار الآفاق الجديدة، ط. 3، 1982).

المطارحات في بعض أقوال **الأمير**، باعتبار أن الكتابين يختلفان من حيث الغرض والفضاء الهندسي الذي يتحركان فيه.

وأما من جهة كتاب **يوتوبيا**، فـ"قسمه الثاني" يصور للقارئ مدينة المنام لا من حيث هي مُتخَيَّلة فحسب، وإنما من حيث إنّ لها، أيضا، وجودا عينيّاً يصفه بحّارٌ برتغاليٌّ ويصف تنظيمَه الحكيمَ الدقيق والموزون. أذَكّر في عجالة بملامحه الكبرى مادام الحسيُّ في تلك المدينة منطويا على المعنوي. وكذلك هو أيضا قران الاسم بالمسمّى أو قرانه بالشيء ولو كان بالسلب (يو-توبيا)، مع بلاغة الصورة التي صار اللفظ في خدمتها كما سبقت الإشارة إليه. وإذا تُرجِمت الكلمة بالحرف، أشار الاسم إلى اللاّمكان أو إلى **ذلك** المكان البعيد الذي لا أين محدد له، ودلّ بالمعنى على سعادة مجهولة الأين[1]، على فضاء خارج **هذا المحاذي** لك المعلوم منك. فأطرحْ المعلومَ وخُذْ كلَّ الباقي السحيق من العالم وحُزْه بين يديك! وتاليا، فأقاليم العالم المجهولة والهلامية كلها صالحة للإنشاء اليوتوبي، خصوصا إذا كانت جزرا **بوراً**. وفي المقابل، ما عساه يكون التُّوبوس المرئي، "**الهذا**"، "**الهنا**"، وزِدْ عليه "**الآن**"، أي زد عليه التاريخ؟ إنه جزيرة أنغلترا **المنتجة** ولكنها فاسدة، والتي يخصص لها مور "القسم الأول" من كتابه، ناقدا نظامها الاقتصادي وسياستها وأخلاقها نقدا لاذعا. يوتوبيا هي، إذاً، العكس المعياري لأنغلترا والصورة المثلى عن مستقبلها المأمول، والممكن تحقيقه إنْ بالإصلاح أو بالثورة. إنها مُثلى، ولكن لا على معنى المثالية الأفلاطونية، وإنما على معنى أفكار العقل أو مُثُل العقل الكانطية التي سبق وأن أشبعها توماس مور بضرب غامض غريب من "الواجب"، ضرب يفيض بالحدوسُ الحسية. فبماذا نسمي هذا الفيض المحسوس؟ هل نسميه استباقا لـ"ما لم يحدُث بَعْدُ" (بلغة إرنست بلوخ) أم "جنونا" (بلغة إيراسموس)؟ والرأي أنه الاثنان معا: إنه المأمول الدفين غير المباح فيتستّر عليه صاحبُ الرؤيا بإسقاطه في دائرة الجنون، وذلك من باب التقية. وكان إيراسموس قد طلب من صديقه مور أن يؤلف كتابا في **مديح الحكمة** مقابلا **لمديح الجنون**، فأجابه أنْ لا وجود للحكمة في أي مكان (Nusquam). ودارت بينهما محاورات طويلة فيما يعتبرانه، في سخرية ماكرة وانقلابية، "لعبًا جادًا" ويطلقان عليه الاسم "**لامَكانُنا**"، أي "**اللامكانُ الذي لنا نحن الاثنين**" (*Nusquama nostra*)، وهكذا ففي كتاب **يوتوبيا** تتستّر الحكمةُ على جنونها أو بالأحرى على مروقها، بقدر ما يتستر **مديح الجنون** على حكمته.

---

[1] ورغم أن يوتوبيا تشترك مع "طوبى" القرآنية و"سدرة المنتهى" المعراجية في إثبات الوجود المكاني، فإن القصد من إشارتها إليه بتركيب الكلمة تركيبا سالبا هو أن تحدد له موقعا دهريا مدنسا ها هنا على الأرض وتحت قبة السماء، بينما تشير طوبى إليه بالإيجاب في عالم الغيب والمقدس. والبادي أن مور ربما رأى في الجناس الصوتي الناقص بين Utopia وEutopia التباسًا يدس داخله معنى المكان السعيد الموجب. فإن صح هذا الزعم، يمكن في هذه الحالة التقريب بين طوبي وeutopie. ورغم ذلك يمتنع بنائيا وتقنيا مُماهاة فكرة "الطوبي"، وكذلك **جمهورية** افلاطون و**مدينة** الفارابي، بيوتوبيا توماس مور.

أما من حيث نظام المدينة وقوانينها فكل شيء عجيب في **يوتوبيا** ومارق عمّا ألِفه الناس. فعدا قناعاتهم وسرائرهم، يبدو كل موجود شفافا: مشاعية الممتلكات والخيرات. - غياب الملكية الخاصة، ومن ثَم غياب الأنانية والشره حتى أنّ اليوتوبيين ملزمون بتغيير مساكنهم بانتظام استبعادا للرغبة في التوطّن والتملك. - خلوّ يوتوبيا من لغة "مالي ومالك" (le mien et le tien). - غياب السرقة وخلو القلوب من الحسد، والغيرة، والمنافسة، والمطاولة. – غياب النقد المالي وانعدام الضرائب في جمهورية كل شيء فيها محسوب وموزون. - لا قيمة للذهب تميزه عن سائر المعادن الوضيعة، بل يصلح سلاسل للعبيد أو لتزيين المراحيض. - مساواة المواطنين الأخلاقية والحقوقية اللهم أن يكون التفاوت من أصل طبيعي - تطبيق مبدأ: "من كل حسب طاقته إلى كل حسب حاجته"[1]، ما يعني أن العدالة ليست تبادلية، بل توزيعية شرطية، ما دام توزيع الخيرات يُقاس بحاجةَ الفرد الطبيعية، وليس بالكفاءة والاستحقاق أو بقيمة العمل. – تحديد مدة العمل بست ساعات في اليوم من أجل توفير الوقت للترفيه والتربية[2] – تربية الروح والجسد متاحة للجميع وفي مقدمتهم النساء. – قاعدة التعدد الديني، وحرية المعتقد، وحرية المناظرة الدينية[3]، الخ...

2. **مكيافيلي الآخر: منزلة العنف والحرب في يوتوبيا**

ونحن قبالة لوحة القيم الموجبة تلك - وعرضنا هنا غير كاف ولا شاف - يفرض السؤال التالي نفسه: هل تشكل جمهورية توماس مور مقاما لسكينة النفس وللسلم الدائمة؟ وإذا كانت كذلك، فلمن من الناس؟ هل لهم جميعا أم لبعض فقط؟ ومن هم المستثنون من مدينة الكمال؟

لم يكن الغرض من اللوحة تعداد ما يعتبره أنصار اليوتوبيا محاسن استبقت المشاريع النظرية في التحسين والإصلاح والشيوعية، أو ما يعتبره المنتقصون منها سيّئات استبقت النظريات الشمولية، وإنما الغرض آخر، وهو تقدير مرماها إذْ إنّ العنف الخفي الذي يتسرب إليها والذي من المفترض أن تكون الحكومة المثلى قد اقتلعت شروط ظهوره، هو ما يرسم حدودها القصوى. يبدو العنف في ظاهره وكأنه عرض يتسرب إلى **يوتوبيا** مور من باب الاستثناء، بينما يشتغل عاملا من بين العوامل التي تنظم بنية

[1] هذا المبدأ سيبناه ماركس في **نقد برنامج غوتا**. راجع هذا النص القصير.

[2] تقصير مدة يوم العمل مطلب بعيد المنال في الحقبة الماركنتيلية، حقبة التراكم الرأسمالي البدائي، والاسترقاق الذي استعادته الرأسمالية في أمريكا وغيرها؛ وبقي المطلب كذلك حتى نهاية القرن التاسع عشر وطال القرن العشرين في بعض المناطق من العالم. وفي عصر مور أصدر هنري السابع مرسوما يحدد مدة العمل بأربعة عشرة ساعة يوميا. ولذا فمدة العمل في **يوتوبيا** هي بمثابة "الصورة المأمولة" السباقة والجريئة. لقد تحقق الكثير من مطلب مور؛ ولكن لم يحصل ذلك إلا بفضل الكفاحات العمالية المضنية والبراغماتيقا الاجتماعية الطويلة الأمد.

[3] ليس مصدر المعتقدات في يوتوبيا الوحي بالضرورة. واضحة هي خشية مور من الحروب الدينية في عصره.

السلطان في **أمير** مكيافيلي. فلنتثبت في المنزلة المفارقة التي يحتلها العنف في **يوتوبيا** توماس مور، ونهملها بالنسبة لمكيافيلي ما دامت المعرفة بها تبدو محسومة في كتاب **الأمير** كما في **المطارحات**.

للعنف في جمهورية **يوتوبيا** وجوه:

فأما **الأول** فيأتي أكثره في شكل سالب، مستبطَناً في الذات، ومجسَّدا في طوبوغرافيا الجزيرة المحصنة بالطبيعة تحصينا منيعا. وزاد يوتوبوس على فضل الطبيعة حكمةَ الاصطناع عندما قطع العنق أو "الحبل السري" الذي كان يربط الجزيرة بالقارة الأم، بعد أن كانت رأسا تتمدد القارة عبره في البحر، فحول الرأس جزيرةً للعزل، أي للاكتفاء الذاتي. فتح يوتوبوس الجزيرة بالحرب وأصطنع سكانها المتوحشين وطبعّهم على الإنسانية و"حول ذلك الشعب الفظ البدائي إلى هذه الدرجة من الحضارة والإنسانية الى تجعلهم الآن أرفع شأناً من جميع من عداهم من بنى البشر"[1].

ولا نزال إلى اليوم نسمع مثل هذا الكلام الذي يمس منا الجلد والدخيلة. لا ريب أننا هنا بإزاء هيئة المستوطن المتمدن والطيب، تاجرا ومحاربا وعالما، أي بإزاء ثلاثية الحضارة الغربية الحديثة ورموز مركزيتها الأولى منذ 1492، علما وأن كولومبس لن يصبح بطلا رمزا لهذه المركزية التوسعية إلا عقودا كثيرة بعد ذلك التاريخ، حتى لكأنّنا بتوماس مور يرسم صورته الاستباقية من خلال شخصية يوتوبوس[2].

ومن الجائز أن يُدرَج فعل القطع، أو بالأحرى فعل الحزّ، في أسطورة العنف التأسيسي، فضلا عن الفتح الأول الذي حصل بالحرب: فهو من قبيل عنف النفي الأصلي مشحونا في صورة "اللامكان"، أي في موطن إعادة التكوين وسعادة الأخيار في مقابل فساد العالم القديم (أوروبا) من جهة، وفي مقابل توحش السكان الأصليين من جهة ثانية. ومع ذلك، فبين القارة الأم والجزيرة المارقة عليها، يمكث، بعد الحزّ،

---

1 توماس مور، مصدر مذكور، ص 142.

[2] تعكس نظرية "البدائيات" التحولات الطارئة على العالم في عصر الأسفار والاختراعات وما يسمي بـ"الاكتشافات" الجغرافية. تلغي النزعة الاكتشافية إلغاءً وجوديا ورمزيا كل ما تعتبره عائقا أمامها (العالم الإسلامي في ذلك العصر على سبيل المثال). ما يصنعه التوسع غربا (أمريكا) يصنعه شرقا، ويسلك السلوك نفسه بإزاء الشعوب غير الأوروبية أكانت بدائية أم لم تكن. تحتل **"البدائية"** وضعا معرفيا-أخلاقيا واحدا: فإنّ الصفةِ "بدائي" المحمولة على **الآخر** تتزايد كثافتها على قدر ضعفه ومسالمته واستسلامه، وتتناقص على قدر قوته ومقاومته، ما يعني أن مقياس التقدم **التقني** (ومنه الأسلحة النارية) لا يدخل في الحكم الحضاري فحسب، بل وفي الحكم الأخلاقي أيضا. من المفارقة الأدبية-التاريخية أن فاسكو دي غاما — وهو برتغالي مثل روفائيل هيثلوداي الشخصية الروائية في **يوتوبيا**، وكان معاصرا لتوماس مور وكريستوف كولمبس— صادفه، وهو في طريقة إلى الهند، مركب قبالة شاطئ قاليقوط (أو مدينة التوابل). كان المركب يغص بالحجيج المسلمين أطفالا ونساء ورجالا، عزلا مسالمين، فأبادهم جميعا بحرق مركبهم وإغراقهم في البحر للحيتان. إلغاء ما في العيان (الوجود الواقع) منهج في إلغاء الرمز العائق (ما في الذهن). **لا وجود لعلاقة سبب ونتيجة**، بين فكرة وحادث، بين تخييل الفيلسوف (مور) وممارسة البحار (دي غاما). المقصود هنا هو أن المُتخَيَّل اليوتوبي عنصر من بنية أشمل تحمل الفيلسوف والبحار إلى أفقٍ متشابه لكونٍ متّصل واحد (continuum)، مع أنهما يشحنان قيَمَه بعلامات إيجابٍ وسلب متضادةٍ. على قاعدة **"تعمير، استثمار بالعمل، نفع"**، يتقاسم العلم البدائي اليوتوبي مع الرأسمالية (الناشئة) عددا من المعايير ولو يخالفها في عدد من القيم. الأرض البور هي، على صعيد التجريد القانوني العنيف، موضع ما لا موضع له (الفراغ، اللامكان). يربط هذا التجريد توماس مور بمواطنه جون لوك الليبرالي (العمل يحول الأرض المشاعة إلى حيازة، إلى ملكية، أي إلى حق). وإذا كان الفضاء "الفارغ" مأهولا بالمجهول أو بالمخيف، يملأه التصور الغربي بمقولة "الاستبداد الشرقي" (= غياب القانون من العثمانيين إلى الصين). كما تتضمن فرضية اللامكان اليوتوبي ضربا من الاستباق لفرضية الفراغ الفيزيائي المتخيَّل عند غاليلي، وهي الفرضية المحض التي ستمكن اليوتوبيات البدائية في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أساس معرفي باهر. كما أن النظريات التعاقدية (هوبز، روسو) ستغنم الكثير من الفضاء الفارغ الذي "اختبره" غاليلي بالخيال. الفراغ مُتَأوَّلا أنثروبولوجيا هو الدرجة الصفر من الحضارة التي تسمح ببدء أوروبي جديد.

مضيق بحري شديدُ العسر، فاصلٌ واصلٌ بين ملكوت الخير والشر، بحيث لا يمكن عبوره إلا لبحار يوتوبي ماهر. والمغزى من ذلك هو أن الصرح الوطيد لجمهورية التربية والقوانين المثلى لا يعني حتما أنها داخل بالون (نفاخة) من البراءة الكاملة فيقيها من الشرور، فاليوتوبيون عرضة هم أيضا لتقلبات الطبيعة البشرية. ولذا فإن لفكرة الشر وظيفة بيداغوجية وتطهيرية (كاتارسيس). ومثال ذلك أن هناك لعبتان فقط لا تمنعهما قوانين **يوتوبيا** ويمارسهما اليوتوبيون، إحداهما تساعدنا على إدراك أحسن لحقيقة صورة المضيق المجازية وعلى إثباتها، وهي لعبة **الصراع بين الرذائل والفضائل** (وضعنا مور بَعدُ في العالم والكموني أو الافتراضي، كما يُقال اليوم). يتبع ذلك أنه إذا كانت الجزيرة، وفقا للسرد، تمثل المأمول في عين القارة، فإن القارة تمثل المنبوذ في عين الجزيرة. لعبة مرايا لازمة لتأكيد الهوية الخاصة بكلتيهما؛ كما أنها تترك سبيلا إلى الاستعمار اليوتوبي.

وأما الوجه **الثاني** فيأتي هذه المرة بالإيجاب مجسَّدا في العنف الاستيطاني. يبرّر مور التوسع بواجب توليد يوتوبيات جديدة من رحم اليوتوبيا الأم توليدا مستمرا، وتكون تابعة لها. ويحصل ذلك على نحويْن: إما بغزو الأراضي البور والاستيلاء عليها بدعوى استثمار الخلاء وتمدينه (أرض بلا شعب!)؛ وإما بالاستيلاء على أراض مأهولة إذا زاد عدد سكان **يوتوبيا** عن حد معلوم (مائة ألف نسمة)، فزاد عن حاجة الجمهورية بهم(شعب بلا أرض)؛ فيحق لهم إقامة مستوطنة جديدة هي بمثابة **المجال الحيوي**. فإذا سلّم سكانها الأصليون "البدائيون" أمرهم للمستوطنين اليوتوبيين وقبلوا بقيمهم وبثقافتهم - وهي ما يسميه مور "**نمط العيش**" - فما على هؤلاء إلا ترويض أولئك بالتربية وبالدمج في آلية الإنتاج؛ وإن رفضوا الخضوع والاصطناع، يحقَّ لليوتوبيين خوضُ الحرب ضدهم وطردُهم من المكان "بقوة السلاح". ويبرر مور ذلك بالتمدين واستصلاح الأراضي للنفع العام (التقدم!). وقد تحصل الحركة المعاكسة: فإذا تضاءل عدد سكان يوتوبيا الأم بسب آفة مثل الطاعون، وجب إفراغ اليوتوبيات التخومية من مستوطنيها على قدر الحاجة، وإعادتهم إلى اليوتوبيا الأم. وهكذا، في صورة سرد متخيَّل، يقدّم مور ظاهرة الهجرات السكانية وحركاتها المتبادلة في عصر التوسع الرأسمالي: من المتروبول إلى المقاطعات التابعة؛ ومن المقاطعات التابعة إلى المتروبول.

وأما وجه العنف **الثالث**، فهو العمل المنتج: بنية دولة **يوتوبيا** التحتية (المجتمع المدني بالمعنى الإنجليزي) تجعل الجماعة المشاعية آلة عمل وإنتاج لتحصيل الاكتفاء الذاتي. يجمع العمل، في رأي مور، بين المنفعة واللذة، بل والسعادة أيضا: ففي مقاطع الكتاب المتعلقة بالعمل، نقرأ مديحا للجهد المنتج وتمجيدا لأبطال الإنتاج. وإذاً، فبدلا من التبرير الديني للعمل باعتباره عقابا لآدم وذريته على العصيان (الخطيئة الأصلية)، يجد مور تبريرا اقتصاديا في المنفعة. لا يتفق مور "الأفلاطوني" مع جمهورية معلمه اليوناني في المسائل كلها، وخاصة في تقدير قيمة العمل. فخلافا لأفلاطون الذي يشحن العمل بقيمة

سالبة - وهو محق في رأيه مادامت شروط العمل المادي حطا من الإنسانية في عصره، ولا تزال حتى عصرنا هذا - فإن مور يشحن العمل بقيمة موجبة معتبرا إياه مصدرا لسعادة تبدأ بتملك الشخص لجسده الخاص وبحرية العمل المبدع. يقينا أن مور أدرك أهمية تحرير قوة العمل من ربقة التسخير، وأتاح وقت ترفيه كافيا للرياضة الروحية والعقلية؛ ولكنه، في مقابل ذلك، جعل من الجمهورية المثلى خزانا ضخما من الأيدي العاملة المستعبدَة وآلة إنتاجية ترتكز على العبيد حتى مماتهم. وتتضمن **يوتوبيا** مقاطع توصيفية عن شرط حياة العبيد وعملهم حتى أنهم يُسألون، عندما يتقدم بهم العمر وتنضب قوتهم المنتجة، إنْ كانت لهم رغبة في وضع حدّ لحياتهم تقليلا من ألم انتظار الموت! وليس هناك في جزيرة مور مثال أعلى، أو معيار أخلاقي، خارج مصلحة الدولة أو يعلو عليها، لتقويم فعل الانتحار وفعل الموت الرحيم (Euthanasie) في انتظار أن يقتنع اليوتوبيون كلهم بالدين المسيحي وقد بدأ بعضهم يقتنع. إن هذا الشرط الفظيع، ومنه يوم العمل الطويل والشاق الواجب على المستعبَدين، هو المكافئ الصحيح ليوم العمل القصير الواجب على اليوتوبيين. وإنها لمفارقة مدهشة أن العمل الذي يريده مور مصدراً لسعادة جزء من الناس، يكون عذابا لجزء آخر. لم تكن لدى مور فكرة عن قانون التراكم البدائي لرأس المال، ولكن **يوتوبياه** تمارسه بأتم معنى الكلمة[1]. غير أن مور يجتنب المنافقة، وهو بصدد تصوير الاستعباد، بل يصف الأشياء على نحو ما هي في مدينته الفاضلة، ويسميها بأسمائها وبصفاتها. ومع ذلك، يتعمّد عدد كبير من شراح **يوتوبيا** التغافل عن هذا البعد الاستعبادي أو يقللون من منزلته ومن أثره في بنيان الكتاب العام بتعلات واهية.

الوجه الرابع هو الاسترقاق (الاستعباد)، وهو، في الأكثر، أهم وجوه العنف جميعا. وقد ذُكر في مسألة العمل السابقة، فأقتضب هنا القول فيه: يشمل الاسترقاق كل أسير حرب كُسرت إرادته وبيده السلاح، والرعايا الأجانب الذين اقترفوا جرائم كبرى في أوطانهم فتشتريهم يوتوبيا بأبخس الأثمان أو تأخذهم بلا مقابل؛ والمجرمين من بين "السكان الأصليين"، كمقترفي الزنا على سبيل المثال. وهناك أصناف أخرى كثيرة من الجرائم والسلوك الجانح تعاقب بالإذلال والعمل العبودي. إنّ العقاب على الجريمة، وقد اتخذ شكل الاستعباد الذي تقدره دولة **يوتوبيا** بمعيار منفعتها الاقتصادية، "أشد وطأة على المجرم من الموت

[1] ليس في هذا الرأي زعم بانسجامية الفيلسوف (والمثقف عموما). بل إنا نراه خليطا يتنازعه الوجود والفكر باستمرار، فلا ينقطع إلا بالجمود أو بالموت. كان مور فيلسوفا ورجل دين، علمانيا ومتدينا ملتزما، إنسيا ينهل من الآداب القديمة ورجل كنيسة ينهل من الثيولوجيا المسيحية ومن نبراسها الفلسفي (توما الأكويني)، متفلسفا افلاطونيا ينصرف منعزلا إلى تأملاته السياسية والروحية ورجل دولة في عهد هنري الثامن الذي أسس للحكم المطلق. إنه المفكر الإنسي وصاحب التجربة العملية المتنوعة. كافح مور **الحركات** البرطقية داعيا، عن اقتناع، إلى "اجتثاثها"، حتى ولو أنه — وهذه مسألة هامة جدا — دعا إلى التسامح مع **أشخاص** البراطقة. ويرى قلة من المؤرخين أنه أشرف على اضطهاد البراطقة بما في ذلك إعدامهم حرقا عندما تولى منصب الوزير الأكبر أو الحاجب في مملكة أنغلترا. وعلى العموم، تصرح أقوال مور على استنكار اشكال التعذيب البدني التي يبرئ نفسه منها. والمدهش أن نقرأ له وهو يعترف، لنفسه وللضمير، بحادثتين في التعذيب حصلتا في منزله مع شابين لأسباب تربوية دينية متعلقة بالارتداد عن العقيدة الكاثوليكية. أقواله في هذا المجال دالة على حضور الضمير عنده الذي أبقاه رقيبا عليه. هذا التراكب في الشخصية يفسر مفارقات مور بعامة وكتابه **يوتوبيا** بخاصة.

أو النفي"[1]. وأضف إلى تلك الأصناف صنف فقراء العمال المياومين الوافدين طواعيةً على الجزيرة، فينطبق عليهم وضع الاستعباد إلى أن يغادروها بمشيئتهم. جليّ كيف أن مور إذْ عَلْمَن العمل بواسطة المنفعة ومصلحة الدولة، يستعيد بوعي أو بدونه التقدير الديني الأخلاقي للعمل بما هو من عواقب الخطيئة الأصلية.

ومجمل أمر العنف، من جهة أولى، أن **يوتوبيا** المركزية لا تنتج مستوطنات يوتوبية فحسب، بل وفيها أيضا، بالقوة، ضرب من العنف الديستوبي (اليوتوبي المضاد) خُصِّص له فضاء العمل العبودي. كما أن خط التباين بين اليوتوبيا والديستوبيا على غاية من الرقة بحيث قد تنقلب مدينة المنام مدينةً للكابوس، هذه التي صورها جورج أورويل في رائعته **1984**، وكما صورتها أيضا، في عصرنا، أعمال فنية عديدة، سنيمائية بالخصوص: تصور عقلي رياضي للشأن العام؛ هندسة معمار المدينة على شكل رقعة الدّاما، بحيث يكون فيها كل شيء "شفافا" بما في ذلك سريان الوشاية، والكذب المقدس على النفس في شكل "اعتراف" بذنب لم يُقترف؛ وفيها يشتغل العنف نسقا شبهَ ميتافيزيقيّ أساسُه الخوف الأكبر من قوة هلامية مجهولة ومتعالية، فيتخذ في دخيلة الناس شكل رغبة مستبطنة ومتقاسمة بين الجميع؛ سريان حركة الضبط البيروقراطي الميكانيكية بين الجمهور في شكل انضباط ذاتي يحاكي ميكانيكيةَ النظام الحيوي لخلية نحل. فالعنف متأهب على الدوام ليداهم فضاء اليوتوبيا السياسي ويحميه من الشقاق والتمرد والثورة.

غير أن إشكالية العنف تلك -وهي واحدة من بين الإشكاليات الكبرى العابرة لليوتوبيات السياسية - تطرح نفسها على أنها إشكالية **ممكنة** تطلب غايتها، منذ أفلاطون، في **مبدأ الخير الأسمى** متى بسط سلطانه على سائر القيم. إنها "إشكالية ممكنة" لأنّ خلافها ممكن أيضا. الإشكالية البديلة نجدها، مثلا، عند الأباتي مابلي (Mably) الذي يسيّج بإحكام علمَ السياسة المكيافيلي بعلم الأخلاق، أو عند موريلي (Morelly) الذي يقلب جذريا جغرافية **يوتوبيا** ويستعيض عن الخير الأسمى بالحب المتزندق، أي بحرية العلاقة الشخصية والعامة؛ والاثنان عارفان حق المعرفة بنظرية مكيافيلي وبأدب توماس مور. وأضفْ إليهما ديدرو مؤلف **التاريخ الفلسفي والسياسي لمنشآت الأوروبيين ولتجارتهم في الهنديْن** (أمريكا والهند)، ولا سيّما **ملحق سفر بوغنفيل** الذي ينزع فيه ديدرو منزعا يوتوبيا. وثلاثتهم نقادٌ روّاد، في الفكر التنويري، لماهية الحضارة الأوروبية وللاستعباد والاستعمار، ودعاة سلم كونية.

ونحن بصدد اليوتوبيا والعنف، لا يفوت ذكر دون ديشان (Dom Deschamps, 1716-1774)، وهو الراهب المادي-الميتافيزيقي المحترف، والنازعة فلسفته الأخلاقية إلى ضرب لا نمطي من اليوتوبيا الميتافيزيقية ذات النبرة الاحتجاجية الراديكالية، والتي تبدأ من التحليل السيكولوجي والأكسيولوجي

[1] Charles Porret, "L'Homme de fer. Du droit de punir en Utopie", *Dix-huitième siècle* (2014, n° 46), p. 278.

للغة، وتنتهي إلى دحض الخطاب التّملُّكي باعتبار المِلْكيّة نقطة عصبية حساسة تتمفصل فيها علاقةُ **الذات** بتاريخها في الحالة الشرائعية (état des lois). فلولا عنف التملك لما ظهرت الحاجة إلى عنف القانون. ويسمي ديشان الحالة الشرائعية باسم "**حالة الاتحاد في التفرّق**" (état d'union dans la désunion). وهي حالة ثانية وسطى تسبقها حالة الطبيعة الأولى، أي "**حالة التفرق بلا اتحاد**" (état de désunion sans union)، وتليها الحالة الثالثة المأمولة، وهي حالة آداب العيش (état de mœurs) باعتبارها "**حالة الاتحاد بلا تفرق**"(état d'union sans désunion). وتتنزل نظرية ديشان في أرضية التلازم الأنطولوجي بين الميتافيزيقا والأخلاق، والتي يجابه فيها سبينوزا "داحضًا" طريقته في تشكيل الجوهر الأوحد[1].

وخلاصة نظرية ديشان هي أن Tout *le*، أي "**الكل**" بلام التعريف، هو العام الموجب، هو الكل **الطبيعي/ الفيزيائي** المستبطِن للنزاع والعنف. ويخطئ الفلاسفة متى اعتبروه كلا ميتافيزيقيًا واحدًا أحدًا مع أنهم يعددون صفاته وأحواله، على نحو ما يفعل سبينوزا. فإنّ الكل (Tout *le*) لا يُعقل إلا بتصور موجود عام كل العمومية ويُستَمَّد من الكل المعرف ويكون **أشمل** منه، ويقع "تحت" اللغة أو فيما قبلها، وفيما قبل التقنية، ولكنه محجوب ومسكوت عنه في تاريخ الفلسفة، ولذا يجب **الكشف** عنه[2] في طيّات اللغة نفسها: هو "**كلٌّ**" غير معّرف وسالب على معنى ما نقول في العربية "**كل** [شيء]" (*Tout*). هناك فرق واضح، مثلا، بين قولنا من جهة: "أعطني **الكل**" (Tout *le*)، وهو مجموع جزئي - فيزيائي نهائي وموجب، أي قابل للعدد، بما في ذلك الواحد (l'Un)، وقولنا من جهة أخرى: «أعطني كُلّ [شيء]" (*Tout*)، وهو ميتافيزيقي لا نهائي سالب، أي مستثنى من العدد، وهو ما يعطينا الأحد (l'Unique).

الكل المعرّف هو إذاً نسبي مادام يُعرَّف بأجزائه وتُعرَّف أجزاؤه به (الخالق ومخلوقاته)، ولذا فهو الكامل لأنه نهائي. أما "**كل [شيء]**" فمطلق مادام منزها من أجزائه (الخالق متصوَّرا من دون مخلوقات)، ولذا فهو الناقص لأنه لا نهائي. وكان الفلاسفة مخطئين عندما قرنوا بين الكمال والإطلاق واللانهائية. ومع ذلك، فإنّ "كُلّ شيء" (Tout) يمكن الإشارة إليه ونعته من غير أن تلحق به الصفات الموجبة؛ كل ما

[1] Léger-Marie Deschamps, "Réfutation simple et courte du système de Spinoza", in *Œuvres philosophiques*, Tome II (Paris, Vrin, 1993).

[2] الكشف (dévoilement)، مكوّن رئيس في تأويلية (herméneutique) ديشان. ومنها أنه اعتبر، قبل الهرمينوطيقا الألمانية، تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر اللاهوتي تاريخا لمشكلات مضمرة وحقائق مخفية (voilées). أداة الإخفاء هي اللغة. ليست المسألة في نظره مسألة خطأ وصواب بمقياسهما يُرفَض نسق أو يُقبَل، بل مسألة فهم وقراءة وتأويل. من جميع أنساق الفلسفة يمكن أن نحصّل شيئا، وأن نستمد معنىً، إيماءةً، إنباءً. تتماهي فسلفة ديشان مع تاريخ الفلسفة، كما يقدر ذلك هو بنفسه، شرط إحسان الحفر والتأويل. وأعدّ ديشان العدة لذلك بما يمسيه "**النحو الميتافيزيقي**" موليا اللغة والكلمات والأصوات (مثل "صرخة الحقيقة") واللاشعور قيمة كبرى قد لم تكن مسبوقة من هذا المنظور تحديد: تأويل اللغة فروديا جنبا إلى جنب مع نقد الملكية ماركسيا، وتقدير الفكر بعدسة العدمية (اللاشيئية) نيتشويا، على نحو ما بيّن ذلك أندري روبينيه في كتابه الرائد: **دون ديشان معلم المعلمين في الارتياب** (André Robinet, *Dom Deschamps maître des maîtres du soupçon*, Parsi, Vrin, 1974) . وللأسف لم تصرف لهذا الفيلسوف المتفرد في القرن الثامن عشر الفرنسي كل العناية الكافية في جامعاتنا لولا ما كتبت عنه في أطروحتي (1983) ثم بعدها. كما أن نادية الماجري خصته مؤخرا بأطروحة في الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (1915).

تقدر عليه الفلسفة هو تقريبه من الفهم بأن تنفي عنه جميع الصفات التي تلحق بالكل الموجب الكامل باستثناء صفة الوجود، فهو منزه (بنفي المتعين)، ومطلق (بنفي النسبي)، ولانهائي (بنفي النهائي)، وناقص (بنفي الكامل)، الخ... وإذْ أشرنا إليه ووصفناه ولو بنفي صفات التشبيه عنه، فمعنى ذلك أنه "**اللاشيء**" أو "**العدم**" فيأتي هذه المرة معرَّفا باللام (*le* Rien, *le* Néant).لزم، إذاً، أن يكون اللاشيءُ موجودا، وليس **"لا شيئا"** (Rien)، قطعا؛ فهذا الأخير ينفي الجزئي ولا ينفي الكلي، وإلا دخل في التناقض واللامعقول.

فكيف للأحد السبينوزي أن يحتمل، في ثناياه، الحركة والتحول، وتاليا، التعداد؟ وكيف يتماهى الواحد مع الأحد، والوحدة العددية مع الوحدانية النافية للعدد؟ أيا كانت وجاهة السؤال والاعتراض عليه، ومهما كان واحد سبينوزا موضوعا شائكا للمناظرات بين قائل بعدديّته وقائل باستثنائه من العددية، فضلا عن علاقة الاسم (اللغة) بالمسمى (الشيء) وعن علاقة الماهية بالوجود (بالنسبة لله)، فإن ديشان يستنتج أمرين: فأما الأول، فكون جوهر سبينوزا الواحد الأحد قائما على **تناقض داخلي يُنبئ**، في الحقيقة، **بجوهرين لا بجوهر واحد**، أحدهما موجب للتغير، وثانيهما سالب للتغير. صحيح أن ديشان يبعد عن نفسه تهمة السبينوزية لشعوره القوي بالقرب منها وربما لاعتقاده بأنه أكثر سبينوزية من سبينوزا، وهي المنبوذة والمطاردة في عصره. هذا في الظاهر فقط. أما في الباطن (أي في عمق المنطق الميتافيزيقي) فإن ديشان يعترف بالألفة الفكرية مع سبينوزا ويتكفل بها تماما، إذْ يكفيه أن يرفع التناقض الداخلي وأن يرفع الغشاء عمّا تنبئ به فلسفة سبينوزا ليستوي النسقان كلاهما مع الآخر! وهكذا، يتأول ديشان الأحد ويشطره إلى اثنين مضمّناً الواحد البارمنيدي (*le* Tout) في محيط الأوحد (*Tout*). وأما الأمر الثاني، المتأتي من الأول، فاضطرار ديشان إلى استئناف الثنائية الديكارتية من منظور مختلف: إنه يركّب بين الجوهريْن تركيبا يكون فيه أحدهما **فيزيائيا** موجبا (= وجه الميتافيزيقي الأول)، ويكون الأخر ميتافيزيقيا سالبا (= وجه الفيزيائي الثاني). حركة التركيب هي عينها حركة التجاوز إلى حد ثالث هو **الوجود** (l'Existence)، ويكتبه ديشان بالحرف الكبير.

ومن **الوجود** تُستنبَط آداب العيش، ولا تُسمى "أخلاقا" إلا تجوُّزا لأن الأخلاق تُحمل على الوضع الشرائعي بينما تُحمل الآداب على العلاقة الوجودية العفوية والبسيطة. وعلى أي حال، يرى ديشان أن جوهر سبينوزا الأوحد "لا تتأتّى عنه أيّ أخلاق ". ويرى، في المقابل، أن الجوهرين الذي يقول بهما ديكارت «تتأتى عنهما أخلاق، ولكنها باطلة". ولذا، إذا أُحسِن فهم الثنائية الديكارتية وتفسيرها وتنقيتها من الشوائب، يكون ممكنا تحصيل الأخلاق الحق، فتسمى عندئذ آداب العيش. وبناءً على هذا المنطق الميتافيزيقي الذي بلوره ديشان في كتاب **النسق الحقيقي أو كلمة اللغز الميتافيزيقي والأخلاقي مطبقا**

على لاهوت العصر وفلسفته[1] جاء إنشاؤه اليوتوبي في كتاب **التنبيهات (الملاحظات) الأخلاقية**[2] معبرًا عن نزعة إباحية (Libertaire) وفوضوية لم ترق لأعلام التنوير البارزين، بل وأرعبتهم يوتوبياه الميتافزيقية والراديكالية أيضا، فقاطعوا ديشان بعد تواصل قصير معه ظل في الكتمان. أما في القرن التاسع عشر، فازداد عزله داخل فرنسا إذْ ضربت الإستوريوغرافيا الفلسفية حصارا عليه مكرّسةً ليبرالية مونتسكيو، وفولتير، وهيوم، وكانط. ولقد رسّخت مدرسة فيكتور كوزين (Victor Cousin) هذا التأْريخ الانتقائي إلى أن اكتُشفت مخطوطات ديشان المغمورة. والفضل يعود إلى مثقفة ثورية روسية متبحرة في المعرفة، قذفت بها تقلبات الحياة وأحداث 1905 في روسيا إلى قصر أحد السادة المستنيرين بالقرب من مدينة بواتييه الفرنسية حيث عثرت في عام 1907على الإرث المفقود، وقد جاءت القصر بحثا عن سابقات وعن أسلاف للاشتراكية والثورة[3].

أما ديدرو فكسر قليلا الطوق المضروب حول ديشان، تاركا لنا انطباعاته بخصوص حوار جرى بينهما يصفه "بالفريد من نوعه" قائلا: «لقد أقرأني دون ديشان كتابا من أعنف وأطرف ما قرأت. [...] فوجدت نفسي فجأة في العالم الذي من أجله وُلِدتُ. ولما رجعت الى بيتي رحت **أحلم** بمبادئ وبنتائج صاحبي البنديكتي [...]؛ ولم أجد سطرا واحدا يُشطَب من مؤلفه بأكمله". واللافت في الأمر أن لقاء ديدرو وديشان صادف شروع ديدرو في تأليف **حلم دالمبير** الذي يطرح فيه مسائل الواقع والتخييل والأسطورة إذ المرجح أنه يشرع في تسويد كتابه في تلك الليلة عينها[4].

تعبر شهادة ديدرو عن تقدير مختلف للتخييل اليوتوبي — من جامبيلوس اليوناني (Jamboulos) وأفلاطون إلى فوريبه وماركس مرورا بمور: فهذا التقدير لا يرى قيمة اليوتوبيا وصلاحيتها في تحققها التاريخي كإقامة مجتمع بلا طبقات وبلا قوانين وبلا دولة مثلما يفترض ديشان وماركس، ولا يحكم عليها

[1] Léger-Marie Deschamps, "Le Mot de l'énigme métaphysique et morale appliqué à la théologie et à la philosophie du temps, par demandes et par réponses", in *Œuvres philosophiques*, Tome I (Paris, Vrin, 1993).

[2] Léger-Marie Deschamps, "Le Mot de l'énigme métaphysique et morale appliqué à la théologie et à la philosophie du temps, par demandes et par réponses", in *Œuvres philosophiques*, Tome I (Paris, Vrin, 1993).

[3] زايتسيفا (Elena D. Zajceva /Hélène Zaitseva)توفيت بموسكو في سنة 1967. ترجمت نصوصا من مخطوطات دون ديشان إلى الروسية. ومن المفارقات المبكية المضحكة أن عملها لم يلق النشر إلا بعد وفاتها، فنشر في عام 1973، وهي التي كابدت الكثير بحثا عن أصول، وعن منابع للفكر الثوري، وعمّا كان يسمى بـ"المبشرين" بالاشتراكية والماركسية. لكن عملها أطبق عليه الصمت أثناء الثورة وبعدها، علما وأن الروس كانوا أول من أحيا التراث الغربي "ما قبل الماركسي"، وأن زايتسيفا كانت ثاني من نفض الغبار عن دون ديشان بعد العلامة الفرنسي الكبير بوسير (Beaussire). والفرق بين الاثنين أن بوسير أحيا دون ديشان سلبا لبيان خطر الهيغلية باعتبار دون ديشان من سابقتاها في فرنسا، بينما أحيته زايتسيفا إيجابا لبيان أن الفكر الثوري الراهن لم يأت من لا شيء.
Cf. Bronislaw Baczko, "Les discours et les messages de Dom Deschamps", *Dix-huitième siècle* (n° 5, 1973), p.251.

[4] Diderot, Diderot, *Correspondance*, (Paris, 1963), T. IX, p.245.

أيضا بالوهم الأخلاقي بتعلة امتناع تحققها، وإنما يرى قيمتها في قصفها للواقع بأشعّة الفكرة والمثال والأثر والصورة المأمولة، أي استكشاف مواضع جديدة للفكر، وفتح فجواتٍ في البنية الصماء، ومن ثَمّ فتح آفاقٍ ممكنة للفعل. وعملية القصف اليوتوبي هذه يطلق عليها بعضهم مفهوم "التّشعيع" الأدبي والنظري (irradiation)[1]. الفلاسفة الأربعة الذين جئنا على ذكرهم — وهم موريلي، ومابلي، وديشان، وديدرو — يندرجون في باب الاستثناء لأنهم يستبعدون مصلحة الدولة ومنطقها القاهر من أفق التحرر، استبعادا يأتي إما عن زندقة فلسفية (ديدرو)، وإما عن تمذهب أخلاقي رافض لنتائج المكيافيلية (الثلاثة الآخرون)، إنْ لم يكن رفضها بالجملة والتفصيل، إذا استثنينا منهم اليوتوبي-الواقعي مابلي. وزاد ديشان على أخلاقهم جميعا وكذلك على إيكولوجية روسو بأخلاق التعايش الوجودي اللاعنيف بين جملة الكائنات. تسري فكرة اللاعنف في فلسفة الوجود الدّيشانية مبدأً أساسيا مطلقا يشتغل ضمن بنية متماسكة من المبادئ والمفاهيم، غير أن ضيق المجال هنا لا يسمح بالتوقف عندها.

فماذا تحصَّل لنا من يوتوبيات مابلي وموريلي ودون ديشان وحتى ديدرو وبماذا تفيدنا مقارنتها بالنمط الموري الأصلي؟ المحصلة هو أن **يوتوبيا** توماس مور تجد نفسها، على هذا الصعيد الدقيق، مستثناةً من الاستثناء الذي تعبر عنه، أحسن تعبير، يوتوبيا دون ديشان الإباحية وفلسفته في الحلول الوجودي وفي السلم المطلقة. وهكذا يجد توماس مور نفسه مقذوفا به في دائرة المكيافيلية. وهذا ما قصدته بعنونة هذا الباب من الدراسة بمكيافيلي الآخر.

ذاك هو وجه النظرية في نصوص الفلسفة. أما من جهة تقاطعها مع التاريخ الفعلي، فإن الأوصاف التي تسوقها المخيلة والتي يقدمها مور في صورة سرد بريء براءة الجنون، فتدل على قوة تفكير وعن حدس كبير بأسس المستعمرات الأوروبية وبممارساتها وبمآلها في "الهند الغربية"، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولا مغالاة في القول إن هندسة **يوتوبيا** بمستوطناتها تنبني على علاقات هرمية بين مركز وتابع، وتجمع بين خطاب في التبادل والاقناع وخطاب في القوة العنيفة، فتصادف، على وجه اليقين، نزعةَ الاستكشاف الكولونيالية، وتتقاطع معها، على وجه الاحتمال، في مسطحات وخطوط ونقاط معينة من وراء الريطوريقا الإنسية، تقاطعا يشهد على أنّ مور تلمّس فكرة العولمة الكامنة في النظام الماركنتيلي، ونعتها بالمدّ الحضاري في الأراضي غير المأهولة أو المأهولة بالمتوحشين. وفي الآن نفسه طهر مور "الانسان الاقتصادي" من أنانيته، وطهر الماركنتيلية من شهوة الربح والإثراء الفاحش وما يصحبهما من تكبر (Hybris) متعدد الوجوه والأصعدة وجعلهما في خدمة الجماعة. والأدعى إلى الانتباه هو التماثل الممكن إجراؤه بين برنامج **يوتوبيا** وبرنامج الفكر الليبرالي الناشئ: ففي لوحة التماثل، تبرز ثلاثة روابط من الألفة

[1] Robert Redeker, « La vraie puissance de l'utopie », *Le Débat* (2003/3, n° 125), p. 102.

بين المتخيَّل والحادث الليبرالي: **الأول**، وضع حد للحروب الدينية وإحلال السلم المدنية في الداخل: فقبل مجيء المنقذ يوتوبوس كان سكان الجزيرة الأصليون في خلافات مذهبية دائمة حتى انتصر عليهم[1]. **الثاني**، التعويض عن الحروب الأهلية بتفريغ الداخل من شحنة العنف وصبها في الخارج (العالم). **الثالث**، تعميم العمل المنتج وإعلاء قيمته تناسبا مع مبدأ المنفعة والتنامي (le croître)، ما يعني إحلال المدنس (فرضية "الإنسان الاقتصادي"، homo economicus) محل المقدس (فرضية "الإنسان الديني" homo religious)، واستبعاد ما تقول به المسيحية وأديان الوحي من قيم "الفقر" و"التضحية".

***- خاتمة**

من البناء الذهني إلى بناء الأعيان والتجارب. من تأثيث الذهن بالحدوس والمفاهيم والتصورات إلى تأثيث الواقع بالمؤسسات والبراغماتيكيات الاجتماعية. وعادة ما تلعب المصادفة (كالثورات العلمية والاكتشافات الجغرافية)، جنبا إلى جنب مع الحتمية (كالشرط الوجودي العام طبيعةً وتاريخاً ومجتمَعاً وذاتاً)، تلعب دور الوسيط بين ما في الأذهان وما في الأعيان: ذلك هو منطق الليبرالية في تحقق مُثُلها وقيمها على محك التاريخ، وتلك هي سرديتها كما يُقال اليوم. كان المتخيَّل طريقة خاصة في طرح النظري. ولكن الليبرالية نفسها هي التي تدعو الناس اليوم أكثر من الأمس إلى الواقعية بالضد للتصورات الخيالية، وكأنّ مشروعها لم يكن في البدء خياليا إن قليلا أو كثيرا، كما حاولت هذه الدراسة أن تبيّن. فصعب جدا أن يُعَدّ الإنتاج اليوتوبي في الأدب والفلسفة وأن يُحصى، من عصر النهضة إلى عصر التنوير؛ فما بالك لو يُضاف القرن التاسع عشر! لا مغالاة في القول إن كتاب العالم الكلاسيكي (الأوروبي-الأمريكي) كُتبت بعض أهم فصوله بأحرف المتخيَّل على العموم، وبأحرف اليوتوبيا تخصيصا. أما بالنسبة للقرن العشرين والقرن الجاري، فأمر آخر مختلف إذْ برزت فيهما الديستوبيا من حيث تقهقرت اليوتوبيا من دون أن تَفنَى إذْ ظهرت طفرات العود اليوتوبي من حين إلى آخر. ويكفي الرجوع، على الصعيد الأكاديمي، إلى الدراسات اليوتوبية الكثيرة الصادرة في الآونة الأخيرة. أما العقلانيات الكلاسيكية الكبرى ففصولها في كتاب العالم الكلاسيكي لها وظائف أخرى. نسبة اليوتوبيا إلى الفكر الغربي الحديث كنسبة الجزء غير المرئي من جبل الثلج العائم. والعكس يصدق على العقلانيات، فهي الجزء المرئي منه. وثقافة منطقتنا العربية لم تعرف من ثقافة الغرب إلا ما نقّاه غربالها.

لقد عبرت البورجوازية الغربية عن طموحها بأدب الخيال. وليس من طبيعة الخيال أن يتحقق على النحو الذي تريده لا المخيلة ولا صاحبها، إذْ إنّ للتاريخ تقلباته ومكره؛ ولكن لولا اندفاع المخيلة لما تحقق طموح البورجوازية أيّاً كان شكل تحققه، ومهماً اختلفت المحصَّلة التاريخية عن الانتظارات والتنبُّآت. ويكون الطموح وهما وغلوّا ما لم يستشعر التوتر والنزاع المُعْتَمِلَيْن فيه وفي حركة القيم التي تدفع الطموح

[1] توماس مور، مصدر مذكور، ص 214.

بقدر ما ينشدها. هناك في جمهورية مكيافيلي أكثر من مجرد التوتر. أما جمهورية السكينة التي رتّب توماس مور نظامها في القسم الثاني من كتابه، فتسبطن التوتر بما هو علامة على حركية الحياة، فضلا عن الجدل الحواري القوي الدائر في القسم الأول والذي يقود إلى جمهورية يوتوبيا. والتوتر دالٌّ على عمق شكوكي بإزاء الطبيعة البشرية مهما كان تصميم مور، وكذلك مكيافيلي.

وإنّ ذلك التوتر في تصور العبور من البناء الذهني إلى البناء الواقعي هو ما يقَرِّب بين **أمير** مكيافيلي و**يوتوبيا** مور حتى وإن باعد بينهما التوسل إلى الغاية:

- إمّا بالتفعيل التاريخي، أي بتمكين فضيلة العنفوان في قلب الضرورة (وهذه حال كتاب الأمير).
- وإما باللف على الضرورة، وباجتناب تقلبات الزمان، وباغتراب الغاية في "اللامكان"، مع أن اللامكان في باطنه إسقاط لوعي الحاضر في زمان أنثروبولوجي مغاير / آخر، بحيث يجوز تأويل النفي الذي يصيب التوبوس على أنه إثبات صامت للكرونوس واستدعاء خفيّ له (وهذه حال كتاب **يوتوبيا**).

ولكن الكرونوس الحديث لم يعد عجوزا يُكتَب الماضي/القدر على ظهره وهو يلتهم المستقبل/أبناءه (الميثولوجيا اليونانية)، وإنما هو شاب في عنفوان العمر يُكتَب المستقبلُ/التقدم على جبينه (سردية رأس المال بدْءا بأنغلترا مور). ومن ثَم نرى الفلسفة الحديثة تميل إلى **الحاضرية** (Présentisme): أبدية الحاضر وحضور المستقبل فيه من كانط إلى هيغل، وربما إلى ماركس. يجب عليك تركيب الأسباب على نحو يقودك إلى الغايات، وقراءة / تفسير الأسباب بمنظور الغايات. النتيجة تسبق السبب من حيث القيمة، والسبب يسبقها من حيث الاستدلال العقلي. ذلك هو عمل فلسفة التاريخ، وهو أن يجعل التاريخ في خدمة الغاية. هناك معاودة للتليولوجيا اللاهوتية مع تغيير في الحوامل والأسهم الموجِّهة. وفي قلب الترسانة المفاهيمية المطوّرَة (المرسكلة) يأخذ مفهوم الدولة الأمة ومشتقاته مكانه. على هذا الأساس يتم التركيب والتشييد. ومن شأن الفعل فضُّ بكارة المفهوم (وهي ما ينعته الفلاسفة بالمفهوم المحض)، فيحصل التلطيف والرتق بالإيديولوجيا، ففي غياب المكوّن الإيديولوجي تكون البراكسيس فعلا فاشلا إن لم يكن ممتنعا. المفهوم والتاريخ إذا التقيا بلا توسط ذهبا هباءً منثورا، ويمكث الواقع خاما كسيحا. ولذا تتدخل الإيديولوجيا فتفعل فعل التشحيم وتليين الحراك من غير أن يدري الناس الاتجاه والمآل. من هذه الجهة أمكن التقريب بين مكيافيلي ومور وأمكن الحديث عن التبلور التاريخي للمفهوم الفلسفي. خوفا من المآل، احتاط مور للمستقبل بتخطيط مسهب للمدينة الفاضلة تجعل الغاية واقعا والواجب صورة حسية. أما مكيافيلي فاكتفى بالإعلان عن الغاية المرجوة (تحرير إيطاليا، تفعيل الحرية والموقف الجمهوري)، وترك تحقيقها للعبة البخت والعنفوان.

قبل صدور **يوتوبيا** ببضعة سنوات، كتب مكيافيلي في **الأمير** قولته الشهيرة التي جاء فيها: " "كثيرونهم الناس الذين تخيلوا جمهوريات وإمارات على نحو لم يسبق للمرء أن رأى له مثيلا أو علم بوجوده قطّ. ولكنما الفائدة من هذه التخيلات؟ يا لها من فجوة سحيقة بين الطريقة التي نحيا عليها والطريقة التي يجب أن نحيا

عليها، فأنْ لا يدرس المرء إلا الطريقة الثانية، فهذا ما يعلّمه بالأحرى كيف يهلك نفسه، لا كيف يحفظها؛ وإنّ أي شخص يريد أن يخرج للناس في هيئة الرجل الصالح لكل شأن ولكل مكان، لا يمكنه أن يجتنب الهلاك وسط الكثرة الكثيرة من الأشرار"[1].

ولكن لنفترض جدلا لو أن البخت أراد خلاف ذلك، فقرأ مكيافيلي **يوتوبيا** مور، لعدّل نسبيا رأيه في الجمهورية الفاضلة. والنص نفسه المقتطف في الفقرة السابقة، ومعه كامل الفصل الخامس عشر الوارد فيه كلام مكيافيلي، لا يدل على إدانة باتة للحياة المأمولة. يدور أكثر الخلاف حول الكيف ("**على نحو...**"، "**بالأحرى**")، وحول الرؤية الأحادية الجانب ("**فأنْ لا يدرس المرء إلا...**")، وحول الفصل بين المنطلق والمآل ("**فجوة سحيقة...**")، وحول الإطلاق ("**لكل شأن ولكل مكان...**"). الغلوّ والتشابه يعميان بصائر الناس ويعطلان فضيلة التبصر بالعواقب وهي من باب الحكمة العملية: تتغير الأحوال، ومنها علاقة التوازن بين الفضيلة والحظ، والناس لا يغيرون سلوكهم. واضح أن أحكام مكيافيلي في الجمهوريات المتخيلة محاطة بشروط سياقية. لا يكمن المشكل في القيم الأخلاقية وإنما في استخدامها في السياسة على نحو يكون، في الأقل، خاطئا من جهتين: أولاها أنها لا تصيب مطلبها الذاتي من حيث هي أخلاق (الواجب)، وثانيتها أنها تعوق السياسة عن مطلبها (الاستيلاء على السلطان وحفظه). والتجارب المتواترة تبين كيف أن من يبدأ بالغلوّ الأخلاقي في السياسية غالبا ما ينتهي إلى نقض الأخلاق. وظنّي أن علاقة مكيافيلي بالقيم (وفي مقدمتها الحرية الجمهورية، وبالواجب، وبالالتزام) لها من الجدية ومن الطابع التراجيدي ما يزيد على رواية توماس مور الفلسفية. إن مكيافيلي يتوخى الحكمة العملية لا ليحفظ منزلة السياسي فحسب، بل وليحفظ معها منزلة الأخلاقي أيضا.

ما شغل مكيافيلي ومور إنما هو التحوط للدولة من الفوضى، ومن الانشقاقات، ومن التمردات، ومن الحروب الدينية. فكان على مكيافيلي أن يميل بميزان السلطان إلى كفة القوة أولا، وأن يحفظها ويرسخها بالهيمنة ثانيا (الإيديولوجيا بالمعنى الواسع). وكان على مور أن يميل بكفة الميزان إلى الهيمنة أولا، وأن يحفظها ويرسخها بالقوة ثانيا. أما مطلبهما فواحد: مصلحة الدولة العليا وزيادة اقتدارها إما بالسلم المحروسة دائما، وإما بالحرب. وما يفسر التباين بينهما هو، بالأساس، أن كلا منهما يبلور مطلبه انطلاقا من جذور مختلفة:

فأما مكيافيلي فيتوخّى نهجا تغلب على روحه العودة إلى أصل روماني: فمن صاحب السيادة يصدر القانون والحق؛ دليله هو مصلحة الأمير العليا حتى ولو بفكّ الارتباط بقواعد السلطان الضرورية كلما كانت عائقا يحول دون صاحب السيادة ودون قرار القوة الحاسم والاستثنائي العائد إليه. ولذا يكتب مكيافيلي مبينا أولوية القوة العسكرية: "إن الحرب، وكذلك المؤسسات والقواعد المتعلقة بها، هي الموضوع الوحيد الذي يجب على الأمير أن ينكب عليه بأفكاره وأن يوليه عنايته، بل ويحسن به أن يجعل من الحرب مهنته: تلك هي

[1] Machiavel, « Le Prince », in *Œuvres politique de Machiavel. Edition contenant Le Prince et les décades de Tite-Live*, trad. Française par Périès (Paris : Charpentier, 1851), p. 66.

مهنة أي شخص، كائنا من كان، ويريد أن يحكم: فبواسطة الحرب ليس من وُلِدوا أمراء يمكنهم حفظُ منزلتهم فحسب، بل زد عليهم من وُلِدوا أشخاصا عاديين فيمكنهم، هم أيضا، أن يصبحوا أمراء"[1]. ويلزم، في الآن نفسه، ألّا ننسى أن مكيافيلي جمهوري النزعة، ولذا نراه يعمّم الاستيلاء على الحكم ليشمل كل شخص قدير. وإذا كان هناك، وراء الغاية الاستراتيجية المنظورة، غاية أخرى أكبر وأبعد، فهي الحرية بدلالتها المزدوجة، الأخلاقية والسياسية، فضلا عن كونها "غاية" تسبق السبب، فتكون سببا للسبب في تجارب شعوب حرة تكافح من أجل حفظ حريتها أو استعادتها. ويسمَّى هذا التفسير للتاريخ بالتفسير الغائي (تليولوجيا)، على نحو ما يمكن استجلاؤه في كتاب **المطارحات**.

وأما توماس مور، فيأخذ نهجا تغلب على روحه العودة إلى أصل مسيحي وسيط متأخر (توما الإكويني): فعن القانون، أكان إلهيّاً مباشرةً، أم كان طبيعيا صادرا عن أصل إلهي أعلى، وهو الضروري في السياسة، يصدر السلطان. وهكذا يستعيد مور فكرة نظام الحكم السيادي الذي للملوكية مثبِّتا إياه على قاعدة اقتصادية تكسب السلطان السياسي وظيفة مركزية جديدة وتضاعف في اقتداره. وفكرة الجمهورية المثلى يأتيه صداها القوي من أفلاطون مباشرةً فيُجري عليها تحولات أهمها جانبان اثنان: فمن جانب أول، يكسب مور جمهورية **يوتوبيا** قاعدةً "اجتماعية" من حيث المساواة وشيوعية الخيرات إذْ لا يعرف اليوتوبيون الملكية الخاصة. ما كان لدى أفلاطون — على هذا الصعيد تحديدا — مخصوصا إما بالمشرعين أو بالمحاربين يعمّمه مور على جميع الأحرار في المدينة الفاضلة. كانت صفة الإنسان شرطا لكسب المواطنة في المدينة اليونانية؛ والإنسان درجات كيفية، يُنَصِّب اليونانيون أنفسهم في أعلاها وينصبون العبيد والبرابرة في أسفلها؛ يجري ذلك كله وفقا لمراتب قوى النفس وتوزيعها التماثلي (القياسي) داخل المدينة وخارجها. وأديان التوحيد وسعت في مصاديق الإنسانية متجاوزة الحدود الإثنولسانية لتشمل المؤمنين ولو باستبعاد الكافرين. أما مور، فإنْ يُبقي على الدين، فإنه يعدد المعتقدات ويساوى بينها دونما تفضيل لواحدة على أخرى، فلا يجعل منها شرطا للتدبير السياسي؛ واتّقى بذلك شرَّ القتال بين المواطنين بأن جعل المعتقدات ما قبل مسيحية، في انتظار أن يتحول اليوتوبيون إلى مسيحيين بلا إكراه! وهكذا يقترب مور من التعريف الحديث للإنسان بما هو إنسان، لا غير. ومع ذلك، يتواصل الميز السلبي في مدينة الناس على صعيد اجتماعي(الرق والعبودية) وعلى صعيد حضاري وثقافي (الأخر، المتوحش)، مثلما سبق ذكره. وخلاصة المسألة أننا نلمح في **يوتوبيا** آثارا لثلاثة نماذج كبرى يعالج مور عناصرها بالانتقاء والتهذيب والتعديل، بل وبالقلب التأويلي الكامل أحيانا، لكي تأتي المحصلة النهائية متناغمة وأصيلة: السياسة الأفلاطونية القائمة على التربية والمحكومة بالأخلاق العقلية وفي مقدمتها العدل؛ نظام الحياة الرهباني المحكوم بالتآخي وبقانون الاكتفاء الذاتي؛ الفكر الاقتصادي المحكوم بالعمل المنتج، وباستخدام الدولة لتنمية الثروة، وبالتوسع التجاري العالمي مشفوعا بنزعة حمائية مغالية، وقد خلصه مور من الأنانية التملكية ومن الهيجان الماركنتيلي.

[1] Machiavel, Ibid, p. 63

إذا جاز أن يُستعار، مجدّدا، تعبير مجازي ساقته هذه الدراسة سابقا، يمكن القول إن النسر صورة عن فلسفة للتاريخ ظهرت فكرتها مبكرا في عصر النهضة قبل أن يخترع الفرنسي فولتير، في عصر التنوير، مفهوما يعطيها اسما ويصنفها في باب معرفي خاص: **فلسفة التاريخ**، وهي عنوان كتاب نشره في سنة 1765. وفيه يدعو فولتير إلى أن "يُقرأ التاريخ بعين الفيلسوف"[1]، كما يقول، فيجمع بين شتى المسائل متنقلا بين مواضيع متنافرة الطبائع والجغرافيات والثقافات والأزمنة. فما الذي يجمع بينها؟ الجامع هو تشابه الطبيعة البشرية المحض. والتشابه يجيز رد الجينيالوجيات بعضِها إلى بعض. وتاليا، يمكن تطبيق معايير نقدية وقيم واحدة على تاريخ العالم المتعدد، بل وإن القيمة هي ما يوجِد فلسفةَ التاريخ، في الحالة التي تناولتها هذه الدراسة. يغربل فولتير تاريخه الفلسفي مثلما غربل قبل سنة **قاموسه الفلسفي المحمول**(1764)[2]، بناءً على التميز بين النور والظلمة، بين معارف العقل والخرافة، بين التعصب والحرية، بين التقدم والتأخر، بين التحضر والبدائية. ها نحن صرنا نقترب من فكرة "الذات المطلقة" التي ستظهر في المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر. غير أن فيلسوفا لاهوتيا ألمانيا، وهو هردر، هو من سيسارع بالرد على كتاب فولتير بكتاب مفحِم: **من أجل فلسفة أخرى للتاريخ**[3]، وفيه يدافع هردر عن الروح الخاصة بكل حقبة ولغة وثقافة، ومجموعة بشرية مميزة، الخ... من هنا، ألقى هردر في الثقافة الغربية بذور تاريخ جينيالوجي متعدد. وكان له ذلك، بالطبع، بعد حرث ابن خلدون.

أما من جهة مكيافيلي ومور فأمكن النسر أن يتبصّر لحظةَ أزمةٍ كارثية غير قابلة للتّفَكُّر فيها، اللهم بواسطة فلسفة للتاريخ تقهر التناقضات وتزيح العراقيل وتُسَوّي التضاريس الوعرة؛ ومن ثَم تمكّن النسر من أن يجول ببصره في زمانية التاريخ بإيقاعها الغربي. ولكن لكي تكف ميكانيزمات التاريخ عن أن تكون عبثا يعيد مأساة سيزيف أو قدرا غاشما يعيد مأساة أوديب، يلزم تحديد مرمىً (télos)، أي غاية، ونقطة انفراج ينساق إليها وضع العالم وشرطه الراهن إن عاجلًا (مور) أو آجلا (مكيافيلي)؛ إن باستحضار الخير الأسمى (مور) أو بالتسليم بأهون الشّرين (مكيافيلي). وهكذا خفق النسر مطلا برأسه الأيمن على رهانات الحاضر الحاسمة يريد كسبها ولو بإحياء القديم وإعادة الحركة إلى أبطاله على خشبة مسرح قديم (مكيافيلي)، بينما أطل الرأس الأيسر على الماضي يطلب انقاذه ولو مكسُوّاً بكساء المحدثين (مور).

**

[1] Abbé Bazin [pseudonyme de Voltaire], *La philosophie de l'histoire* (Amsterdam : chez Changouin, 1765), p.1.

[2] Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif* (Londres, 1764).

[3] Herder, *Une autre philosophie de l'histoirepour contribuer à 'éducation de l'humanité*, traduit de l'allemand par Max Rouché (Paris : Aubier, 1964 [Collection bilingue]).

*- المصادر والمراجع

-Baczko, Bronislaw. « Les discours et les messages de Dom Deschamps « .*Dix-huitième siècle* ,no. 5, 1973.

-Bonnot de Mably, Gabriel .*Droits et devoirs du citoyen* ,1758 .

- Castoriadis, Cornélius .*Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III* .Paris: Seuil, 1990.

-Deschamps, Léger-Marie. « Réfutation simple et courte du système de Spinoza. » In *Œuvres philosophiques* ,Tome II. Paris: Vrin, 1993.

———— Le Mot de l'énigme métaphysique et morale appliqué à la théologie et à la philosophie du temps, par demandes et par réponses. » In *Œuvres philosophiques* ,Tome I. Paris: Vrin, 1993.

-Diderot, Denis .*Correspondance* .Tome IX, Paris, 1963.

-Gramsci, Antonio. « Lettre à Tania, 6 mars 1933. » In *Lettres de prison* .Paris: Gallimard, 1971.

-Herder, Johann Gottfried .*Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité* .Traduit de l'allemand par Max Rouché. Paris: Aubier, 1964 (Collection bilingue).

- Koselleck, Reinhart .*Futures Past: On the Semantics of Historical Time* .Cambridge: MIT Press, 1985.

- Le Senne, René. « Qu'est-ce que la valeur « ? *Bulletin de la Société française de philosophie* ,no. 3—4, juil.—déc. 1946.

- Machiavel, Nicolas .*Œuvres politiques de Machiavel* .Édition contenant *Le Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live* ,trad. Périès. Paris: Charpentier, 1851.

----- -Le Prince. » In *Œuvres politiques de Machiavel* ,trad. française par Périès. Paris: Charpentier, 1851.

-Montaigne, Michel de .*Les Essais* ,1595 .Livre III, Chap. 1.

-Moreau, Pierre-François .*Le récit utopique: Droit naturel et roman de l'État* .Paris: PUF, 1982.

- Porret, Charles. « L'Homme de fer. Du droit de punir en Utopie « .*Dix-huitième siècle* ,no. 46, 2014.

- Redeker, Robert. « La vraie puissance de l'utopie « .*Le Débat* ,no. 125, 2003.

-Sieyès, Emmanuel .*Qu'est-ce que le tiers état ?*Paris: Société de l'Histoire de la Révolution française, 1888.

-Tronti, Mario .*La politique au crépuscule* .Trad. fr. Paris: Éditions de l'Éclat, 2000.

-Voltaire [Abbé Bazin] .*La philosophie de l'histoire* .Amsterdam: chez Changouin, 1765.

أخلاقيّات التّأويل وتأويليّات الأخلاق
في سؤال التّبديل الفلسفي لدى غادامير

Ethics of Interpretation and Interpretations of Ethics
On the Question of Philosophical Transformation in Gadamer

أد. محمد شوقي الزين*

جامعة تلمسان/ الجزائر

**

***- مقدمة**

يُعدُّ التبديل (chiasmus) إجراءً بلاغيًا مهمًّا، تكمن وظيفته في عكس حدود العلاقة بين قضيَّتين. فهو إجراء مرآوي في مضاعفة الأشياء المرئية؛ وإجراء توالجي تتداخل فيه الحقائق المتقاربة. عبَّر ميرلوبونتي عن ذلك في كتابه «المرئي واللامرئي» من خلال تجربة «اللامس-الملموس» التي تتجاوز الثنائية الديكارتية والميتافيزيقية عمومًا (النفس والجسد، والذات والموضوع، والماهية والوجود، إلخ) نحو تجربة في الجسد تكون فيها الذات (اللامس) هي موضوع ذاتها (الملموس)، ويتداخل فيها الجسد والعالم على شاكلة الشاطئ والبحر. وإن كان الإجراءُ قديمًا مع نميسيوس وإخوان الصفا، هو نظري أو تأمُّلي مع فكرة «الإنسان عالم كبير، والعالم إنسان صغير»[1]؛ إلَّا أنَّ الفكرة المعاصرة، فينومينولوجيًاوحَدَثيًا، هي تلاحم الجسد والعالم، أو أنَّ نقطة التَّماس بينهما تفسح المجال إلى نسيج متداخل هو «لُحمة»

---

* - **أد. محمد شوقي الزين**، أستاذ جامعي بجامعة تلمسان، من مواليد **وهران سنة 1972** .تلقى تكوينه الجامعي الأول في **جامعة وهران** بين سنتي **1990و1994**، حيث تحصّل على **ليسانس في الفلسفة**.

واصل دراساته العليا في **جامعة بروفانس (Aix-Marseille I)** بفرنسا، حيث تخصص في **الدراسات العربية الإسلامية**، وتحصل منها على **دكتوراه أولى سنة 2004** حول المتصوف الأندلسي **محيي الدين بن العربي** .ثم أتمّ دراساته الفلسفية بتحصيله **دكتوراه ثانية في الفلسفة سنة 2011** من **جامعة إكس-مرسيليا(Aix-Marseille II)** ، خصّصها لدراسة **ميشال دو سارتو** في حقل **الفلسفة العملية وفلسفة الحياة اليومية**.

من أبرز مؤلفاته:

- *تأويلات وتفكيكات* (2002)
- *الثقاف في الأزمنة العجاف* (2013)
- *نقد العقل الثقافي*، في جزأين. (2018)

كما قام بعدة **ترجمات** لأعمال فلسفية وفكرية، وله **مقالات أكاديمية** منشورة في مجلات عربية ودولية.

[1] إخوان الصفا، **الرسائل**، الهند، 1305هـ/1887م، 3، ص25.

(chair)، ليست شيئًا ماديًا ولا روحيًا ولا جوهرانيًا، بل هي «عُنصر الكينونة»1، مثلما نتحدَّث عن عناصر الطبيعة (التراب، والماء، والنار، والهواء).

وما يرى الرائي في المرئي سوى نفسه، نزوع انعكاسي يَتَنفْسَن إلى نزوع نرجسي. لكن في الأصل الأنطولوجي هو عُنصر الكينونة ذاتها، كونها الرائي والمرئي لذاته في عُيون الآخر، وهو أقرب إلى التَّذاوُت (intersubjectivité) على وزن التفاعل والتداخل، منه إلى الإدراك المعرفي لموضوعٍ خارج الذات، وإن كان الموضوع «ذاتًا» يتمُّ تشيئتها. بل إنَّ تشييئ الذات هو من نتائج العلم الذي تَمَنْهَجَ وصار تقنيةً. نُدرك بأنَّ جُل انتقادات غادامير كانت نحو هذا العلم الذي تَمَنْهَجَ وفق المخطط الحديث لذات مفصولة عن الموضوع. ولمَّا كان التبديل أو «كْيَاسْمُوس»هو إجراء بلاغي، فإنَّ القيمة التي يُسديها غادامير إلى البلاغة (أو الخطابة) هي عالية، ولأنَّها تُحدث إزاحة في المنظومة الفلسفية كلها، من «لُوغُوس» أو العقل الذي تَمَنْطَق وتمنهج إلى «بَاثُوس» بالمعنى الإيجابي في الاقتصاد الانفعالي (الإقناع) وإلى «إيثُوس» أو الطبع والسَّمْت الذي يرتبط بشكلٍ جليّ بالبُعد الأخلاقي الذي نحن في صدد استشكال مضامينه والنظر في العلاقة التبديلية بينه وبين البُعد التأويلي.

1. البلاغة والتأويلية

لم يدرس غادامير في كتاباته الإجراء البلاغي «التبديل» إقليمًا مُشكِّلًا لقارَّة البلاغة مع الأقاليم الأخرى إلا بشكل ثانوي ونادر. الفرضية التي أنطلق منها هي أنه مارس هذا «التبديل» كإجراءٍ بلاغي في العلاقة بين التأويلية والحقول الأخرى المجاورة لها (الفن، واللغة، والدين، والقانون، والعلم، إلخ) والتي ستتداخل معها وفق مجموعة من المفاهيم التي انكبَّ على دراستها، لكن لم يتَّخذ من التبديل موضوعًا مباشرًا للدَّرس. جاء اهتمام غادامير بالبلاغة من حيث أن التأسيس الحديث للتأويلية تواقت مع النظرة الجديدة للنص التي هي أكثر من مجرَّد قراءة «علمية» محضة بمختلف تصاريف هذا العلم (اللاهوت، والنَّحو، والأسلوب، إلخ). إنها كذلك قراءة بلاغية تبحث عن أثر الخطاب على النَّفس، وكيف يحمل النَّص على الفهم، والتأمُّل، والفعل، إلخ. بتعبير آخر، لم تكن المهمَّة معرفية فحسب باستخلاص فكرة أو بلوغ الحقيقة، بل أكثر من ذلك الطريقة التي يؤثّر فيها النص على القارئ، والطريقة التي يرى بها القارئ النص وفق إجراءات واستراتيجيات يُحدّدها بنفسه ومن بينها: «غرابة» النص بالمقارنة مع العصر، و«المسافة الزمنية» التي تفصله عن النص، و«الغموض» الذي يكتنف مقاطع من النص ويتطلب استجلاءً تأويليًا، إلخ.

[1]Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, suivi de : *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, 1964, coll. « Tel », 2001, p. 182.

كل هذا ليس مسألة «علم» بالمعنى الدقيق في المنطق والمنهج، بل هو مسألة تحسُّس وحدس وإرادة في الفهم، ولأن النص نفسه لا يحمل فقط المعرفة أو رؤية معيَّنة للعالم، بل ينطوي كذلك على طريقة في القَوْل الفصيح والإقناع، بمعنى البنيان الشَّامل للخطاب. يقول غادامير: «إنَّ التداخُل بين الفهم والتأويل يماثل التداخل بين التعبير وفن القول»[1]. يُوضّح في هذه الجملة التبديل بين التأويلية والبلاغة على أساس أن الإجراءات بين الحقلين هي متبادلة والتي لخَّصها في «التطبيق الواعي للقواعد». ومن ثمَّ فإنَّ القواعد المطبَّقة في التأويلية تماثل القواعد المطبَّقة في البلاغة: «يمكن أن نرى في الهيرمينوطيقا فن استنطاق الأشياء المكتوبة أو المعبَّر عنها. والبلاغة وحدها هي التي تُعلّمنا ما هو هذا الفن»[2]. غير أن الأمر لا يتعلَّق فقط بقياس بالمماثلة، بل كذلك بتبديل أو كْيَاسموس، وهو أنَّ الإجراءات البلاغية كائنة في نمط اشتغال التأويلية، وأنَّ الإجراءات التأويلية كائنة هي الأخرى في نمط اشتغال البلاغة. وجه التبديل هو أنَّ إجراءات الفهم التأويلية تخترق حقل البلاغة تمامًا مثلما أنَّ إجراءات فن القول تتسلَّل في حقل التأويلية عن طريق القراءة الدقيقة لمقاطع النص والتمييز بين الأشباه والنظائر في النُطق والكتابة، خصوصًا المفردات الإغريقية واللاتينية التي تملأ النصوص اللاهوتية والقانونية للتأويليات الحديثة. هذا ما عمل غادامير على تبيانه في تتبُّعه لتشكُّلات التأويلية في العصر الحديث، خصوصًا مع ميلانكتونMélanchthon (1457-1560) وشلايرماخرSchleiermacher (1768-1834)، تارةً على وجه التأييد في دراسة تحوُّلات التأويلية الحديثة، وتارةً أخرى على وجه الانتقاد باستبعاد الهيمنة النَّفسانية عن ظاهرة الفهم وإلحاق هذا الأخير بشكلٍ أنطولوجي من وجود الإنسان في العالم.

يشير غادامير إلى ذلك بصريح العبارة في نقده للنزوع الآلي والتقني للتأويل (وبشكل دقيق «المنهجي») رغبةً منه في التوكيد على البُعد العالمي والأنطولوجي لظاهرة الفهم: «ليس فن التأويل والفهم كفاءةً يمكن تعلُّمها من طرف شخصٍ له مؤهّلات لذلك، كمترجمٍ احترافي (Dolmetscher)، بل هو ينتمي إلى كينونة الإنسان كما هو»[3]. وأبرز ما تشتمل عليه هذه الكينونة أو الموقع في العالم هو طريقة في السُلوك والموقف من العالم، وباختصار الأخلاق التي ستَّتخذ عند فيلسوف هيدلبيرغ دلالة الفلسفة العملية على منوال أرسطو، والمتجرّدة من «التّقْنَويَّة». من شأن التصوُّر العملي للأخلاق أن يقطع مع التصوُّر المعياري الذي يختزل هذه الأخيرة في الواجب. وإن كانت الأخلاق تنطوي على هذا الواجب الذي تفنَّن إيمانويل كانطI. Kant (1724-1804) في تبيان علاقته الوطيدة بالقانون أو القاعدة؛ القاعدة الأخلاقية

[1]Hans-Georg Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », in : *Langage et vérité* (*LV*), trad. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 194.
[2]Gadamer, « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », p. 334, in :*Art de comprendre II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier/Bibliothèque philosophique, 1991.
[3]Gadamer, « Rhétorique et herméneutique », *LV*, p. 195.

على وجه أدق. غير أنَّ البُعد المعياري للأخلاق يحجب نوعًا ما البُعد الأدائي أو التداولي للفعل البشري. وهذا ما يُريد غادامير تبيانه بلجوئه المكثف إلى المرجعية الأرسطية.

2. المعجم الإيتيقي: التشكيل الصَّبور لتأويليات الأخلاق

الأطروحة التي ننطلق منها هي أنَّ غادامير عمل على مجاوزة الطرح الوضعي للمعارف والعلوم نحو الطرح العملي الذي يُبرز شكلًا من السَّمْت أو الطَّبع في تعاطي الفاعل العلمي مع موضوعاته المعرفية. وليس هذا التعاطي مجرَّد منهجٍ يُطبّقه لبلوغ الحقيقة الموضوعية المعرَّاة من التطفُّل الذاتي، بل هو الحقيقة عينها في انكشافها الآني وتمظهرها العملي، حيث «العامل الإيتيقي يُوجّه الوصف الفينومينولوجي للفهم البشري»[1].فيم يتلخَّص هذا العامل الإيتيقي الذي يُوجّه دراسة ظاهرة الفهم؟ وكيف دراسة ظاهرة الفهم هي كذلك وبصورة تبديلية سلوكًا إيتيقيًا؟ لأجل ذلك، وضع غادامير معجمًا خاصًّا يتراءى في الفصول الأولى من «**الحقيقة والمنهج**» والذي يتطلَّب درسًا وفحصًا للوقوف على خاصيَّة التبديل بين التأويلية والأخلاق.

- «بيلدونغ» أو الثقافة

يُعدُّ هذا المفهوم من أبرز المفاهيم في تشكُّل التصوُّر الحديث عن التربية والطبع البشري. فهو همزة وصل (وفصل أيضًا) بين الطبيعي والثقافي. لأن في الأصل، كان المصطلح «بيلدونغ» (Bildung) يدل على التكوين الطبيعي للكائن الحي (الأنسجة، والخلايا، والأعضاء)، لكن سرعان ما انتقل المصطلح إلى التصوُّر التاريخي ليصير تكوينًا نفسيًا وعمليًا للذات الإنسانية. بالرغم من هذا الانتقال الذي قطع مع التصوُّر الطبيعي إلَّا أنَّ التصوُّر الثقافي لم يتخلَّص كليَّة من العلائق الطبيعية، بحكم أن كانط كان يقصد به «الاستعداد الطبيعي»[2] في أداء مهام ووظائف وعلى رأسها «الواجب» الذي جعله في لُبّ الأخلاق. على المنوال نفسه، فصل فلهلم هومبولتW. Humboldt (1767-1835) بين التكوين والثقافة ليجعل من الأوَّل تدبيرًا روحيًا للذات،أسمى وأعمق، وليجعل من الثانية خزَّان المعارف الممكن تصريفها في شكل معلومات موسوعية قد تسقط في الحذلقة والادّعاء، وتنتهي بصناعة شيء خارج الذات ينجرُّ عنه تشيئ واستلاب بحكم الفكر الموضوعي الذي يفصل بين الذات وما تنتجه. وهنا بالضبط حصل الفاصل بين الأنوار التي كانت تميل أكثر نحو البُعد الكمّي والموسوعي للمعارف التي يقتنيها العقل، والرومانتيكية التي كان ينتمي إليها هومبولت مع جيل غوته وشيلر وهردر، وهي التوكيد على الأحاسيس والحدوس والمهارات

[1]Luc Langlois, « La signification éthique de l'expérience herméneutique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/1, Février 1997, p. 71.

[2]Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (*VM*), trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », p. 26.

التي هي منابع الطَّبع السَّليم والذوق الرَّفيع، بمعنى الطريقة التي يتمُّ فيها ضبط الطَّبع وتقويمه بالتَّعقُّل. من خاصيَّة التكوين أنه يشير إلى الكينونة بدلًا من المظهر، وإلى السَّيرورة بدلًا من النتيجة.

ومن ثمَّ فإنَّ غايته في ذاته (براكسيس = praxis) وليس غايته في غيره (بويسيس = poiesis) بأن ينتهي بصناعة أو تقنية. ينطوي التكوين على إيتيقا التشكيل الذاتي من ينابيع الذات نفسها بما تتَّسم به من موارد ومواهب وعبقريات. لكن لا تبقى الذات في دائرتها الحصرية وشبه الأنانية، بل تُوسّع دوائر العلاقات نحو المحيط المباشر (العائلة والمجتمع) وأيضًا نحو العالمية التي تسعى إليها كل إرادة بشرية: «عن طريق البيلدونغ، يتوصَّل الفرد إلى التغلُّب على طموحاته الشخصية والأنانية لكي يرتقي تدريجيًا إلى المستوى الكوني للخير المشترك، ويتعرَّف على ذاته في هذا العُنصر الكوني»[1]. لا نجد صعوبة في إدراك المسألة عندما نرى في «التَّكْوين» نوعًا من الشَّبه العائلي مع «الكَوْن» بعَطف الإنساني (الأنثروبولوجي) على الكوني (العالمي)، ليس بالمعنى الفلكي في نظام الأبراج وعلم التنجيم أو بالمعنى الميتافيزيقي في تراتب العقول والنفوس، بل بالمعنى الحصري في «كَوْنية» النوع البشري والمشترك الإنساني. يُحقّق الفرد إنسانيته في الخير المشترك والكوني. ومن ثمَّ فإنَّ تكوينه يسعى إلى هذه الكونية. فهي ليست معطاة سلفًا، بل يسعى إليها بذخائر يقتنيها من نفسه ومهارات يكتسبها بالاجتماع البشري من تواصل وتعارف واعتراف وحوار: «إذا فهمنا الارتقاء إلى الكونية بهذا المعنى، فإنَّ التكوين هو مهمَّة تفرض نفسها على الإنسان، وتقتضي التَّضحية بالخصوصية من أجل العالمية»[2].

ليست هذه التضحية ذوبان في العالمية يمحو الذاتية أو الخصوصية، بل من بين ما تعنيه الإسهام في تشكيل العالم أو المشترك الإنساني انطلاقًا من تشكيل الذات، ولأنَّ الاشتغال على الموضوع هو أساسًا الاشتغال على الذات عبر سيرورة التحسين في الملكات والجودة في المهارات والتعلُّم من الأخطاء والعثرات: «إعطاءُ شكلٍ للموضوع هو تشكيل للذات نفسها يقول هيغل»[3]. والعلة في ذلك هي أن اكتساب الكفاءات والمهارات هي إيتيقية في أساسها؛ ولأنها انعكاسية، تعود على الذات بالتعلُّم والتكوُّن؛ ولأنها عابرة للذوات لأنها تعقد روابط إيتيقية بين الذوات المنخرطة في مختلف التشكُّلات البشرية بحكم المشترك الإنساني الذي يجمع بينها: «ليس الكائن سوى عودة إلى ذاته انطلاقًا من الكائن-الآخر»[4]. ليست هذه العودة انعكاسًا نرجسيًا، بل هي «نَسْخ» (Aufhebeung) مستمر يُعبّر عن مجاوزةٍ داخل الاحتفاظ عينه؛ ممَّا يُبرز الطابع الجدلي والمتوتّر للعلاقة بالموضوعات والذوات الأخرى، أي وبصورة غير مباشرة

[1]Luc Langlois, « La signification éthique de l'expérience herméneutique », *ibid*, p. 78.
[2] H.-G. Gadamer, *VM*, p. 28.
[3]Ibid., p. 29.
[4]Ibid., p. 30.

الطابع التراجيدي الذي ضبطه جيورج زيملG. Simmel (1858-1918) في ظاهرة الثقافة[1]على منوال الطابع الاغترابي (الاستلاب = Entfremdung) عند هيغل. لكن على العموم، وكما بيَّن غادامير، الطابع الأساس للتكوين هو «الانفتاح على الغيرية وعلى الآفاق العالمية الأخرى»[2]؛ وهو من ثمَّة «إيتيقي» في عُنصره، لأنه يدمج الأنا في الغير ويُحقّق بذلك فاعلية المشترك الإنساني والعمل المشترك من أجل فهم العالم.

- الحسُّ المشترك

فكرة «الحس المشترك» آتية من غياهب الزمن الإغريقي والروماني العريق. لكن في كل محطَّة من محطَّات الفكر البشري كانت لها تلوينات سياقية. يمكن ترجمة العبارة sensus communis بالحس المشترك إذا آثرنا «البُعد الطبيعي» في اشتراك البشر في ملكات الحس عينها (الرؤية، والسَّمع، والذَّوق، والشَّم، واللَّمس) أو بالمعنى المشترك إذا حبَّذنا «البُعد الدلالي والفهمي» في اشتراك البشر في ما تعنيه الأشياء بالنسبة إليهم (رؤية الألوان، وسماع الأصوات، وتذوُّق الحلو أو المر، إلخ). نميل إلى الأخذ بالحس المشترك للتوكيد على تقاطع الطبيعي والثقافي، ولأنَّ ملكات الذَّوق والكياسة أو الحنكة (tact) التي درسها غادامير عند العالم هيلم هولتزH. Helmholtz (1821-1894) تقول كلها استحالة الاستغناء عن ذخائر الجسد في التَّعاطي مع الحقائق، وإن كانت الأحاسيس تُترجَم داخل القوى الباطنة إلى تصوُّرات وفهوم وأحكام: «نرى هنا مبحثًا إيجابيًا وإيتيقيًا يلج إلى روما في مذهب الحس المشترك»[3]. يعلن غادامير من أوَّل وهلةٍ بأنَّ الحس المشترك يتمتَّع بحمولة أخلاقية بالمعنى العملي للكلمة وهو الذي حدَّده أرسطو في «التعقُّل» (phronēsis) والذي يتلخَّص في تضمين (subsumer) المعطى الجزئي في الكلي، تمامًا مثل اختزال الانطباعات الحسيَّة للعالم الخارجي في التصوُّر العام للذات الناطقة للحصول على صورة شاملة وموحَّدة للمعطى الكلي في التصوَّر الإيتيقي للحس المشترك وهو «الخير»: «في نظر أرسطو، التعقُّل هو فضيلة فكرية، يرى فيها تعيُّنًا للكائن الأخلاقي وليس مجرَّد ملكة؛ ذلك التعيُّن الذي لا يوجد بدون "الفضائل الأخلاقية" والتي بدورها لا توجد بدونه»[4].

يكمن المضمون الأخلاقي للحس المشترك في كونه يلتمس الخيّر أو الصَّالح (le Bon, das Rechte) والذي يتمظهر في أعلى مستوياته السياسية والديمقراطية في «العيش المشترك». لأنَّ على العيش المشترك بالضَّبط تتأسَّس المبادئ الرئيسة للأخلاق ومن بينها العلاقة الملتبسة بين الهوية والغيرية. ولعل «الحوار» الذي قوَّمه غادامير يُلبّي هذا الشرط التبديلي بين الأخلاق والتأويلية: في الوقت نفسه إرادة في

[1]Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, introd. Vladimir Jankélévitch, Rivages, 1988.
[2]Gadamer, *VM*, p. 33.
[3] Ibid., p. 38.
[4] Ibid.

الفهم بناءً على الإرادة في العيش المشترك، وقواعد إرساء الحوار المتين والجاد بين شركاء الحوار. كل هذا ينخرط في إيتيقا العلاقة مع الغيرية وفق تصوُّرين مختلفين ناقشهما غادامير، أحدهما إنجليزي وهو «Common Sense» من تنظير شافتسبوريSchaftesbury (1671-1713)، والآخر فرنسي وهو « Bon sens» من استشكال برغسونH. Bergson (1859-1941). يخلص غادامير إلى أنَّ «القيمة الأخلاقية لهذين التصوُّرين لا تزال فاعلة إلى اليوم وهي التي تُميّز مفهومنا للحس المشترك»[1]؛ والذي يتَّخذ في هذا السياق دلالة المنطق السليم أو الحس السليم أو الفطرة السليمة، إلخ. تراءى ذلك عند فريدريش أوتنغرF. Oetinger (1702-1782) الذي يعدُّ الحس المشترك غرائز متجذّرة في الطبع البشري، وهي في نظره وهب إلهي بحكم سريان الألوهية في العالم وفي أجزائه وتفاصيله، مبحث عريق عند الرواقيين ارتحل إلى غاية ليبنتز.

- الحكم والذوق

ولما كان الحس المشترك يرادف الحس السليم فإنَّ علاقته بالحكم (Jugement, das Urteil) هي علاقة متينة، على اعتبار أنَّ الحكم الصائب هو نتيجة الحس السليم. في الأصل، كان الحكم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالشعور أكثر منه بالعقل. نصيب الحدس فيه كبير بالقدرة على تضمين الجزئي في الكلي ومعرفة أن البحر أكبر وأوسع من البحيرة، وأن الليل هو غياب الشمس، إلخ. ليست هذه الاستنباطات عملية عقلية ومنطقية فقط، بل هي مترسّخة في الشعور العام بحدس الحقائق والبديهيات. غير أن الحكم سرعان ما انفصل عن هذا التصوُّر ليكون ملكة في إدراك الجزئي ومن ثمَّ تصبُّ مهمَّته في معرفة الجزئيات وليس في إدراك الكليَّات (العلم الشامل). وعليه فإنَّ الحكم الأخلاقي مثلًا ينصبُّ على معرفة الحالات الخاصَّة في الأشياء الخيّرة أو غير الخيّرة، والأشياء الواجب فعلها وتلك التي يتعيَّن تفاديها، إلخ. ومع كانط صار الحكم ملكة عقلية تقطع صلتها بالشعور الأخلاقي ومن ثمَّ بالحس المشترك. العلَّة في ذلك هي أن الحكم هو بالتعريف تمييز وفصل وغربلة، وهذا يتعارض مع الوصل والضَّم والدَّمج الذي يشتمل عليه البُعد المشترك للحس البشري. الحكم هو ما يُشرّعه العقل بذاته لأجل ذاته. على الخلاف من الحكم الذي تَعَقْلَنَ بإيعازٍ من كانط، بأن يضع العقل مبادئه وتصوُّراته على محك النقد، فإنَّ الذَّوق يربط علاقة وثيقة بالحس المشترك لأنه شعور يخصُّ موضوعًا بعينه «وكان في الأصل أخلاقيًا قبل أن يصير جماليًا»[2]. الذوق هو ترويض الطبيعة الفظَّة بالحصول على شعور معقلَن ومرتَّب لموضوعات الذوق؛ وهو شعور ينتهي بأن يصير مشتركًا من حيث أن الذوق «ليس شيئًا خاصًّا بل هو ظاهرة اجتماعية أساسية»[3]. فهو إذن إجراء عمومي يتخطَّى المشاعر الفردية، ويتَّخذ دلالة أخلاقية زيادةً على

[1] Ibid., p. 42.
[2] Ibid., p. 51.
[3] Ibid., p. 52.

الدلالة الجمالية: «كل قرار أخلاقي يتطلَّب الذَّوق»[1]. يستدل غادامير على ذلك بنقاشه للتصوُّر الإغريقي العريق الذي يُرى إليه على أنه «إيتيقا الذوق»[2]بامتياز. يشير غادامير إلى غياب البُعد المعياري في ذلك وحضور البُعد الشكّي والنسبوي.

3. المعجم التأويلي: التشكيل الدقيق لأخلاقيات التأويل

يتراءى وجه تأويليات الأخلاق المدروسة سابقًا عبر المعجم الإنسي الذي تبنَّاه غادامير (بيلدونغ، والحس المشترك، والحكم والذوق) في أنَّ هذه القيم الأخلاقية بالمعنى الحصري للطَّبع والدقَّة والرقَّة تحملُ عُنصرًا تأويليًا يتجلَّى في الفهم الذاتي للإرادة الذي تنبع منه الحدوس والعبقريات. فهو في مقام «الأوْل» (سكون الواو) أو المرجعية والأصل، ويُؤدّي دلالة الانعكاسية (réflexivité) عندما تجد الذات مقوّمات نظرها وتفكُّرها من ينابيع تكوُّنها الطبيعي والثقافي، في الوقت نفسه براعة وكياسة أصلية ومترسّخة، وكذلك اكتمال الذات بالتَّواصل بالغير والسَّعي نحو الكوني. ولما كان الفهم الذاتي يقوم مقام «الأوْل» أو المرجعية الأصلية، فإنَّ الحس المشترك تلتمُّ فيه عُصارة الأحاسيس والفهوم التي سرعان ما تنفصل وتتفرَّق تحت قهر الحُكم عندما يَتَعَقْلَن؛ ذلك الحكم الذي تكمن خاصيَّته في العزل والتمييز. تعمل أخلاقيات التأويل على التخلُّص من الزوائد الوضعية التي فصلت، منذ العصر الحديث، الذات العارفة عن موضوع المعرفة، وبصورةٍ تأويلية القارئ أو المؤوّل عن التراث. كانت مهمَّة غادامير التفكير في أخلاقيات التأويل من داخل تضافُرٍ بين الحاضر والماضي، وبين القارئ والتراث، وبين المؤوّل والنص، إلخ. لأجل ذلك خصَّ هذه الأخلاقيات التأويلية بمعجمٍ سنرى ديناميته الفلسفية وأهميَّته بالنسبة للمعرفة والحقيقة عمومًا.

- انصهار الآفاق

تطرح ترجمة الكلمة «fusion/Verschmelzung» بعض المشكلات النظرية التي قد تُفهَم على أنها احتفاء بنوعٍ من عرفانية الاتّحاد والحلول. لا علاقة للمسألة بذلك، بل إنَّ الآفاق (الماضي والحاضر، والقارئ والتراث، والمؤوّل والنص، إلخ) تحتفظ بتميُّزها وبتعيُّنها، وإن كانت تتراكب فوق بعضها بعضًا كالطبقات الجيولوجية. مثلًا، انصهار الأرسطية والأفلاطونية في فلسفة توما الأكويني وهو المثال الذي يسوقه جان غروندان للتحجُّج بفكرة الانصهار[3] التي تفيد ظهور شيءٍ آخر غير العنصرين المنصهرين، وفي هذه الحالة لا مناص من البُعد الجدلي الذي يتجاوز العُنصرين نحو حدٍّ جديد هو بمنزلة «النَّسْخ» (Aufhebung)، أي المجاوزة بالاحتفاظ (تناقض في الحدود). ما يعيبه غروندان هو «الالتباس في الآفاق»

[1] Ibid., p. 56.
[2]Ibid., p. 57.
[3]Jean Grondin, « La fusion d'horizons. La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intelletus* ? », *Archives de philosophie*, tome 68, 2005/3, p. 405.

(confusion des horizons) عندما نأخذ «هذا» على أنه «ذاك»، ومن ثمَّ لا نفرّق بين الحاضر والماضي، ولا بين النص وتأويلاته. وما يُبرزه هو التقاطع بين الآفاق حيث كل أفق «يجد عنده» الأفق الآخر وفق تأديةٍ يمكن أن تكون «التطبيق» (حضور الكلي في الجزئي وعكسه) وفي «الحوار» كما سيأتي ذلك. ما المسوّغ في اختيار كلمة «انصهار»؟ يفيد الانصهار «الذوبان»، ويفيد الامتزاج «الاختلاط»، شيء شبيه بالتَّوالج التَّام (KrasisdīOlōn) عند الرواقيين، دون إتلاف أو تحوُّل. هل الآفاق عند غادمير هي ذات طبيعة انصهارية أم ذات طبيعة امتزاجية؟ بتعبير آخر: هل تتبع فكرته مخطَّط التحوُّل في عُنصر جديد فاقدًا خاصيَّته التيتؤسّس هويته أم تتبع مخطَّط التَّوالج بالمعنى الحصري الذي يهمُّنا هنا وهو «التبديل أو كياسموس»؟

المشكلة هي أنَّ «الاختلاط» (sunkhusis) يسقط في الالتباس الذي حذَّر منه غروندان، والاسم «Sunkhusis» هو النعت الإغريقي لكلمة «بابل»، بمعنى الغموض، والالتباس، والاشتباه. يميل غروندان إلى الأخذ بالمخطَّط الأول في قراءته لفكرة «انصهار الآفاق»، بمعنى الذوبان بالتحوُّل في عُنصر آخر، وهو إجراء كيميائي في اندماج العناصر وتحوُّلها إلى عنصر جديد يتجاوزها وفي الوقت نفسه ينطوي على سماتٍ منها. نحن هنا في صُلب «النَّسخ» (أوْفيبُونْغ). لكن أحدهما لا يُقصي الآخر، لأن الانصهار الذي ينجرُّ عنه التحوُّل يقتضي بالضرورة الامتزاج، بأن تلج العناصر في بعضها بعضًا لترتقي إلى عُنصر آخر يتميَّز عنها وإن كان يحمل جانبًا من خواصّها. لفهم ذلك، كلمة «أفق» التي يردفها غادامير من شأنها أن تستجلي فكرة الانصهار. يُسلّم غادامير بأنَّ «الأفق هو ما نلج فيه تدريجيًا والذي يتحرَّك معنا»[1]. يستعمل بصريح العبارة «وَلَجَ» (hineinwandern والمترجم إلى الفرنسية pénétrer) الذي يُوطّد ما نقصده من التبديل، بأن يطأ أفق إقليم الآفاق الأخرى. وعندما نجد أنفسنا داخل الأفق فهو يتحرَّك معنا، ومنه «أفق الماضي الذي يحيا فيه كل وجود بشري والذي هو حاضر في شكل تراث منقول (تقاليد متوارثة)، يتحرَّك هو أيضًا باستمرار»؛ ومن ثمَّ فإنَّ تلاقي الآفاق هو ولوجها في بعضها بعضًا ينمُّ عن «العُمق التاريخي للوعي بذواتنا»[2]. إنه بمنزلة «الحاوي-المحتوى». إذا أخذنا التراث على سبيل المثال، فهو «يحتوينا» بأن طبع ذواتنا على مبادئه ومنظومته الرمزية والعملية لأنه وُجد وتبلور قبلنا، و«نحتويه» بأن نحمل في ذواتنا رؤيته للعالم ومنظومة القيم التي ينقلها.

هذا ما تنمُّ عنه كلمة «فهم» في الاشتقاق اللاتيني «comprendre» (cum/prehendere) وهي الإحاطة والاحتواء بإدراك الأشياء كقبضة اليدّ. الاشتقاق نفسه يوفّره الأصل الألماني لكلمة

[1] Gadamer, *VM*, p. 326.
[2] Ibid.

«Verstehen» (verstēn, firstān)[1] والتي تعني «الإحاطة بالشيء، واحتواء الشيء، والقبض على الشيء» ليرتقي المعنى إلى فكرة «المسك، والإدراك، والتذكُّر، والفهم»، إلخ. لأنَّ فكرة «الفهم» هي محورية في عملية تشكُّل الأفق وتداخله مع الآفاق الأخرى. والأفق هو القدرة على النَّظر فيما وراء الحدود القريبة، بإلقاء النظر بعيدًا ومحاولة الإحاطة بما يقف هناك (Stehen). هذا ما يفعله المؤرخ بالمقارنة مع وقائع التاريخ، والمؤوّل/المترجم بالمقارنة مع النص: «لا يتشكَّل أفق الحاضر بدون الماضي. فلا يوجد أفق حاضر يقوم بذاته على غرار الآفاق التاريخية المراد إدراكها. على العكس من ذلك، يكمن الفهم في مسار انصهار الآفاق التي تزعم بأنَّها مستقلَّة عن بعضها بعضًا»[2]. يؤدّي الفهم مهمَّة دمج الآفاق التي هي بالضَّرورة جدلية تقوم على قاعدة النَّسخ أو مجاوزة الماضي بالاحتفاظ بديناميته الدفينة في الحاضر. ومن ثمَّ فهو يلعب على وتر الجلي والخفي أو الظاهر والباطن، ويُبرز يقظة الوعي الخاصَّة بعمل التاريخ أو فاعليته وأثره وتأثيره في مستويات تحوُّله (Wirkungsgeschichte)[3].

- سؤال التطبيق

في نظر غادامير، «مشكلة التطبيق (application, Anwendung) هي محايثة لكل فهم»[4]. بل إنَّ التطبيق هو عينه الفهم كما يقرأ غروندان المسألة، ويعتبر بأنَّ «وعي التاريخ بعمله وتأثيره يُفضي إلى إيتيقا الفهم»[5]. لكن ما المقصود بالتطبيق؟ لمعرفة ذلك، ينبغي النظر إلى الكيفية التي تطوَّرت فيها التأويلية عندما كانت أداة إجرائية مساعدة لفهم النصوص المقدَّسة والقانونية. ومن ثمَّ، تبلورت ثلاثة إجراءات دقيقة من استلهام يوهان رامباخ J. Rambach (1693-1735) وهي: «الدقَّة النظرية» (subtilitasintellegendi) باستجلاء عقلاني للمقاطع الغامضة من النص؛ ثمَّ «الدقَّة التفسيرية» (subtilitasexplicandi) بشرح المفردات وتأويلها وبيان دلالاتها؛ وأخيرًا، «الدقَّة التطبيقية» (subtilitasapplicandi) وهي تطبيق النص على سياق القارئ، وهذا دور الواعظ الذي كان يُطبّق معنى الكتاب المقدَّس على سياقه الخاص.يثير غادامير الانتباه إلى أنَّ الخيار الاصطلاحي لكلمة «subtilitas» (دقَّة، وبراعة، وحنكة) هو مسألة حدس ولطافة وليس مجرَّد التزام بالقواعد المنهجية. وهذا يُحقّق

[1]Friedrich Kluge, *An Etymological Dictionary of the German Language*, George Bell & Sons: London, 1891, p. 377.
[2]Gadamer, *VM*, p. 328.
[3]Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, n°44, 1981, p. 435-453.
[4]Gadamer, *VM*, p. 329.
[5]Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1999, p. 151 : « La conscience du travail de l'histoire débouche ainsi sur une éthique de la compréhension ».

وحدة التأويل والفهم، لأن «الفهم هو عينه التأويل»[1]، وليس الفهم شيئًا آخر سوى «التطبيق»[2].التأويل هو الشكل المرئي من الفهم مثلما الفهم هو الشكل الخفي من التأويل؛ مثلما نقول، تبديليًا وكياسميًا، بأن اللغة هي فكر ناطق والفكر هو لغة صامتة. هذا التبادل في الأدوار، ومن ثمَّة التبديل، هو في قلب التأويلية الغاداميرية.

حصل انصهار بين التأويل والفهم ظهر منه التطبيق مثلما تظهر سبيكة معدن ثالث من انصهار معدنين. نحن هنا أمام الطرح المزدوج في التحوُّل (المعطى الجدلي أو «أوْفيبُونْغ») وفي التبادل في الأدوار، أي التبديل بالولوج في الإقليم الآخر وتلبُّس مهامه دون أن ينجرَّ عنه التباس في الحدود أو الحقائق. التطبيق هو «أوْفيبُونْغ» الشكل الظاهر من الفهم (التأويل/التفسير)، والشكل الباطن من التأويل (الفهم). الشكل الظاهر من الفهم هو «حاضر المؤوّل»، أي الجزء أو السياق التاريخي والحدثي الذي تنطبق عليه القاعدة العامَّة أو «الكل»؛ والشكل الباطن من التأويل هو «ماضي التراث» المفتوح على الوعي التاريخي والتأويلي والمعطى للفهم الجزئي في سياقٍ ما: «نحن مجبرون على إدراج التطبيق والفهم والتأويل في سيرورة موحَّدة»[3]. ترجمة ذلك: انصهار أفق المؤوّل (الجزء) وأفق النص (الكل) في وحدة تجاوزية يحتويها التطبيق بحذافيره. لأن ينبغي الإشارة إلى أنَّ «الوحدة التجاوزية» هي تناقض في الحدود يُعبّر عنها مصطلح «أوْفيبُونْغ» نفسه[4]، بمعنى التوتُّر بين «النص المعطى (القانون أو الوحي) من جهة، وبين المعنى الذي يتخذه تطبيقه في الواقعية الملموسة للتأويل من جهة أخرى»[5]. يتعدَّى النص هنا مجرَّد التذهُّن والتأمُّل في تركيبته الخطابية ويتخطَّى كذلك عملية إخضاعه إلى تاريخية الخطاب والوقائع المادية: «الفهم هو التطبيق»[6].

وفهم النص هو أقلمة مضامينه مع السياق، أي إنجازها: «فهم النص هو إسقاط عليه الأسئلة التي ترتبط بوضعيتنا؛ إنه جواب عن أسئلتنا»[7]. نجد أنفسنا هنا أمام تصوُّر تداولي قلَّما درسناه عند غادامير وهو أن التأويل هو إنجاز القاعدة وليس فقط استيعابها ذهنيًا، تمامًا مثل الموسيقار الذي يؤوّل السيمفونية، فهو يُنجزها عمليًا بالكمنجة أو البيانو ولا يتذهَّنها، وإن كان هنالك «فهم مسبق»

[1]Gadamer, *VM*, p. 329.
[2]Grondin, *Introduction à Gadamer*, p. 154 : « comprendre, c'est toujours appliquer ».
[3]Gadamer, *VM*, p. 330.
[4]PhilippeBüttgen, « *Aufheben* », in : Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2010, p. 152-156.
[5] Gadamer, *VM*, p. 330.
[6] Ibid., p. 331.
[7]Patrick Savidan, « L'éthique philosophique selon H.-G. Gadamer : le problème de l'application », in : KoulaMellos et Patrick Savidan (éd.), *Pluralisme et délibération. Enjeux en philosophie politique contemporaine*, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, coll. « Philosophica », p. 112.

لمحتوى ما يؤدّيه من معزوفات. التوتُّر الذي يتحدَّث عنه غادامير هو بين «الثابت» (النص) و«المتحوّل» (سياق المؤوّل). لكن، في كل الأحوال، لا يمكن التغافل عن تاريخية الفهم في كل عملية في التطبيق. وإن كان السياق العملي يُطبّق القانون بدون نقاش، فهو يتساءل أيضًا عن تاريخية هذا القانون وتطبيقاته السابقة وإمكانية التوتُّر بينه وبين السياق الذي لا ينسجم معه. وعليه، فإنَّ الفهم هو «حَدَث» (Ereignis) يُعبّر عن «حُدُوث» (Geschehen) العُنصر اللغوي في كل ظاهرة نصيَّة أو تواصلية.

- إيتيقا الحوار

وأكثر ما يتجلَّى هذا العُنصر اللغوي ففي الحوار الذي هو «أخلاقية التأويل» بامتياز. يقوم الحوار على جدل السؤال والجواب في استدارة مستمرَّة لا تنتهي بجوابٍ نهائي ولا تتوقَّف عن التساؤل والاستفهام. جدل السؤال والجواب هو «عَجَلَة» العنصر اللغوي للبشر، يدفع بالحركة نحو الأمام، ونحو الآفاق، وذلك لتفادي التعطُّل. نقول على منوال «قانون المرور» بأنَّ هذا الجدل اللغوي يتيح «الوقوف» لا «التوقُّف»، أو الاستراحة المؤقَّتة في محطَّة الوجود ليتبعها بحث لا ينضب في أساسيات الوجود الإنساني في العالم. يحدث كل هذا بإيعازٍ من «التُّفاهُم» (entente) الذي يربط بإخوته من الرَّضاعة («الفهم» و«الاستفهام») روابط تأويلية متينة: «الحوار هو مسار في الاستجلاء-التفاهم. تقتضي كل محادثة حقيقية أن نتفاعل مع ما يقوله الآخر، وأن ننتبه إلى وجهات نظره وأن نضع أنفسنا في مكانه، لا لنفهمه هو في ذاته كفردية، بل لنفهم ما يقوله»[1]. هناك إزاحة في إيتيقا الحوار من «الذات» إلى «الموضوع»، من إدراك نفسية المتكلّم إلى فهم محتوى ما يقوله، أي قصدية ما يعنيه. ليس الموضوع هنا بالمعنى العلمي والتقني للكلمة، وإنما «الشيء» (die Sache) بالمعنى الفينومينولوجي عن «المقصود من القول» أو ما يُستهدَف من التعبير. الغرض من تلك الإزاحة صدّ الذوات المتحاورة من أن تحتكر الكلام لكي تُركّز على موضوع الكلام أو الشيء المستهدَف. إذا عبَّرنا عن ذلك حجاجيًا نقول: المبتغى هو تفادي «حُجَّة القول» (ad hominem) للبقاء في دائرة «حُجَّة الموضوع» (ad rem)، ومن ثمَّة درء الاستئثار بالحقيقة.

يريد غادامير بإيتيقا الحوار أن ينزاح المتحاورون عن مركز ذواتهم (se décentrer) ليُركّزوا على موضوع الحديث، فينتقلوا بذلك من الحدود إلى العلاقات، من ذواتهم إلى ما يقوم بينهم من فحوى الكلام. باختصار: يدعو غادامير إلى تناول العُنصر اللغوي البشري كلعبة ينصهر فيها اللاعبون وينسون ذواتهم، لأن القصد متركّز على موضوع اللعبة لا على ذواتهم كأشخاص. لكن نعرف بأنَّ هذا الانزياح صعب إذا رأيناه بـ«جدل الوسائل والغايات». إذا كانت الغاية في اللعبة هي الظفر بالفوز، فإن الوسائل قد تحيد عن إيتيقا اللَّعب، وتصير كل الوسائل متاحة، بما في ذلك العُنف، للوصول إلى الهدف. ينطبق

[1]Gadamer, *VM*, p. 407.

المخطَّط عينه على اللغة التي قد تسقط في شراك ذلك الجدل، ومن ثمَّ يصير الهدف التغلُّب على الخصم في سياق الحوار وليس تبادل الآراء بشكل مستمر ومنتظَم مع إمكانية الاعتراف للآخر بنصيب من الحق. هذا يُفسّر عبارة غادامير الشهيرة التي تُعرّف ما هي التأويلية: «إمكانية أن يكون الآخر على حق هو روح التأويلية» (محاضرة بجامعة هيدلبيرغ، بتاريخ 09 يوليو 1989)[1]. يُلقي غادامير بالكُرة إلى اللاعب اللغوي الذي بدوره يلقيها إلى الآخر في تبادل منتظَم يُعبّر عن مُتعة اللَّعب أكثر منه عن احتكار اللعبة أو التغلُّب على الخصم.

4. الفلسفة العملية بوصفها مشكلة أخلاقية وتأويلية

وأكثر من مجرَّد حدوث العنصر اللغوي في الظاهرة النصية أو التواصلية لضمان الحوار، يراهن غادامير على «حَدَث» الفعل البشري الذي يُشكّل، هو الآخر، إقليمًا عمليًا لفكرة التطبيق، ومن ثمَّة حقلًا تأويليًا للأخلاق الذي هو التطبيق المحلي للقواعد العامة. لتسويغ ذلك، يلجأ غادامير إلى الفلسفة العملية عند أرسطو التي تكشف ببراعة عن هذه الخاصية التأويلية للأخلاق. تُطرَح هنا إشكالية الخاص والعام، وبشكل أدق «إيتيقَا» (ethikos) ذات نبرة إغريقية، و«مُورَاليسْ» (moralis) ذات جذور لاتينية. من وجهة نظر معجمية «éthique» و«morale» مترادفين، لكن من وجهة نظر فلسفية (و«نحوية» بالمعنى الحصري عند فتغنشتاين) التي لا تعترف بالأشباه والنظائر، فإنَّ لطائف «إيتيقا» تتميَّز عن لطائف «مورواليس». يمكن تعداد الثنائيات التي تُبرز هذا التمايز: العام والخاص، والثابت والمتحوّل، والرأسمال والصفقات، والاستراتيجية والتكتيكية، إلخ. يمكن القول جزافًا بأنَّ «الإيتيقا» هي تطبيق محلي وخاص للقواعد العامة والثابتة التي تُميّز «الأخلاق» (مورواليس)، وفي هذا التطبيق ثمة إزاحات يُحدثها الفاعل الأخلاقي وانزياحات تحصل في البنيان الأخلاقي نفسه.

يُشير ألان أتشيغوين إلى هذا الفارق الذي يتلبَّس شكل المفارقة: «الأخلاق (morale) هي الأمر القطعي؛ والإيتيقا (éthique) هي الأمر الافتراضي»[2]. اختيار الكاتب للمعجم الكانطي من أجل التمييز بين التوأمين من شأنه أن يفصل بين الواجب (الأمر القطعي) والتعقُّل (الأمر الافتراضي)، أي بين الحاسم والمحتمل. للعودة إلى غادامير، وانطلاقًا من فكرة «التطبيق»، يمكن القول بأنَّ الإيتيقا هي السلوك المطبّق للقواعد العامَّة في حقول دقيقة. لذا، نقول «بيوتيقا» (bioéthique) للحديث عن الأخلاقيات الطبيَّة ولا نستعمل «مورواليس»، لما في الإيتيقا من تركيز على الظاهرة السلوكية في خصوصيتها الملموسة والمحليَّة. ثمَّ إن لجوء غادامير إلى المعجم الأرسطي لهو دليل على التركيز على

[1]Grondin, *Introduction à Gadamer*, p. 151.
[2]Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991, p. 78.

السياق الوقائعي أو الحَدَثي منه على القواعد المجرَّدة أو المفارقة أو العالقة في سماء «ما-ينبغي» أو الموعظة.

- المعجم الإيتيقي السَّلس

ومن جُملة المصطلحات التي تكتسي دلالة إيتيقية مهمَّة، يمكن تعداد: «بْرَاكسِيس» (praxis) أو ما غايته في ذاته مثل التأمُّل؛ و«بُويْسِيس» (poiēsis) أو ما غايته في غيره مثل الصناعة؛ و«هَكْسيس» (hexis) أو الطبع والسَّمت الخاص بكل سلوك فردي؛ و«فْرونسيس» (phronēsis) أو التعقُّل أو الحكمة العملية في قياس الأفعال بمقياس الاعتدال، إلخ. وعليه، نقول بأن «الايتيقا» هي «فلسفة عملية» بالفسحة الحرَّة التي تُميّزها؛ و«مورواليس» هي «فلسفة أخلاقية» تروم الواجب في الإطار الحصري للإكراه والحمل على فعل شيءٍ ما. الايتيقا هي أخلاق «الوضعية المحليَّة» بكل ما تحمله من فرادة وتميُّز والقدرة على التحوُّل والارتقاء. ومن ثمَّ ابتغاء الفضيلة والخير ليس مسألة الذهاب نحو القواعد الأخلاقية بما يُشبه يوتوبيا القول والفعل الأخلاقيين، بل أقلمة تلك القواعد الأخلاقية في سياق الأداء العملي بإنزالها من علياء التجرُّد والتصلُّب. هنا نعرف معنى الخير والشر، لأن المعنى الأخلاقي إذا تجرَّد عن أغلفته الحسيَّة والسياقية والحَدَثية صار يوتوبيا أو مدوَّنة من المواعظ الجافَّة والفجَّة. باختصار، إنه مسألة تطبيق العام على الخاص لتنجلي واقعيته وأثره في التاريخ وتأثيره على الوعي. فهو ليس قضيَّة معرفة مفارقة قابعة «هناك» في «الماوراء» (epistēmē)، بل هو معرفة عملية فاعلة «هنا» في دبيب الممارسات الحيَّة والمكشوفة (phronēsis): «فهمنا لما ينبغي القيام به في أيَّة وضعية خاصة ليس هو معرفة موضوعية للملاحِظ بل الفهم الذي يدرجه كل من ينخرط في الفعل»[1].

غير أن المعرفة الأخلاقية (معرفة الخير والشر) المراد تطبيقها محليًّا لإدراك معنى العُنصر الأخلاقي تختلف عن المعرفة التقنية (technē) التي هي تطبيق فكرة مجرَّدة وفق المخطط الأرسطي المعروف: من العلة الصورية (الفكرة) إلى العلة المادية (الحديد) بوساطة العلة الفاعلة (الحدَّاد). الفارق هو بين الأدائي (praxis) والصنائعي (poiēsis)[2]. فيما المعرفة الأخلاقية غايتها في ذاتها وتهدف إلى معرفة الخير لإتيانه ومعرفة الشر لدرئه وتفاديه، فإنَّ المعرفة التقنية غايتها في غيرها تنتهي بإنتاج شيء مستقل عن الذات ككل الصنائع أو «الفكر الموضوعي» بالمعنى الهيغلي. ومن ثمَّ فإنَّ جدل الوسائل والغايات يختلف باختلاف الموضوع: الموضوع الأخلاقي هو «الذات» بإكمال ما نَقُص فيها وتحسينها بالفضائل، وهو موضوع محايث لها وكامن فيها؛ والموضوع الصنائعي هو «الشيء» المراد إبداعه وقولبته والذي يستقل عن الذات بكينونة خاصة. العلة في ذلك هي أن الفهم هو الفهم الذاتي، وهو كامن في الذات وليس بمعزلٍ

[1]Georgia Warnke, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", in: Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge, 2002, p. 86.
[2] Gadamer, *VM*, p. 343.

عنها: «في التأمُّل الأخلاقي، ترتبط المعرفة بالذات بذاتها بشكل فردي»[1]. فهي بهذا المعنى «إيتيقاالبراكسيس» أو «أخلاقيات الأداء العملي».

يتعيَّن الرجوع إلى دراسة أساسية لغادامير لمعرفة كل الأبعاد الممكنة لأخلاقيات التأويل وهي «عن إمكانية إيتيقا فلسفية»[2] ترجمها بيير فريشون ومدرجة في الجزء الثاني من «**فن الفهم: التأويلية وحقل التجربة الإنسانية**»[3].الأطروحة الرئيسة هي الفارق بين سُلَّم القيم كفضاء مجرَّد بما يجب القيام به (الواجب) وأداء الفعل في السياق الحصري للسلوك (التجربة، والحرية، إلخ). ومن ثمَّ فإنَّ إتيان القيمة بتطبيقها في السياق هو نقل سُلَّم القيم من بُعده المجرَّد إلى البُعد العملي والأدائي. لكن، في نظر غادامير، لا يتعارض «النظري» (نظرية القيم) مع «العملي»، من حيث أنَّ النظري هو كذلك أدائي أو «براكسي»: التأمُّل والتفكير والتذكُّر هي كلها أداءات براكسية لها غايتها في ذاتها ولا تنتج شيئًا خارج الذات إذا لم ترتبط بالشروط المادية والتقنية هي «تجسيد الأفكار». غير أنَّ التطوُّر الحديث للعلم جعل «النظرية» تتَّخذ دلالة جديدة وهي دراسة الظواهر الطبيعية لاستخلاص القوانين التي تحكمها (قانون العليَّة مثلًا) وتجسيد الأفكار في التقنية تحت مسمَّى الاختراع.

- «التعقُّل» بين الاستعداد الفردي وأخلاق الواجب

لم تعد النظرية وفيَّة لأصلها الاشتقاقي (theōria) بمعنى التأمُّل الخالص والمجرَّد من علائق الحس. بل بفضل التطوُّر التقني منذ العصر الحديث صارت النظرية وسيلة في تحقيق الأهداف العملية والذرائعية. يذهب هذا على العكس من الأخلاق التي تبتغي العالمية وتستهدف «ما-بداخل» الإنسان (القاعدة الأخلاقية، والواجب، والفضيلة، إلخ) وليس «ما-بخارج» الإنسان (الظواهر الوجودية، والعالم، إلخ). مسوّغ الأخلاق هو العالمية بصيرورتها قانونًا عامًّا ينطلي على إنسانية الإنسان: «لا تفعل الفعل إلا بما يتَّفق مع المسلَّمة التي تُمكّنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا عامًا»[4]. مع كانط، نحن في صُلب الأخلاق بالمعنى الحصري والاستراتيجي لـ«مُورَاليسْ» (moralis)، أي الواجب أو الأمر القطعي في أداء الفعل. على العكس من ذلك، تتجلَّى الأخلاق عند أرسطو بالمعنى الدَّقيق والتكتيكي لـ«إيتيقا» (ethikos) والتي هي أخلاق الحالة الجزئية أو «الوضعية» (situation). وعليه، الوضعية هي الاستثناء ولا يُشكّل الاستثناء في نظر كانط «القاعدة الأخلاقية»، من حيث أن الوضعية تنصرف عن

---

[1] Ibid., p. 345.

[2]Gadamer, « Über die MöglichkeiteinerphilosophischenEthik », *WalberbergerStudien*, Mayence, 1963, p. 11-24.

[3]Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », in : *Art de comprendre II*, op. cit., p. 311-328.

[4]كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر،1965، ص61.

العالمية بتسلُّل اعتبارات ذاتية وميول نحو اختراق القاعدة، أو معضلة الواجب والإرادة إذا لخَّصنا ذلك. المشكل التأويلي للأخلاق هو دائمًا بين القاعدة العامة والوضعية الجزئية التي ترزح تحتها. هل يكون التطبيق بمنزلة «سرير بروكرست» (lit de Procruste)ليلائم السياق أبعاد القاعدة ومن ثمَّة بتر جوانب من السياق المحلي وجعله غريبًا عن ذاته أم يكون التطبيق في مقام «إيكاروس» (Icare) الذي يُحلّق بإرادته عاليًا في سماء الحريَّة مع خطورة أن يحترق بشمس القانون القطعي وينزلق ويتهاوى أرضًا؟

نحن إزاء معضلة يكون المطلب فيها جدليًا (ولم لا «تبديليًا»؟) بأن يكون هنالك انصهار بين آفاق الإيتيقا والأخلاق، بتبيئة القاعدة الأخلاقية دون أن تفقد من صرامتها المعهودة؛ بأن تطأ حقلا لإيتيقا بقواعد عامَّة يمكن أقلمتها، أي جدل الطبيعي (الطَّبع أو «إيثُوس»Ethos) والثقافي (القانون، والعُرف، والتقاليد، إلخ). يؤدّي «التعقُّل» (phronēsis) دور الوساطة بين الطَّبع الفردي والمعرفة الأخلاقية أوبين الاستعداد الذاتي والتنشئة الاجتماعية: «إنَّ مركز الثقل في الإيتيقا الفلسفية لدى أرسطو هي التوفيق بين اللوغوس والإيثوس أو بين ذاتية الإرادة وجوهرانية الكينونة»[1].ومن ثمَّة فإنَّ الفضائل الأخلاقية (الشجاعة، والعدل، والإنصاف، إلخ) لا معنى لها في ذاتها إذا لم تجد سياقًا تتعيَّن فيه وتتحيَّن. تطبيقها هو الذي يُبرز مفعولها، وليس في ذاتها كنماذج مفارقة ومستقلَّة عن الفعل البشري. ومنه حديث غادامير عن «إيتيقا الوضعية» (éthique de la situation)، لأنَّ الوضعية وحدها هي ما يُتيح امتحان القاعدة الأخلاقية وإبراز مفعولها وتأثيرها وفق مجموعة من التعابير الشائعة: «على أحسن وجه»، و«على ما يرام»، و«ما يلائم»، و«بالشكل الصحيح»، إلخ. ليست إيتيقا الوضعية أخلاق «سرير بروكرست» بنفي السياق لتصحَّ القاعدة، بل هي أخلاق «الحذاء المناسب» بأن يلتئم السياق مع القاعدة. هنا بالضبط يتحدَّث غادامير عن «الحالة الخاصَّة» (cas) التي هي ليست مجرَّد امتثال للقاعدة، ولا تماثلها «حذوك النَّعل بالنَّعل»، بل تكشف بالأوْلى عن خصوصية الوسط الذي تنبع فيه وإنَّ له كيانًا لا ينتفي بتطبيق القاعدة. الحالة الخاصَّة هي الاستثناء الذي لا يضير بالقاعدة؛ هي التكتيكية النافذة بين حبائك الاستراتيجية القانونية والأخلاقية وشبائكها.

لذا كان التأويل في مقام الانزياح الذي يحصل في تطبيق القاعدة، بحيث تحافظ الحالات الخاصَّة على كيانها، ولا تُهيمن القاعدة بشكلٍ مطلق وشمولي ودكتاتوري. هناك دائمًا مداخل ومخارج يُتيحها التعقُّل في إدراك القواعد وتطبيقها على السياق. كونه «تعقُّلًا» فهو يتعقَّل القاعدة، يُخضعها للعقل أو «لوغوس»، ويربط المبادئ بالغايات أو الوسائل بالأهداف. لا بدَّ من ثمَّة أن تكون سيرورة الفعل البشري عقلانية وتنتهج مخطَّطًا منتظمًا ومعقلنًا، لا يبتغي فحسب «الخيِّر» بتحسين الملكات وتجويد المهارات (الذاتية)، بل كذلك «المفيد» أي الأثر أو النتيجة على مستوى السياق أو الوسط المعيش. وأكثر من هذا

[1]Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », *Art de comprendre II*, p. 322.

وذاك، يستهدف التعقُّل «الاستقامة» في الفعل التي هي «كيفية الفعل» ذاته، وليس فقط طبيعته أو نتيجته. قد تكون الغاية هي السعادة (eudēmonia) أي الخير الأسمى. لكن المطلب الإيتيقي عند أرسطو تبعًا لقراءة غادامير هو كيفية الفعل على طول المسار بين الأهداف المسطَّرة قبليًا والنتائج المتوصَّل إليها بعديًا. لماذا إذن تكتسي الكيفية أهميَّة قصوى بالنسبة للأخلاق؟ فقط لأنَّ النتيجة قد تكون سليمة والوسائل غير سليمة تبعًا لسلوك ذرائعي يُسوّغ الوسائل من أجل بلوغ الغاية. ومن ثمَّة فإن استقامة الفعل ضرورية للحديث عن أخلاقٍ مقوّمة للوجود الإنساني في العالم.

***- خاتمة**

إذا أجملنا الأفكار الواردة هنا: ما هي تجليَّات أخلاقيات التأويل عمليًا، أي في الممارسة التأويلية ذاتها؟ يقول غادامير: «تنبع الأخلاق بالضرورة من كون الإيتيقا تخضع إلى الظروف التي تشترطها»[1]. إذا كان الأمر كذلك فإنَّ المؤوّل (وكذلك المترجم) يتعامل مع النص بأخلاق الوضعية المحليَّة، بأن يُكيّف «الدلالة» العامة للنص مع «المعنى» المحلي والتداولي، إذا اتَّفقنا على القول بأنَّ الدلالة هي الثَّابت من قصدية النص (الدلالة المثبَّتة في الخطاب) وبأنَّ المعنى هو المتحوّل من القراءة والتأويل والترجمة. المعنى هو دائمًا الاستعمال في السياق، وهنا نعطف المسألة التداولية (عند فتغنشتاين مثلًا) على المسألة التأويلية (عند غادامير). لأن سلوك المؤوّل/المترجم إزاء النص هو سلوك «أدائي» ينبري منه تطبيق قواعد النص العامة على الحالة الخاصَّة لسياق المؤوّل/المترجم، وبشكل أوسع (كما أشرنا منذ البداية) تسلُّل الماضي في ثنايا الحاضر، وتخلُّل الذاكرة في وقائع التاريخ. ما يُعدُّ عالميًا أو مشتركًا في الوعي البشري يجد تعيُّنه في الحالات والسياقات المحليَّة، من حيث أن القاعدة المشتركة تُفهَم، وفهمها هو تطبيقها، وتطبيقها هو «عينه» في كل الحالات، و«غيره» من حيث الوسائل والإرادات. نقرأ النص نفسه، لكن لا نفهم مضامينه بالإرادة نفسها، ولا نجني النتائج عينها في السياقات المختلفة للقراءة. وعليه، فإنَّ أخلاقيات التأويل هي إيتيقا الاشتراك حول الدلالة من أجل معانٍ تداولية متمايزة. يمكن القول، في النهاية، بأنَّ أخلاقيات التأويل هي فلسفة عملية في الممارسة التأويلية بمجموع الأدوات المسخَّرة في ذلك من فهم، وترجمة، وتفسير، ومقارنة، واستشكال.

**

[1] Ibid., p. 325.

*- المصادر والمراجع

- إخوان الصفا (1305هـ/1887م)، **رسائل إخوان الصفا**، الهند.

- كانط (1965)، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر.

- BÜTTGEN Philippe (2010), « *Aufheben* », in : Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert.

- ETCHEGOYEN Alain (1991), *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin.

- GADAMER Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (*VM*), trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».

- GADAMER H.-G. (1995), *Langage et vérité*, trad. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard.

- GADAMER H.-G. (1991), *Art de comprendre II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Paris, Aubier/Bibliothèque philosophique.

- GADAMER H.-G. (1963), « Über die MöglichkeiteinerphilosophischenEthik », *WalbergerStudien*, Mayence.

- GRONDIN Jean (1999), *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée.

- GRONDIN J. (2005), « La fusion d'horizons. La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intelletus* ? », *Archives de philosophie*, tome 68, n°3.

- GRONDIN J. (1981), « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, n°44.

-KLUGEFriedrich (1891), *An Etymological Dictionary of the German Language*, George Bell & Sons: London.

-LANGLOIS Luc 1997), « La signification éthique de l'expérience herméneutique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/1, Février.

- MERLEAU-PONTY Maurice (2001), *Le Visible et l'invisible*, suivi de : *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, 1964, coll. « Tel ».

- SAVIDANPatrick (1999), « L'éthique philosophique selon H.-G. Gadamer : le problème de l'application », in : KoulaMellos et Patrick Savidan (éd.),

-Pluralisme et délibération. Enjeux en philosophie politique contemporaine, les Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Philosophica »

-WARNKEGeorgia (2002), "Hermeneutics, Ethics, and Politics", in: Robert J.

-Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press: Cambridge.

القسم الثّاني

هيرمينوطيقا القيّم

في التدرّب على المعنى النقيض: الوحي ضد النسق

روزنتسفايغ في مواجهة هيغل

Training in the Opposite Meaning: Revelation versus System. Rosenzweig Confronts Hegel

د. **عُمَر بن بوجليدة***

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (9أفريل)، جامعة تونس

**

استهلال:

نَمْتَحِن هاهنا إمكانية وضع روزنتسفايغ في الخط الذي يجمع كيركغورد ونيتشه نفسه، مقاما واجبا للتفلسف - في ما نقدّر - فهو يناضل أيضا ضدّ: المثالية الألمانية، وخصوصا النسقية الهيغلية، باسم وجوده الفريد. إنّ الغرض هاهنا أن ننزّل كتاب "نجمة الفداء" في سياق المصنفات التي تفكك الفرضية الرئيسية للميتافيزيقا الغربية - ليس للتصريح باستحالة كلّ ميتافيزيقا - بل للظفر بالمعركة الحاسمة للفهم، هدفه هو فكرة "الكل"، ذاك الذي يجعل ممكنا خطابا شاملا حول الله والإنسان والعالم. وهكذا تعيّن أنه "يُنقذ" فكرة الله والإنسان والعالم بالتفكير فيهم على أساس الانفصال. ومهمَّة الكتاب أن يدفع بأفكار الفلسفة التقليدية إلى غاية المحال، وفي الوقت نفسه محاولة إنقاذها، من بارمنيدس إلى هيغل، إذ يتوجّب دفعها إلى آخر معاقلها: فكرة الكل الشامل، (= مزاعم فهم الله والإنسان والعالم في خطاب شامل).

---

* - **د. عمربن بوجليدة**، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة تونس (9 أفريل)، متخصص في الفكر النقدي والتأويلي وقضايا التنوير والحداثة.

من مؤلفاته البارزة:

- الحداثة واستبعاد الآخر (2017/2013).
- العرب ومسألة التنوير (2017/2016)
- في تأويل الكتاب (2020)
- تأويلية الفعل (2021)
- ومفارقات العقلاني (2024).

نشر عددًا من المقالات الأكاديمية في مجلات دولية.

أنجز ترجمات مهمة، منها: La décolonisation des savoirs للكاتبين Seloua Luste Boulbina وErnest-Marie Mbonda حول إمكان تفكيك الاستعمار المعرفي فلسفيًا.

ونحاول تبيّن القوى الروحية الكبرى التي تحدّد صورة "الغرب" (الكنيسة والمعبد اليهودي) يضاف إليهما "أثينا، أورشليم، روما": وهو ما يرسم طبوغرافيا فكرية روحية، يقدّر روزنتسفايغ أنها المقياس الوحيد القادر على تأسيس رؤية حقيقية في العالم. ثم نستعرض تزعزع "روزنتسفايغ" وعزمه النظريّ الرئيس في التحوّل إلى "ديانة الغرب" حيث يضبط راهن الأمر الذي يناظره. غير أن اليهودي يوطّئ للأمر، توطئة يستنكر في مستواها ادعاء المسيحي إضافة شيء إلى المخزون المقدس، فالكتاب متى طُوي فقد تمّ للأبد. ها هنا يستبين أن ظهور المسيحية إنما كان تحولا في تاريخ التأويلية ما دام الإنجيل يعرض نفسه قراءة جديدة لنصوص التراث. لقد تعيّن على روزنتسفايغ كغيره من الفلاسفة الألمان أن يتعاطى مع هذا السياق الفكري المركّب تعاطيا نقديا جذريا. إذ الجدل الأخفى والأشدّ أصالة إنما هو صدور تلك الانطولوجيا عن مدرسة أبلغ عناية باليونانيّين منها بالعبرانيّين كما ألمع ريكور[1].

ولقد استبان لروزنتسفايغ ترادف كلمة الوحي وكلمة الوجهة[2]: (معرفة أين الذهاب ومع من؟). وهو ما لم يمنعه البتّة من أن يُثبت بقوّة فرادة المكان الذي يقيم فيه. فعبّر عن اختلافه مستشهدا بالتصريح الشهير للوثر: "هنا مقامي، - مقام رمزي، هو أهل لبدء في كل مرة عظيم - لا يمكنني التصرُّف بغير ذلك. وعليه يُقدّم روزنتسفايغ مفتاحا في القراءة التأويلية. إذ لم ينقطع فكره عن مناداتنا، ما دام: الـ"نحن"، يُخفي بداهات مضلّلة. أليس الله هو مجرّد إسقاط للرغبة البشرية؟ ألا يؤشر الوفاء الشديد لـ"النص"،

---

[1] انظر، ريكور، بول، **الاستعارة الحية**، ترجمه وقدم له، محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2016، ص 482.

Ricœur (Paul),*La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975.

لمقاربة تعليمية أولى، لـ"نجمة الفداء"، را،

Ricœur (Paul),*La "Figure" dans L'Etoile de la Rédemption, Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Ed, de Seuil, 1994, p 63- 82.

ولقد انتبه "دريدا"، بالفعل إلى ظهور نموذج جديد للفلسفة في أعمال "لفيناس"، عندما تساءل: هل على الفلسفة أن تنطلق دوما من أثينا بدلا من الانطلاق من القدس؟ إذ حاول لفيناس أن يبرز إمكان إنشاء الفلسفة اعتمادا على وجود مفارق موجود فيما بعد الكينونة، بمعنى أن بالإمكان الانطلاق في الفلسفة من الدين كما كنا ننطلق من العقل.

Vu: Derrida, J, *Violence et métaphysique, in, L'Ecriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967

انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، ابتكارفلسفة الدين، المجلد الثالث، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي**، ترجمة عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2020، (هامش ص 13).

- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion, Tome III : Vers un paradigme herméneutique*, Paris, les Editions du Cerf, 2002- 2004(1025 p).

[2] تزعزع "روزنتسفايغ"Rosenzweig بحجج صديقه "روزنشتوك"، وقرر أن يتحوّل هو الآخر إلى المسيحية "ديانة الغرب". بالنسبة إليه وإلى "روزنشتوك"، Rosenstock.في نهاية رسالته إلى "روزنشتوك"، يعترض "روزنتسفايغ" على تأويل اختزالي في السيرة الذاتية: "التقينا في الأثير الكوني مع نجومنا، وليس كبشر يتطوّرون في الحياة الدنيا.

على محدودية القدرات الإبداعية، والتي تفرض الالتزام بالنص، لا تزيد عليه شيئا ؟ ألا يمكن أن يستشكل فكر روزنتسفايغ بصفته أقصى ما انتهت إليه المقاربات العقلانية، ما دمنا نعتمد فرضية تروم التأكيد على أنه هو المنذر بنهاية المنظومات الفكرية الكبرى في المثالية الألمانية؟ هل يقطع هذا الضرب من التناول مع الجدالات اللاهوتية أم يستأنفها - بعد انصرامها - بأفق معرفي وأدوات فكرية مغايرة؟

1- في الخلق والوحي والفداء:

وقصد الإفصاح عن مرادنا، فإنه حري بنا أن نسارع إلى تلمس احتمال جذري لمركزية وأهمية السؤال عن "ما الله؟"، إذ ما فتئ السؤال عن "ما الله؟" يعود متوعرًا مثقلا في كل مرة بدلالات متعددة، وقد يتضح ما نقوله غاية الوضوح إذ يظهر للفلاسفة يسر سؤال الكسمولوجيا عن "ما العالم؟" والأنثربولوجيا عن "ما الإنسان؟" مقارنة به، ولكأن صعوبة السؤال ذاته هي التي تتسلّط عليهم.

ولعل أول ما ينبغي التذكير به هو أن "الفلسفة الأولى" التي عمل "أرسطو" على ردكلتها والتي جالت الآفاق وشاعت بفضل "أندرونيقوس" تحت عنوان "الميتافيزيقا" والتي لا تخلو من سوابق عند القدامى ولا من الصّدى عند المتأخرين، ليس أقل مطامحها ومسعاها إلا استحداث "ثيولوجيا". وما يلفت النظر هو أنه في غير نص من نصوص إعادة استشكال هكذا مستجدات، كان ينبغي انتظار "شوبنهاور" كما ألمع "غرايش"، قبل ظهور فلاسفة يجهرون بالإلحاد[1]. فإن نحن عدنا إلى ضروب السؤال في منابته صار من البيّن أن "سؤال ماهية الله"، يتواءم مع شُبهة الوهم. الوهم الذي تبدّى على صعيد التساؤل (ما العالم؟) بوصفه مظهرا وعلى مستوى البحث في (ما الإنسان ؟) بوصفه "خدعة"، يتجلى على الصعيد اللاهوتي بوصفه "خيالا".

ولقد يُستخلص من هذا الطرح ظنا طريفا يظنُّ الفلاسفة في مستواه أنهم يمتلكون ما يؤسس لطرحهم، إذ اعتبروا أن: "الله هو الطبيعة"، وهذا التحديد بالغ الخطورة، ذلك أن "السبينوزية" هاهنا تقيم ضربا من المماهاة بين الله والطبيعة. فلَنَسْئَلَن آوَانئِذٍ: أليس مضمون هذه الفرضية أن الله معزول عن الطبيعة، أي عن العالم؟ ومهما كان الأمر، فقد يكون من الوجيه أن نتبين مدلول هذا الفهم وخطورته، إذ تحتاج المسألة إلى تأمل نقدي.

---

[1] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب ، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، ترجمة، محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص367.

- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, Tome1, Héritage et héritiers du XIX siècle, Paris, les Editions du Cerf, 2002- 2004.(626p).

وفي ضرب من التبرُئ من طروحات أخذت تستمكن، يتحدّث "روزنتسفايغ" عن "سبينوزا"، بوصفه "اليهودي الهولندي"، وإنه لفي الإمكان حقا تبيان أن الرهان الأعظم للمسار التاريخي، على وجه التحديد لهذا النقد إنما هو استهداف، سبينوزية "غوته" و"هردر".

هاهنا يتبين عسر الانصراف عن التباس معين، إذ يظنُّ "هيغل"، الذي يؤكد أن المطلق ليس جوهرا بل هو ذات أي روح قادر على التطوّر الذاتي[1]، أنه بَلوَرَ ردّا نظريا على الإله السبينوزي. ولقد سعى روزنتسفايغ إلى فك كثيرا من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أن هذه الإزاحة، أنتجت، مرضا جديدا في الفهم، فلقد استقام لدينا حينئذ أنه وفي هذه المواجهة تم اختزال الله في الأنثربولوجيا.

وإذا نحن تأمّلنا هذا، علمنا يقينا أن "روزنتسفايغ" يعتزم النظر في كيفية التغلّب على المأزق المزدوج للاختزال الكسمولوجي والأنثربولوجي. آنئذٍ نكون قد رفعنا القناع - كاسح التغلغل وشديد الوطء - وهو ما من شأنه وقتذاك أن ييسّر دَركَ، أنه مثلما أن الإنسان والعالم ليسا الكل، كذلك ليس الله هو الكل. هكذا نبتدئ القول في الغرض الذي نهض إليه "روزنتسفايغ" بمحاولة الإشارة إلى أنه استبان أن هذا ما لا يساوي تقييد الله، بل يعادل التسمية تشوّفا نحو إرساء جسر بين الله والإنسان والعالم. وبضرب من رفع الاستغلاق المعتم لكلّ الدّلالات، ينتصب الله اسما، يدرج النظام في العالم ويذكره الإنسان. ولما كان عقلنا يسوّل لنا أن نتقرّى الفوائد وأن نرجّح ما اتّضح أفضل اتضاح، فغير بعيد أن يعاود "روزنتسفايغ" النظر في تراث اليهود وما استقرّ من عاداتهم في تسمية الله وما ترسّخ في معاجمهم القديمة، فهو "يَهوَه"Yahvé بمعنى الرَّحمة والمنَّة، وإيلوهيم Elohim أي القانون. ولعلنا الآن وعلى هدي هذا النمط من التفكير نستطيع أن نفهم كيف أنه لاسم الله وظيفة مزدوجة: فهو يتيح للإنسان أن يذكر، وهو كلام يُكرّس العالم في ذاته ومن أجله. تُنهي تسمية الله سيرورة الشفاء، علاوة على "يقين العالم"المعثور عليه، و"شجاعة العيش"، تُضاف "الثقة في الله"[2].

وغني عن القول أن هذه الاعتبارات لم تكن لتراوده أو تشغل بال معاصريه، إلا لأنها تكشف عن أسف دفين وفي الوقت عينه عن رغبة مبهمة في العناية بالأمر ومراجعته، فالعالم هو دائما "عالم البشر" و"عالم الله": "لا يوجد العالم في ذاته. شديدة الإيحاء هي الوضعية التي يمثّل بها "روزنتسفايع" عسر الاضطلاع بالازدواجية، ما دام الحديث عن العالم معناه الحديث عن عالمنا نحن والحديث عن عالم

[1] سيظهر ها هنا روزنتسفايغ كأول من نقضوا صراحة التحالف بين فلسفة الدين وفلسفة للتاريخ كانت محكومة بفكرة التقدم، كما سيتوضح ذلك أكثر في الصفحة التاسعة.

Stéphane MOSES, "Hegel pris au mot, La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig", Revue de métaphysique et de morale, n, 3, 1985, p328- 341.

[2] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية وعلاجيات النفس**، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود، بيروت 2019، ص592.

الله. وفي لحظة حاسمة ومنعطف ذا شأن يكتب "روزنتسفايغ"، "يتحدث البشر دائما بنبرة ذكيّة وغير مكترثة، كما لو كان بإمكانهم رؤية بعضهم بعضا. ثمّ وبشكل جديد، يختبرون تجربة أنه لا وجود لهذه "رؤية بعضهم بعضا" دون أن نعترف بذلك. كل حبل يهتزّ باهتزازاته، لكن في الهواء، تتحوّل الحبال كلها إلى اهتزاز واحد، لا حبل يبقى بمفرده[1].

ولقد نجد هذه المرة أن المقصود ليس تجربة متخيلة، بل إنما هي الثقل الذي لا يقاوم للكائن، والذي هو في علاقة بما يسميه كانط في إحدى دروسه حول الأنثربولوجيا بـ"اللعبة الكبيرة للحياة"، التي لا أحد يتملّص منها. إنها كلمات دالة على ما كان البشر مهمومين به، فأن نكون "نحن" بذواتنا ليس شيئا ملغزا"، فالمراسلة بين "أوجين وفرانتس وغريتلي"، لا تنفصل في نص "نجمة الفداء". إنه في هذا المستوى بالذات ينكشف ملمح من معنى "المراسلة"، تلك التي أتاحت لنا تتبّع النشأة الفعلية لـ"نجمة الفداء"، لقد استشعر الحاجة الملحة إلى توضيح فكره توضيحا حاسما وهو في حالة الخطر الداهم، إذ لم يكن موقنا أبدا ببقائه على قيد الحياة، ففي مثل هذه الحالة يحتمل أن تكون كل فكرة هي الفكرة الأخيرة[2]. وعلى "جبهة مقدونيا"، حضرت في ذهنه "الخلية الأولى" لعمله اللاحق وبعث بها إلى "إهرنبرغ" في رسالة طويلة. ونجد في هذه الرسالة الأطروحة المشار إليها "إن الوحي توجيه" الطموح الملتبس الرامي إلى أن يضع على محك الفلسفة كل تلك الذات الكونية المهيمنة التي هي الفلسفة نفسها، وكل المحاولات تدور في فلك تأسيس فكرة العقل مباشرة على مفهوم الوحي[3]. لقد أراد روزنتسفايغ شأنه شأن "فيخته" و"شيلنغ" أن يترجم حدسه في نظام من العلاقات المنطقية التي لا سبيل لمقارنتها بأكثر النصوص غموضا لكبار كتاب المثالية العقلانية. وعلى الحقيقة لا يهمنا هذا الأمر إلا من جهة ما هو السياق الذي ظهرت في أعطافه ما سمَّاه شلايرماخر "النُّطفة الخلاّقة" أو القرار التوليدي. وإذا نحن تأملنا هذه الصيغة وجدنا أنها تقدّم لنا الإمكانية النادرة الجديرة بالإعجاب، من جهة ما هي الحاضن لمستطاع فعل التفكير في ميلاده المباشر[4].

---

[1] انظر، جون غرايش، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص 547.

عندما يكتب روزنتسفايغ "أشعر جسديا كيف أن الأفكار تتكاثر وتتشعّب في ذاتي وأدرك في كلّ في كل مرة كيف أنّ الجذور نفسها ترفع النُّسغ في الغصون الجديدة. الشعور بهذا الأمر يستحق العيش. فهو لا يُقدّم لنا مجرّد أحوال نفسية عابرة. فهو يُبيّن لنا، بعيون غريتلي (السويسرية مارغريت هيسي زوجة صديقه الحميم روزنشتوك) وأوجين (روزنتشتوك)، كيف أن فرانتس، أصبح روزنتسفايغ، مؤلف "نجمة الفداء".

[2] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (مرجع مذكور) ص 324

[3] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (المرجع نفسه) ص 324

[4] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص548 .

إن الربط بين هذه الملاحظات الملمّحة والتأمل الأشد تماسكا يتجلى في إحدى رسائله إلى "غريتلي" إذ يُقدّم لنا روزنتسفايغ مفتاحا في القراءة التأويلية يستعيره من "سنوات السفر لفلهلم مايستر"، لـ"غوته". فهو مستخلص من الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني، تحت عنوان "تأمّلات في دلالات الجوّالين": الأدب هو شذرة الشذرات، Literatur ist das fragment der fragment النزر اليسير لما حصل وقيل، تمّ قيده بالكتابة، والنزر اليسير من المكتوب تمّ الاحتفاظ به[1].

وإنه ضمن هذا الأفق يستحضر روزنتسفايغ النص عبر الذاكرة بإسناده إلى "إيكرمان" صاحب محاورات مع "غوته". وليس في وسعنا إبانئذ إلا الوقوف عند ما انكّب على تفصيله وبلورته من فوارق لطيفة، فمن جهة يُعوّض روزنتسفايغ "ما حصل" بـ"ما تمّ التفكير فيه"، ومن جهة أخرى "تمّ الاحتفاظ به" بـ"وصل إلينا". وإذ قد تبين هذا فيجب أن نشير إلى أن "روزنتسفايغ" يُثبت بتعديله الأول، قيمة عمل التفكير، الذي يُصبح حدثا حقيقيا، عندما يتمُّ في صيغة المتكلّم، أما تعديله الثاني فيدعونا إلى التأمّل في فعل التوصيل الذي لا ينحصر في الاحتفاظ بالإيداع المثبّت نهائيا، بل يمرّ عبر الصوت الحي للشاهد. ونحن نفهم الآن فهما أفضل ما يُبيّنه الشرح الذي يُضيفه روزنتسفايغ إلى الاقتباس، إذ بشكل عام "لا يوجد الكلام لكي "يُحتَفظ" به، بل لنجيب عنه، وإذا لم تكن هناك كتابة أصلا، فعلى البشرية أن تجد في الكلام، وتجد في سبيلها، الجواب والكلام المضاد، الكلام والكلام بالمقابل، إلى غاية أن يُدوّي الكلام الأقصى يوم القيامة[2].

وعند إيغال النظر يتبين أن هذه السطور كُتبت قبل أن تتفتّق "الخليّة الأولية" لكتاب "نجمة الفداء" في ذهن روزنتسفايغ، وتُلقّن التلاحُق في الكلام المتبادل والأجوبة والأقوال المضادّة لثلاثة كائنات فريدة تشابكت حياتهم ومصائرهم بشكل وثيق تحت تأثير "النجمة". ولقد نستطيع من غير مراوغة وغالبا بلا

---

[1] مدوّنا في جبهة مقدونيا (جُنّد 1916 وكُلّف بالسرّية المدفعية المضادة للطيران في جبهة مقدونيا).

صدر **"نجمة الفداء"** عام 1921 في لامبالاة الجميع تقريبا. لهذا السبب كان الناشر قد طلب من روزنتسفايغ أن يُلخّص فلسفته في صورة مقبولة لدى الجمهور. جاء الجواب في صيغة كتاب عنوانه "دفتر حول الفهم السليم والسقيم"، وعدل روزنتسفايغ عن نشره. الكتيب المنشور بعد الوفاة (دفتر حول الفهم السليم والسقيم) يرتبط هذا الكتيب، بدروس في الفلسفة مقدمة بين يناير ومارس 1921 في مركز البحوث تحت عنوان في استعمال الحس السليم. يستحضر فيه روزنتسفايغ مباحث متنوعة مثل الإيمان والمعرفة، البداية والنهاية، الفعل والانفعال، الجسد والنفس، الحياة والموت، كانت هذه الدروس مرتبطة بندوة يناقش فيها المصادر الفلسفية للدروس وعلى وجه الخصوص المثالية الألمانية من كانط إلى هيغل.

(را، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، - مرجع مذكور - ، ص576).

*Das Bchleinvom gesunden und vom kranken Menschenverstan*t, éd, Nahum Norbert Glatzer, Konigstein, Tauns, Judischer Verlag Athenaum, 1984., Traduit fr, par M, Ruben Hayoun*, Livret sur l'entendement sain et maisain*, Paris, Cerf, 1988

[2] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص550 .

حذر وأيضا من غير مكابدة واستبداد "السائد"، أن نطلق على هذه الرسائل "كتابات المناسَبَة". ولنقترب من هذا الذي لا يزال يشكل إشكالا، نعثر عند "غرايش" على تأكيد مفاده إنه مُستوحى من "تقليد"، يُسمّيه نُقّاد الأدب في اللغة الجرمانية "الأدب الصغير" Klein lteratur. وليس هذا ما يمكن أن يدل على هشاشتها، بل يمكن أن يتجلى من علائم قوتها، أمارة الأمارات إذا قبلنا بما كان يتصوّره روزنتسفايغ بشأنها، فهذا "المسلك" إنما يروم إلى توجيه التقبّل وجهة قد لا تفي بها الصفة "الموضوعية" للطرح الفلسفي "المألوف"، فليكن للفلسفي وهو ما هو، وضعا قلقا يستبيحه كل ذي حاجة في النفس، ذلك أن الرسائل ليست كل ما يهمُّ، ولا حتى الأقوال، إذ يوجد ما يعسر تعيينه، ولكن لا يمكن إنكاره، الـ "غير كامل"، الطارئ والمجزّأ، اليومي المفرط في يوميته، الـ "ما به" نسعى لبلوغ كينونتنا الخاصة والحيّة والهشّة معا. هذا الذي لو لم يوجد، لتحوّلنا كُلنا إلى تماثيل ترفع الهالات[1].

وإنه ها هنا بالذات إنما يظهر لنا أن هذا اليقين والشجاعة والثقة لم تكن أمورا بديهية، إذ كان من الواجب الظفر بها بعد عراك طويل انخرط فيه أقاربه[2]. وجلي من هذا ضرورة استخلاص تعليمات هيرمينوطيقية في قراءة "رسائل غريتلي". وإنه لينبغي على المؤوّل مذاك أن يُبدي قدرة على الإحاطة بالنظرة الواحدة، المألوفة والعادية، للحياة الواقعية للمراسلين، والقمم العُليا والشامخة لأفكارهم[3].

ههنا ستظهر هذه الخاصية الانزياحية التي يتشكل حولها وفي ارتباط بها طرح "روزنتسفايع"، والتي لم تكن لتمنع "غريتلي" من الإصغاء إليها كما لو كان يتلو العهد الجديد. لا يمكن تعدّي مجموع الكائنات الفريدة سوى على الجسر الضيّق للكلمات. لكن يحدّد روزنتسفايغ - الأفراد - (الأنا والأنت) يشيّدون جسورهم الخاصة التي يلتقون فوقها فعليا، بكل ما أوتي حضورهم من قوّة. حثّته "العسكرة بلا روح"،

---

[1] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (المرجع نفسه)، ص550 .

[2] خلال سنوات التكوين الأكاديمي، كان الأفق الفكري لروزنتسفايغ هو نفسه بالمقارنة مع أغلب اليهود المثقفين في ألمانيا، يحيا في علاقة وثيقة مع المسيحيين الذين كان يشترك معهم في بعض القيم، قاد هذا الأمر البعض منهم، مثل هانس أهرنبيرغ ابن عم روزنتسفايغ، إلى التحوّل إلى المسيحية والحصول على المعمودية في رسالة إلى والديه، برّر روزنتسفايغ قرار ابن عمّه بأن أثبت "بأننا مسيحيون في كل شيء، ونحيا في دولة مسيحية ونتردّد على مدارس مسيحية، ونقرأ كتبا مسيحية، ثقافتنا كلها تقوم على أساس مسيحي". شارك روزنتسفايغ عام 1910 في ملتقى الفلاسفة والمؤرخين الشباب في بادن - بادن، الذي تعرّف فيه إلى أوجن روزنشتوك (1888 - 1973 محاضر في القانون الدستوري الوسيط في جامعة ليبتسغ، وتحوّل هو الآخر من اليهودية إلى المسيحية. إلى جانب رودولف وهانس أرنبيرغ، أصبح روزنشتوك، المقتنع هو الآخر بأن الحاجات الروحية للإنسان الغربي لا يمكن إشباعها سوى بالإيمان المسيحي، المرشد الحاسم للتطوّر الفكري والروحي لروزنتسفايغ خلال سنوات 1910 - 1913).

- انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص541- 542.

[3] انظر: المرجع نفسه، ص592 .

على اقتراح يوتوبيا مضادّة تقوم على الحوار "يهوى البشر: الأنت" Le Toi مثلما يحبون الحياة لأنهم ذاقوا "الهو" "lui" Le والموت[1].

وإن ما يستلزم الوقوف عنده هو أنه يمكن قراءة هذا "المطمور" الخصيب من إمكانيات اللقاء، كصدى أخير لفكرة الفلسفة الموروثة عن المثالية الألمانية، وتبدو هنا الحاجة ملحة لتفهم أن تكون الفلسفة نسقية. لكن وضع روزنتسفايغ في أحد خطوط خارطة المثالية الألمانية ليس سوى نصف الحقيقة. ولا يفوتنك أنه إذا كان بالإمكان ربط روزنتسفايغ[2] بالتراث الفلسفي، فيمكن وضعه في الخط نفسه الذي يجمع "كيركغورد" و"نيتشه"، ولقد استفرغ "غرايش" الجهد لإجلاء ذلك المنسي، برهانه نضال روزنتسفايغ، ضدّ المثالية الألمانية، وخصوصا الهيغلية. إذ تعامل "هيغل" مع التاريخ بصفته أمرا إلهيا أو بصفته علما إلهيا، في حين أن العمل عنده شأن دنيوي على نحو طبيعي، أما عند روزنتسفايغ فإن الدين هو العلم الإلهي الوحيد الأصلي، والمعركة مع التاريخ بمعناه في القرن التاسع عشر هي عنده المعركة من أجل الدين بمعناه في القرن العشرين[3]. فـ"روزنتسفايغ" من أوائل من نقضوا صراحة التحالف بين فلسفة الدين وفلسفة للتاريخ كانت محكومة بفكرة التقدم. إلا أنه يمكننا أن نثبت إثباتا شديد الرجحان أن علاقة النزاع التي عقدها روزنتسفايغ مع "هيغل" و"شيلنغ" تختلف عن "كيركغورد" و"نيتشه"، وحينئذٍ قد تسول لنا نفسنا أن نؤكد أنه يعترف بدينه تجاه التراث الكبير للمثالية الألمانية[4]، اعتبارا من هاتيك الآونة التي كان فيها أستاذ الفلسفة والفيلسوف شخصا واحدا. ولا نبالغ إذا اعتبرنا

---

[1] انظر: المرجع نفسه، ص545 .

[2] ولد روزنتسفايغ في الخامس والعشرين من ديسمبر في كاسل بألمانيا، في عائلة من البرجوازية اليهودية المندمجة، بدأ دراسة الطب على الرغم من ميله البارز نحو الفن والأدب، في غوتنغن أولا ، ثم لثلاثة سداسيات في ميونخ ثانيا. بعد السداسي الرابع درس في فرايبورغ حيث تابع ندوة حول كانط عند الأستاذ يونس كوهن بعد نجاحه في الامتحانات الجزئية في الطب، باشر سنة 1907 دراسة التاريخ والفلسفة في جامعة غوتنغن وفرايبورغ وبرلين، توَّجها سنة 1912 بمناقشة رسالة الدكتوراه حول هيغل والدولة تحت إشراف فريدريك ماينكه Meinecke. في هذه الأطروحة التي نشرت عام 1920 استشعر روزنتسفايغ بخطر أن تتحوّل الدولة إلى صنم يقتضي التضحية من طرف الفرد والأمة.

انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص 541.

[3] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (مرجع مذكور)، ص 322.

[4] وحتى وإن انتقد روزنتسفايغ الأنظمة العقلانية لدى شيلنغ وهيغل فهو يريد أن يظهر بجرأة من سبقوه، ولا تكفي موافقة كيركغارد ونيتشه ومشاركتهما ادعاء حق الذات في أن تقوم خارج المفهوم، بل ينبغي كذلك رفع تحدي المفهوم نفسه، أي تبيان المعنى الذي يمكن أن يُتَخطى به التناقض بين محايثة المفهوم وخارجية الوحي، من طريق المزيد من التفكير بطريقة مختلفة، ولن تحل هذه المفارقة بين النظام والوحي إلا بتناول مشكلة الزمنية مجددا على وفق أسس جديدة،

انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (مرجع مذكور)، ص 333.

أنها كيّفت عصرئذٍ "ثقته" في "فنّاني العقل"، وأفسحت المجال وسيعا لوضع أنساقهم الفلسفية على محك النقد الراديكالي[1].

إن ما نوّد إظهاره بصورة بارزة يتعلق أساسا بتأكيد مفاده أنه في النقاشات الطويلة التي بلغت ذروتها المأساوية ليلة السابع من جويلية 1913 أقنع "روزنشتوك" (الذي تحول من اليهودية إلى المسيحية) روزنتسفايغ بأن النسبوية الفلسفية التي كان يؤمن بها أفلست. فقد جعله هذا الأخير يكشف إمكان وجود فلسفة معيشة لا تظل حبيسة الدرس الأكاديمي. وأقنعه بإمكان اللقاء المثمر بين الدين المسيحي القديم المؤسس على لغة الوحي ولغة فلسفية متجددة. وقد يكون من اليسير علينا الآن أن نجزم بأن رسالة الثالث عشر من أوت 1917 والتي يستحضر في مستواها روزنتسفايغ هذه المحادثة واصفا "روزنشتوك" في ترتيلة جميلة بـ"الفاحص الكبير"، يتمتّع برؤية متمعّنة تتسلّل في التفاصيل وتكشف عن المقاصد - الذي كان يحطّم، كل أعذاره في ختام استنطاق قاس. لقد كان لتلك "الرسالة" عين ما به تستخف بالريبة وتتحدى الاتّهام وتستقبل مالا يأبه بخطر الهاويات، إلى حد اعتراف روزنتسفايغ، تحت ثقل الإبهام، بأن رغبة في الانتحار قد راودته، وهو يبذل جهدا في سبيل فهم زمانه. إلا أنه اكتشف باستعراض اللحظات الماضية الـ"هُنا/ ibi - "هُناه" son Da بتعبير هايدغر - الخفي في كل أعذاره الفكرية.

والواقع إننا إذا دققنا النظر في هذا، وجدنا أنه وبعد أن تأثر روزنتسفايغ على نحو صارم بتلك الحوارات بات مهيأ لأن يتحول هو أيضا إلى المسيحية "ديانة الغرب"، وباتت كلمة الوحي مرادفة لـ"التوجيه" بمعناه المزدوج، وإذا تغلغلنا في تمحيص هذا الذي ذهبوا إليه تبين لنا أنه إنما هو اقتراح وجهة للحياة والتوجيه الزمني في قلب تاريخ وحيد وأحادي الاتجاه. و(معنى المعنى) هو التوجيه: أن نعرف إلى أين نذهب ونحو من نذهب ومع من نذهب ؟[2].ولما يزال الحال في اضطراب وشدة حتى انتقش في ذهنه ما ملك عليه أمره وأخرجه من حيرة بَالِه، فما ظن أنه لن يجده إلا في الكنيسة - الديانة التي تقدم توجيها في الدنيا - وجده في "معبد يهودي"، وعليه قرّر أن يبقى وفيا لإيمان أسلافه وأن يعيش حياة تناسب الإيمان اليهودي. وتذكر هذه الترددات والانزياحات بأننا أمام "تيمة عدم انخداع"، تفتح فجوات ضرورية، فقد فسر روزنتسفايغ قراره لـ"إهرنبرغ" بالكلمات الآتية: بعد تفكير مليء وبعد نظر معمق توصلت إلى مراجعة قراري فلم يعد ما كنت قد قررته ضروريا، ولهذا السبب ومراعاة لهويتي الشخصية لم يعد ذلك ممكنا، إذن سأبقى يهوديا"[3]. وعلى هدي هذا الضرب من الإدراك وانطلاقا من هذه اللحظة

[1] يصف موقفه من المثالية الألمانية بمحاكاة تهكّمية للغة الجدلية عند هيغل "غوته هو الاطروحة، كانط هو نقيض الأطروحة، والجمع لم أجد له اسما آخر سوى اسمي."

[2] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين**، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته، (مرجع مذكور)، ص 323.

[3] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب**، (المرجع نفسه)، ص 323.

أصبح روزنتسفايغ "جذع شجرة الورد"، روزنشتوك (شجرة الورد المتسلّقة)، وأصبح روزنشتوك هو روزنتسفايغ بمعنى مجرّد غُصن مسيحي من الشجرة اليهودية[1]. ومن خبايا تلك اللحظات ولطائفها، أن هذه الصداقة لم تمنعه من أن يُثبت بقوّة فرادة المكان الذي يقيم فيه. وما يسترعي الانتباه أنه عبّر عن اختلافه مستشهدا بالتصريح الشهير لـ"لوثر" أمام مجلس فورمس[2]: "هنا مقامي، لا يمكنني التصرُّف بغير ذلك".

في إمكانية جعل الزمن والأبد يتقاطعان، المستقبل المطلق:

ولأن الإشكالي هو الذي يضعنا في مواجهة ما لا ينقطع في مستواه فضولنا، يتنبَّأ روزنتسفايغ بنشوء جيل" يتحدّث بلغة جديدة، وإن كانوا (الجُدد) يستوعبون ما نقول، لا يفهمون ما يتكلّم فينا، وما سمعناه، أي لا يفقهوننا أبدا، نحن"[3].

وهكذا فمحاولة التخلي عن الأنساق الكبرى نحو تأملات نبيهة في المعيش، تستلزم أن لا ينقطع الفكر عن مناداتنا، يتلازم تلازما مع الأسس المبدئية في كل فلسفة حوارية موجها إلينا بحدّة، سؤال ما نريد التعبير عنه بدقّة عندما نقول "نحن". ورغم بلوغه ما بلغه من الوضوح والعزم ينطمس هذا الضمير (نحن) في الجمع، وينحجب ما يعتمل في ذواتنا، ويُخفي النوايا القابعة خلفها. وإن هذا المسوّغ لقوي لتأمل البدائه المضلّلة التي تُغلّف بعض استعمالات ضمير الجمع "نحن"، التي يطرحها روزنتسفايغ للمناقشة عندما يعترف في عبارة تؤدي دورا رئيسا، وتحدث تحويلا جذريا "أنا لا أدري من المقصود - عندما يقول شخص ما "نحن"- حتى وإن رأيته: هل هو وأنا، هو وأنا وبعض الأشخاص، هو وبعض الأشخاص لكن دوني أنا، وأخيرا، مَن، مِن بين الآخرين[4]؟

وسواء نُطق به على عجل أم دون تروّ، يُحتمَل أن يكون الـ"نحن" مجرّد بديل، على مستوى اللقاء بين الأشخاص، لشمولية تجهل الانفصال الأصلي، انفصال يُجبرنا على التمييز بين ثلاثة جواهر أصلية وغير قابلة للاختزال: الله، الإنسان، العالم، . مثلما أن التعرُّف إلى هذا الانفصال الأصلي هو المرحلة الأولى من عمل الفهم الذي يربط بينها بفضل "المعجزة" الفلسفية واللاهوتية على حدّ سواء للغة، فإن المشكل لا يكمن في التخلُّص من "نحن" شامل، الذي هو ليس "نحن" أحد، لصالح عدَّة "نحن" تحصر جماعات الانتماء، حيث لا مكان فيها لفرادة الأنا والأنت. يتعلّق الأمر بعرض تعبير جديد لـ"نحن الكل"[5].

---

[1] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص542 .

[2] مجلس الدويلات الجرمانية من الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة، المنعقد في مدينة فورمس. مَثَلَ لوثر أمام المجلس في سنة 1521 وأدلى بالتصريح الذي ختم على بداية الإصلاح الديني في المسيحية).

[3] انظر، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، (مرجع مذكور)، ص555 .

[4] انظر: المرجع نفسه ، ص556 .

[5] انظر: المرجع نفسه، ص556 .

كان روزنتسفايغ حريصا على أن يبسط تصوره، فأراد أن يجعل من "نجمة الفداء" منهجا في الفلسفة، ما دام هو محصلة حوار ثلاثي، بل سعى أن يُقدّم القالب المبدئي لتشكُّله، والذي جاء في صيغة ثلاثية الأبعاد: (عناصر- مسار - شكل)، تتدرج من أحادية البُعد، ثم ثنائي البُعد إلى ثلاثية البُعد.

نودّ أن نرافق روزنتسفايغ وهو يؤكد على أن اللغة الوحيدة القادرة على ترجمة المعقولية التي ينطوي عليها هذا المثلث البسيط هو الرمزية المنطقية - الرياضية، التي تسمح بالتعبير عن كلّ شيء: (ما عدا)، ونحن نعتزم تشخيص هذا الإقرار المقهور والذي ينهض على ضمنية تستثني "التوجُّه إلى شخص والحديث معه". وعليه فيجب أن نقرّ دونما تردّد أنه إذا كان روزنتسفايغ يُفكك في القسم الأول من "نجمة الفداء"، الفرضية الرئيسية للميتافيزيقا الغربية، فليس للتصريح باستحالة كلّ ميتافيزيقا، بل لكي يتسنى له فيما بعد أن يصنف ما دق من مسائلها وما لم يكن بد من التعرض له فيها. هدفه مناظرة جذرية مع "الشخص المفهومي"، والظفر بفكرة "الكل"das All الذي يجعل ممكنا خطابا شاملا حول الله والإنسان والعالم. ولما كنا نوجه العناية ها هنا حول ما كان مدار عناية روزنتسفايغ فإننا لنجزم أن "فلسفة مُجرّبة" لها علاقة بهذه "الموضوعات الثلاثة لكل فلسفة، التي هي موضوعاتها الأولى". "لا تكشف، إلا بطريقة كثيفة ومستعجلة، التجربة في الإنسان - مهما بلغت أعماقه - سوى الإنساني، ولا تكشف شيئا آخر في العالم سوى الدنيوي والإلهي في الله"، بدلا من التفكير في هذه الحقائق الأساسية في الأفق الشامل لفكرة الكل الشامل، وما دام هذا هكذا حريّ بنا إعادة صياغة أساسية في مستواها يتم "إرجاع كل واحد إلى ذاته". ويبدو أنه خليق بنا أن ننتبه إلى أن الفهم "الأوَّلي" للواقع، الذي يُشكّل القسم الأول من "نجمة الفداء"، "يُنقذ" فكرة الله والإنسان والعالم بالتفكير فيهم على أساس الانفصال: "الله هو إلهي، والإنسان إنساني، والعالم دنيوي"[1].

والأمر الحقيق بالمعاينة أن روزنتسفايغ رأى أن فكرة الوحي لا تستدعي مراجعة لفلسفات الدين كما بلورتها المثالية الألمانية فحسب، بل تُمَكِنُ إذا ما فُهمت بصفتها مبدأ من مبادئ المعقولية، من قيام نقد جذري للميتافيزيقا الغربية برمتها، منذ مصادرها ما قبل السقراطية[2] حتى اكتمالها في المثالية الألمانية، فإذا دققنا أكثر في تلك الصيغ وفي مضمونها، تبين بوضوح أنها ليست أكثر من تنويعات لسؤال ضمني يخترقها: هل هذه هي نهاية فكرة العقل؟

---

[1]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Paris, Vrin 2001, p45.

[2]يمثل هذا الفكر بصورة جذرية أمام الغير بما أنه يحتاج إلى الآخر قدر حاجته إلى محاور عقد روزنتسفايغ بهذا الصدد مقارنة دالة بين المحاورات السقراطية ومحاورات يسوع مع تلاميذه - سقراط مخرج مسرحي أخرج محادثات اتخذت منحى فلسفيا في الأخير على العكس من ذلك ما يميز الحوار الحقيقي هو أننا لا نعلم سلفا أين نتجه ولا نعلم ما سيقع لنا مما يعني" تبعيتنا للأخر في كل ما يخصنا بامتياز"

Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p159.

لا مناص هنا من استدراك ضروري ينبه إلى وجه آخر للمسألة: مسألة التشابه والتداخل في مستوى المعطيات الفكرية "ذاتها"، وليس هذا الوجه الآخر سوى الانتماء إلى "المديد" الذي يتخطى كل تسرع في التحديد، ولا يسعنا إلا أن نلاحظ أن الجواب، كان بـ"لا"، لأن في إمكاننا أن نطبق على فكرة الوحي كلام أرسطو الذي يستخدمه "بلونديل "ليميز المقاربة التي وضعها عن ما فوق الطبيعي "إذ لم يكن ينبغي أن نتفلسف فعلينا أن نتفلسف"[1]. أيضا لقد حاول أن يحرر فكرة الوحي من فكرة الكلية وفكرة النسق، الذي سيطر على "الطائفة المحترمة للفلاسفة". وهكذا فحين يكون السؤال الإشكالي - معلنا أو مضمرا - كيف يتحرر الوعي من فكرة الكلية ؟ - لا يمكن للإجابات التي يستولدها أن تجيب عنه برؤى تلوذ بالشمولية. وعليه فالله والإنسان والعالم، ليسوا "واحدا" بل "ثلاثة".

يأذن هذا الانتقال بتحول يطرأ على مستوى مضمون الخطاب حول الإنسان، وهو ما يعني أنه لم يعد ممكن اسوى في شكل ميتا - أخلاق - لا ينبغي فهم الأخلاق هنا بمعنى فلسفة الأخلاق -وليس عسيرا إدراك أن روزنتسفايغ إنما يشير إلى الطريقة الإنسانية للإقامة في العالم. ويمكن أن تكون الكلمة اليونانية éthos إيثُوس، أبْكَرَ من نَبَهَت إلى أن الإنسان يسكن العالم، رفعا لما غشيّ النصوص والنفوس ورسخ يقينيات، وما يمكن أن يكون المدخل الذي يجعله أكثر من مجرّد تركيبة من العالم. على أنه لفهم العالم بوصفه "كونا" cosmos بالمعنى اليوناني للكلمة ينبغي تطوير ميتا - منطق يُبرز المعقولية الخاصة بالعالم، منطقه Logos .

ولو تأملنا الأمر قليلا لبان لنا أن روزنتسفايغ يُنجز ثورته الكوبرنيكية الخاصة، بإلهام من أطروحة هيأ "هرمان كوهن" الكثير من أسبابها، والتي مفادها أنّ العقل تأسَّس على الوحي. وفائدة ذلك "الكشف" الدقيق واليقظ عنده التخلّص من الافتتان بالفكر الكُلي أو الشمولي، والولع بالتأسيّس لفهم جديد للواقع، حيث يدخل الله والإنسان والعالم، المفكّر فيهم راديكاليا في صلة - بغير وصل - (في انفصال)، في علاقة بفضل مقولات الخلق والوحي والفداء.

ليس من الهين الوقوف عند ما يهيئ لهكذا تأليف إلا بنفاذ غير يسير وبمعاودة طرح الإشكال على أسس لم نعهدها، سيما وأن هذا اللقاء قد حدث وشرط إمكانه هو ما يصطلح عليه روزنتسفايغ اسم الوحي. وليس مما يحتاج إليه بيان "الحضور الثلاثي" عند القديس أوغسطين - وقد كان من الحَمَلةُ الأوّلون لهذا التصور- وإن أبعادا ثلاثا زمنية رئيسة تطالعنا في حدث "الحضور المطلق" هذا: حاضر الماضي، أي اكتشاف الخلق محكيا في سِفر التكوين، حاضر الوحي بالمعنى الحصري، أي الحب الإلهي الموهوب للنفس على الدَّوام، مستقبل الفداء، أي عالم يتطلّب الإنقاذ وهو مسؤولية الإنسان. وليس من الهين

[1]Blondel, Maurice, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1995,p 423.

أيضا التفكير في هذه الإمكانية الثلاثية سوى بشرط الاعتماد على اللغة[1].وربما كان من تحصيل الحاصل أن يؤخذ الزمن بجديّة ويعتمد على اللغة، فهما مقتضيان متكاملان: وعلى هذا النحو تبدو فرضية لا زمانية الفكر والذي يريد أن يكون كذلك، بديهية، إذ هدفه عقد علاقات، كما اللغة "ترتبط بالزمن وتتغذّى من الزمانية[2].

وإن أول ما يثير الانتباه أن التجربة الإنسانية مشبعة بالامتداد الزماني، تترجم معرفة الله والعالم والإنسان إلى أحداث يلزمنا معرفة كيفية تأويلها. هنا بالتحديد نقف عند طرافة التناول الذي يذهب إلى أن العلامة المميزة الثانية التي تميز الحكمة الهيرمينوطيقية لدى روزنتسفايغ هي أنها تسلم نفسها كاملة للغة فالفكر التنظيري الخالص موجود خارج الزمن ويريد أن يظل كذلك في حين ترتبط اللغة بالزمان وتتغذى من الامتداد الزماني وهي لا ترغب في المغادرة ولا تقوى على ذلك[3]. وبلا ريب علينا أن نتذكر ما كان من شأن "غادامر"، فقد أبرز أن الخصائص التالية هي التي تلعب دورا حاسما في تحديد التجربة الهيرمينوطيقية التي تتعامل بجدية مع الامتداد الزماني ومع اللغة والغيرية[4].

ويبدو أن الخيط الدفين الذي نستشرفه تحت خطاب "الفكر الجديد" لدى روزنتسفايغ بالقوة وعلى كافة هذه الصعد وجود مذهب هيرمينوطيقي، وحقيق بنا أن نظهر أن وجود ذلك المذهب إنما ينبني على التحديد غير المسبوق لصلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت، والذي يمنعنا من الفصل بين المشكلات الدينية أو اللاهوتية والقضايا الإنسانية فـ"المشكلات اللاهوتية توّد أن تترجم إلى مشكلات إنسانية وتسعى المشكلات الإنسانية إلى الارتقاء إلى درجة التعبير اللاهوتي[5].

وقد ضل "فيورباخ" طريقه حينما لم يستجب إلا للنصف الأول من هذا المطلب، ولكننا سنرتكب خطأ فادحا أكبر - يوضح روزنتسفايغ - إذا ما ركزنا إلى حد الشطط على المطلب الثاني: متناسين إن الله لم يخلق الدين بل خلق العالم[6].

---

[1]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p159.

[2]كل مقولة من المقولات المشار إليها أعلاه تقتضي لغة خاصّة (ما يسميه روزنتسفايغ : النَّحو، نَحو اللوغوس Grammaire du logos. الذي يتيح لنا الحديث عن العالم وعن الإنسان بوصفهما من خلق الله، نحو الإيروس Grammaire de l'eros. للحديث عن الحب الإلهي الذي يُحوّل الذات الإنسانية إلى "نفس"، نَحّو الاستمالة Grammaire du pathos. للحديث عن العالم الذي يعاني من آلام المخاض، ما دام لم يصر بعدُ مملكة.

[3]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption,* Op, cit, p158.

[4]انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، ابتكارفلسفة الدين، المجلد الثالث، النموذج ألإبدالي الهيرمينوطيقي**، ترجمة عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2020، ص 238

[5]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p161.

[6]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption,* Op, cit, p162.

والأقرب إلى الحق في تقدير روزنتسفايغ أن التخلص من سحر الكل الشمولي ليس مسألة وجودية فحسب، بل مسألة فكرية أيضا، فليس ثمة من شك بأن الله والإنسان والعالم، الأغراض الأخيرة لكل فلسفة بل إن روزنتسفايغ يذهب فيما أبعد من ذلك فيعمّم القول بالتكافؤ مع أغراضها الأولى. وهكذا ندرك إدراكا أفضل أهم محددات موقف روزنتسفايغ، فقد انصرف إلى تعزيز مكاسب طرحه بأن استعاض عن التسليم بوجود علاقة ضرورية بين الله والإنسان بأن وضع في الله "طبيعة" physis من غير اختزاله فيها، ولعل أخطر ما يواجهه هذا التمشي، إنما هو أشكال تلك النقلة التي تجعل الميتافيزيقا، الفيزيس جزءا من الله[1].

وإذا ما نزّلنا هذا الاهتداء في سياق البحث عن منابت الكلمة، تبين لنا أن لمفردة ميتافيزيقا كما استخدمها روزنتسفايغ وظيفة تيولوجية حصرا، تذكر بالتعريف الأرسطي لـ"الفلسفة الأولى"، والحديث عن الله بعبارات ميتافيزيقية يسمح بتجنب "تغييب العالم في جميع أشكاله وهو ليس على الدوام سوى مذهب وحدة وجود معكوسة"[2]. وتُؤمِنُ الطبيعة في الله استقلاله التام عن كل ما ليس إياه: ولقد يكون واجبا علينا أن نتعرف هنا على كتابات "شيلنغ" الأخيرة، فلكي يكون الله هو الله تماما أي الله الحي، فليس من شك عندئذ، أنه يلزم أن يتوافر أيضا أمر آخر غير طبيعته وَحْدَها، أي الحرية الإلهية[3].

وربما كان في الوسع أن يقال إن الفكرة الميتافيزيقية المحضة عن الله تطابق بطريقة ما الله في اللاهوتيات أو في مذهب التصوف السلبي: وليس يُخْتلف آنذاك في أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عن موضوعه هو أنه يفلت كليا من أي تحديد. وطبيعي أن تلزم عن تخلخل "ما اعتقدنا فيه"، جهل بالإلهي فظيع، لا يعرف شيئا سوى أننا في مواجهة "لُجَة الألوهية"، التي لا تبلغها العقول. وهكذا ندرك إدراكا أفضل إن المشكلة كلها، إنما تكمن بالتحديد في تجاوز هذا اللاتحديد الأصلي للتوصل إلى

[1]Rosenzweig, Franz, Die "Gritli" Briefe an Margrit Rosenstock - Hussey, Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey. Avec une préface de Rafael Rosenzweig, édité par Inken Ruhle Reinhold Mayer, Tubingen, Bilan, 2002, 2, 19, 27..

رسائل "جريتلي" إلى مارجريت روزنستوك - هاسي. مع مقدمة بقلم رافائيل روزنزويج، حرره إنكين روهل رينهولد ماير، توبنغن، بيلان، 2002.

[2]Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey, Op; Cit, 2, 19 - 27.

[3]عام 1811، أراد ربط مسودة كتابه عصور العالم مع محاضراته تاريخ الله، بما معناه إن الله الذي تم التوحد معه من خلال الشوق والحب، يأتي إلى الإنسان من خلال إلقاء نظرة على نفسه، في الأفكار التي من خلالها يصبح مدركاً لنفسه، إن هذا الإدراك الذاتي هو الوحيد والمطابق للحرية، الذي يمكن الله من خلق العالم.

Schelling, *Les Âges du monde*, versions 1811 et 1813 publiées en 1946, trad. P. David, Paris, PUF, 1992. Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.

فكر يقيني ومحدد بدقة عن الله. وفي إشارة شديدة الدلالة يذهب روزنتسفايغ إلى أن الصوفية السلبية تشكل ولا ريب نقطة الانطلاق إلى هذه الأفكار لا نقطة الوصول إليها[1].

وليس شيئا في باب الاكتشاف العظيم أن يقال إن إطار الفهم الذي انتهينا للتو من تحديده بعبارات عامة جدا، يكشف عن نظرة معينة إلى العالم تعود إلى تجارب دينية محددة، نحن إذا في قلب رؤية عالم أسطوري مفارقاته مُغْرية، ينقد كتاب "نجمة الفداء"، بعض أَظْهَرِ وجوهها تَبيُّنا للمتأمل: ضرورة إزالة الأسطرة، بشكل نهائي لا رجعة عنه. وليس لنا أن نجادل في أنه هو الذي استتبعه ظهور المفهوم اليهودي المسيحي. والفهم "الأوْلي" للواقع الذي يصفه روزنتسفايغ في الجزء الأول من "نجمة الفداء"، لا يمكن أن تُقرَّهُ أي تجربة ملموسة، وثمة جامع بين عنوان الجزء الأول الذي هو "العناصر" أو الأزلي: ما قبل العالم وفرضية المواد الأولية الثلاث اللاقياسية و"العجلة الدائرة للاحتمالات" تلك التي بَدَا هي محدد "الواقعة" الأولية للإلهي والبشري والدنيوي، وآنذاك تكون كل المعادلات ممكنة، والإنسان والعالم ارتبطا فعليا بلقاء، وليس من شك في أن هذا التساوق أسس لـ "حدث"، فيه انتقلنا من مجرد الوجود العارض إلى الواقع.

ولو تعمّقنا هذه الإيماءات تعمق الحُذّاق، لألفينا فيها ما ينبئ بأن العناصر الثلاثة من الكل لا يمكن أن يعرف كل منها بقوته وبنيته الداخليتين، بعدده وانتظامه، إلا حين يرتبط تبادليا بعلاقة حقيقية ومشاركة متحررة من زوبعة الاحتمالات[2].

وإذا تسنّى لنا أن نقول شيئا سديدا حول الله، ينبغي وصف خطابنا الفلسفي على أنه "ميتا - طبيعي"، لأن الله يتنزّه عن العالم وعن الإنسان. يتوارى الله نفسه عندما يسعى إلى الإحاطة به، ويومئ روزنتسفايغ في إحدى الإشارات الحادّة والكثيفة إلى أن العالم يصبح لغزا بارزا. وعليه لا ينفتح الله والإنسان والعالم سوى في علاقاتهم: في الخلق والوحي والفداء[3]. ولهذا كلّه تجد روزنتسفايغ حريصا كلّ الحرص على إمعان النظر في المدهش والمريع، الذي من شأنه أن ينبئنا بهذا "الانفتاح" العلائقي في القسم الثاني من "نجمة الفداء": "الطريق أو العالم المتجدّد على الدوام".

ولأن ذلك كان مكينا في كيان "النصوص"، منذ البدايات، طفق روزنتيفايغ يتساءل، إذا كان الفهم الأوّلي للواقع كما تُعبّر عنه الرمزية المنطقية - الرياضية يُناسب تجربتنا الواقعية التي هي من التعقيد والغنى ما يجعل اختزالها، إلى بنية منطقية غير ممكن. فهي ليست لازمانية، بل مُكيّفة برمتها بالزمانية.وما دام هذا هكذا، فإن جديد الفكر إنما في اكتشاف الطابع الزمني لكلّ تجربة: "مثل الحس المشترك

[1]Rosenzweig, F, *Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey*, Op, Cit, 2; 25- 34.

[2]Rosenzweig, F, *Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey*. Op, Cit, 2,94, 105.

[3]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p158.

العريق"، فهي "تعرف أنها لا تعرف شيئا إذا تحرّرت من الزمن"[1].لذلك أدرك النُّظار أن السؤال الذي يطرح من فوره، أنه علينا في مرحلة ثانية وهي في الحقيقة المرحلة الحاسمة للفهم أن ننتقل من فكرة العنصر élément المجردة إلى فكرة المسار trajectoire ونحن نحدد الاتجاه الزمني وخط السير التاريخي أي بتعبير آخر المعنى الذي هو في الوقت نفسه "التوجّه". ولتيسير تداول وقراءة هذا الذي ليس بمنأى عن "المعيش والمعرفة"، لابدّ من الوقوف - ولو قليلا - عند محاولة ابتكار تقليد فلسفيّ متين، يستفيد من النصوص والإحالات. ولحظتها يمكن إضفاء معان فلسفيّة وتحديدات مفهوميّة، على عبارات لم تكن بحوزتنا قبلا.

ولسوف نرى كيف يمكن للفلسفيّ في سياقات طريفة وأصيلة، التفكّر في الله والإنسان والعالم في إطار الفصل وهو الإطار الضروري لمجاوزة الخداع والرؤية الاختزاليّة ولكسر صنم الكلية المفهومي، التي تعاني العمى والسذاجة، وبعد ذلك صار ينبغي التفكّر في تلك الثلاثية في إطار الوصل (العلاقة) وتلك أنوار فهوم وكوائن ودلالات، تكتسب وتُنال. ومع هذا الضرب من التأويل حريّ بنا ألا نفرط ونمنّي أنفسنا حتى لا نكون عرضة لتهكّمات لا تجد حرجا في أن تأخذ هذه الرجاءات على أنّه من أضغاث أحلام عقل خرج عن طوره. وإنه ليتعين علينا إبانئذ أن ننتبه إلى أنه بدلا من خطاب أحادي الشمولية، يُوسّع روزنتسفايغ ثلاث خطابات متمايزة. ووقتئذ ينبجس التقدير ألإمكاني للمعنى، مجاوزة لمطبّات فرضتها مفاهيم مألوفة وتقاليد وأعراف وأنماط فكر دارجة.

إنّه هنا بالتحديد، نعثر على علاقة اللقاء الحي بين الإنسان والله، وبينه وبين الآخر وبين العالم. وحدوث هذا اللقاء وفي الوقت نفسه شرط احتماله. هو بالتحديد ما يسميه روزنتسفايغ الوحي، فـ"الله نفسه يَغيب حين نُريد أن نفهمَه، الإنسان، أنانا (الأنا التابعة لنا)، ينغلقان، والعالم يصبح لغزا مريبا، ولا ينفتح الله، الإنسان والعالم، إلا من خلال العلاقات، بالخلق وبالوحي والفداء[2]. ولكي نفهم الإشكال

---

[1]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p156- 157.

ولا يكتفي عنوان الكتاب بتحديد فكرته الأساسية، بل يقدم في الوقت نفسه قالب بنائه، وهذا القالب يتخذ شكل لوحة مثلثة كل وجه منها يتميز باستعارة طوبولوجية (عناصر / مسار / وصورة) مقرونة بترسيمات ثلاثية متتالية، يرسم تصفيفها صورة نجمة سداسية، هذه الصور ينبغي أن تقرأ عملية الانتقال، من كون ذي بعد واحد إلى كون ذي بعدين ثم إلى كون ثلاثي الأبعاد.

[2]. Rosenzweig, Franz , La pensée nouvelle, 51.

يبدو أن كتاب روزنتسفايغ "نجمة الفداء"، هم الذي عبّد الطريق أمام التحول الهيرمينوطيقي العميق الذي غرفته الفلسفة العقلانية للدين (...)، ولقد نشر روزنتسفايغ كتاب "النجمة" تحت عنوان "الفكر الجديد" سنة 1925، الذي هو ليس "مجرد كتاب يهودي جميل" خال من أي بعد فلسفي في جوهره بل يصرفنا كذلك عن قراءته كما لو كان كتابا في "فلسفة الدين"، ما دامت مفردة الدين غير واردة في الكتاب (...)، إذ تمسك روزنتسفايغ بكل قواه بالمطلب العقلاني الموروث من هيغل وشيلنغ اللذين بذلا كل جهدهما في تطوير فكر نسقي في الدين"

وثقله الحاسم على نحو أفضل، بات على الفكر لكي يتمكن من تدبّر إمكان هذا اللقاء الثلاثي واقتضاءته الملحّة، أن يرضى بتسليم زمام أمره إلى اللغة[1].وقد يحسن بنا، في هذا المستوى، أن نصوغ فرضيّة تنتبه إلى تلازم فعليّ الزمن واللغة وتلك مهمّة لا تستقيم إلاّ من مقام استئناف النظر بجدية إلى الزمن والتسليم للغة: ضرورتان شديدتا التكامل. ومن إشكالات هذا الذي ينخرط فيه هذا الطرح، بل لعلّه من سلائل جهد يَرمي بجذوره للقاء عسير، غير منتظر، يبدو على قدر فريد من التجلي، السؤال - المربك: وهل تحتفظ اللغة وهي أسمى من لازمنية المنطق بالكلمة الأخيرة في فهم الواقع؟

إنّ ما ينبغي أن لا يغرب عن الأذهان أنّ اللغة تفتقر إلى البعد الذي ينقصها: بعد الخلود (المستقبل المطلق). ذلك الذي يوجد في الأعياد والاحتفالات الطقوسية والذي يكشف عن لقاء الزمن بالأبدية.

ومتى رمنا صياغة دقيقة للإشكال، كان لزاما علينا دراسة الزمن الطقسي (الليترجي)، من جهة ما هو موضوع الكتاب الثالث، الأكثر جرأة في "نجمة الفداء"، الذي يضطلع بمهمّة التفكير حول إمكانية اللقاء بين الزمن والأبد في التجربة الإنسانية ذاتها[2]، وهذه ليست معادلة ذهنية افتراضية وإنما هي واقعة، ما دمنا نحيا في التاريخ، وإنه ليس لهذه الإمكانية أن تتحقق سوى: في شكل دولة شمولية تتزعم الدوام إلى الأبد، أو في شكل ديني، في الأخرويات اليهودية - المسيحية التي تُعبّر عن هذه العلاقة بالزمن في المراسيم الطقسية[3].

إن تخليص النظر من ثقل "الشمولية" - وما يقوم مقامه - وتعيين موضع البدء في ثلاث أفكار متمايزة حول الأبد: الأبد مفكّرا فيه على أنه حياة (رمز النار : التجربة التاريخية لليهودية)، الأبد مفكّرا فيه على أنه "طريقة" (رمز الأشعة: التجربة التاريخية للمسيحية). ما دام التاريخ يدوم، فإن التكامل بين اليهودية والمسيحية لا يمكن تجاوزه. لإتمام بناء النجمة، ينبغي النظر في إمكانية ثالثة يختصُّ بها الله وحده: الأبد بوصفه حقيقة(رمز النجمة). هكذا تتجلّى ما يسميه روزنتسفايغ نشأة "نجمته الراقصة"[4].

را، **العوسج الملتهب، ابتكارفلسفة الدين، المجلد الثالث، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي**، ترجمة عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2020، ص 234.

[1]Rosenzweig, Franz. La pensée nouvelle, 51.

[2]Catherine Chalier, *Penser le temps et l'éternité*, Paris Cerf,

[3]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p124.

[4]في رسالة مؤثّرة إلى مارغريت روزنشتوك بتاريخ 19 أكتوبر 1918، نجمة يُصرّح بأنه "يحملها يوميا" في هذه الأسابيع التعسة من الهزيمة الألمانية "عبر بحار البؤس الألماني يرفعها عاليا حتى لا تتبلّل" يقوم بذلك "كما لو كُنت مفتونا وأشعر بحالة من الرُعب إزاء ما يحصل، وبالرغم من ذلك يتوجّب مجاوزة هذا الشعور. أكتب لأجل الألفيات القادمة، حانيا ظهري تحت ضربات السوط في القرن الذي نحياه"

Rosenzweig, Franz, *Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey,* Op, Cit, 17.

ويؤكد روزنتسفايغ ها هنا وعلى نحو صارم أنه لنتفادى أن تتسلّط علينا فلسفة تشتمل كلّ شيء من كثافة مفهوم الواحد والكل، يتوجّب علينا - وليس أهون من ذلك وطأة - القبول بالانفصال ثمنا لفرادتنا. وإن هذا الضرب من الإبصار هو الذي ينبه الشخص لفرادته، فلا أقل في هذا الصدد من التذكير شديدا بأن "الفريد فقط يمكنه الموت وكل ما هو فان فهو منفرد". وإن الموضع الذي تطرح منه هذه المشكلات هو التذكير بأننا لسنا مجرّد أشكال صوتية. وإن ذلك هو ما يجعل هذا التلقّت صنيعا يدفع على الارتياب: "علينا عبور كثافة الإنساني"[1]. وإنه ليمكننا أن نبين أننا بحاجة إلى ما هو غريب عنّا لفهم ما هو مألوف لدينا، عساه يستعيد مسوّغات اقتداره. وإنها لإشارة قوية الدلالة ومتعددة الشفرات، - حتى وإن اندس بين طياتها ما يلفت الانتباه - أن تكون الكلمة، المفتاح: "أنا أيضا فهمت اليهودية باهتمامي بالمسيحية". إن هذا الإقرار إنما يوضح للتوّ طبيعة الإحراج والضؤل الذي عاناه روزنتسفايغ حين وازن بين "منحوتات الكنيسة" و"المعبد اليهودي"[2]، تدل على قوّتين من القوى الروحية الكبرى التي تحدّد صورة "الغرب، ما برحت تطبع مساراته، يضاف إليهما "أثينا، أورشليم، روما"، ولعل الأمر أعمق من هذا وأثرى دلالات، إذ لا يُعيّن هذا التثليث أماكن جغرافية فحسب، بل يرسم طبوغرافيا فكرية روحية، أفصح عنها بدرجات من الإفصاح متفاوتة. لذلك بات على الناظر في "مسالك قوله" تُبيّن كيف أن روزنتسفايغ جعل من هذه القوى التاريخية والروحية الكبرى، المقياس الوحيد القادر على تأسيس رؤية حقيقية في العالم: الديانة العريقة[3].

وبخطى وئيدة يقودنا روزنتسفايغ إلى هيرمينوطيقا يهودية بوصفها "واقعا" نأتمُ به، وإلى هيرمينوطيقا مسيحية مؤوّلة على أنها "حدثا" نتوخاه، وإنه لأمر واقع، أن يُعبّدا الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية للدين، انطلاقا من مبدأ موجّه، وهو مصطلح "الهيئة" figure.

---

[1] Rosenzweig, Franz, *Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey*. Op, Cit, 404.

[2] بعد ذلك بشهر، في رسالة مثيرة بتاريخ 03 من أوت 1919 يُحدّد العلاقة التي يريد، هو اليهودي المتأصّل "وغير القابل للاهتداء، إرساءها مع أصدقائه المسيحيين، بتعبير آخر، الـ"نحن" الخاص الذي يجمع بينهم. لا يوجد هذا الـ"نحن" إلا عندما يتخلّى أصدقاؤه عن محاولة هدايته (إلى المسيحية) ويحبُّونه لأجل يهوديته: "، أن تتمنُّوا له من أعماق قلوبكم أن يبقى يهوديا، وأن يصير يهوديا أكثر فأكثر.

[3] الكلمةpaganisme الواردة في النص، غالبا ما تترجم بـ"الوثنية"، لكن هذه الترجمة لا تلبي حاجتنا هنا، لأن الأمر يتعلق بديانة عريقة، لها نسقها الخاص ورؤيتها للعالم، ولا يمكن نعتها، بحسب مرجعيتنا التاريخية والفكرية والدينية، بوصفها ديانة الأوثان. تنطوي الكلمة "وثنية" على مدلول سلبي كان شائعا عند المسيحيين الأوائل للدلالة على "غير المسيحيين" أو على المسيحيين غير المقتنعين بمعتقداتهم. وبقيت هذه التسمية السلبية سارية المفعول إلى اليوم. غير أنه من وجهة نظر معرفية ومحايدة، لا يمكن نعت هذه الفترة السابقة على المسيحية بالوثنية، مثلما لا يمكن نعت الفترة السابقة على الإسلام بالجاهلية، لأن هذه التسميات إيديولوجية، أملتها المرحلة، لذا نفضل (المترجم)، ترجمة هذه الكلمة بالديانة العريقة (را، غرايش، جان، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية**، - مرجع مذكور - ، هامش ص574)

وإذا تبيّن ذلك أمكن أن نكتشف أن تأويل روزنتسفايغ انطلق من صيغ مستوحاة من إمكانات مناسبة لها وأوجدتها على أشكال جديدة، ومن اليسير أن نجد الصور التاريخية والاجتماعية التي اتخذها الشعب اليهودي واتخذتها الكنيسة المسيحية وقد تبوأت الرتبة العليا. ولأن مأربنا إنما هو تدبّر الطابع الإشكالي لـ"الطقسي" في علاقته بالسرمدي وما يدوم، فإننا نعيد في كل مرة بناء المسألة ارتباطًا بالطقوس الدينية التي تعتبر في نظره "بمثابة صور خارجية مرئية ينتزع بفضلها الشعب اليهودي والكنيسة المسيحية خلودهما من عامل الزمن"[1]. وإن كنا نعتقد أن الأمر أكثر تعقيدا، فنحن أميل إلى اعتبار أن المقاربة الهيرمينوطيقة، تسير في تحاذي مع العزوف عن اختتام المعرفة المطلقة، وهو ما يستأهل فتح باب التساؤل حول "الحقيقة"[2].

ولقد يعني هذا آوانذاك، أنه بدل تحديد الوعي اليهودي في صلته بالشريعة على نحو صارم وبدل تحديد الوعي المسيحي في صلته بالإيمان على نحو جازم، زوّدنا تأويل هذه الصور الموضوعية بحظوظ وافرة لفهم الحقيقة الخاصة بكل من الديانتين بصورة أفضل من التأويل الذي يركز على الفكرة التي كوّنها اليهود والمسيحيون عن أنفسهم. وهذا التنبه الحريص للأولوية التي تقال عن الصورة أو الهيئة الموضوعية (على خلاف الوعي المباشر بالذات)إنما هو العلامة التي بها تتميز المقاربة الهيرمينوطيقية.

ولعل أقطع منقلب نظري هو ذلك الذي استحالت عنده استشكالات روزنتسفايغ امتدادا لكيركغور: بروتستانتيا ضد النسق الهيغلي باسم وجوده الفريد، ولنيتشه. وبيّن بنفسه من هذا أنه قد عقد العزم في ضبطه لمشكله، على أن يخرج به عن مقام المثالية الألمانية، والهيغلية تحديدا، وليس ألزَمَ لهذا المشكل من أن يُسْتَحدث له مقام من النظر فارد، ليس هو البتّة من قبيل القائم والماثل، غير أنه يتّضح أن هذا الإعراض عن المثالية الألمانية كما تمثلت في "هيغل" و"شيلنغ" كان إعراضا من نمط مختلف عن إعراض المفكرين الآخرين، إنه يتضمن في حالته دينا لم يتنكر له قط[3].

---

[1]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p164.

[2]Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p164.

التي تتجسد في عبارة "التبيّن"، لا يوجد مسوغ لهذه الفكرة إلا في ظل نظرية تزن ميزان الحقائق بميزان الثمن المطلوب من أجل الوصول إلى صحتها وبميزان الصلة التي تعقدها بين الناس. المفارقة التي تتضمنها نظرية المعرفة هذه هي أنها مطالبة بالتسليم بأن الحقيقة تظل مزدوجة على الدوام. على المستوى البشري والتاريخي كما تظل منشطرة إلى صورتين متكاملتين داخل المسيحية واليهودية كما تخضعان كل منهما إلى شروط تبيّن أو "تَحقُق" متباينة، بعد خلع معنى وجودي على هذه المفردة، . تحمل هذه "المواجهة الثنائية"، أو يحمل هذا التنازع الذي لا حل له المرء على الاعتراف بأن الله أعلم بكل حقيقة فريدة.

[3]انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، أنوارالعقل، ابتكارفلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشروورثته**، (مرجع مذكور)، ص 325.

***- خاتمة:**

ولقد حاولنا الوقوف عند أشكال للتفلسف وما تفترضه من كيفيات ونقاشات واستشكالات مع من تحولوا للبروتستانتية، وما دفع روزنتسفايغ إلى التساؤل عن مكانة ما استغلق من الفكر، فكانت المايزات (الفصل) والمماهاة (الوصل). وإنه لغنم غير قليل شأن، أفصح عنه درجات من الإفصاح متفاوتة. وهكذا تعيّن على روزنتسفايغ أن يتعاطى مع ما ينفرد به الامتداد الزماني الذي تختص به الأحداث ضد ما استقرّ في الفكر التقليدي مهتديا بالسؤالات التي تتعلق بمعرفة إن كان الله محايثا أو يتمتع بوجود مفارق؟ في حين صار على الفلسفة أن تتفهم كيف ومتى يصبح الله قريبا بعدما كان بعيدا عنا، ومذاك تحدد متى وكيف أصبح الإله القريب يبتعد عنا من جديد؟[1]. فحينما ننظر إلى التجربة في جذورها الأولى، تسير الهيرمينوطيقا التي يتعلق بها الأمر هنا على هدي "الفلسفة السردية" التي بسطها "شيلنغ" في كتابه "عصور العالم"، لا معنى للسرد بغية فهم أفضل إلا إذا كنا أمام أحداث وقعت بالفعل في الزمان ولم نكن أمام أشياء[2]. وهو ما يوفر لنا فرصة مأمولة لمعاودة الوقوف عند ما سماه "ريكور"، "العلاقة المعقدة للتضمن المتبادل" بين الهيرمينوطيقا الكتابية والهيرمينوطيقا الفلسفية، وهي العلاقة التي لا تجيز لنا أن نختزل هيرمينوطيقا النصوص المقدسة في مجرد تطبيق جزئي للمبادئ العامة التي صاغتها الفلسفة التأويلية[3].

**

[1] يتحكم المطلب الهيرمينوطيقي نفسه بالترجمة في الطريقة التي يُؤوّل بها روزنتسفايغ صلة الوثنية بديانات الوحي "لا تنطلق أي طريق من سيناء أو من طريق الجُلجُلة الذي نستطيع أن نلتقي فيه بالله بكل تأكيد، وهو الله الذي لا يستطيع كذلك رفض الاقتراب ممن يسأل عنه في الطرق الملتوية الوعرة إلى جبل الأولمب. لا يوجد معبد بلغ درجة قرب منه تجعل المرء متأكدا من فكرة هذا القرب. بالمقابل لا يوجد معبد بلغ درجة بعد عنه تجعل ذراعه غير قادرة على بلوغه بكل يسر، لا يوجد أفق لا يستطيع القدوم منه، كما لا يوجد أفق يجبر على الخروج منه لا توجد قطعة خشب لا يحق السكنى فيها كما لا يوجد مزمور من مزامير النبي داوود لا يصل إلى أذنه.

Rosenzweig, Franz, *Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Op, cit, p162.

[2] انظر، غرايش، جان، **العوسج الملتهب، ابتكارفلسفة الدين، المجلد الثالث، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي**، ترجمة عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2020، ص 237.

[3] انظر، غرايش، جان، **الكوجيتو التأويلي، التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، ترجمة فتحي انقزو، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2020، ص 17.

Greisch, Jean, *Le cogito herméneutique, l'herméneutique et l'héritage cartésien*, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 2000.

*- المصادر والمراجع:

-Rosenzweig, Franz, L'étoile de la Rédemption, Paris, Seuil, 1982.

لمقاربة تعليمية أولى، لـ"نجمة الفداء"، را،

- Ricœur (Paul), *La "Figure" dans L'Etoile de la Rédemption, Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Ed, de Seuil, 1994, p 63- 82.

- Rosenzweig, Franz, Die "Gritli" Briefe an Margrit Rosenstock - Hussey,

Les lettres "Gritli" à Margrit Rosenstock - Hussey. Avec une préface de Rafael Rosenzweig, édité par Inken Ruhle Reinhold Mayer, Tubingen, Bilan, 2002, 2, 19, 27..

- الكتيب المنشور بعد الوفاة (دفتر حول الفهم السليم والسقيم) يرتبط هذا الكتيب، بدروس في الفلسفة مقدمة بين يناير ومارس 1921 في مركز البحوث تحت عنوان في استعمال الحس السليم. يستحضر فيه روزنتسفايغ مباحث متنوعة مثل الإيمان والمعرفة، البداية والنهاية، الفعل والانفعال، الجسد والنفس، الحياة والموت، كانت هذه الدروس مرتبطة بندوة يناقش فيها المصادر الفلسفية للدروس وعلى وجه الخصوص المثالية الألمانية من كانط إلى هيغل.

- صدر **"نجمة الفداء"** عام 1921 في لامبالاة الجميع تقريبا. لهذا السبب كان الناشر قد طلب من روزنتسفايغ أن يُلخّص فلسفته في صورة مقبولة لدى الجمهور. جاء الجواب في صيغة كتاب عنوانه "دفتر حول الفهم السليم والسقيم"، وعدل روزنتسفايغ عن نشره.

Das Bchleinvom gesunden und vom kranken Menschenverstant, éd, Nahum Norbert Glatzer, Konigstein, Tauns, Judischer Verlag Athenaum, 1984., Traduit fr, par M, Ruben Hayoun*, Livret sur l'entendement sain et maisain*, Paris, Cerf, 1988

- Rosenzweig, Franz *, Foi et Savoir, Autour de L'étoile de la Rédemption*, Paris, Vrin 2001

- Ricœur (Paul), *La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975.

- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, Tome1, Héritage et héritiers du XIX siècle,Paris, les Editions du Cerf, 2002- 2004.(626p).

- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*,TomeII : Les approches phénoménologiques et analytiques,Paris, les Editions du Cerf, 2002- 2004(555 p).

- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*,Tome III : Vers un paradigme herméneutique, Paris, les Editions du Cerf, 2002- 2004(1025 p).

- Greisch, Jean, *Le cogito herméneutique, l'herméneutique et l'héritage cartésien*, Librerie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 2000.

- Stéphane MOSES, "Hegel pris au mot, La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig", Revue de métaphysique et de morale, n, 3, 1985, p328- 341.

- Blondel, Maurice, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1995.

- Catherine Chalier, *Penser le temps et l'éternité*, Paris Cerf.

- Belloni,Claudio,Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling، Marsilio,Venezia 2002

- Bienenstock,Myriam, Cohen face à Rosenzweig, Débat sur la pensée allemande Vrin, 2009.

- Bienenstock , M, Héritages de Franz Rosenzweig. "Nous et les autres", Pariséditions de l'écla,2011

- Bowler, Maurice Gerald, "The Reconciliation of Church and Synagogue in Franz Rosenzweig," MA Thesis,Sir George Williams University, Montreal,1973.

- Gibbs,Robert,Correlations in Rosenzweig and Levinas, 1994.

- Glatzer,Nahum Norbert Essays in Jewish Think ,1978.

- Glatzer,Nahum Norbert,Franz Rosenzweig - 1953.

- Berner, Christian, Aux détour du sens, Perspectives d'une philosophie herméneutique, Paris, Cerf, 2007.

- Romano, Claude, Au cœur de la raison, La phénoménologie, Paris, Gallimard, 2010.

- Schelling, *Les Âges du monde*, versions 1811 et 1813 publiées en 1946, trad. P. David, Paris, PUF, 1992. Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949

- Derrida, J, Violence et métaphysique, in, L'Ecriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.

- غرايش، جان، **العوسج الملتهب ، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، إرث القرن التاسع عشر وورثته**، ترجمة، محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.

ـــــ، **العوسج الملتهب ، أنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني ، المقاربات الظاهرتية والتحليلية**، ترجمة، عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.

ـــــ، **العوسج الملتهب، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثالث، النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي**، ترجمة عز العرب لحكيم البناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2020.

ـــــ، **الكوجيتو التأويلي، التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، ترجمة فتحي انقزو، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2020.

ـــــ، **العيش بالتفلسف، التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية وعلاجيات النفس**، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود، بيروت 2019.

- ريكور، بول، **الاستعارة الحية**، ترجمه وقدم له، محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2016.

استشكال الإتيقا في المعقولية التواصلية ورسم حدودها

Interrogating Ethics within Communicative Rationality and Delineating Its Boundaries

د. **الناصر عبداللاوي***

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (9أفريل)، جامعة تونس

**

***- استهلال:**

يتجه البحث في مقاصده إلى تبرير القيم وسؤال التأويل اللذّان يكشفان عن وضعية نقاش راهنة. إذ أن البحث في الإتيقا كمفهوم "عملي" يتطلب تحديدا في دلالته ومستويات تبلوره. وهذا ما يدفعنا إلى بناء فرضيات بحثنا من جهة الإشارة إلى الإتيقا في الفلسفة التواصلية كما رسم أسسها هابرماس واقترانها بالتأويل على أساس أنّ هابرماس يستعيد فلسفة كانط كمقام تأسيسي لميتافيزيقا الأخلاق(بعد صوري) من جهة ويستحضر أرسطو في إدماج القيّم ضمن مشاغل واهتمامات المجتمع (بعد عملي). حيث يتعامل هابرماس مع السياقين تحليلا من أجل كشف المعيارية الأخلاقيّة وتأسيسها براغماتيا، ومن ناحيّة أخرى يضمن "الجمع" بين السياقين في إعادة بناء جدلي يمنح للمعقوليّة التواصلية جدارة النسق ومقتضيات المنهج التأليفي ورهانات الفعل المنجز في فضاء عمومي يتسع لكافة المواطنين على قاعدة التفاهم حسب زعمه .

هذه اللحظات المتبعة تجعلنا نفكر مع هابرماس في المصادر التي نهل منها لبناء مقاربتة حول الإتيقا في "المعقولية التواصليّة" أولا، وثانيا نرسم حدودا فيما يتعلق بمدى مطابقة ممارسة الفعل الإتيقي مع

---

* - د. الناصر عبد اللاوي، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة تونس، وعضو منسق في مخبر "فيلاب"، متخصص في الفكر الأخلاقي المعاصر ونظريات العقلانية التواصلية، خاصة في فلسفة يورغن هابرماس. وعضو تحكيم في عدة مجلات دولية.

له عدة مؤلفات بارزة، من بينها:

- مقاربة الأخلاق والقانون في تفكير هابرماس(2023)
- معضلة الإنساني وسؤال القيم(2022)
- الديمقراطية وأخلاقيات التعايش(2022)
- مقتضيات الأفق الرمزي وملابسات القيم. (2021)، دار يافا.
- التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش (2013)، دار الفارابي.
- الهوية والتواصلية((2022، دار الفارابي.

أشرف على كتاب جماعي بعنوان: يورغن هابرماس، العقلانية التواصلية والرهان الإتيقي(2013) . كما نشر عدة مقالات في مجلات دولية مُحكمة.

الواقع الاجتماعي الراهن، خصوصا فيما أشار إليه في الفضاء العمومي بكل دلالته ورموزه . ويرتبط المشكل الثاني بالسؤال التالي :هل أن علاقة الإتيقا بالتأويل تضمن حضور القانون كقاعدة تنظم الحياة السياسيّة . ومن هنا تكمن المفارقة في طريقة الاستخدام وآليات التوظيف . وهوما يجعلنا نبني الإشكاليّة التاليّة: كيف تتحدد العلاقة بين الإتيقا والتأويل في فلسفة هابرماس وهل يعتبر "القانون" الحل أم المشكل في فهم العلاقة بين المفهومين؟ وما محدودية "المعقولية التواصليّة" في فهم مشاكل القيّم خصوصا التي ارتبطت بمقتضيات العصر بكل تعقيداته؟

إذا نظرنا في المنهج المتبع في فلسفته **فإن هابرماس** يستدعي **التوظيف الإتيقي** في المعقولية التواصلية بمقتضى **المنهج النقدي** المنشغل بإعادة بنية المفهوم وسياقاته إضافة إلى **المنهج التأويلي** ومبرراته الإتيقية. وهذا ما يدفعنا قدما إلى عملية التوضيح والفهم في **أفق العقلانية التواصلية والاعتراف**. تساعدنا هذه المقوّمات الإجرائية والمنهجية وما يكتنفها من عسر في لحظة التقاطع في تفحص أسلوب الكتابة وتفعيل مضامينها داخل مدار أفق القيم العملية، خصوصاً أننا إزاء التفكير في رصد التأويل والإتيقا وأطوارهما الراهنة وما يرسمانه من تفاهم بين المتفاعلين في عمليّة النقاش التي تؤمن سلامة بنيته وتماسكه المنطقي. ولعلّ هذاما يوفر سندا معرفيا وثقافيا في رسم مقاصد البحث وتحديد مواضع النقد فيه. رغم **الصعوبات** التي تكتنف هذه العلاقة المفهوميّة في جمع المختلف وكثرته وطريقة تأليفه في مسار يعنى بالقيم العملية وما تستدعيه المعقولية من الجمع بين أنساق مختلفة . وأولى الأسس الداعمة للمعقولية العملية أن نتبع التمشي الأرسطي وطريقة تأثيره في فلسفة هابرماس .

***- أرسطو وتفعيل القانون في المسألة العملية**

إذا ما استندنا لتاريخ الأفكار عبر الأزمنة القديمة، فإنّنا نجد أولى مقاصد الحق لدى أرسطو في التحليلات الثانية، تختص بالمعايير الأساسية لسلوكيات الإنسان وتصرفاته. وقد ارتبط بمستوى الملكات العقليّة التي تسم الطبيعة البشرية ضمن المبدأ الداخلي للفرد ونظام الكون الذي يوجه حركتها وأهدافها. وتشترط دلالة الحق إدراجها ضمن منزلة العقل باعتباره يجسّد أرقى الملكات البشرية ويضمن النظام الداخلي للمفاهيم ويحفظ تسلسلها المنطقي والهرمي . و إذا ما عدنا إلى تحديد دلالة العقل ووظيفته . نجده يفيد(العقل) لغة هو الحجر والنهي والمنع. ويسمى العقل عقلا لأنّه يعقل صاحبه على التورط في المهالك وقيل العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها [1].

إنّ المنحى الذي سلكه أرسطو يشترط تحكيم العقل والقياس المنطقي والعلوم العملية والنظرية. والمسلمة الأولى التي ننطلق منها مفادها: يهتم أرسطو بالحق كمعطى أساسي يسبق الواجبات[2]. ففلسفة

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، دار اللّسان العربي بيروت 1968 المجلد الثاني، ص ص 845 – 847.

[2] Aristote ; *Ethique à Nicomaque, x, 7et8* Tr. Jean Voilquin. éd. Garnier.

أرسطو في الحق تنمي فينا استعداداتنا للسعادة وتحفظ وضعنا الطبيعي في المدينة . وهو ما يجعل هابرماس يفترض السياقات الأولى كمدار يستعيد في أفقه "المعقولية" بمدلول الماهيّة وتفعيل مرتكزات النسق المعياري .

إنّ هذا التوجه الفلسفي القديم الذي اختزل الحق دفع هابرماس لمساءلة اللغوس باعتباره الخطاب الذي يفعّل دور الفكر في أبعاده التأمليّة وينشط حركية الفكر بما يستلزمه مجال اللغوس المنطقيّ في إشارة إلى مبررات القول التي يتبعها هابرماس في أفق بعد ميتافيزيقي . وهو مل جعله يدرج الحق في مستوى خطاب معياري ويعطي للوظيفة الاجتماعية شكلها المدني المتوافق مع الدولة-الأمة ومتماهية مع المركزية الغربية في قطبها "الاتحاد الأوروبي". ولهذا يعتبر أرسطو أحد المؤثرين في توجه الفكر السياسي لدى الفلاسفة على مر الحقب الزمنية ورصد الغايات إلى مستوى المعايير.

هذه الوضعيّة البحثية يردف أرسطو مدلول الحكيم مع العادل باعتبار أن الحكيم يختار الحل الوسط " الجزء المطابق للفضيلة الذي يتعيّن عليه أن يكون هو السعادة الكاملة نفسها"[1]. فالحق مرتبط بالفضيلة أو هو الوجه الآخر لمفهوم العادل وهي مكاسب نظرية يدرجها أرسطو في المسائل العملية ببعديها الأخلاقي والسياسي وفق انتظام معياري دقيق .

إنه حريّبنا أن نستخلص من الوظيفة السياسية للأخلاق أنها تعد اللحظة الحاسمة في التفكير اليوناني من جهة المسائل العميقة التي تخصّها. إذ يكون الحق الضامن لديمومة قيم السياسة والأخلاق في حياة البشر. ونظفر في معجم العلوم الفلسفيّة مدى ملازمة الحق للعقل على أساس أنّ:"العقل يتجاوز على كونه ملكة خاصة[2]". وهو يقتضي قوانين تمثّل الوجه الآخر للحق وتعتمد فتنتظم سلوكيات حياة الناس من جهة المعايير التي نخصّ مجموعة معيّنة. وتبقى القيّم العملية وارتباطها بالقانون المنحى الكلي للتأسيس كما بيّن ذلك **فاتيمو**"تحيل إلى كل القيم الأخرى"[3].

عموما، تترسّخ دلالة الحق في القيّم العملية كأحد أسس العلاقات بين البشر باعتبارهم يتميّزون بملكة العقل والتوق إلى الكمال. وفي هذا الإطار التأملي لمنزلة الحقوق الأرسطية، و ما أفضت إليه نظام النواميس المحكمة بالمبادئ في إشارة براديغم اللغوس.

قد وضح أرسطو هذه المطابقة بين الحق والعقل في كتابه " **الأخلاق إلى نيقوماخوس** "، وهو كتاب كتبه لابنه نيقوماخوس، يرصد فيه أن الغاية من الحياة العملية إنما هي بلوغ السعادة التي تدركها من العقلية الجوهرية للإنسان . إن الأمر الذي يجعل من خير الإنسان " فعالية محصورة به حصرا بسبب

---

[1] *Ethique à Nicomaque*,op. cit, p .p. 275-276 .

[2] ***Dictionnaire des sciences philosophiques***,Volume 1Une Société de professeurs de philosophie 1844, p1448 .

[3] Gianni Vattimo, *La fin de la modernité,* Paris Seuil 1987, p. 105.

كون النفس التي تحييه هي نفس عاقلة، "(الكتاب الأول). إن ما ننتهي إليه في تصور أرسطو هو أنه أسس لخطاب أخلاقي تمثل في الإتيقا باعتبارها أحد فروع الفلسفة . حيث تتخذ أحكام القيمة من حيث هي الأس والموضوع الذي تنطلق منه في كشف خط الفصل بين الخير والشر . وهي مقاصد نظرية تنم عن منحى ميتافيزيقي . فإذا كان أرسطو من الروافد الفلسفية التي شكلت حضورا لافتا في التلازم بين العقل بكل إجرائيته وقياساته والحق بما يسم العدل والفضيلة في مضامين القيم العملية فإنّ كانط قد كان حاضرا وبشكل قوي في أعمال هابرماس وهو ما يجعلنا نستأنف لحظة التأسيس في التضايف الترانسندنتالي والمعياري كأقوم مسالك التفحص والتدقيق في مسوّغات "المعقولية التواصلية ".

***- أسس الأخلاق الكانطيّة والتمثل المعياري للإتيقا عند هابرماس**

حري بنا أن ننطلق من فكرة كانط المتعلقة بباب القيم القائمة على توثيق العلاقة وتجانسها بين الواجب الأخلاقي من جهة، وتشريعات القانون من جهة ثانيّة. وهو ما سيجعله يربط مبحث أسس الميتافيزيقا بالحرية باعتبارها السمة المميزة للكائنات العاقلة . ووفق هذا التوجه العقلي يسمح لنا باستخراج المعادلة المنطقية التالية: إن إرادة الكائن العاقل هي بالضرورة إرادة حرة. هذه القاعدة لا تصبح ذات جدوى عملية إلا إذا ارتكزت على **القانون الأخلاقي** باعتباره قانونا عقليا يتسم بالكلية المتعالية. يمتحن كانط هذا الإجراء الاستقرائي وفق الفرضية المنطقية "أنّ القواعد القانونية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية. وذلك عندما يجري الاعتراف بالشروط القانونيّة بوصفه شرطا موضوعيا، أي إنّه يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل"[1].

حيث يجعل كانط القانون ضمن فضاء كوني يؤسس لمفهوم المواطنة الكونية. هذا التوجه الإتيقي يعتبر القانون هو الفعل العادل "الذي يسمح بالتعايش بين حرية كل فرد مع حرية الفرد الآخر حسب ما يقتضيه القانون الكلي، إذ تسمح قاعدته المعيارية بهذا التعايش"[2]فالتعايش يتخذ منحى التفاهم والحوار بمقتضى السلم وليس الحرب أي ما يقرّه العقل بمفاعيل النظام والتمدن .

إنّ العلاقة بين الفرد والقانون العام وان كانت صورية إلا أنها تحمل في ضمنيا مكتسبات نظرية لأفقها العقلاني مدمجة في سياقات كونية توحد الإرادة الإنسانية في أفعال موسومة بالخير والطيبة التي تتحول بدورها لقاعدة عامة بما يستوجبها الواجب الأخلاقي في أمره القطعي . اهتدى كانط إلى التلازم بين ما هو معقول وما هو أخلاقي، غير أنّ القيم الأخلاقية هي التي تحدد مجال الواجب في إطار ما تقتضيه قاعدة القانون العام التي هي مفتاح فلسفة القيم . إذ تعد الأفكار الكانطية في معالجة العقلانية والحق موضع نقاشا وجدلا وتناظرا بين الفلاسفة المعاصرين أنفسهم . وهو ما يسّجل أهميّة النظريّة الكانطيّة في مجال القيم العملية ورهاناتها في التوظيف النقدي كإجراء فلسفي تأسيسي . وإدراجها ضمن تأويلات شتى وهذا ما

[1] ايمانويل كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، والترجمة والنشر، بيروت1966، ص. 41.

[2]- Kant, *Métaphysique des mœurs*, Flammarion, 1994 t 2 p 17.

يضعّف النقاش ويرفعه إلى مقام هو جدير بالمتابعة والتفحص . ولعلّ هذه الأسس الداعمة للمعقولية التواصلية تجلنا أمام مختبرا للمفاهيم والبراديغمات حتى يتسنّ لنا تأصيل مدونة البحث فلسفيّا وما يستتبعها من نقد وتشكّل إرادة في مراجعة "المعقولية التواصليّة" ضمن مجريات الأحداث والواقع الفعلي.

تعد المنعرجات الحاصلة في تفعيل الفلسفة الكانطية داخل مجريات القيم محكومة بالاختلاف والتنوع. ولعل ما يشرع للخطاب **الديمقراطي التشاركي**. حيث تتم معاينة ذلك من خلال نموذجي آبل وهابرماس، في أنّ الأوّل يعتبر المشاركين في عملية القيم الأخلاقية هم أشخاص واقعيين وليسوا كائنات رمزية أو عاقلة . بيد أنّ الثاني يحرص على جعلها قواعد للتحاور والنقاش[1] لا غير. وبين الموقفين يتضح التفاعل المتنوع بين المشاركين في عملية النقاش والتأويل . وهو ما يعطي المكانة الأساسية للفلسفة العملية في بعديها السياسي والإتيقي[2]

تساهم الإشكالية المركزية في كشف الرابطة المنطقية بين المعقولية والقيم العملية من خلال ما اشتغلت عليه الفلسفة في إعادة تشكيل الأنساق القديمة ضمن مقتضيات الراهن. ولعل هذا ما حرر الفكر الفلسفي من الأنساق المغلقة التي سادت في العصر الكلاسيكي، انه تحول ابستيمولوجي في المفهوم والمشكل والرهان .

لذلك يستعيد هابرماس نمط الأخلاق الكانطيّة وما أسماها بمملكة الغايات التي تكمن أساسا في اعتبار القانون هو القاعدة التي تسمح بترسيخ المبدأ التشريعي في الدولة المدنية. كما أنّه يكتسي الفكر الكانطي طابعا عقليا وكليا في التشريع الأخلاقي. إذ تتحدد راهنيّتة في عين الحداثة استئنافا للمشكلات الناجمة عن التأويل والنقد . هذه الوضعيات الفلسفية هي التي ألهمت كانط في اكتشاف المعقولية التواصلية في منابت الحداثة تأسيسا ووظيفة الإتيقا معيارا .

ولهذا يفترض هابرماس أنّ لا مناص أن نأخذ فكرة الاستقلاليّة "الذاتية" المرتبطة بمفهوم العقل العملي. وهو يدافع على العلاقة البينذاتيّة التي تعد أساس التفاهم والتعقل . وهو المأخذ الأول على كانط في مستوى إحداثية "الوعي" المتصل بوظيفة ترانسندنتالية لمقتضيات العقل المحض. بل أنّ التأويل يبلغ أشدّه حينما برر هابرماس أنّ كانط الذي عرف بالتأسيس المعرفي للأنا العارفة باعتبارها محور الفلسفة وأحد رهاناتها الكبرى، إلاّ أنّ هذا التوجه لا يحجب الإقرار بفاعليّة البينذاتيّة في معالجة المنحى العملي . ويقول في هذا الصدد "إني أشك تماما في أنّ جوهر الفلسفة العمليّة لدى كانط، لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليها إلاّ داخل إطار يمنع بعث تصوّر عن الذاتيّة، بعيدا عن أية علاقات داخليّة تفضي به إلى البينذاتيّة "[3]

---

[1]Christian Bouchindhome, *Le vocabulaire de* Habermas, Paris, Ellipses, 2002 « Discussion (Diskurs, p. 41.

[2]Andrew, Edgar, Habermas*the Key concepts,1st Edition,Copyright 2006 p. 38.*

[3]يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، يضم هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التي ألقاها الفيلسوف الألماني هابرماز في باريس عام 2001، . ص. 25.

إننا نسعى إلى إعادة بناء الأفق المعياري للقيّم ضمن قراءة نقدية داخلية لمفهوم المعقولية التواصلية. واستعادتها في هيئة بينيّة(ذات وذات أخرى) تعيد المكاسب العملية في علاقات الاعتراف والتواصل البيننذاتي في رهاناتها الكانطيّة الجديدة . إنّ الآخر المتضمن في "التواصليّة" وقع الإغفال عنه في الفلسفات الحديثة والميتافيزيقية، أمّا في المقابل أعطيت الريادية لأنا وحضورها الأنطولوجي على حساب مفهوم الغيرية بل أدمجته ضمن العوارض.

ولهذا عمّق هابرماس الصلة بين الفعل التواصلي والمعياريّة الإتيقيّة ومرد ذلك أنّ الكانطية تتخذ من النقد بعدا إجرائيا في كتابه **نقد العقل النظري** ولم يضمن البعد العملي كإمكانية تقتضي وجوبا قانونا عاما كما سينتبه إليه في **نقد العقل العملي**. بمعنى تتحقق القوانين وأشكال القيّم الأخلاقيّة التي تهيأ انتظامه تمنح للعقل وظيفة خلاّقة ويظل منفتحا على مجمل الخيارات الإنسانيّة الأخرى النظرية والعملية معا أو ما يسمها هابرماس النظرية والممارسة.

يسمح تأويل الإتيقا المعيارية بإنتاج فكر تواصلي . تتحدد بمقتضاه البيننذاتية كبديل للأنا المحضة . وتكون ضامنة لوجود الفعّالية الإتيقية في هذا الأفق التشريعي لوظائف المعقولية وتطورها. ممّا يعزز دور المجتمع الضامن لإتيقا الفعل التواصلي. وهو ما يمنح الجماعات المشاركة والمتفاعلة في صياغة نمط وجودها الأكثر تجانسا. فالمعايير الإتيقية تضفي إمكانية عملية حوارية .

تعتبر الأخلاق الكانطيّة أحد دعائم الفلسفة التواصلية لدى هابرماس، في إشارة إلى **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** التي وجّهت البحث إلى كونية المسألة الأخلاقية التي يرفعها هابرماس لمستوى الأخلاق التداولية والبراغماتية. وخصوصا فيما وضحه في كتابيه " الفكر ما بعد ميتافيزيقي " أو لنقل استعادة فكرة الحدود من "نقد العقل" إلى براديغم سياقي "حدود الفلسفة "[1]. لئن اعتبر التفكير الكانطي منطلق تفكير هابرماس لاستئناف مشكل الأخلاق إلاّ أنّ هيغل يظل أقرب من كانط . وتحديدا في استعادة هابرماس لدلالة **الاعتراف بالذات** وبلورتها في إطار **البنية المعيارية للإتيقا**

لقد أعطى هابرماس للآخر رؤية أكثر انفتاحا للمعقولية التواصلية وتضمين براديغم البيننذاتية. [2] في محايثة طريفة مع براديغم اللغة من أجل تأصيل أركيولوجي لوظيفة الأخلاق المعيارية . والهدف من ذلك أن يخرج الذات من تقوقعها نحو أفق تشاركي يراعي شروط التفاعل الخلاّق بين الذوات . والعمل على تأسيس اتفاقات محدودة الشرعيّة في ضوء منظومة أخلاقيّة براغماتية . وأهم مبرراته توافقا وشروط المعيارية مع مشروعه الأخلاقي ووظيفة السياسة في عالمنا المعاصر.

[1]Habermas. *«Vérité et justification »* Tr. Fr. Rainer Rochlitz. Gallimard 2001, p : 247-261.

[2]Christian Bouchindhome, *Le vocabulaire de*Habermas, « intersubjectivité», op. cit. , p. 50.

***- وظيفة البينذاتيّة في تفعيل المعقوليّة التواصليّة**

يعدل هابرماس طريقة تفكيره في "المعقولية التواصليّة" من أجل صياغة إحداثية البينذاتية[1] ومركزيتها اللغة في كتاباته المتأخرة كحيلة لمجاوزة "التفكر الذاتي" في صيغته الكانطيّة. نلاحظ أنّ تشكل فكرة الأخلاق عند هابرماس كانت جليّة منذ دراسته لمشروع كانط الأخلاقي خصوصا **نقد العقل العملي** .

إذا كان التوجهان (الكانطي والهابرماسي) يرسّخان لدينا المختلف والمتنوع في طريقة معالجة المسألة الإتيقيّة. فهما يحرصان على أن تكون مسألة التأويل والمعقولية التواصليّة متلازمتان ومنبثقتان عن العقل . إذ أنّ هابرماس يبرر مشروع دولة المواطنة الإنسانية وإضفاء منحى معياري للقيم الكلاسيكية في تبرير التمشي المنشغل بالمعقوليّة التواصليّة. وهي مسايرة في الحقيقة لما حققه كانط من خلال عمله السلام العالمي وقانون الشعوب[2].

وتبقى المشكلة الأساسيّة عند كانط مرتبطة بالواجب الأخلاقي الذي يفضي إلى قانون كلي فما دلالة الواجب عنده؟ وكيف نقدها هابرماس من منظور المعياريّة الأخلاقية؟

إنّ الواجب كمفهوم يتسم بالكونية والضرورة لا يمكن أن يكون حسب كانط نتيجة للتجربة والخبرة، ذلك أن الكونية والضرورة هي ميزات ما هو قبلي فالواجب عند كانط. إذ لا يمكن أن يكون الواجب صادرا إلا على العقل بما هو مركز ثقل المعرفة، لذلك يميز كانط بين الأمر الشرطي والأمر القطعي، فالأول هو أمر يربط بين الفعل والمنفعة. وهذا يعني أن الفعل وفق الأمر الشرطي لا يكون ضروريا بصفة محضة بل الغاية منه تحقيق غاية. وهي محاولة لتحديد التشريع الأخلاقي للعقل ضمن مجالات المعرفة والأخلاق والدين التي ترد لوضعية أنثربولوجية "ما الإنسان"؟. عموما الواجب ككوني وضروري لا يمكن أن يكون إلا أمرا قطعيا، فهو يضبط الإرادة بالقانون وهذا يعني أن الأمر القطعي وحده يمثل قاعدة أخلاقية بالنسبة لكانط. [3]إنّ الرهانات الكبرى للمعقوليّة التواصلية هي استدعاء السياسي والإتيقي في بناء منزلة القيّم المعيارية الناتجة عن المجتمع والفضاء العمومي وهذا ما استدعى كانط باعتباره يوّظف الفضاء العمومي .

انتهج هابرماس التمشي النقدي من أجل تعميق دائرة التجاور الكانطي وترسيخ القيم الأخلاقيّة في ظل عقلانية تواصلية . وهذا ما يسمح لنا بالتعمّق في الخيط الناظم الذي اهتدى إليه كانط، باعتباره يعد الفيلسوف الأكثر تأثيرا في فلسفة هابرماس، من جهة إخراج مشكل النقد وإعادة صياغته في إتيقا تشاورية ضمن معقولية فلسفية تداولية .

---

[1]Christian Bouchindhome, *Le vocabulaire de*Habermas, « intersubjectivité», op. cit. ,. p. p. 48-50.

[2] .إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا-لبنان-العراق2007، ص25

[3]Kant, *Métaphysique des mœurs*, Flammarion, 1994 t 2

فإنّنا نلاحظأنّ هابرماس اهتم بالتواصل المرتبط بالمنعرج اللغوي. وحرص آبل من جهته أن يضيف ما يسمى "التحوّل التداولي الترانسندنتالي للأخلاق الكانطية"[1]. وفيما تتمثل التعديلات التي أدخلها هابرماس على مفهوم مبدأ الكونية وتوظيفاتها في الأمر المطلق الأول؟ ما مدى مشروعية اعتبار مبدأ الكونية لهابرماس بديلا للأمر القطعي الكانطي[2]؟

إنّ التعمّق في العلاقة الضمنية التي تصل الأخلاق بدلالة الإتيقا على ضوء الأفق الترانسندنتالي الذي أفضى إلى إخراج التأويلات التالية للقراءة المعاصرة . وقد تم توزيعها إلى أربع مقاربات :

أوّلا يفرّق كانط بين مذهبين اثنين، مذهب الأخلاق الذي يتأسس على الواجبات العامة ومذهب السعادة الذي يتحدد من خلال النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المثلى . فيجعل كلمة **الأخلاق** دائرة على الواجب الكلي وكلمة **إتيقا** متمحورة حول الحياة الطبيعية [3]. وهذا الموقف يضمن "المعقولية التواصليّة" كرهان يبرر المسائل العمليّة إتيقيا مادامت تتخذ معيار المجتمع وتحولاته ضمانا للتفاعل المشترك بين المنخرطين في النقاش

ثانيا : أن الأخلاق تختصر بكونها واحدة وكلية تسير أحكامها بالسوية على جميع الناس. وهو ما يجعلها جبرية الوجهة . بينما تختص كلمة إتيقا " بكونها متعددة وشخصية تختلف مقاصدها باختلاف مذاهب الأشخاص وأنساق الفلاسفة الخاصة بهم . [4]وهي ما تعبّر عنها صلاحية المعايير الأخلاقية لدى هابرماس. وفي إطار تحليلاته الفلسفيّة للصياغة الكانطية للأمر يتضح الرهان العملي على تجذير التساؤل الخاص بنا المتعلق بالأمر القطعي في إشارة إلى النحن كجزء من البشرية بإمكانها تفعيل قواعد أخلاقية معيارية تسند حضورنا الفعلي لا الصوري .

ما نستنتجه أنّ هابرماس وكافة المنشغلين به يسيرون في مناظرة التفكير الكانطي على قاعدة أنّه الفيلسوف الذي اختبر بعمق زاوية النظر العمليّة في استعمالاتها التشريعيّة القانونية ورسّخ وظيفة العقل في فهم مسارات القيم الأخلاقيّة . وهذا يعود للمعمارية الأخلاقيّة التي أحكمها كانط بحبكة وتروي . وبذلك كانت ملامح توجهاتها لا تكاد تبتعد عن كانط بل كادت تلتحق به .

---

[1]Appel, K. Otto, *Response to discourse ethic, p . 50.*

[2]يحدد كانط المبدأ الأساس لكل فعل أخلاقي أي المبدأ الصوري الذي تستمد منه القواعد الأخلاقية، فهو يبحث في المبدأ الأساسي لكل فعل أخلاقي، فالواجب عند كانط هو جوهر التجربة الأخلاقية. ويمثل الجبر الأخلاقي في ذاته بقطع النظر عن تطبيقاته وعلى هذا الأساس يتحول سؤالا ما هو مصدر الأخلاق؟ مع كانط إلى ما هو مصدر الواجب؟; Kant -*Fondements de la métaphysique des mœurs ;* **Œuvres philosophiques** ; p . 292(poche)

Kant, *Métaphysique des mœurs*, Flammarion, 1994 t 2

[3]Ricœur, **Paul Ricœur :** *Du Texte à L'action . Essais d'herméneutique, t. 2.* Collection Esprit Seuil ; 1986. p. p. 256-258.

[4]Conche, *(1982) Le fondement de la morale,* Editions de Mégare.

ثالثا:يعتمد هابرماس تصورا عمليا يعنى بممارسة النقاش والحجاج في رصد بنية "المعقوليّة التواصليّة". حيث تقوم فلسفته في الواقع على الاعتراف بالمعيار في إطار نقاش بين جميع أطراف المشاركين في التفاعل على قاعدة التفاهم . ولأجل ذلك سنّ هابرماس معايير كونية قادرة على حل المشكلات التي تتخبط فيها البشرية . وبهذا عمّق ثقافة السلام بين الأمم والشعوب. وهذه الفكرة تعود في أسسها لكانط الذي أرسى ثقافة السلم كمشروع كوني وحقوقي في آن. يقول هابرماس في هذا المستوى أنّ "الانتماء لجماعة ثقافيّة معينة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حريّة"[1].

إنّ دلالة الإتيقا تفيد خطابا معياريا ينبني على التعارض الموجود بين الخير والشر باعتبارهما قيمتين نسبيتين ويتوضح هذا المنحى في فكرة **كونت- سبونفيل** الذي اعتمد حدا ثالثا وهو السعادة " قاصدا تحصيل تمام السعادة ومرتقيا بصاحب هذا الخطاب إلى رتبة الحكمة"[2] .

رابعا: أنّ الأخلاق هي أفق التأمل التي تنظر في مسألة الخير والشر من زاوية ما يجب أن يكون فعله . بينما الإتيقا هي دائرة التأمل التي تنظر في معنى مسألة الخلاص، وأقصد مسألة المصير النهائي للحياة الإنسانية . عموما ترتبط الأخلاق بعلم القانون الأخلاقي الذي يسم مدلولاتها نظريا على نحو التمييز الحاصل بين الخير والشر(قانون كوني وقطعي في صيغته الكانطيّة) أمّا الإتيقا فتختص بما يشكل مصير الإنسان وقواعد أفعاله المنجزة (الأخلاق المعيارية الهابرماسية).

خامسا: أنّ هابرماس استدعى تأسيس التواصل على اللغة من أجل توظيف معيارية أخلاقية على التفاهم والديمقراطية التشاورية وهي المفاهيم الضامنة لجدارة "المعقولية التواصلية" المتجهة إجرائيا لضمان قيم المشاركة الإنسانية . ويعود هذا السجال إلى التفريق بين السؤالين :"ماذا يجب أن أفعل؟" و"كيف أحيا[3] ؟ ". إنّ الجواب على السؤال الأول يفضي إلى تقرير أخلاق موجهة إلى الجميع . ويمكن أن يصوغ لدينا قانونا عاما . والجواب الثاني يفضي إلى تقرير موجه إلى كل فرد[4] . بمعنى ما يعيشه الإنسان من أفعال خاصة أنها ترتبط بمستقبله ومصيره.

فنلاحظ أنّ الأخلاق كادت تأخذ مقاييس منطقيّة وعلميّة نظرا لطابعها النظري . وهي تكون مرتبطة أكثر بمدلول القانون في طابعه الكلي. بينما الإتيقا تنظم سلوك الأفراد وفق مقتضيات الحياة ومصيره ويكون

---

[1] يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص. 45.

[2] *Conte – sponville, A *; Valeur et Vérité,* études cyniques. p. 182-205.

[3] تكمن أهمية كانط الفلسفيّة في طرح* "ماهو الإنسان؟" في(كتاب المنطق) في نسخته الفرنسية :1970) وقد اهتدىلمفهوم الأنتروبولوجيا من زاوية فلسفية محضة، وقد درجت ضمن" رسالة بتاريخ 4 ماي 1793" . أمّا صياغة "ماذا يجب أن أفعل؟" فهي متضمنة للبعد الأخلاقي، كما تحدد سؤال"ماذا يحق لي أن آمل؟" (مجال الدين) أمّا في مجال المعرفة صاغ سؤاله الأوّل "ماذا يمكنني ان أعرف " (Kant, correspondance. Traduit. Fr (Paris ; Gallimard, 1991. Lettre du /5/1793.

[4] عبد الرحمان(طه)، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2006.

القانون فيها متميزا بالنسبيّة نظرا لتلاؤمه مع مقتضيات حياتنا المعيشية في متغيراتها الاجتماعية. لذلك تتحدد السلوك الإنسانية على ضوء القواعد الأخلاقية وهي تشترط "الواجب" من جهة احترام القانون الصادرة عن المبدأ الكلي لجميع الكائنات العاقلة. أو لنقل إنها قوانين عقلية خالصة تحمل في ذاتها الوظيفة العملية "هي بمثابة مبادئ قبلية ينبغي أن يخضع لها المجال العملي بكامله"[1].

سادسا: يتناول كانط الأخلاق من جهة الإرادة الذاتية التي تسمح وحدها بوجود قيّم نظرا لارتباطها بالفعل الإنساني وحده. يقول كانط في كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** " نتصور الإرادة باعتبارها قدرة تحدد ذاتها بذاتها . وهي تسلك وفق تمثلاتها قوانين معينة، ولا توجد هذه القدرة إلا لدى الكائنات العاقلة"[2] . وقد تفطن هابرماس لهذه الإشكاليات الكبرى التي طرحها كانط . وتمت إعادة بنائها من خلال كتاباته ومحاضراته التي تتناول العلاقات بين القانون والأخلاق. وهي تتعلق بإعادة ربطها بكتابه "**نظريّة الفعل التواصلي**"(1981)وفي كتابه "الأخلاق والتواصل" (1983)و"خطاب فلسفة الحداثة"(1985) وقد اعاد طرحها في جامعة هارفارد في فلسفة **ما بعد الحداثة**. [3]

فحري بنا أن نفهم فلسفة كانط الأخلاقية من جهة الحوافز الفلسفية التي أسهمت في العقلانية التواصلية لهابرماس. تظل الأفعال البشرية خاضعة لشروط ذاتية لا تتوافق مع مقتضيات قوانين الفعل الخاص . يؤكد كانط في "الأنثروبولوجيا "على ضرورة "غلبة الاستعداد الأخلاقي بما هو تجسيد الفعلي للإنسانيّة وللطبيعة العاقلة التي تهيآ الإنسان على أن يكون شخص قانوني وذات أخلاقيّة على بقية الاستعدادات الأخرى أي بالتحديد الاستعداد التقني والاستعداد الذرائعي"[4]

ننتهي في الطور الأوّل من المعالجة إلى تنسيب أطروحة كانط. حيث فصل كانط المعرفة النظرية عن ملكة العقل العملي، وفصل هاتين عن ملكة إصدار الأحكام لكي يعطي لكل واحد أساسه الخاص به . وإذا سمح لنا منهج إعادة البناء بالتحول من براديغم إلى آخر . إنّه لا مناص أن نفهم لحظة الانتقال في الصيغة التالية " يجب علينا أن ننتقل من العقل التقني العملي إلى العقل الأخلاقي العملي ومن الذات بوصفها كائن للطبيعة إلى الذات بوصفها شخصا"[5]. إنّ الخاصيات الأساسية للفترة الحديثة تنعكس داخل مرآة فلسفة كانط دون أن يفهم الحداثة على أساس التفكير في مقاربة كانطية متمركزة حول الذاتية العارفة أو كانط وتأسيس الحداثة على مبدأ الذاتية.

---

[1]Kant *; Fondements de la métaphysique des mœurs ;* **Œuvres philosophiques** ; p . 292(poche ; p. 103)

[2]Kant *; Fondements de la métaphysique des mœurs ;* op. cit. p . 292(poche ; p. 103)

[3]Habermas*, Droit et Morale,* (1986),"Tanner Lectures" Traduit par : Christian Bonchindhomme, p. 1 .

[4]Voir « L'Anthropologie ». Trad. M. Foucault. éd. Vrin. 1970. p. 162-163.

[5]عبد الحق، **الأخلاق والسياسة**، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق-المغرب، 2010.

يتضح من خلال كتابات كانط المتأخرة التي نشرت بعد وفاته . إذ أنه كان منشغلا بإشكالية المرور من فلسفة الطبيعة وعلومها، بمعنى الحقل النظري عامة، إلى ميتافيزيقا المجال العملي ومقتضيات الأمر الأخلاقي . لقد كان مدركا تمام الإدراك لضرورة خلق نسيج معرفي، يؤمن العبور من حقل إلى أخر داخل المجال العملي .

إذن تكمن أهميّة فلسفة الأخلاق الكانطية في تفعيل دور الحرية في الواجب الأخلاقي. وهو ما يجعله يدفع السؤال الأخلاقي إلى أقصاه داخل دائرة القيم العملية. ويستأنف هابرماس المشروع الأخلاقي ولكن برؤية مختلفة معتقدا أنّها "تتعارض نظرية الأخلاق مع الافتراضات التي تشكك في القيم[1]

لقد أوّل هابرماس فكرة الوعي المتعالي في المبحث الكانطي قائلا : "يفسر كانط خبرة التأمل الذاتي في الوقت ذاته ضمن شروط نظرية المعرفة . وهو ينقّي الإدراك الأصلي الذي ينبغي أن تضمنه وحدة الوعي المتعالي من كل ما هو تجريبي "[2] . كان اهتمام كانط بقضايا الحق السياسي كما الحق الخاص راجعا للنمو الداخلي لنسقه الفلسفي. وتلك هي خصوصية كانط حسب تأويل حنّا أرندت[3]التي تتعرض لمعالجة قضايا الحق السياسي مثل التنظيم المدني العمومي للدولة .

لقد انتبه إيريك فروم ضمن هذا الدور الفعّال للتشريع الأخلاقي لمقاصد حقوقية ثاوية في الخطاب الأخلاقي. وقد اعتبر قضايا القانون السياسي جزءا من اهتمامات الميتافيزيقا التي يجعل منها قواعدا لمبادئ قانونيّة وأخلاقيّة. فهي تشكل نمطا من الفكر الخالص. وعلى هذا الأساس تعدّ أسس ميتافيزيقا الأخلاق " الإطار الفلسفي الذي عالج فيه كانط مبادئ القانون الأخلاقي والقضايا السياسية الخاصة به . وتعود للنمو الداخلي لنسقه الفلسفي [4] . فإنّ حنا آرندت مثلا تنطلق من كانط من خلال ملاحظاتها التي تؤكد أنه أهتم بالسياسة، بوصفها جزءا لا يتجزأ من شروط وجود الإنسان داخل هذا العالم . ولقد جاء ت متأخرة لديه، إذ لم يكن لديه لا القوة الفيزيائية ولا الوقت الكافي لكي يظهر أبحاثه بشكل نسقي حول قضايا الفكر السياسي. وعلى أساس ذلك، لم يكن بإمكانه كتابة نقد رابع للعقل السياسي أو للعقل السياسي التاريخي. [5]

وجهت حنّا آرندت نقدا حادا لنظرة كانط من خلال الحرية في علاقتها بالقانون الأخلاقي وإلى الضرورة في علاقتها بالقانون الطبيعي، بل وضحت أن كانط استعمل في هذا الإطار عبارة شبيهة بعبارة روسو. بحيث أقرّ فيها أنّ فكرة الحرية ترتبط بشكل وثيقا بمفهوم الاستقلالية الذي يرتبط بالمبدأ الكوني للأخلاق. وبالتالي

---

[1]Jürgen Habermas(1986)Droit et Morale. "Tanner Lectures" Traduit par : Christian Bonchindhomme, pp16-17.

[2]هابرماس(يورغن)، ***المعرفة والمصلحة***، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى2001(ضمن ملاحظة أولى)، ص. 10.

[3]Hannah Arendt, *Juger sur la philosophie politique de* Kant, seuil 1991, p. 35 .

[4]Eric Weil, *problèmes* kant*iens*. Vrin 1998, paris . p. 111 .

[5]Hannah Arendt,*Juger sur la philosophie politique de* Kant,seuil 1991, p2 .5 .

يستخدم هذا المبدأ أساسا لكل سلوكات الكائنات العاقلة. وهذا ينطبق على قانون الطبيعة في علاقتها بكل الظواهر من خلال كتابه "**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**"[1] .

يعتبر هابرماس أنّ كانط يدافع في كتابه "**نحو السلام الدائم**" عن أفق إنساني من جهة تفعيل ماهية السلام وكيفية تحقيقه، فهو ينقد التفكير المثالي ، ومن روادها أفلاطون، ذلك أن كانط كان أكثر نقدا وتجاوزا في دفاعه عن سعادة البشر وسبل تحقيقها ضمن حيتنا المعاشة، وهي السعادة تستدعي منزلة الكونية في اتساع معانيها من أجل بلوغ السلام الكوني[2]. وهذه المقاصد الأخلاقيّة المشوبة بالسلم هي التي ألهمت فكر هابرماس معاني الديمقراطيّة التشاورية المتضمنة في مدلولاتها العيش المشترك والتحاور . وهي قيّم طوّر بها هابرماس فكره النقدي وانفتاحه على مكتسبات الثقافة المعاصرة.

إنّ الحديث عن المسألة العملية وتوظيف العقل العملي لا يتمّ إلا بالعودة إلى كانط وأرسطو وفي أعمالهما دفاعا عن استقلالية العقل الذي يجب أن تكون فيه العقلانية مستقلة. وبذلك نجتنب السقوط في نمط غير أخلاقي. [3]

قد صاغ هابرماس الاسئلة "العمليّة "[4] ضمن الإشكاليّة التي تعنى ب**العلوم الاجتماعية ومشكل الفهم** وهي تتحقق ضمن " نماذج تحليليّة جديدة" [5] وجعلها تتوافق مع رؤيته النقديّة الموسومة بتحليل الوضعيات العامة للصلاحيّة[6] . إن تعميق المساءلة العمليّة تندرج في مقاربة هابرماس الموسومة بإعادة البنيّة العقليّة للفلسفة الترانسندنتاليّة.

تظلّ المسائل العمليّة مقترنة بالقيم النقديّة التي استقاها من مناهج العلوم الاجتماعيّة والألسنيّة[7] . ولذلك يدرج هذه الوضعيّة الإشكاليّة بطريقة البرهان بالخلف لاستبعاد مقاربة **لاكاتوس** التي تدافع عن نمط اجتماعي يقترن بالنموذج اللانسبي[8] وهي مقاربة تهدف لتحليل الحجج الترانسندنتاليّة والمبادئ الأخلاقيّة. [9]

---

[1]Emmanuel Kant ,*Fondements de la métaphysique des mœurs*، op. cit, p. 149.

[2]كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفّار مكاوي، منشورات الجمل 2002 ص901.

[3]Habermas, *Droit et Morale,* op. cit. , p1 .

[4]*Morale et Communication,*conscience morale et activité communicationnelle, op. cit. p. 53. (Les sciences morales face au problème de la compréhension: Les présuppositions rationnelles dans l'interprétation)

*يمكن متابعة مستويات الأسئلة العمليّة في كتاب هابرماس **كتاب الأخلاق والتواصلية** ضمن الصفحات :(59-60-65-66-78-86)

[5]Ibid ,p. 53.

[6]Ibid,p. 53.

[7]Ibid,P. 53.

[8]Ibid p. 53.

[9]. I. WATT, « Transcendantal Arguments and Moral Principes » (Arguments transcendantaux et principes moraux) in Philosophical Qartely ,N 25,1975,p. 38 sqq.

***- المعقوليّة التواصليّة وصياغة المنعرج اللغوي كأفق للتأويل**

يعتبر هذا المكسب رهان أول للفلسفة التواصليّة. أما الرهان الثاني هو أنّ هيغل أبصر المناحي الخاصة بالحداثة ضمن مدار إشكالية التاريخ والعقل. وهذا المستوى من الخطاب الحداثوي هو الذي سيلهم هابرماس توثيق العلاقة بين مطلب تداولي يراهن على الواقع التاريخي ومطلب بينذاتي يؤمن تفاعل المقاصد والتأويلات[1]. وبهذا تكون الحداثة معقوليّة تواصليّة منفتحة على استمرارية مكاسب عصرها. فكيف مثلت المعقوليّة التاريخيّة رهانا فلسفيّا في تحديد صياغة حداثة أخلاقيّة؟

يحرص هابرماس على إعادة النظر في الأخلاق من زاوية خطاب الحداثة باعتبارها ستكون أكثر تأثيرا في الانتباه إلى مشاغلنا الراهنة . وهو ما جعله ينخرط في الأفق الذي يهتم فيه بالحداثة والأخلاق والقانون. إذ يتحدد السؤال الذي يطرح علينا في هذا الإطار من المدار الإشكالي للمعقولية في إخراج مسألة الأخلاق والمعقولية. عمل هابرماس على تفعيل مشكل القيم المعيارية ضمن أفق الحداثة. استدعى فكرة الحداثة الرهان الأخلاقي ورفعه لمستوى الحدث الفلسفي كصيرورة لمحايثة الفكر للواقع.

-**اللحظة الأولى**: يدعو هابرماس إلى ضرورة التحرر من "براديغم الوعي" الذي يجد ثوابته في تلك الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل من حيث هي علاقة بين الذات والموضوع . وهو ما يفضي أساسا إلى التحرر من منظومة الفكر التجريبي التي تحكمه مسلمات استقرائية.

- **اللحظة الثانية**: يفترض داخل الفعل التواصلي أن الفعل يمكن اختزاله في صورتين، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل. أما الأول يتضمن الفعل الغائي العقلاني، أما الثاني الذي يطلق عليه فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرسخ قواعد الفهم.

- **اللحظة الثالثة**: يخضع فعل التواصل إلى المقاصد التالية :

أولاً، العقلانية التواصلية ليست مثالا نقتبسه من السماء، بل موجودة في لغتنا ذاتها، وهو ما يسمه العقلانية التي تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً لا يستبعد أحداً ويظل محكوما بمبدأ التفاهم .

ثانياً، يظل الفعل محكوما بنظام أخلاقي ضمني يسعى بمقتضاه هابرماس للكشف عنه وإخراج معضلاته التي تشترط الأخلاق الكلية بقصد تحليل مضمون المعايير واستعادة التواصل في تحقيق تعلّمية تواصلية تستند لفعل توصلي عبر نقاش حر عقلاني في إطار فضاء عام مفتوحا لجميع المتفاعلين.

[1] *MORALE ET COMMUNICATION*, Conscience morale et activité communicationnelle, IV. Anomalies et problèmes-une contribution à la construction de la théorie, P. 191.

تظل هذه اللحظات محكومة بمنهج تاريخي واجتماعي . تداولي نظرا لطبيعة الخطاب البراغماتي حيث يقول هابرماس " في حين أن الخصوصية الأخرى لمنهجيتنا تتأتى من التزامنا بضرورة إتباع مسعى مزدوج سوسيولوجي وتاريخي في آن"[1]

وتعد نظرية هابرماس التواصلية نقلة برغماتية، تجد أصلها في سيميائية بيرس. وبحسب هذه النظرية، الحقيقة ترتبط صميميا بالإقناع والإجماع والتواصل. وهذا الافتراض الإيتيقي هو الذي يعطي المنعرج اللغوي الفاعلية في الخطاب والتواصل.

هذه تأويلات تساعد هابرماس في كشف المعيارية اللغوية الداعمة لفكرة الإجماع والمنجزة في "المعقولية التواصليّة"[2] ضد التجزئة والاختلاف والتفكيك كما تسعى فلسفة ما بعد الحداثة إلى تفعيله في دوائر الخطاب الهيرمينوطيقي. وعليه يوظّف هابرماس فلسفة **الفعل التواصلي** التي تجد أسسها في مناقشة الأفكار التنويرية التي تعلي من شأن العقلي . وفي هذا النهج يقول كارل أتوآبل " إننا ليس فقط نقف ما بعد عصر التنوير، الذي انتهى اليوم إلى **براغماتية متعالية** مع آبل **وصورية** مع هابرماس، تزعم التفكير بعد المنعرج اللغوي . لكنها في واقعها لم تستطع أن تؤسس الصلاحية الكونية للفلسفة إلا على "وجهة النظر المتعالية بحيث لم تتمكن من التوجه في التفكير إلى ما هو أبعد مما رآه كانط بواسطة براديغم الذات"[3]

هذا البحث التداولي سيرسخه هابرماس في قاعدة التفاهم التي تقتضي ضرورة أن كل فعل للغة يؤسس لعلاقات بينذاتية يستطيع من خلالها كل فرد باعتباره عضو في الجماعة التي ينتسب إليها . وذلك باحترام السياق الاجتماعي ووضعية النقاش والتخاطب الضرورية الملائمة لمقاصد المتلقي حرصا على إيجاد الملائمة لمعنى كلام كل واحد . والفهم المتبادل من شأنه أن يحمي كيان الفرد في نسق العيش الذي يكوّن ماهيته[4].

يحاول هابرماس أن يرسخ المعقوليّة التواصليّة التي تتخذ شكل التحاور من حيث هي مركز الثقل في تمتين العلاقات التفاعلية بين أفراد الجماعة. حيث لا نقدر على تفادي هشاشة التصورات الإتيقيّة إلا بفضل ممارسة حوار يقودها إلى أفعال منجزة بمعنى "هذا الفن وهذه الإيتيقا اللذان رفعهما هابرماس إلى مستوى النسقية أن يتخذ أساسا لتعليم المواطنة "[5].

لقد فصل المعرفة النظرية عن ملكة العقل العملي، وفصل هاتين عن ملكة إصدار الأحكام، لكي يعطي لكل واحد منها أساسها الخاص بها " يجب علينا أن نتقدم من العقل التقني العملي إلى العقل الأخلاقي العملي، ومن

---

[1] Habermas ; (1978*), L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.* Paris, Payot. p. 9.

[2]Habermas J. , Théorie de l'agir communicationnel, tome 1, Fayard, Paris, 1973, p. 287

[3]Karl-Otto Appel, *Discussion et responsabilité. L'Ethique après Kant.* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme M. charrière (paris, Les Editions du cerf, 1988) pp. 59-67 .

[4] Habermas : « l'état dedroit démocratique : la réunion paradoxale de principes contradictoires politiques) 1988- 2003 fayard 2005, P 167- 194 In Une époque de transition (écrits

[5] بول ريكور، **الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، 2006 ص52

الذات بوصفها كائنا للطبيعة، إلى الذات بوصفها شخصا"[1] . وهذا يعني أن الأمر القطعي وحده يمثل قاعدة أخلاقية ويؤول هابرماس فكرة الوعي المتعالي في المبحث الكانطي قائلا : "يفسر كانط خبرة التأمل الذاتي هذه في الوقت ذاته ضمن شروط نظرية المعرفة، وهو ينقّي الإدراك الأصلي الذي ينبغي أن تضمنه وحدة الوعي المتعالي، من كل ما هو تجريبي "[2] .

يؤكد هابرماس على عدم الخلط بين التواصل والنقاش رغم ما بينهما من علاقات وطيدة، إذ أن التأويل يتدخل عندما تكون ادعاءات الصلاحية متعارضة مع رهانات "المعقولية التواصلية".

إنّ التفكير الما بعد ميتافيزيقي " هو علامة على منعرج آخر أكثر خطورة هو "المنعرج اللغوي "الذي برز في أدبيات الهيرمينوطيقا الرومانسية الألمانية، وخصوصا مع أحد روادها شلايرماخر "يتعيّن استدخال النقاش وصياغة الأسئلة والأجوبة المناسبة لكل وضعية تواصلية. والحجّة الداعمة هو أن نمتلك مهارة الإنصات ونصغي لما يقول الآخرون وهذا ما يرسّخ الفعل الإتيقي الحقيقي في رسم شروط النقاش المحددة بمقتضى الحرية والتنوير في صيغها الكانطية.

إذا كان هابرماس يرفض أن يعطى الفعل التواصلي أهمية كبرى في إحداث الرابطة واللحمة الاجتماعية بدعوى أن هذه الرابطة قد تتحقق بواسطة القوة والحيل والإكراه، فإننا نشدد من جهتنا على الأهمية الكبرى التي يكتسيها الفعل التواصلي في التفاعل بين أفراد الجماعة أو الجماعات السياسية والثقافية والعلمية والتربوية. إن هابرماس ينتقد بالخصوص الخلط بين الموضوعية والحقيقة، وبين ادعاء الصحة واليقين الذاتي. إنه يرى أن الحقيقة تنتمي إلى عالم الأفكار وليس إلى عالم الإدراك الحسي.

يبيّن هابرماس أن القانون الوضعي أو الحق المدني ساهم بشكل كبير في تحديث المجتمعات التقليدية. وتمت صياغته من جهة الفاعلين الساسة. يستأثر نموذج هابرماس السياسي بتغليب السيادة الشعبية الضامنة لترسيخ العلاقات التفاعلية بين الأفراد "البينذاتية". وتفعيل دور الجهاز القضائي المستقل الموكلة له حماية القوانين . وتظل مسألة الحقوق المدنية تشكل فلسفة التواصل ومدلولاتها التي اتسعت لتأويلاتنا في الفكر العربي المعاصر[3]

إن مشكل القوانين لا ينظر إليها هابرماس على أنها موضوعا للتنظيم بل يعتبرها منهجا أو إجراء. يسمح بتحديد معايير عادلة للقضايا الأخلاقية والسياسية الناجمة عن عصرنا الراهن. لذا لم يدعو هابرماس إلى وضع معايير الدولة المدنية نابعة من الذات على نحو ما أنجزه كانط في التقليد الفلسفي عامة. إنّه سعى إلى جعل نظريته تبحث في الطرق والإجراءات السلمية الضمنة لمبدأ التفاهم ضمن التعايش الإنساني المشترك وتوصيف

---

[1] عبد الحق، **الأخلاق والسياسة**، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق-المغرب، 2010.

[2] هابرماس(يورغن)، ***المعرفة والمصلحة***، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى2001(ضمن ملاحظة أولى)، ص. 10.

[3] عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق 2005 .

ذلك بالنزعة الكونية للقوانين رغم انحيازه لفكرة الإتحاد الأوربي . وزعمه أنه من شأن أنيمكن الذات المتفاعلة فيما بينها من التواصل عبر الحوار إلى صياغة تلك المعايير القيم الإنسانيّة الضامنة للقيم الحرية والعدالة والمساواة والكرامة ضمن فضاء تشاركي يخضع لواعد ومنابر تدرج ضمن نشاط "الفضاء العمومي"[1]

*إننا نسعى في القسم التقويمي : الإشارة إلى فكرة إعادة بناء الأفق المعياري للقيّم ضمن قراءة نقدية داخلية تستجيب لشروط النقاش في قضايا العدل دون التفرقة بين الشعوب وتصدير حريات المهجرين في المخيمات والأقليات العرقية .

إذا كان هابرماس قد وظف قواعد الإتيقا في المجال العام وهي احد ركائز الحياة الاجتماعية خصوصا الحوار في قضايا مثل العولمة وقضايا سياسية. غير أنه اكتفى بالاعتراف بالهويات الثقافية والسياسية للأقليات المهجرة في أوروبا والحريات. ولم ينتصر لمفاعيل إتيقا والمقاومة وإعادة فكرة كانط استئنافا لقضايا تحرر الشعوب خصوصا "الشعب الفلسطيني" مما يجعله ملزما بقواعد إتيقيا شكلية وعديمة الجدوى في "إتيقا المناقشة ".

إذ أنّه اختزل مجال "المعقولية التواصلية" في دعم سياسة "مركزية الاتحاد الأوروبي بدعوى تشكيل حيلة العقل التواصلي بمضامين إتيقا معيارية تفعل أسس الحوار في قضايا تخص والفضاء القاري والإقليميّ دون سواها وكأن الشعوب الأخرى ليس لها توقيعها التاريخي والمدني .

**-خاتمة

إنّ هذه الملابسات الفلسفية المتجسدة في عدم خلق آليات التواصل الفعلي، قد ساهم في صعود الحركات الثقافية المتعصّبة نظرا للمنطق الأيديولوجي المهيمن على الفضاء العمومي، مما برر ظهور الهويات المتناقضة المتولدة عن الأقليات المهجرة مما عزّز ثقافة الحشود والتدافع الاجتماعي. وهي عبارة على ردة فعل على العولمة الثقافية التي كرّستها هيمنة الدول الغنيّة من أجل إذعان الدول الضعيفة المستعمرة وتوظيف مبدأ الوصاية فكريا وثقافيا.

وهذا ما أفضت إليه الدراسات السائدة آنذاك وأقصد فلاسفة الديكولونيالية ما بعد الاستقلال التي تبنت فرضية مغايرة للمعقولية التواصلية السابقة مفادها أن الطريقة المثلى للحد من ثقافة الاستعمار لا تتلخص فقط في الاستقلال الاقتصادي والعسكري بل سلطوا الضوء على الجانب النفسي بما تحمله صورة المستعمر في ذاكرتهم الجمعيّة والوقائع المرعبة في ساحات الحروب والقتل الجماعي التي وقعت بشاعة المعاملة. وتبرر فكرة التعايش المشترك بموجب "الحق" اللامشروط .

الدفاع عن حق الأفراد وتفعيل الدور الإيجابي في مجريات الوضعيات القصوى التي انتهكت فيها القيم ورعب المكان الذي أحكمت جغرافيته آلة الحرب ورسمت خرائط القنابل على أشلاء الرضع والشيوخ . وهذا ما يبرر **إتيقا الصمود والمقاومة** الموجهة رأسا للتسوية المعيارية الفعليّة والمتضمنة للقيم والهويات المهمشة في المخيمات وتعيد تأثيث مفهوم الإتيقا على أساس "الإنساني" بدل "المدني" المغلف بشعار فرض وصاية الغالب على المغلوب (القوى الاستراتيجية والاقتصادية وتملك دوائر النفوذ في الخدمات والعولمة). ويظل الرهان

[1]Habermas, *L'Ethique de la discussion*, op. cit. , p . 35-36.

الأساسي تحقيق ثقافة المشترك الإنساني بمقتضى الاعتراف الإتيقي دون السقوط في نزعة الإقصاء، رغم ما تبيّن لنا من هوّة ساحقة بين القول والفعل. إن إتيقا الصمود والمقاومة تكشف روح الانتماء إلى الذاكرة والمصير بما تتضمنه معاني الاستقلالية والمحلية التي عبّر عنها كتاب المهجر في الدول الأجنبية باحثين عن وطن المعنى في إشارة لرمزية الذاكرة والإحساس بالغربة وبلورته في الرواية وسردية الخطاب. ونحن إذا نشتغل في هذا الأفق الإتيقي والمعنى فإنّ مرد ذلك فتح إمكانات نقدية تنطلق من الأسس وتحفزنا على تفعيل المعيار الفلسفي بموجب النقد والمراجعة وتطوير تقنيات المعالجة وتقصي وضعيات الفلسفة المعاصرة في مجرياتها ورهاناتها .

**

المصادر والمراجع

هابرماس(يورغن)، ***المعرفة والمصلحة***، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى2001

. . . . . ، ***المعرفة والمصلحة***، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى2001(ضمن ملاحظة أولى)

. . . . . ، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، يضم هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التي ألقاها الفيلسوف الألماني هابرماس في باريس عام 2001

ايمانويل كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف، والترجمة والنشر، بيروت1966.

. . . . . ، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا-لبنان-العراق2007.

. . . . . ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفّار مكاوي، منشورات الجمل 2002.

بول ريكور، **الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، 2006عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق 2005 .

عبد الحق، **الأخلاق والسياسة**، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق-المغرب، 2010.

ابن منظور، **لسان العرب**، دار اللّسان العربي بيروت 1968 المجلد الثاني

عبد الرحمان(طه)، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2006.

Habermas Jürgen (1978), *L'espace public Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.

. . . . . , *Après Marx*. Traduit de l'allemand par Jean- René Ladmiral et Marc B. de Launay (Paris : Libairie Arthème Fayard, 1985).

. . . . . , (1991). *The paradigm shift in Mead*. In: M. Aboulafia (Ed.), Philosophy, social theory, and the thought of George Herbert Mead. Albany: State University New York.

. . . . . , *l'espace public et démocratie* (entre faits et normes) ;Paris ;Gallimard ;1997.

. . . . . , *Le discours philosophique de La modernité*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchainhomme et Rainer Rochiez (Paris, Gallimard, 1988).

. . . . . ; (1978*), L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.* Paris, Payot.

. . . . . , *Théorie de l'agir communicationnel,* tome 1, Fayard, Paris, 1973.

-**Habermas** : « l'état dedroit démocratique : la réunion paradoxale de principes contradictoires politiques) 1988-2003 fayard 2005.

. . . . . , *la pensée post métaphysique. Essais Philosophiques* (1988). Traduit par R. Rochiez (Paris, A. Colin, 1993)

Habermas Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.

Jean-Marc **Ferry** (1987), *Habermas : l'éthique de la communication*. Paris, PUF.

. . . . . , Habermas, *les luttes pourla reconnaissance dans les états constitutionnels In (collectif) De Richard Rortyà J. Habermas : la modernité en question,* cerf 1998

Aristote, *Ethique à Nicomaque,* x, 7et8 Tr. Jean Voilquin. éd. Garnier K**ant** ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; Œuvres philosophiques

. . . .,. correspondance. Traduit. Fr (Paris ; Gallimard, 1991.

. Adorno-Karl Popper*:De vienne à francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, traduit de l'allemand par C. Bastyns et J. Dewitte,,paris ;1979.

Karl-Otto Appel, *Discussion et responsabilité. L'Ethique après Kant.* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme M. charrière (paris, Les Editions du cerf, 1988)

Christian Bouchindhome, *Le vocabulaire de* Habermas, Paris, Ellipses, 2002.

Andrew, Edgar, Habermas*the Key concepts,*1st Edition, Copyright 2006Ricœur, **Paul Ricœur : Du** *Texte à L'action . Essais d'herméneutique, t. 2*. Collection Esprit Seuil ; 1986.

Conche,*(1982) Le fondement de la morale,* Editions de Mégare.

Conte – sponville, A *; Valeur et Vérité,* études cyniques

Eric **Weil**, *problèmes* kant*iens*. Vrin 1998, paris .

Hannah **Arendt**, *Juger sur la philosophie politique de* Kant,seuil 1991

Gianni **Vattimo**, *La fin de la modernité,* Paris Seuil 1987

الإتيقا ومنعرج التأويل المغاير
أو فيما وراء الهيرمينوطيقا

Ethics and the Shift Toward an Alternative Hermeneutics
Or What Lies Beyond Interpretation

د. **عليّه الخليفي**[*]

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (9أفريل)، جامعة تونس

**

استهلال:

ما معنى أن نفكّر اليوم في مسألة "التأويل الإتيقي" على أنّه المبتغى المنشود لأنفسنا الراهنة واليقظة التي تنحدر من الأفق الخارجي لجلّ السرديات المسيحية المظلمة، أو لنقل التفكير الإتيقي على نحو مغاير بما هو التأويل الأصلي و"الخارجي عن كل الميثولوجيا والسابق لكل الثيولوجيا"[1] الغربية؟

إنّ مشكل التأويلية الإتيقية حقيقة هو بديل طريف للإقرار بضرورة حثّ أنفسنا العميقة للخروج أو التخلّص من حتمية أزمة الوجود الراهنة، التي نجمت عن ترسّبات الإرث الفلسفي من فلسفات الذاتية إلى فلسفات ما بعد الحداثة، أي من الأنا أفكّر الديكارتية إلى أنطولوجيا هيد جبر التي أدّت بدورها إلى "انشقاق الكلية"[2]، هذا الإرث الذي لم يكن إلاّ سقفا رمزيا لأزمة امتدت إلى حدود هذه الألفية الثالثة، ومن أجل ذلك فإنّ ما تحتاجه أنفسنا الحالية هو إعادة فهم المشكل من البدايات الأولى حتى يتسنّى لنا

---

[*] - **د. علية الخليفي**، أستاذ فلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – تونس، وباحث متخصص في الفلسفة المعاصرة، خصوصًا في أعمال بول ريكور وإمانويل ليفيناس.

صدر لها كتابان هما:

- *الرمز في فلسفة بول ريكور* (دار الروافد الثقافية، بيروت، 2015)
- *الفلسفة والدين عند إمانويل ليفيناس* (دار آهوار، بغداد، 2024)

نشرت عدة مقالات علمية في مجلات محكّمة عربية، من أبرزها:

- *"فنّ الضيافة بين تعتيم المفهوم وتجلّي المعنى"* ، بيروت 2015.
- *"بول ريكور، الرمز في دائرة هيرمينوطيقا اللغة"* ، بيروت 2013.
- *"إشكالية المعنى في أفق الإتيقا (ليفيناس ضد هيدغر)"* ، بيروت 2013.
- *"إشكالية الآخر بين بول ريكور وليفيناس: محاولة في إعادة تأسيس الذاتية"* ، المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية، 2025.

تهتم بأفق التأويل، الإتيقا، وفلسفة الآخر.

[1] -Emmanuel Levinas, *A l'heure des Nations*, éditions Minuit, Paris, 1988, p 128.

[2] - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité*, éditions Martinus Nijhoff, 1971, p 29.

إحياء معنى الوجود بما هو موجود، من خلال إعادة تجديد السؤال وفتح أفق التساؤلات للاشتغال هذه المرة على تأويلية الوجود من الناحية الأخرى لما هو موجود و"الخروج من وهن هذا الوجود من خلال درب جديد"[1].

فكيف يمكن أن نرسم حدود الشبكة المفهومية لأفق التأويلية الإتيقية، ما بين العود التّفكّري لتأويليّة النص الديني الذي ينحدر من التقليد الإبراهيمي، والنقد الجذري لمعظم فلسفات المثالية الألمانية التي وقع ضمنها تجاهل الموجود بما هو المشكل الحقيقي للفلسفة؟

وهل يمكن أن نعتبر أنّ خروج الإتيقا من دائرة الفهم السيء للهيرمينوطيقا الغربية إلى أفق الهيرمينوطيقا على نحو مغاير هو إعلان صريح على عودة الفلسفة إلى الله والإنسان والعالم، أم أنّ التأويلية الإتيقية هي إقرار بعودة الفلسفة إلى الدين من منظور الرغبة الميتافيزيقية وتغير قبلة التفكير نحو الفضاء الخارجي لهذا الوجود وانتاج المعنى من اللامعنى نفسه؟

I. التأويلية الإتيقية من النقد إلى مراجعة المشترك

إنّ التأويلية الإتيقية بما هي فلسفة "اليقظة" و"الحذر"، "التّيقّظ من خلال الغير"[2]والحذر من نسيان الموجود في الفلسفات الغربية أو لنقل النسيان المقصود للمعنى الحقيقي للحياة والاندماج في التقليد الوهمي للعقلانيات الكبرى من سردية التنوير وصولا إلى ما بعد هيرمينوطيقا المعنى من شلاير ماخر ودلتاي إلى هيدجير وريكور، هذه الحقبة الناجمة عن الفهم السلبي للأنطولوجيا والوعي الأخرس في الأفق الفينومينولوجي الذي لم يقع ضمنه التمييز والفصل بين "ماهية الوعي L'essence de la conscience"[3]،الذي يرتبط بالإنسان والوجود و"ماهية الأشياء المادية"[4]، التي تمثل العالم الخارجي أو العلم الطبيعي في فضاء الموضوعات المدروسة داخل نظريّة المعرفة، وهو ما أدى بدوره إلى العزوف على الهدف الحقيقي للحياة الداخليّة بالنسبة لهذا الإنسان، أي أنّ إقرار صفات وجود الأشياء الماديّة والطبيعيّة هو مشكل من المشاكل الرئيسة بالنسبة لفينومينولوجيا "

إنّ "ليفيناس" يقودنا ضمن هذا السياق النقدي للإقرار بأهمية اليقظة الفكرية لنقف على بدايات الاختلاف المنهجي لإحالات "الوجود بما هو وعي"، و"الوجود بما هو شيء"، لأنّ أصل الاختلاف هنا يكمن أساسا "بين الوعي والواقع"[5]، أي أرضنة الوعي ما بين الإنسان الفاعل والعالم الخارجي، الذي هو أرضيّة

---

[1]- Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, éditions Fata Morgana, Paris, 1982, p 16.

[2] -Emmanuel Levinas, *Entre nous : Essai sur le penser- à- l'autre*, éditions Bernard Grasset, Paris, 1991, p 104.

3 - Ibid., p 32.

[4] - Ibid., p 32.

[5]-Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Editions librairie philosophique J. vrin, cinquième édition, Paris, 1984. (1939), p 52.

لتجسيم الفعل لتحصيل المعرفة المطلقة بالنسبة للأفق الفينومينولوجي، هذا الذي لم يتطرّق إلى فهم الوجود انطلاقا من حركيّة الوعي الداخليّة والخارجيّة ما بين "الأنا" والغير"، "فهوسرل" لم يتطرّق إلى فكّ ارتباط تناظر التذاوت انطلاقا من دلالات الوعي، بل كرّس هذا الأخير لفهم تجربة الأنا مع الظواهر الخارجيّة التي وقع ضمنها تغيّب الدور الرئيسي لبقية الذوات الكائنة في هذه المعمورة واعتبارها من الظواهر المكملة للدائرة السيادية للأنا ولا يمكن هنا الجزم بأنّ " الأنا يمكن أن يستيقظ بفعل الأنت"[1] أو الأخر أو الغير، لتكون بذلك التجربة المعاشة هي شكل من أشكال الوعي، أي "أنّ كل التجارب واعية Tous les Erlehnissesont conscients"[2] نظرا لتعميم فرضيّة الوعي على العالم الخارجي للحياة في مجملها، وهو ما يؤكّد أنّ الفينومينولوجيا ظلّت حبيسة التأمّلات الديكارتية.

لعلّ هذه الأبعاد الفلسفيّة والنقدية للفينومينولوجيا لا تتجسّد في محتواها إلاّ بمجمل دراسات الوعي الفكريّة بالنسبة "لهوسرل" وهي ما يسمى بالأبحاث الفينومينولوجيّة، هي في حقيقة الأمر دراسات وصفيّة لإحالات الوعي، لم يقع فيها احترام المعنى الداخلي للحياة، بما أنّ المبتغى الأساسي "لهوسرل" لم يكن البحث في دلالات الوجود الإنساني، بل السعي إلى تأكيد وإثبات منهج النظريّة المعرفيّة انطلاقا من تأكيد الثقة بالعلوم الطبيعيّة. فعمليّة الاشتغال على الأبعاد المنهجيّة للوجود والكشف عن مختلف دلالاته لم تكن هنا إلاّ من خلال "التقاء الوعي بالأشياء"[3] الخارجية، ليكون من ثمّة الوجود هو مجرّد نظريّة من نظريات المعرفة الفينومينولوجيّة، التي وإن سعينا إلى إدراجها كفهم لتحليل الحياة لا يمكن لها أن تستوعب جميع مجالات هذه الحياة لأنّ الماهية الحقيقية لهذه الحياة لم يقع التطرق إلى فهمها من المغايرة في فضاء الوجود الغير- غربي.

إنّ ما يمكن أن يكون لافتا للنظر في هذه الأثناء، هو أنّ "إ.ليفيناس" عند ادراجه لعمليّة النقد هنا، ليس إلاّ لأنّ "هوسرل" قام بتغيير منهج بحث الفينومينولوجيا إلى غير المجال الحقيقي، الذي كان من المفترض أن توجد في أرضيته، "إنّ الفينومينولوجيا هي هدم لتمثّل الشيء نظريا، فهي اخبار بتأمّل الشيء مثل التجريد أو الرؤية الجزئية للوجود، أو مثل النسيان، وهو ما يدفعنا إلى القول بلفظ حديث في الحقيقة، الطموح إلى الشيء وتمثّله هو فعليا نسيان للوجود في الحقيقة"[4]، فمفهوم النسيان ضمن هذا الاعتبار هو دلالة على غياب الواقع الحقيقي، الذي هو غياب كل محتويات وجود "الغير" و"الآخر"

[1]-Martin Buber, *Je et Tu*, traduction de Geneviève Bianquis, préface de Gaston Bachelard, édition Montaigne Paris 1938,P 22.

[2]- Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition…op cit*, p 189.

[3] -Ibid., p 65.

[4]- Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éditions librairie philosophique J. Vrin, cinquième tirage, Paris, 1994. (1949), p 114.

واقصائه المتعمّد من دائرة الموجد الشموليّة، بما أنّ وعي "الأنا" لم يتجاوز حدود الوعي بالأشياء والظواهر الطبيعية، فالفينومينولوجيا لم تكن إلاّ أداة من أدوات القياس للوزن الأنطولوجي للأشياء، التي ظهر تجاوزها مع الفلسفات المعاصرة التي لم تعد قادرة على الخروج من ثقل التفكير في معالجة وجود هذا الإنسان الأخير، بما هو "الغير" الذي وقع نسيانه وتجاهله عن قصد.

أنّ حدود العلاقة بين الطرفين لم تتجاوز الحدود الموضوعيّة للأشياء على الرغم من إقرار "هوسرل" وإدراجه لمفهوم "البنية البيذاتية L'intersubjectivité"[1]، لم يكن إلاّ إحالة على فراغ المفهوم من كلّ محتويات العلاقة، فهذه العلاقة لا تتوفر فيها أدنى المقاييس الشكلية والموضوعية لمفهوم العلاقة نفسه، لأنّ هذه العلاقة هي أحادية الجانب ومن منظور واحد لا تستقيم ضمنها دلالات المشترك.

وهو ما أدّى هنا إلى جعل "الذاتية هي تفكّر الذات لذاتها"[2] من منظور عدم المساواة وعدم التكافؤ، بدءا من تحليل العلاقة بين "الأنا" والآخر"، أي فاعليّة هذه العلاقة لم يقع إخراجها من الدائرة الضيقة لحوار الذات مع ذاتها مع العلم "أنّ تواصل الذات مع ذاتها، لا يمكن أن يكون له مكان، لأنّه بدون معنى (...) وبدون مقصد"[3]، بمعنى أنّ المكان هو خارج المكان، بما هو التمثل والتصور في فضاء الخيال الفينومينولوجي والمقصد لا يمكن له أن يتجاوز حدود هذه الذات، بما هو مقصد داخلي يدور محوره حول الزمن الداخلي لوعي "الأنا"، أو وعي هذه الذات التي لم تحاول في الأفق الفينومينولوجي إخراج مفهوم الوعي بالزمن من الدائرة الضيقة للتفكّر والتمثّل الداخلي للأشياء، لأن "الوعي بالزمن ليس التفكّر بخصوص الزمن، بل هو الزمانيّة عينها"[4]، الزمانية التي تشترط أهمية وجود الغير كماهية مغايرة يقع بمقتضاها تأسيس المشترك في أفق هذه الزمانية اللامتناهية.

"إنّ نوع أزمة الوعي الأوروبي يأخذ شكل أزمة الثقة الراديكاليّة، وليس شكل الاضطراب الملائم مثلما وقع ذلك في عصر النهضة"[5]، لأنّ عصر النهضة جسّد الصبغة المثاليّة والممنهجة في تغيير العقل، أو لنقل عقل الإنسانيّة نحو الأفضل والخروج بها إلى مرحلة التنوير في مختلف المجالات الحياتيّة على غرار عهد "الذاتيّة"، الذي لم يؤدّي إلاّ إلى خلق أزمة من أخرى، من أزمة الوعي- بالذات إلى أزمة الإنسانيّة، ومن أزمة الحداثة إلى أزمة ما – بعد - الحداثة، ولعلّ هذا ما هو إلاّ نتاج لأزمة الفهم في تلك المرحلة،

1 - Ibid., p 135.

2- Ibid, p 142.

3- Derrida Jacques, *La voie et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, éditions Presses Universitaires de France, 1967, P 53.

4 - Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...op cit*, P154.

5 - Ibid, p 64.

أزمة الفهم التي هي ترجمة لأزمة المفهوم نفسه، وأزمة أحادية الفكر المسيحي الكولونيالي الذي لم يعترف بعد بمقاومة هذا الأخر، على الرغم من أنّ هذه المقاومة هي إقرار بمشروعية المشترك.

هذه الحقبة التي ترجمت في عمق دلالاتها الموسّعة، الانحراف عن الفهم الحقيقي للنص الديني، ولم يكن "التفسير" أو التأويل إلاّ لأجل قضيّة واحدة، تكمن أساسا في كل ما يخدم مصلحة الذات الغربيّة (المسيحيّة)، وفرض نفوذ "الأنا" المسيحي على بقية الشعوب، هذا الذي أدّى بدوره إلى ولادة مرحلة "الهيرمينوطيقا" " L'herméneutique "، بما هي فهم جديد وتأويل صحيح للنص الديني وكذلك قراءة مختلفة شكّلت تحديد "تاريخ القضية الهيرمينوطيقية" "l'histoire du problème herméneutique"[1]، خاصة مع الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" الذي أعاد طرح مسألة النص الديني ما بين محكّ الفهم والتفسير والتأويل، لكشف أسس الوجود الحق والفعلي لهذا الإنسان المعاصر من منظور القراءة الصحيحة للديانة المسيحيّة، وحتى تكون من ثمّة مهمة "الهيرمينوطيقا حينئذ توسيع فهم النص من جانب النظرية والممارسة وتأمّل الأسرار، وفي النتيجة إقامة تعادل بين فهم المعنى والتأويل الكلّي للوجود وللواقع في نظام المسيحيّة"[2].

لعلّ هذا الإشكال هو ما أدّى بدوره إلى ولادة أزمة المعنى داخل العلاقات بين الشعوب، الشيء الذي كشف بدوره عن ضبابيّة بعض المفاهيم العامة مثل مفهوم الكونيّة والكلّية واللاّمتناهي، هذه المفاهيم التي أدّت بدورها إلى أزمة الإنسانيّة الراهنة، ولعلّ "أزمة الإنسانيّة هي التي كوّنت الاهتزاز الملازم للوعي الأوروبي، ليس فقط التلازم مع نهاية الربوبيّة، بل كذلك في التمظهر التاريخي المتماسك"[3].

فقد أشار ليفيناس منذ بداية تحليله لإشكاليات الفلسفة الهيدقيريّة "أنّ نظريّة المعرفة لم تؤخذ في محمل الجدّ داخل الأنطولوجيا المعرفية، داخل الوجود هذه هي الإشكاليات التي تستدعي طرحها على هيدقير"[4]، ولتكون من ثمّة الخيط الهادي لهذا البحث والتحليل، على غرار الإشكاليات التي جسّدها "ليفيناس" بين محكّ الفهم والتحليل للكشف عن الخلل المنهجي الذي أدّى إلى ظهور أزمة الأنطولوجيا المتمثلة أساسا في المشكل الأساسي لدلالة الوجود ونسيان الموجود.

لأنّ مشكل "الكينونة"، الذي يطرحه علينا هيدقير لا يمكن له أن يقودنا إلاّ إلى الإنسان، بما أنّ الإنسان هو "الكائن" الذي يفهم الكينونة، أي أنّ فهم "الكينونة"، الذي هو كينونة الكائن عينها لم يكن خاصيّة بل هو شكل من وجود الإنسان، لأنّه هنا "دراسة فهم الكينونة هي أنطولوجيا "الدازين"، هي

[1]- Ricoeur Paul, *Le conflit des interprétations, Essai herméneutique*, éditions Seuil, Paris, 1969, p 374.

[2]- Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...op cit*, p 376.

[3]- Ibid., p 72.

[4]- Ibid., p 55.

دراسة وجود "الدازين" في جلّ كماله المتماسك"[1]. ولعلّ ما يرنو إليه "ليفيناس" من خلال هذا المنطلق الذي اكتشف من خلاله الخلل المنهجي داخل "فهم الكينونة" هو دعوته الملحّة والصريحة إلى "الخروج من الذّات عينها" "sortir de soi même"[2]، نحو العالم الذي يمكن أن يحمل للوجود أكثر من دلالة فلسفيّة.

لذلك يمكن الإقرار بأنّ دلالات الأزمة الأنطولوجيّة لم تكن إلاّ في البنية الداخلية للمفهوم، بمعنى أنّ "هيدقير" لم يسعى إلى إضفاء طابع الشموليّة على هذه الأنطولوجيا في فهمها للوجود وللذوات الخارجة عن ذاتها، أو لنقل الذوات المكملة والمقابلة لذاتها من الناحية الأخرى لحدود وجودها، أي أنّ "أنطولوجيا "هيدقير" أعادت النبرة الأكثر مأساويّة، وأصبحت شاهدا على حقبة وعلى عالم أضحى من الممكن تجاوزه في الغد"[3]، لأنّ هذا العالم لم يكن مكتملا في فهمه لوجود الإنسان الشمولي بما هو "الأنا" و"الآخر"، أي فهم لكل دوائر التجربة البشرية المعاشة ما بين الأمس واليوم.

بمعنى أنّ "هيدقير" حسم قضية الكينونة في مجملها داخل الحقل اللغوي والتحليليّة اللغويّة "للدّازين" على مستوى "القول" و"الكلام"، لتفسير كينونة هذا الكائن من خلال "اللسان"، أي أنّ "انتماء اللسان إلى الكائن ليتطلّب إذن أن نقلب العلاقة للمرة الأخيرة، وأن يظهر اللسان بوصفه طريقة للكينونة في الكائن"[4]، لأنّ عملية الاستناد على اللسان تجسّد عملية دوران الفهم والتفسير بين "الأنا أكون" و"الأنا أتكلم"، ليقع من ثمّة تحديد الطابع الأنطولوجي للكائن والكينونة، انطلاقا من أفق اللغة الرمزية، التي يمكن أن تقودنا إلى أكثر من فهم وأكثر من دلالة استنادا إلى رمزيّة المفهوم نفسها، "ولو أنّ الرّمزية هي معطى أو تكملة، فإنّها تعبئة للوضعيات من أجل إيجاد حامل للأنطولوجيا"[5].

وعلى ذلك فإنّ مفهوم السرد هو تحديد لزمان الفعل والحدث داخل الحقل اللغوي للأنطولوجيا الأساسيّة، أي أنّ "الزمن يكون زمانا إنسانيا في القياس الذي يحيلنا على العالم السردي، والسرد يبلغ دلالاته التامة، عندما يصبح على شاكلة وضعية الوجود الآتي"[6]، ولعلّ هذه الإحالة هي السند الأساسي الذي يكشف لنا على دلالات فهم الكينونة، من المنظور اللغوي ومن فاعلية وحركية مفهوم السرد. هذا الذي امتثل على أنّه ضرب من ضروب التفكير ما بين الخيال والزمان انطلاقا من النص، الذي هو الواسطة الآنيّة بين الإنسان والتاريخ، بين "الأنا" و"الآخر" الذي يتمثّل داخل النص، أو لنقل إنّه

---

[1]- Ibid, p 61.

[2]- Ibid, p 61.

[3]- Ibid, p 89.

[4]- Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations...op cit*, p 261.

[5]- Verley Xavier, *Carnap, le symbole et la philosophie*, éditions Harmattan, 2003, p 43.

[6]- Paul Ricœur, *Temps et récitl*, éditions Seuil, Paris, 1983, p 85.

الواسطة بين الإنسان ونفسه في أفق الخيال السردي الذي هو في هذا السياق ترجمة لشكل الوجود على نحو من إعادة التأمّل والتصوّر في أفق الخيال لمضمون هذه الحياة، التي تتغير حدودها مع كل فعل جديد في النص ومع نمط كل قراءة سردية معينة.

لذلك ليس من قبيل الصدفة أنّ بيت الداء في الفلسفة الهيدقيريّة يتمثل أساسا في الأزمة الأنطولوجيّة، أو في أزمة الأنطولوجيا الأساسيّة لا لشيء إلاّ لأنّ الأنطولوجيا لم تكن فلسفة لها طابع "العلاقة الإتيقية relation éthique"[1]، أي التوجه إلى فهم الكائن، بصورة موسّعة وعامة، بل هي جسّدت أسبقيّة فهم "الكينونة" أو الوجود على فهم "الكائن" بما هو الإنسان "اللاّ شخصي" impersonnelle "[2]، أي أنّ "الأنطولوجيا بما هي الفلسفة الأولى، هي فلسفة القوة (الاقتدار)"[3]، التي ساهمت بقدر كبير - وربّما عن قصد لأسباب سوف نحاول الكشف عنها- في عدم "شخصنة هذا الآخر" وتغييبه كلّيا من دائرة "الذاتية"، هذه الدائرة التي تميزت في الأفق الأنطولوجي بالعدمية والفراغ، كما أكّد ذلك "ليفيناس" في هذا الشأن أنّ "الأنطولوجيا أصبحت أنطولوجيا الطبيعة اللاّ شخصية، خصوبة امرأة سخية من دون وجه Sans visage"[4].

إنّ ما يلفت النظر في أول الوقائع التي انطلق منها "إ.ليفيناس"، يتشكل أساسا من عملية فهمه وتحليله للأسس الفلسفيّة المكوّنة "للشّموليّة" أو "الكلّية" في تاريخ الفلسفة برمّته، أي تفسير مفهوم "العلاقة" ما بين "الأنا" و"الآخر"، هذه العلاقة التي تبيّن بمقتضاها عدم التوازن ما بين قطب الطرفين، انطلاقا من عدم التجانس الناجم عن نرجسيّة "الأنا"، بما هو قطب الوجود وسيّد الكون، هذا الذي أضحى معه "التفكير في "الكوني" يكون "أنا أفكر"[5]،هذا "الأنا" الذي تجسّد على أنّه "إله" الفلسفة الغربية إن لم نقل "إله" الحضارة الغربيّة حتى حدود "ما – بعد - الحداثة"، وهو ما أدّى إلى انشقاق "الكلّية" كمفهوم فكري في الفكر الغربي

إنّه أمام هذه الصعوبة عينها، نكتشف أنّ "إ.ليفيناس" في تأسيسه لمفهوم "الشموليّة" حتى يكون هو المفهوم المغاير "للكلّية" في الفلسفة الغربية، أو "الشموليّة" من الناحية الأخرى للفلسفة الغربية، قد اكتشف هذا مع " Franz Rosenzweig"وتحديدا في حوار هذا الأخير مع "هيغل" و"النقد الجذري للكلّية"[6] الذي يقره Rosenzweig، ولعلّ عملية النقد هنا لا يدور فلكها إلاّ في نطاق أزمة "الوعي بالذات"

[1]- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini...op cit*, p 36.

[2] -Ibid, p37.

[3] - Ibid, p37.

[4] - Ibid, p 37-38.

[5]- Ibid, p 25.

[6] - Ibid, p 70.

مما أدى بدوره إلى أزمة "الكلّية الغربية"، وكما يقول "إ.ليفيناس" "عند Rosenzweigيوجد إذا تفجير أو تشظية للكلّية، وانفتاح لكل الدروب الأخرى في البحث عن الإرشاد"[1]، ولعلّ الإرشاد هنا هو ضرب من ضروب الخروج والمقاومة لفلسفة الذاتية، هذه المقاومة التي "تنحدر من الرؤية الأخرويّة"[2] للوجود ولفهم الوجود، بما هو حمل لكل دلالات "الأنا" في "كلّيته"، وتفسير لمجمل مقاصد "الوعي بالذات" من دغمائيّة وهيمنة "الأنا"، إلى "الوعي بالآخر" في "شموليته"، حتى وان اختلفت أقنعة هذا الآخر مع اختلاف منهج التفكير بالنسبة للفلاسفة، وهنا نعني بالتحديد "الشخص المفهومي" لكل فيلسوف.

ولعلّ هذه الأبعاد السياسيّة جعلت من "إ.ليفيناس" في نقده "للشّموليّة" يتطرّق إلى نقد الأنظمة "الكليانيّة" " Totalitarisme " وهو ما أكّده " Philippe Nemo" أثناء سؤاله لفيلسوف الإتيقا حول هذه الإشكاليّة "في التفكير حول الشّموليّة، هل توجد الكليانيّة بما أنّ السريّة هنا غير مقبولة"[3]، ليقرّ"ليفيناس" في هذا السياق "أنّ نقده للكلّية ينحدر من بعد تجربة سياسيّة لم يقع نسيانها بعد"[4]، ولعلّ هذا الموقف السياسي للفيلسوف، بما هو موقف إتيقي تبنّى مهمة الدفاع عن الغير أمام هيمنة الذات الغربيّة قد مثّل الشاغل الأساسي لجلّ الدراسات الغربيّة حول فلسفة "إ.ليفيناس".

إنّ طرح مسألة الكونية وإعادة التفكير في الدلالات المنهجية لبلورة المشكل من جديد، على كيان الأرضية الإتيقية هو أمر يحيّرنا حقيقة، ويستدعي منّا ضرورة المراجعة المنهجية لدلالات المفهوم منذ البدايات الأولى لنقد ليفيناس لمسألة الكليّة، أي أنّه يمكن أن "نجد الكليّة ما بين تلك الكَمّيّة التي بوصفها توليف الوحدة والتعددية"[5]، من أرسطو وديكارت إلى ما بعد فلاسفة الحداثة، لأنّها تبيّن هنا أنّ المنهج الحقيقي لمفهوم الكونية لا يكمن أساسا في الرؤية المحدودة "للأنا أفكّر" و"الأنا أكون"، وهو ما يعني أنّ هذا "الأنا" لم يعد مركز الكون في حدّ ذاته، ولا سيّدا حتى على نفسه. فالكونية هي الرؤية الشمولية للوجود على نحو مخالف "للهوية الكونية أو المتغايرة التي يمكن أن تكون محتضنة إلى هيكل موضوع الشخص الأول، التفكير الكوني هو "الأنا أفكر"[6]، هذه القاعدة التي لم تعد لها أدنى صلوحية

[1] - Ibid, p 70.

[2] - Schnell Alexander, *En face de l'extériorité, Levinas et la question de subjectivité*, édition de librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2010,p 39.

[3]- Emmanuel Levinas,*Ethique et infini, dialogue avec Philippe Nemo*, éditions librairie Artheme Fayard et Radio France, 1982, p 73.

[4] - Ibid, p 73.

[5]- Ibid, p 57.

[6]- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini...op cit*, p 25.

في الفضاء الإتيقي، بما أنّ الكونية في هكذا سياق، هي شكل من أشكال وحدة التفكير وعزلة المفهوم في رؤية الذّات وفهمها الضيّق للوجود والموجود

II. الأسس الإتيقية للتأويلية المغايرة

إنّ إدراج مفهوم "الثمّة" بالنسبة لفيلسوف الإتيقا هو بمثابة الاختبار الفلسفي النقدي للمرحلة الأنطولوجيّة، وحقبة "الكسل" و"التعب" و"الوهن" داخل الكيان الفينومينولوجي نفسه، بما أنّ "الثمّة" وتحديدا في أثر-1978 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ,"[1] هي بمثابة الكشف الداخلي لفراغ المحتوى الحركي أو الحيوي، لأنّه "ثمّة وجود من دون موجود، وثمّ وجود من دون مَوْجد"[2] من داخل فلسفات الذات، كما بيّن هذا "ليفيناس" بأنّها فلسفات الحياد والابتعاد على كل ما هو إنساني من منظور "الثّمّة"، بما هي المرادف الحقيقي للماهية في استنتاج واكتشاف الطريقة أو المنهج الحقيقي للوجود الإنساني، انطلاقا من قلب فهم دلالات "الأنا أفكّر" أو "الأنا أكون" وعملية نقلها من الداخل إلى الخارج حتى يتأكّد من ثمّة الإقرار "بخارجيّة" الوعي من الناحية الأخرى، أو الوجود المغاير لهذه "الذات" أو لهذا "الوعي بالذات" بما هو وعي لم يقدر حتى على مجاورة حدود "الأنا".

هنا نقف على ضالّتنا في هذا البحث، حين نتبيّن طبيعة الإشكال الدلالي لمفهوم "الثّمّة" التي ترفض أن تأخذ صبغة شخصيّة معيّنة، أو نمط من أنماط الانتماء إلى ضمير معيّن، "فالثّمّة لا تعني في مجملها "الهو" أو "الهو هو" أو "الثالث" (le tiers)، بل غياب الواحد والآخر"[3]،

إنّ إدراج مفهوم "الثّمّة" في الأفق الإتيقي، لم يكن إلاّ هزوّا من "ليفيناس" لتجسيد المساءلة التفكّريّة حول دلالات الوجود المحضة والوقوف ضمن هذا التمشي على ثغرات الوجود المطروحة ما بين الظاهراتية والأنطولوجيا، أو لنقل ما بين "المثاليّة الألمانيّة" وأقطاب الفلسفة الفرنسية في القرن الماضي، فالثّمّة لم تكن إلاّ منهجا إتيقيّا للخروج من الدائرة المغلقة لجلّ فلسفات الأنا ومساءلة لا يمكن الإجابة عنها إلاّ من الأفق "التوحيدي" الميتافيزيقي، وهو ما جعل "ليفيناس" يؤكد على أنّها مفهوم "لا شخصي"، ولا ينتمي لأيّ أحد يتّصف بصفة الفناء ومن شأنه أن يحمل الوجود إلى التناهي والعدم، إقرار بأنّ "الثمّة هي لا شخصانيّة المقدس في الديانات الأصليّة."[4]

هذا بالإضافة إلى أنّ "الخارجيّة" هي شكل من أشكال المساءلة، وحثّ على ضرورة التّفكير في كل ما تبقّى خارجا عن أنفسنا، ولن يكون هذا بإعادة تطوير الأدوات المفهوميّة للفينومينولوجيا، بل "برؤية"

---

[1]- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978. (1974).

[2] - Silvano Pettrosino, Jacques Rolland, *La vérité nomade*, introduction à Emmanuel Levinas, éditions la Découverte, Paris, 1984, *p 21.*

[3]- Franck Didier, *L'un–pour-l'autre, Levinas et la signification*, éditions Presses universitaires de France, 2008, p 284.

[4]- Ibid, p 99.

"vision" مغايرة ليكون أساس العبور إلى "خارجيّة الإتيقا" "L'extériorité de l'éthique"،من خلال فينومينولوجيا "هوسرل" ممكنا، بما أنّ "الخارجيّة هي الانفتاح في ذاته، انفتاح الانفتاح"[1]، الذي من شأنه أن يقودنا إلى "فتح الأفق المتعالي وتحرير الميتافيزيقا"[2]

وهنا فإنّ عمليّة الاشتغال الحاسم على مفهوم "الخارجيّة" "L'extériorité" في عمق فلسفة "إ.ليفيناس"، هو رسم لبداية المساءلة التّنويريّة على نحو من الخروج المحايد، لفلسفات "الوعي" أو "الضّمير" إلى شموليّة " Totalité"، " Totalität" الوجود في الأفق الإتيقي، أين تكون **"العلاقة** مع الوجود والموجد لا شخصيّة (...) يقطن من خلالها "الأنا" لدى "الآخر"[3]، في منزلة الحدود القصوى "للخارجيّة"، بما هي تأكيد فكري "للإتيقا الميتافيزيقيّة"، التي يدرجها إ.ليفيناس على أنّها "فكرة عينيّة ولكن رؤية من دون صورة"[4] يتمظهر منها الامتداد اللاّمتناهي "l'infini"، "unendlicher(s) " للوجود من الناحية الأخرى للوجود الإتيقي، بما هو الوجود "على نحو آخر" "autrement"، "Anders" أي الوجود الأقصى.

ضمن هذا السّياق فإنّ إ.ليفيناس يدرج "فكرة اللاّمتناهي على أنّها التفكير في كل ما تبقّى خارجا عن الفكر"[5]، وخارجا على حدود "الأنا" إلى لا محدوديّة "الآخر الأقصى" في المجال الإتيقى، بما أنّ الإتيقا هي "إتيقا من دون قانون، ومن دون مفهوم"[6]

بمعنى أنّ "فكرة اللاّ تناهي هي الوحيدة التي تبقى على "خارجيّة" الآخر بالنسبة إلى الهو عينه"[7] في فضاء كلّية الوجود المشترك بين "الأنا "و"الآخر"، تأكيدا من ثمّة على عمق "المقاومة الإتيقية" " La résistance éthique"[8] لإرث فلسفة "الذّات"، وعملية التغيير المنهجي لمركزية فهم الوجود انطلاقا من سيادة "الأنا" إلى سيادة "الآخر".

إنّ عمليّة معاودة السّؤال عن الوجود، انطلاقا من السّعي لفهم عمق الاستعمال الإشكالي لمفهوم "اللاّ متناهي" في فلسفة "إ.ليفيناس"، هو ضرب من ضروب التجاوز الفلسفي العميق لكيفيّة استعمال المفهوم أو أرضنته في الأفق الإتيقي، ليقع ضمن هذا، الخروج على الإرث الفلسفي برمّته وفتح الآفاق

[1]-Jacques Derrida, « *Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* », **Revue de métaphysique et de morale**, N :3 Juillet- Septembre, éditions librairie Armand Colin, Paris, 1964, p 327.

[2] - Ibid, p 327.

[3]- Ibid, p 343.

[4] - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini...op cit*, p 8.

[5]- Ibid, p 10.

[6]- Ibid, p 324.

[7]- Ibid, p 213.

[8]- Ibid, p 217.

لمعاودة المساءلة، بما أنّ عمليّة "التّفكير في اللاّمتناهي تقتضي ضرورة العزم للخروج من الإغريق"[1]،أي من الفلسفة الإغريقيّة وكذلك من فلسفة الذّاتية، بما أنّ دلالات الخروج هنا من الإرث التاريخي للفلسفة هي شكل من أشكال الخروج من فلسفة "الإغراء" " Captation"[2] على حد تعبير " Philippe Capelle-Dumont".

أي أنّ إدراج اللاّمتناهي" على "صعيد من التّعالي plan de transcendance"، هو إعلان طبيعة "العلاقة الإتيقيّة la relation éthique""التي أخرجتنا من عزلة الوجود"[3]، على حد تعبير" Nemo Philippe" في حوار له مع "إ.ليفيناس" في مجلّة « France culture en février-mars 1981 »، ثم بعد ذلك نشر هذا الحوار في كتاب "الإتيقا واللاّمتناهي L'Ethique et l'infini, 1982"مراجعة وتقديم "Philippe Nemo"، لتكون عمليّة الخروج هنا هي التّفكير "اللاّمتناهي" واللاّ محدود في الذهاب إلى أبعد من أنفسنا القديمة، بما أنّ التّفكير الفلسفي الحرّ هو خطاب للإنسانيّة برمّتها بل هو الخطاب الإتيقي اللاّ متناهي الذي يشمل حتى الإنسانيّة المستقبليّة، أو الإنسانيّة القصوى في مجملها دون رسم للحدود "الجيوساسيّة".

هذه الرّغبة الملحّة والمجسّدة لعمليّة الخروج نحو المجاورة الإتيقية، بما هي تأكيد صريح لضرورة العود إلى الفضاء الميتافزيقي من خلال محاولة تغيير دلالات فهم الوجود، من سلبيّة الفهم إلى فائض المعنى، انطلاقا من التّأويل ومعاودة التأسيس الإتيقي "اللاّمتناهي"، حتى يغدو من ثمّة وجود الإنسان لا لأجل ذاته بل من" الإنسان لأجل الإنسان"[4]، استنادا في هذا على عمق المبدأ الإتيقي، لذلك "إنّ العلاقة الإتيقيّة التي يصنعها اللاّمتناهي، هي من الإنسان إلى الإنسان"[5]،من الآخر إلى الغريب وإلى الآخر الأقصى، ومن "الأنا" إلى "الآخر"، لأنّ مبدأ العلاقة هنا هو "الشّموليّة" الإتيقيّة على نحو متعالي واجتماعي مشترك سعيا في هذا إلى تجاوز وإلغاء سلبيّة العلاقة "البيذاتيّة Intersubjectivité" بين "الأنا" و"الآخر".

إنّ "إ.ليفيناس" يؤكد من خلال إدراجه لمفهوم "المجاورة"، على وحدة "الانتماء المشترك بين الإنسانيّة في مجملها إلى هذه "المعمورة"، رغم كل فوارق "الاختلاف" و"الفرق" التي أسّستها الفلسفات "المسيحيّة"، لأنّ "المجاورة" في حقيقتها هي مفهوم "موصول" بشموليّة الإنسانيّة في مجملها "في هذا الفضاء الغير

[1]-Levinas D.Cohen et Schnell A, *Relire totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2015, p 66.

[2] - Ibid, p 66.

[3] - Emmanuel Levinas, *Ethique et infini…op cit*, p 101.

[4] - Ibid, p 75.

[5] - Ibid, p 75.

مسكون"[1]، الذي لا يؤكد إلاّ على سيادة "الأنا" في هذا الوجود وغياب "الغير"، بدءا من طمس الدلالات الرمزيّة لمفهوم "المجاورة" و"القرابة" الجغرافيّة وحتى الفكريّة منها، الشيء الذي اقتضى من فيلسوف الإتيقا إدراج "المجاورة" على شاكلة قلب الموروث الفلسفي، أي "أنّ المجاورة ليست حالة من السكينة (أو الهدوء)، بل هي تحديدا اضطراب اللاّ مكان خارج مكان السكينة، لقلب هدوء اللاّ موجود في الوجود المعتاد على الهدوء في مكان ما"[2]،أو لنقل إنّ مكان السكينة هو مكان "الوعي بالذّات" و"الكائن هنا"، أي المكان الذي جسّم هيمنة "الأنا" ما بين الحقبة "الظاهراتية" والحقبة الأنطولوجيّة.

ولعلّ هذه العمليّة هي التي ينتقدها إ.ليفيناس بشدة، لأنّ "المجاورة" هي شكل من أشكال اختزال المسافة والامتداد، أي أنّها منهج القرب "وجها لوجه" بين الأنا والآخر في أفق الوجه اللاّمتناهي، حتى تكون ضمن هذا الاعتبار "المجاورة" هي العلاقة التي تحدد منهجها المسؤوليّة الإتيقيّة، لتكون أشبه ما يكون بعلاقة "المودّة" والملاطفة، لأنّ "المودّة هي وحدة القرب والمجاورة"[3] بين "الأنا" و"الآخر" على أرضيّة المسؤوليّة، ما بين حضور القريب وغيابه، ليكون هنا الغياب في أفق "المجاورة" المتعالية "هو قرب اللاّ متناهي في أفق اللاّ مكان"[4]، انطلاقا من دلالات "المسؤوليّة" و"المحبة".

"إنّ "المجاورة" هي مدلول الدلالة نفسها"[5]، تحديدا من خلال إقامة وتشييد العلاقة الإتيقيّة، علاقة "الواحد لأجل الآخر" وعلاقة الدُّنُوِّ والقرب أو المقربة من "القريب"، أي أنّ "المجاورة" هي نقطة الالتقاء ما بين "الأنا" و"الآخر" و"الغير" من دون فرض هيمنة أنانيّة "الاستحواذ"، بما أنّ "الأنا" في هذه العلاقة يكون مشدودا ما بين "الآخر" و"القريب"، فعلاقة "المجاورة" هي "علاقة قرابة خارج كل الحدود البيولوجيّة ضد البيولوجيا برمّتها"[6].

III. الإتيقا أو فيما وراء الهيرمينوطيقا

ما معنى أن نفكر اليوم في إشكالية الهيرمينوطيقا على نحو مخالف في الفضاء الإتيقي لفلسفة ليفيناس؟ وإلى أيّ مدى يمكننا اعتبار هذه الهيرمينوطيقا هي إحالة مباشرة على تغيير منهجها الدلالي على كيان الأرضية الإتيقية؟

إنّ "ليفيناس" منذ البداية يؤكّد على أنّ هذه الهيرمينوطيقا، هي هيرمينوطيقا "اليقظة" و"الحذر"، يقظة التفكير من خلال عودة أو ضرورة الاعتقاد في الذات الإلهية للذهاب من خلال هذا الاعتقاد على

---

[1]- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être... op cit*, p 102.

[2]- Ibid, p 103.

[3] - Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...op cit*, p 230.

[4] - Ibid, p 230.

[5] - Ibid, p 107.

[6]-Ibid, p 109.

نحو مخالف للعالم. وكأنّنا نستشفّ أنّ هذه الهيرمينوطيقا هي محاولة إتيقية لإعادة إحياء معنى مفهوم الاعتقاد المتجسّد من خلال الدلالات الحيّة "لفكرة الله" وضرورة العودة لتأويل النصوص الدينية اليهودية، من خلال طرح النصوص التلمودية هذه المرّة ليس فقط ما بين الفهم والتفسير، مثلما هو الشأن في الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والأنطولوجية، بل كذلك ما بين الفهم والتفسير واليقظة والحذر. اليقظة الإتيقية والحذر من الانزياح في منهج هيرمينوطيقا الذات، أي أنّ التفكير الهيرمينوطيقي للإتيقا هو "التفكير اليقظ للاعتقاد في "الله" يذهب على نحو مخالف للعالم أين يكون الإصغاء إلى صوت حميمي أكثر من الحميميّة"[1].

ذلك يعني أنّ هذه الهيرمينوطيقا التي جسّدها ليفيناس ما بين اليقظة والحذر، هي أفق التأويل الذي يمكن أن يذهب بدلالات التفكير الإنساني إلى أبعد من حدود أنفسنا، وذلك من خلال الأفق الروحي العميق الكائن في العمق الروحي للإنسانية من رؤية الاعتقاد اللاّمتناهية، لتكون بذلك الهيرمينوطيقا التي تفسر هذه الحياة، أو هذه النفسية الدينية لا تعرف بالمقارنة إلى تجربة هذا التفكير، تفكير التجاوز تحديدا، فهذا التفكير إلى "الواحد" على نحو مخالف، إلى "الواحد" الأكثر عمقا من الذات"[2]، أي أنّ عملية التفكير في "الواحد" هنا هي إحالة على أنّ هذا "الواحد" هو المطلق والأزلي والأبدي، ممّا يؤدّي إلى تجسيد صبغة اللاّمتناهي واللاّ محدود على فعل التفكير نفسه في هذا الشأن.

هذا الأفق أو الحقل الهيرمينوطيقي الذي أراد من خلاله الفلاسفة تأكيد العودة الفلسفية إلى الاشتغال اللغوي على الوجود من خلاله الفلاسفة تأكيد العودة الفلسفية إلى الاشتغال اللغوي على الوجود من خلال عملية التأويل التيولوجية للنصوص الدينية، الشيء الذي أضفى على هذه الدائرة الهيرمينوطيقية صبغة السردية لتكون بذلك على شاكلة الهيرمينوطيقا السردية، مثلما هو الشأن بالنسبة لهيرمينوطيقا بول ريكور، أي أنّ "هيرمينوطيقا بول ريكور الاختبارية هي هيرمينوطيقا سردية مدرجة في علاقتها مع زمانية التجربة الإنسانية"[3].

لهذه الأسباب فإنّ الهيرمينوطيقا الإتيقية هي على شاكلة التفكير المغاير، أي تفكير الاختلاف المتعالي من خارج دلالات الذات عينها ومن خارج إحالات عملية الوعي بالذات، أو لنقل بلغة "فرويد" هنا إنّ هذه الهيرمينوطيقا التي يطرحها ليفيناس هي ضرب من ضروب التفكير خارج دلالات الوعي نفسه، بما أنّ هذه الهيرمينوطيقا هي محاولة التفكير "في النفسية الدينية"[4] الكائنة في عمق الإنسان، أي تمظهر طاقة

---

[1]- Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée, é*ditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998. (1982), p 158.

[2]- Ibid, p 158.

[3]- Grondin Jean, *Histoire Herméneutique de la pensée herméneutique*, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993 ; p 1789.

[4] - Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée…op cit*, p 159.

الوجود من خلال ماهية الوجود، بما هي الحدث الحقيقي في هذا الشأن، لذلك فإنّ هذه الهيرمينوطيقا على نحو مخالف هي محاولة التفكير التأويلية للحدث النفسي "لماهية الوجود والتي في هذا المعنى الفعل النفسي"[1]، ولكن هذه المرّة لا يمكن أن نعتبر أنّ دلالات الفعل النفسي هي إحالة في مجملها على فعل "اللاّ وعي".

ولكن ما يمكن تأكيده هنا أنّ ليفيناس يتجاوز حدود التأويل اللغوي لدائرة هيرمينوطيقا بول ريكور إلى دلالات الهيرمينوطيقا الشفوية للتاريخ الإبراهيمي، لأنّ الهيرمينوطيقا على نحو مخالف هنا ليست الهيرمينوطيقا السردية، بل إنّها الماهية الدلالية للتأويل، أو لنقل يقظة التأويل إلى الفعل الحقيقي لماهية الوجود، هذه الماهية بما هي إحالة على "فكرة الله" "l'idée de Dieu"[2] المتجسّدة من خلال مفهوم الاعتقاد الحقيقي لأنفسنا. ولعلّنا نؤكّد أنّ ليفيناس من خلال إدراج مفهوم الاعتقاد في أفق هذه الهيرمينوطيقا على نحو مخالف لم يكن إلاّ ردّا منه على قول الفلسفات الغربية، بأنّ "هذه الاعتقادات غير الصحيحة التي وقعت تسميتها بالاعتقادات الضرورية، بما هي التقليد الفلسفي العرب–اليهود arabo-juive"[3]، أو العربي-اليهودي.

إنّ هذه الهيرمينوطيقا هي أفق "المجاورة والدين proximité et religion"[4]،هذا الأفق بما هو ضرب من ضروب التأكيد على أهمية العلاقة مع الآخر المطلق، بما هو الامتداد الغير مباشر لماهية الله في هذا الوجود، أين يمكن أن نعتبر "الهيرمينوطيقا الدينية (أو هيرمينوطيقا الدين)، هي الفلسفة في حدّ ذاتها"[5].

إنّ هذا الطرح هو بيت القصيد في كل فلسفة "ليفيناس" "الدينية"، بما أنّ المشكل الدفين أو السرّي هنا ليس الدفاع عن وجود "الله" لأنّ "الله هو سيّد العالم"[6]، بل التأكيد على نحو آخر أنّ دلالات وجود "الله" هي المنهج الروحي لوجود الإنسانية الشمولية من خلال إخراجها من إحالات الأدلّة العقلية للفكر التيولوجي الغربي، التي لم تنتج إلاّ في أفق الإلحاد،

فالرّهان الحقيقي من ضرورة العود التفكّري لتأويلية مسألة "في فكرة الله"، هو المقصد والمبتغى الحقيقي للبرهنة على أهمية الوجود الإتيقي، أي "للعيش هنا في العلاقة الإتيقية، مثلما هو الشأن في التلمود"[7] بما هو الوجود على نحو آخر، الذي لا يمكن أن تتجسد فيه إلاّ دلالات الأخلاق الإتيقية

---

[1]- Ibid., p 159.

[2]- Ibid., p 165.

[3] - Touati Charles, *Prophètes Talmudiques, philosophes*, éditions Cerf, Paris, 1990, p 243.

[4]- EmmanuelLevinas, *De Dieu qui vient à l'idée...op cit*, p 169.

[5]- Ibid., p 172.

[6]- Emmanuel Levinas,*L'au-delà de verset, lectures et discoursTalmudiques*, éditions Minuit, 1982, p 148.

[7]- Ibid., p 148, p 156.

المتعالية بوصفها الفلسفة الأولى لأفق الإنسانية والأرضية المغايرة، التي من شأنها فرض الالتزام الأخلاقي في شتى مجالات الحياة الدنيوية، لضمان استمرارية شمولية الوجود على نحو آخر بين الإنسانية، ولأجل الفضاء اللاّمتناهي للإنسانية، ولن يتجسّد هذا إلاّ من خلال تأكيد "فكرة الله" داخل الإرادة الطيبة لأنفسنا، وذلك في عملية البرهنة على "وجود الله" في وجه الغير، لضمان استمرارية النسقية الإتيقية بوصفها العلاقة مع "الغير" وبوصفها "نظام الوجود لأجل الغير"[1].

مع ليفيناس نحن مدعوون هنا، إلى التأكيد والبرهنة على أنّ "في فكرة الله" في أفق التأويل الديني هي المنهج الأساسي، الذي من شأنه إخراج الإنسانية من الأفق الدغمائي للعقل البشري، وهنا نعني تحديدا عقل الفلسفة الأوروبية المسيحية، إلى التأكيد على نحو آخر على أنّ "في فكرة الله" الكائنة في وجه الغير هي نظام الوجود لأجل الآخر، هذا النظام اللاّمتناهي والمتعالي، الذي هو إحالة بشكل مباشر على وجود "الله" في أنفسنا العميقة، على أنّها "القداسة بوصفها منبع كل القيم"[2]، وكذلك "هذا الأمر للمحبة" "Cet impératif d'amour"[3]بوصفه الأرضية الشمولية لكلّ جوانب الحياة الإنسانية، وذلك من خلال عملية انفتاح التفكير على الرؤية المتعالية واللاّمتناهية لدلالات "في فكرة الله"، هذه الدلالة التي هي إحالة على أهمية العلاقة الإتيقية مع الغير، التي هي العلاقة من دون نفوذ على الوجود، ولا تقديم الوجود، بل في الصبر المحض"[4].

إنّ إحالات "في فكرة الله" ليست هنا على هيئة الرجاء الروحي للإنسانية في تجاوز الحياة المادية المحسوسة نحو العالم الأخروّي، أي عالم ما بعد الموت، بل إنّها التجسيد الفعلي لأسمى القيم الإنسانية في أفق الوجود على نحو آخر، فالعلاقة مع "الله" هي الإقرار الحقيقي "لفكرة الله" في الكيان الداخلي لأنفسنا، لأنّ "صوت الله هو صوت الإنسانية"[5] هذا الذي يقودنا على نحو مباشر إلى العلاقة مع الغير، وإقامة كل المبادئ الإتيقية، بما في ذلك الجوار والقرب من الآخر والقرب من الآخر والغريب، وفرض هيمنة مفهوم "الحق" والعدالة والسلم في أفق الوجود، بما هو إحالة هنا من "ليفيناس" للارتقاء بالموجود نحو التعالي واللاّمتناهي تماشيا مع الشرط الإلزامي لوجه الغير والتمثّل أو التصوّر اللاّمتناهي لوجه الله في أفق هذه الغيرية نفسها، لأنّ وجه الله المتجسّد في وجه الآخر هو الشرط الإلزامي لهذا الوجود والمراقب الفعلي لكل أفعال الإنسانية.

---

[1]- Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée...op cit*, p 5.

[2]- Ibid., p5.

[3]- Ibid., p5.

[4]- Ibid, p 10.

[5] - Emmanuel Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, éditions Minuit, Paris, 1996, p37.

إنّ ليفيناس من خلال إقراره لدلالات الوجود الإتيقي الكوني من خلال المنهج الأخلاقي والديني اللاّمتناهي "لفكرة الله" يرنو إلى أن يتجاوز كل فلسفات الفكر السياسي من بداية تأسيس العقد الاجتماعي إلى فلاسفة ما- بعد – الحداثة، لأنّ الالتزام الروحي بدلالات وجود "الله" في العلاقة مع الغير هنا تتمظهر على أنّها أبعد من حدود العقد القانوني، بما هي احتواء لهذا العقد لكن بطريقة مختلفة وبمنهج على نحو مخالف لما هو متعاهد عليه في أفق الذات المسيحية، لأنّ معقولية التعالي ليست الأنطولوجيا، ""فتعالي الله" لا يمكن قولها ولا التفكير فيها في غايات الوجود، عنصر فلسفي من ورائه الفلسفة لا تبصر إلاّ الليل"[1].

إنّ ليفيناس في هذا التمشي، يذهب إلى أبعد من حدود الفلسفة الكانطية، بل يمكننا القول هنا إنّ "فكرة الله" في الفضاء التأويلي الإتيقي، هي احتواء في حدّ ذاتها للفلسفة الكانطية، بما أنّ "الله في السماء في الأعلى مثلما هو هنا في الأسفل على الأرض، ليس هناك شيء خارج عن إرادته"[2] لأنّه لا يمكن اقتران فكرة وجود "الله" بالرجاء أو الواجب الذي ينتظر منه تحقيق السعادة والخير الأسمى، بما أنّ الخير الأسمى هو العلاقة الشمولية اللاّمتناهية على أرضية الذاتية الإتيقية، أي العلاقة لأجل الغير، بمعنى العلاقة المستقبلية نحو المستقبل، هذه العلاقة التي تجعل من "كلام الله" الخيط الهادي والمنهج المتعالي الذي لا يتجسّد إلاّ من وجه الغير، لأنّ الغير نفسه هو ضرب من ضروب التذكير بفكرة الله اللاّمتناهية.

لذلك فإنّ ما يمكن أن نؤكّده في هكذا سياق، هو أنّ إحالة الزمن يجسّدها ليفيناس بدءا من الارتباط الوثيق بالفلسفة الإغريقية القديمة، وهو ما يضفي على مفهوم الزمن صبغة اللاّمتناهي، بما أنّ الزمن هنا هو الزمن المنبثق من الغير المتعالي، "فالزمن هو أين يمكن إبراز الوجود إلى اللاّمتناهي الذي يذهب إلى الناحية الأخرى للممكن"[3]. هذا الممكن بما هو وجود الغير في أفق "الوجود على نحو آخر"، أين يمكن تجاوز كل الحدود الممكنة لتحقيق الزمانية الإتيقية ما بين الآخر والآخر الأقصى، أو لنقل ما بين آخر الماضي وآخر المستقبل الأقصى، بما أنّ دلالات الزمانية هنا تتمظهر من خلال حركية فعل الخصوبة،

لذلك فإنّ دلالة الوجود لأجل الآخر ومع الآخر هي المنهج الإتيقي الذي جسّده ليفيناس لتأكيد نسقية واستمرارية الزمن في أفق الغير، هذه الاستمرارية أو هذا التسلسل الزمني ما بين الآخر والآخر الأقصى، ليكون "الزمن هو العلاقة مع الغير"[4]، أي العلاقة التي تشكل لنا الزمن على أنّه الفضاء المفتوح واللاّمتناهي داخل هذا "الوجود على نحو آخر" بما هو ضرب من ضروب الزمن اللاّمتناهي للغير

---

[1]- Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée...op cit*, p 125.

[2]- Emmanuel Levinas, *L'Au – delà de verset...op cit*, p 197.

[3]- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini...op cit*, p 314.

[4]- Bastiani Flora, *La conversion éthique, Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, éditions Harmattan, Paris, 2012, p 49.

إنّ الزمن الإتيقي هو زمانية العلاقة اللاّمتناهية مع الغير، هذه العلاقة القائمة على مبدأ المسؤولية لأجل الغير ومع الغير. ولعلّنا هنا نتبيّن أنّ المسؤولية التي يحدد منهجها الشرط الإلزامي "للوجه" هي المسؤولية التي تجعل حضور المستقبل كائن في أفق الزمن الحاضر، وذلك من خلال قيام وتأسيس هذه العلاقة الإتيقية على جملة من الشروط التي يحدد الوجه منهجها التعالي واللاّمتناهي، لتكون من ثمّة هذه العلاقة مع الغير هي ضرب من ضروب العلاقة مع المستقبل نفسه "والعلاقة مع المستقبل وحضور المستقبل في الحاضر تشبه أيضا الاكتمال في الوجه لوجه مع الغير، فوضعية الوجه لوجه تصبح الاكتمال نفسه لزمن"[1] الاكتمال الذي يجسّد مفهوم الزمانية المتعالية إلى حدود "وجه الله" أو تجلّي وجه الله داخل كيان هذه العلاقة مع الغير، الشيء الذي يساهم بطريقة غير مباشرة في هيمنة مفهوم الزمانية الإتيقية.

إنّ طرافة هذا التخريج هو كونه يمكنّنا من استبصار دقيق للفرق بين عملية الانتقال من الموجود إلى الوجود في أفق فلسفة الأنطولوجيا المعاصرة، وعملية الانتقال من الوجود إلى الموجود في فضاء الإتيقا بوصفها الفلسفة الأولى. هذا الفرق الذي يجعلنا كما يقول "ليفيناس" "نغلق العيون على أكاذيب المثالية الرأسمالية"[2] من "ماركس" إلى "هيدقير"، فهذه المثالية لم تسعى إلى فهم الجهد في أفق الأنوار الحقيقية للفهم، لأنّ الجهد هو الحركة الفعلية للموجود، لأنّه من خلال الأنوار يمكن أن نفهم أنّ الأشياء والموضوعات يكوّنون العالم الذي هو "النحن"، هذا العالم الذي يؤكد فاعلية "النحن"، أي أنّ "المعرفة هي تحديدا طريقة الوجود إلى الهنا من الوجود"[3]،فالهنا هي التي تؤكّد شكل العلاقة مع الموجود، أو لنقل "علاقة الموجود مع الوجود من خلال الأنوار"[4]،التي تكشف على إحالات العلاقة مع الغير داخل فضاء "الوجود على نحو آخر".

إنّ ظهور الغير يكون حاضرا داخل المجموعة الثقافية المستنيرة من خلال الآخر نفسه، بما أنّ ظهور المجموعة يؤكّد عملية الحضور والحاضر، بما أنّ الغير هنا مستنير بأنوار العالم، "ففهم الغير هنا هو الهيرمينوطيقا التأويلية، والغير هو المعطى داخل مفهوم الشمولية"[5]، هذا الذي يؤكد على حبكة العلاقة مع الغير، بما هو شكل السؤال الذي يبحث من خلاله "ليفيناس" على عملية تجديد الوجود الذي لم يقع التفكير فيه من طرف فلسفات الذات، حتى يكون من ثمّة هذا الوجود الإتيقي، هو الذي يستوجب

---

[1]- EmmanuelLevinas, *Le temps et l'autre...op cit,* p 68-69.

[2] - Ibid, p 69.

[3] -Ibid, p 77.

[4]- Ibid, p 80.

[5]- Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...op cit*, p 193.

فيه تجلّي l'épiphanie الغير دلالة خاصة ومستقلة من هذه الدلالات السردية للعالم، "فالغير لا يأتينا فقط من خلال قرينة النص، بل من دون تأمّلات، هي تدل في حد ذاتها"[1].

إنّ الغير هو الدّنوّ من الحوار على أرضية القرب واستقبال جلّ معانيه، وهنا يستوفي الغير كل دلالاته خارج قدرة الأنا، وهو ما يعني تحديد معرفة فكرة اللاّمتناهي، وهو ما يعني أيضا الوجود "المرشد"، لأنّ العلاقة أو الحاصل مع الغير هو الحاصل الإتيقي نفسه، بما أنّ العلاقة مع "الغير" هي العلاقة التي تتجاوز كل المعرفة الموضوعية، التي فقدت هنا كل مميزاتها الغريبة والغير مألوفة داخل هذا الفضاء الإتيقي، بمعنى أنّ الغير هو العلاقة الخارجية للوجود التي لا يمكن حصرها في أثر معين، لأنّ الخارجية الموضوعية لهذا الأثر هي التعالي نفسه. هذا المتعالي الذي يجعل "الآخر" بما هو آخر يكون الغير، لأنّ هذا "الغير هو المكان نفسه للحقيقة الميتافيزيقية المحتمة للحاصل مع الإله"[2]،هذا الإله الذي هو شكل العلاقة الحقيقية مع الإنسانية، بما أنّ الإتيقا في هذا الشأن هي العلاقة ما بين الإنسان والإنسان، هي العلاقة الاجتماعية المتعالية.

خاتمة

علينا أن نعترف هنا أنّ المقوم الأساسي والفعلي لوجود هذا الآخر الاجتماعي، هو استناده على الأفق اللاّمتناهي للمعرفة المشتركة داخل هذه العلاقة الاجتماعية الشمولية ما بين "غيرية الغير" و"الأنا"، "لينفتح بذلك اللاّمتناهي داخل العلاقة الإتيقية من الإنسان إلى الإنسان"[3]، بمعنى فهم وجود الإنسانية والسعي إلى فرض استمراريتها انطلاقا من استمرارية الغير و"الآخر الأقصى" ، هذا الذي ساهم بقدر كبير في تغير منهج التأويل نحو الأفق المغاير والخارجي عن دائرة التفكير المغلق للمسيحية الغربية، ومن ثمّة الذهاب إلى ما هو أبعد من الهيرمينوطيقا في حد ذاتها.

إنّ المقصد الحقيقي لدلالات التأويل المغاير هو الذهاب إلى ما أبعد من أنفسنا الراهنة والمراجعة النقدية للواقع ولما هو كائن، هذا الذي أضحى يتطلب أكثر من قراءة مغايرة من شأنها أن تتجاوز الوعي الأخرس للذات الغربية "فلا الفلسفة التفكّرية ولا الكوجيتو ولا الوجودية تستطيع أن تضئ لنا الطريق"[4] خاصة في الواقع العربي الذي يجب أن يتسم بأهم مقومات اليقظة والحذر في ظل هذه التحولات العميقة والجيوسياسية التي فرضتها أحادية تفكير الكولونيالية المسيحية المتأرجحة ما بين وهم الذاتية وفراغ محتوي الحداثة "فإذا كانت الحداثة ظاهرة أوروبية، فإنّ ما بعد الحداثة ظاهرة

---

[1]- Ibid, p 194.

[2]- Emmanuel Levinas, *Totalité et infini...op cit,* p 77.

[3]- Ibid, p 75.

[4]- جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**،دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الثانية بيروت 2013 ص351

أمريكية، وبالتالي فإنّ الانتقاد الأعنف الذي يستطيع المنتقدون توجيهه هو أن الولايات المتحدة تكرر ممارسات الإمبرياليين الأوروبيين القدامى"[1].

لذلك فإنّ الذهاب فيما وراء الهيرمينوطيقا هو ضرب من الضروب الإقرار بأهمية الخروج من عدمية المكان إلى اللامكان، ومن زيف المعنى الحقيقي للوجود إلى اللامعنى نفسه، لأن الخروج هو شكل من أشكال المقاومة والإيمان بالأفق المغاير والخارجي أنفسنا المستقبلية.

**

البيبليوغرافيا

-Emmanuel Levinas, *A l'heure des Nations*, éditions Minuit, Paris, 1988.

- Id, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité*, éditions Martinus Nijhoff, 1971

- Id, *De l'évasion*, éditions Fata Morgana, Paris, 1982.

- Id, Entre nous: Essai sur le penser- à- l'autre, éditions Bernard Grasset, Paris, 1991.

- Id, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Editions librairie philosophique J. vrin, cinquième édition, Paris, 1984. (1939)

-Id, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, éditions librairie philosophique J. Vrin, cinquième tirage, Paris, 1994. (1949)

- Id, Ethique et infini, dialogue avec Philippe Nemo, éditions librairie Artheme Fayard et Radio France, 1982.

- Id, De *Dieu qui vient à l'idée, é*ditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998. (1982)

- Id, L'au-delà de verset, lectures et discours Talmudiques, éditions Minuit, 1982.

- Id, Nouvelles lectures talmudiques, éditions Minuit, Paris, 1996.

- Id, Le Temps et l'autre, éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1983. (1948)

- Id ,Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978. (1974)

- Derrida Jacques, *La voie et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, éditions Presses Universitaires de France, 1967.

-Jacques Derrida, « *Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* », **Revue de métaphysique et de morale**, N :3 Juillet- Septembre, éditions librairie Armand Colin, Paris, 1964.

-Ricoeur Paul, *Le conflit des interprétations***,** *Essai herméneutique***,** éditions Seuil, Paris, 1969.

- Id, Temps et récit I, éditions Seuil, Paris, 1983.

-Schnell Alexander, En face de l'extériorité, Levinas et la question de subjectivité, édition de librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2010.

-Petrosino Silvano, Jacques Rolland, La vérité nomade, introduction à Emmanuel Levinas, éditions la Découverte, Paris, 1984.

[1]- أنطونيو نيغري ومايكل هاردت، **الإمبراطورية إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر، منشورات مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى السعودية 2002 ص14

-Franck Didier, *L'un -pour-l'autre, Levinas et la signification*, éditions Presses universitaires de France, 2008,

-Touati Charles, *Prophètes Talmudiques, philosophes*, éditions Cerf, Paris, 1990.

-Levinas D.Cohen et Schnell A, Relire totalité et infini d'Emmanuel Levinas, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2015.

-Bastiani Flora, *La conversion éthique, Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, éditions Harmattan, Paris, 2012.

-Verley Xavier, *Carnap, le symbole et la philosophie*, éditions Harmattan, 2003.

-Grondin Jean, *Histoire Herméneutique de la pensée herméneutique*, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993 ; p 1789.

- جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، بيروت، 2013.

- أنطونيو نيغري ومايكل هاردت، **الإمبراطورية إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر، منشورات مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى السعودية 2002 .

الإتيقا ومعاودة تأويل " الفلسفة الأولى" عند جلبار سيموندون

Ethics and the Re-Reading of 'First Philosophy' through Gilbert Simondon

د. عمر بدري*

جامعة تونس المنار.

**

تقديم: في بسط المشكل و أبعاده

نأمل في هذه المساهمة أن نُشارك في تدبّر الإشكال المُميّز الذي يطرحه هذا الحقل الفلسفيّ الثّري "مقاربات القيم وسؤال التأويل ". عنوانٌ كهذا يكاد يستجمع معظم المسائل والقضايا التي شغلت اتّجاهات الفكر الفلسفيّ المُعاصر، على اعتبار أنّ الإتيقا باتت تمثّل مبحثا قارّا يرافق مباحث الفلسفة الأخرى (نظريّا وعمليّا). فلا نكاد نعثر على فيلسوف لم يرفع الشّأن الإتيقيّ إلى مرتبة المشكل القائم الذي يحتاج العناية والتدبّر، وذلك منذ انفتاح القول الفنومينولوجيّ مع هوسّرل وهيدغر مرورا بتصريفات درّيدا وريكور وفوكو المعتبرة للمشكل (و إن بدرجات متفاوتة) وصولا إلى حدّ القول بانقلاب الفلسفة نفسها إلى إتيقا مع ليفيناس. أمّا التأويل فقد مثّل من جهته تقنية فلسفيّة هيمنت على أغلب الاتّجاهات والمدارس الكبرى حتّى تولّد عن ذلك ظهور نزعة تأويليّة بعينها هي الهرمينوطيقا في صيغتها المعاصرة.

هذا الحضور الجليّ لمفهوميْ الإتيقا والتأويل في الفكر المعاصر ليدفع المرء بالنّتيجة إلى تعقّل هذا العصر الفلسفيّ الذي نعيش من حيث هو عصرٌ إتيقيٌّ – حينما ننظر إليه من جهة موضوع التفلسف المعاصر وقضيّته- ومن حيث هو عصرٌ تأويليٌّ حينما نتدبّره من جهة تقنية التأويل الغالبة على منهجيّة التفلسف اليوم. وإنّ في ذلك لعلامةً على الأهمّية الشّديدة التي تميّز مفهومي الإتيقا والتأويل وطبيعة التمفصل بينهما، تمفصلٌ لئن كان التعمّق في مختلف أبعاده هو القصدُ من عقد هذا الملتقى، فإنّ قصدنا المُحدّد هنا هو استجلاء ما يكون من نسبة بين مشروع الإتيقا وبين حاجة هذا المشروع نفسه إلى التأويل. بصورة أوضح، نريد التفكير في طبيعة العلاقة التي يؤسّس لها جلبار سيموندون بين الإتيقا والكينونة، وهي علاقة نفترض – كما سوف نبيّن لاحقا – أنّها تحتاج إلى تشغيل مهمّ لآليّة التأويل. ولكنّنا

---

* - **د. عمر البدري**، أستاذ مساعد في **الفلسفة الحديثة والمعاصرة** بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية – **جامعة المنار، تونس**. متخصص في قضايا الإيتيقا، الفينومنولوجيا، وفلسفة التقنية، وله إسهامات بحثية باللغتين العربية والفرنسية.

صدر له:

- **إمانويل ليفيناس: المنعرج الإتيقي للفنومينولوجيا**. دار علاء الدين للنشر، صفاقس، 2013.
- **سؤال السياسي في فلسفة جلبار سيموندون**. الأمينة للنشر، تونس، 2025.
- ***La philosophie de la technique entre Heidegger et Simondon*** (Librairie Alaeddine, Sfax-Tunis, (2024).

لمّا ننسب التأويل إلى سيموندون فإنّنا لا نقصد النّظر إليه كصاحب نظريّة تأويليّة ما (على منوال ريكور مثلا أو غادامير)، وإنّما القصدُ هو حضور التأويل في نصوص سيموندون كتقنية في قراءة التّراث وفي معالجة سؤال الكينونة وفي بناء أنطولوجيا منفتحة على إتيقا.

سوف نحاول إذن التفكير في دلالة الإتيقا ضمن البناء الفلسفيّ للأنطولوجيا السيموندونيّة، وذلك بناءً على فرضيّة أساسيّة نعمل على اختبارها وهي التالية: نظريّة الفردنة الأنطولوجيّة كما صاغها سيموندون في كتابه **الفردنة في ضوء معاني الصّورة والمعلومة**[1] تحتمل تأسيسا للشأن الإتيقيّ، لكنّ الإتيقا هنا لن تتحرّر من رواسب الميتافيزيقا إلّا عبر تحرير الكينونة ذاتها من الخصائص الميتافيزيقيّة التي علقت بها داخل التّراث. وإنّ من شأن هذه الفرضيّة أن توقفنا على صيغة معاصرة في تعقّل علاقة الكينونة بالإتيقا، تعقّلا يقتضي جهدا تأويليّا يحرّر كلا المفهومين من التّحديد الميتافيزيقيّ.

1-من الأنطولوجيا إلى الإتيقا. في الخصومة على " الفلسفة الأولى"

يتوفّر مؤلّف **الفردنة في ضوء معاني الصورة والمعلومة** (الذي يمثّل في الأصل أطروحة دكتوراه الدولة التي أنجزها سيموندون سنة 1958 ولم تُنشر كاملة إلّا سنة 2005) على العناصر الأساسيّة لأنطولوجيا تكوينيّة (ontologie génétique) متحرّرة من مبادئ الأنطولوجيا القديمة (في علاقة بمشكل الكينونة) ومن رواسب التراث الانتروبولوجيّ (في علاقة بمشكل الإنسان). ذلك أنّ استعادة سيموندون لقضيّة الفردنة هو أمرٌ قد أوجب عليه مواجهة التراث الميتافيزيقيّ اليوناني (أرسطو) وامتداداته الوسيطة، وهي مواجهة قد اتّخذت صيغة حوار نقديّ وتفكيكيّ واسع انبسط في أطروحة 1958 كما في نصوص أخرى. الملمح الأساسيّ لهذه النظريّة الأنطولوجيّة هو إذن في وجه منه نقديّ وفي وجه منه تأسيسيّ: **الوجه النقديّ** يبرز، كما أشرنا، في العمل على تجاوز النّظر الميتافيزيقيّ لنشاط الفردنة (من حيثُ هي نشاطٌ مُنتجٌ للكينونة) كما لو كان محكومًا بسلطة المبدأ الثّابت والقارّ، من أجل تأويل الفردنة كمسار تكوينيّ مفتوح على الإمكان وخاضع لشروط النشأة الواقعيّة. أمّا **الوجه التأسيسيّ** لتلك النظريّة الأنطولوجيّة فيبرز تفصيلا للأطوار والهيئات التي تتعاقب وتتقاطع داخل تكوينيّة الفردنة أو نشأة كينونة الفرد. وعلى هذا الأساس فإنّ لهذا النصّ السيموندونيّ أهمّية بالغة تتجلّى في حسباننا في كونه

[1]Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Millon, 2005.
يُعدّ هذا المؤلّف الجزء الرّئيسيّ من أطروحة دكتوراه الدولة التي حرّرها سيموندون ما بين 1954 و1958، بالإضافة إلى جزئها التّكميليّ الذي يحمل عنوان **في نمط وجود الموضوعات التقنيّة** وناقشهما معًا سنة 1958. وللإشارة فإنّ أعمال سيموندون لم تكن خاضعة لسياسة إصدار واضحة ومنتظمة. فلقد صدر الجزء التّكميليّ حول التقنية سنة 1958 عن دار أوبيي (Aubier) في حين ظلّ الجزء الرّئيسيّ مشتّتا صدر منه ثُلُثان سنة 1964 وثُلُث أخير سنة 1989. ولقد كان على القارئ أن ينتظر سنة 2005 حتّى يستطيع دراسة فكر سيموندون في ضوء نشرة كاملة تُوحّد نصّ الأطروحة الرّئيسيّة. هذا الشّتات البيبليوغرافي قد ساهم إلى حدّ كبير في سوء فهم فلسفة سيموندون ومن ثمّة اختزالها إلى محض فلسفة تقنيّة لا شأن لها بالأنطولوجيّ وبالإتيقي وبالسياسيّ.

فضاء يسمح لسيموندون بترتيب لقاء شاقّ ومُثمر مع فلاسفة التراث تفكيكا لمسلّماتهم وتأوّلا نقديّا لما تأسّس معهم من صيغ نظر للكينونة وبناءً لصيغة طريفة من الكينونة على غير منوال الميتافيزيقا.

سوف نتوقّف هاهنا عند طبيعة هذا الخيط النّاظم الذي يصل الأنطولوجيا بالإتيقا، في ضوء الخصومة التأويليّة حول طبيعة الفلسفة الأولى ومنزلتها المفترضة من البناء الفلسفيّ السيموندونيّ ككلّ. غير أنّه يحسن التّنبيه على ما ينبغي أن يُقصد من عبارة "من الأنطولوجيا إلى الإتيقا"، وهي عبارة غالبا ما تنصرف الأفهامُ فيها إلى التحوّل من...إلى، إعراضًا عن النّظر الأنطولوجيّ منهجًا وموضوعًا وإقبالًا على النّظر الإتيقيّ منهجًا وموضوعًا. وربّما يكون هذا الفهم الجاري لتلك العبارة على نحو النُّقلة أو التجاوز أو التخلّي مردُّهُ الثّقل والتأثير اللّذان مارستهما انزياحاتٌ كثيرة في الفلسفة المعاصرة إقلاعًا عن الأنطولوجيا وانصرافًا إلى الإتيقا. ولا أبلغ في التعبير عن هذا التوجّه من نموذجيْ ليفيناس وماريون[1]. عبارة "من الانطولوجيا إلى الإتيقا" لا تشي هنا بإقلاع أو بمجاوزة أو بتخلّي عن الكينونة باتّجاه شيء آخر هو الغير أو الله أو الحياة أو الواقع أو الفعل أو البيئة. وتلك ثنايا عديدة قد أقبلت عليها الفلسفة الإتيقيّة إقبالا تزعم بمقتضاه التخلّص النهائي من أعباء الأنطولوجيا. يتعلّق الأمر عند سيموندون بمجاوزة أنطولوجيا المبدأ والماهية والجوهر (نطاق الاستقرار والديمومة والثبات)، وهو ما يسمّيه بعبارة "الأنطولوجيا السّهلة "[2] نحو التأويل التّكوينيّ للكينونة الذي تعبّر عنه أنطولوجيا الصيرورة والمسار والنّشأة والتفاعل والعلاقة، ومن هنا تعريف الكينونة عند سيموندون كعلاقة[3].

على أساس العودة إلى التحديد التقليديّ للفلسفة كنسق يُجمل مباحثها ويوحّد قضاياها ومشكلاتها تحت سلطة الفلسفة الأولى (ميتافيزيقا ومنطق وأخلاق وسياسة)، يوجّه سيموندون نقدًا لهذا البناء من حيث كونه يسجن حركة التفكير ضمن مبدأ سابق عليها ولا يعطي إمكانيّة انفتاح الفلسفة على حركة الأفعال وصيرورة الوقائع وتكوينيّة الأفراد ولا اكتماليّة الكينونة. وهكذا فإنّ سيموندون يستخلص الأمر التالي: إنّ عقم الميتافيزيقا كفلسفة أولى أو انحباسها في المبدأ هو العلّة التي تبرّر التفسير

[1] يمثّل ليفيناس لحظة فارقة في الفلسفة المعاصرة تُبرز المسافة الهائلة التي تستطيع الإتيقا أن تتّخذها والمدى الأقصى الذي تذهب فيه ابتعادا عن الأنطولوجيا وانفصالا عن منطقها المعهود، على فرض أنّه لا شأن أصلًا وفصلًا بين سؤال الكينونة وسؤال الآخر. ولا يبدو جون لوك ماريون بمنآى عن هذه القناعة إذ كرّس بشكل عميق، وفي نزر غير يسير من كتاباته، التعارض النّوعيّ بين سؤال الله (الغير الأقصى موضوع الحبّ والتعلّق العاطفيّ) وسؤال الكينونة (موضوع الاختزال المنطقي). انظر وقارن:

E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ;

J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.

[2] G. Simondon, « Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau » in. G. Simondon, *Sur la philosophie* (1950-1980), Paris, P.U.F, 2016, p. 73.

[3] G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit, p. 313.

العكسيّ الذي آلت إليه مقاربة الكينونة في نظر القُدامى. وهكذا فإنّ الميتافيزيقا العقيمة سوف تظلّ أساس كلّ إتيقا وسياسة عقيمتين. لذلك فإنّ مشروع سيموندون يتمثّل في تحرير الكينونة من سلطة المبدأ الأوّلي السّابق على الوجود والمتعالي على كلّ نشاط تكوينيّ (génétique)، لتكون الكينونة حركةً مفتوحةً على المغاير ومسارًا حيويّا تتفاعل فيه أطوارٌ بعضُها فيزيائيّ بيولوجيّ وبعضُها نفسيّ اجتماعيّ وبعضُها الآخر إتيقيّ وسياسيّ. وهذا الخيار الذي اتّبعه سيموندون في تأوّل لا ميتافيزيقيّ للكينونة يُظهر هكذا الإمكانيّة المنهجيّة المناسبة التي تسمح باشتقاق فكر إتيقيّ من الأنطولوجيا، ومن ثمّة تأصيل علاقة حيّة بين الفعل الإتيقيّ الحيويّ وفعل الكينونة التّكوينيّ.

إنّه حينما نختار توصيف المشروع السيموندونيّ بهكذا عبارة " من الأنطولوجيا إلى الإتيقا " فإنّنا لا نقصد كما قلنا الإشارة إلى محض تجاوز أو إقلاع برّانيّ عن شيء نحو شيء آخر تماما، وإنّما المقصود بالنّقلة الظّاهرة في العبارة أن نكشف عن العلاقة الدّاخليّة الصّميمة بين كينونة مفتوحة ومتبرّئة من المبدأ والجوهر وبين إتيقا فعليّة أو مُطبّقة. بمعنى أنّ المقصود هو أن نبيّن كيف استطاع سيموندون، وفقا لجهد نقديّ وتأويليّ هائل، أن يعيد تأويل الكينونة تكوينيّا حتّى تتّسع إلى احتمال الشّأن الإتيقيّ والسياسيّ، اتّساعًا لا يُذيبُ الأنطولوجيّ في الشّأن العمليّ أو يستبدله به تمامًا، ولا يُقيّد الشّأن الإتيقيّ، بالمثل، في مبدأ كينونة سابق عليه.

إنّ تلك المعادلة الصّعبة في ترتيب علاقة خاصّة بين الأنطولوجيا والإتيقا تبقى مع ذلك رهينة قراءة نقديّة للميتافيزيقا ومن ثمّة تقرير ماهية " الفلسفة الأولى" ومنزلتها من البناء الفلسفيّ الذي يطمح سيموندون إلى صياغته. ذلك أنّ مباشرة التفكير في الكينونة من خارج المنطق الميتافيزيقيّ يترتّب عنها بالضّرورة اختلال الترتيب الذي رافق مسار الميتافيزيقا منذ الإغريق، بمعنى أنّ اختيار المنهج التكوينيّ سوف يمثّل تمشّيا مقابلا بشكل جذريّ لطبيعة الميتافيزيقا الأرسطيّة. ينتج إذن عن هذا التقابل بين المنطق التكوينيّ والمنطق الميتافيزيقيّ خصومةٌ أساسيّةٌ يعقدها سيموندون مع أرسطو حول طبيعة " الفلسفة الأولى" وحول مرتبتها من نسق الفلسفة ككلّ.

حينما نعود إلى نصّ الأطروحة الرّئيسيّة وإلى كيفيّة مساهمته في بناء مشروع الأنطولوجيا التكوينيّة، فإنّنا نجد أنّ هذا النصّ يشدّد في غير ما موضع على أهمّية الفلسفة الأولى وعلى إعادة تأسيسها من جديد في ضوء متطلّبات المنهج التكوينيّ المتجاوز للميتافيزيقا. وذلك ما يعني أنّه من غير الممكن إدراك السيرورة التكوينيّة للكينونة من دون تغيير المقصود من " الفلسفة الأولى" ومن دون تحوير جذريّ لوضعيّتها العقيمة التي طالما تلبّست بها منذ التأسيس الأرسطيّ لنسق الفلسفة. فمنذ مقدّمة **الأطروحة الرّئيسيّة** يشرع سيموندون في تفكيك البناء الميتافيزيقيّ لنسق الفلسفة، وهو ما أوجب عليه الانخراط في مواجهة نقديّة للمذهبين المُهيمنين على ذلك البناء، وهما النزعة الجوهرانيّة (le substantialisme)

والنزعة الهيليومورفيّة (l'hylémorphisme)، وذلك ما يعني أنّ الأرسطيّة هي الواجهة الأساسيّة التي يقترحها سيموندون موضوعا للنقد من جهة كونها قد أخطأت الطّريق نحو فهم سليم ومنطقي لطبيعة الفردنة لمّا أخضعتها لسلطة مبدأ أوّلي سابق عليها.

ذلك أنّه إذا ترتّب عن التفسير الميتافيزيقيّ تقديم قراءة عكسيّة لنشأة الكينونة وتكوينيّتها (une ontogenèse renversée)[1]، فإنّ سيموندون يحدّد ماهية مشروعه على النحو التالي: " بدلا من تحديد الفردنة انطلاقا من الكائن المُفردن، ينبغي تحديد الكائن المُفردن انطلاقا من الفردنة، ومن ثمّة تحديد الفردنة نفسها انطلاقا من الكينونة القبفرديّة "[2]. وعلى أساس هذا التمشّي المُضادّ لمنطق الميتافيزيقا، يكون من أوكد مشمولات الأنطولوجيا اللّا ميتافيزيقيّة (المُضادّة لكلا الاتّجاهين الجوهراني والهيليومورفي) أن " تدرُس هيئات وأنماط ومراتب الفردنة من أجل إعادة موضعة الفرد داخل الكينونة، وذلك بحسب مستويات وجوده الثلاث، الفيزيائيّة والحيويّة/البيولوجيّة والنفسيّة-الاجتماعيّة "[3].

إنّ أشدّ المعاني أهمّية وأكثرها طرافة داخل هذه الأنطولوجيا هو بلا شكّ مفهوم النشأة والتكوين (lagenèse) الذي يخصّ الكينونة. ذلك أنّ من شأن هذا المفهوم أنّه يخلّص الكينونة من سلطة مبدأ الفردنة (le principe d'individuation) ويجعلها مفتوحة على التكوين والفرق والصيرورة والعلاقة. من هذا المنطلق إذن يتبوّأ مفهوم التكوين الأنطولوجيّ (l'ontogenèse) منزلة خاصّة في نظر سيموندون، ليكون هكذا الاسم الآخر للفلسفة الأولى عوضا عمّا عُرف في تاريخ الميتافيزيقا بمبحث الموجود الأوّل[4]. ففي موضعين أساسيّين من الأطروحة الرّئيسيّة، نعثر على تحديد لماهية الفلسفة الأولى من زاويتين مختلفتين ولكنّهما تتآلفان لتُؤدّيا ذلك المعنى:

التحديد الأوّل يتّجه إلى ماهية الفلسفة الأولى ويفصح عن موضوعها الأساسيّ الذي يختلف نوعيّا عن القضايا التي دأبت الفلسفة الأولى داخل تراث الميتافيزيقا على اتّخاذها كموضوعات للتفكير. يقول سيموندون: " ينبغي على الفكر الفلسفيّ، قبل طرح السؤال النقديّ السابق على كلّ أنطولوجيا، أن يطرح مشكل الواقع السابق على الفردنة، أي الواقع الذي ينشأ عنه موضوع التفكير النقديّ والأنطولوجيا نفسيهما. ذلك أنّ الفلسفة الأولى الحقيقيّة ليست فلسفة للذّات ولا للموضوع، ليست فلسفة في الإله أو في طبيعة ما، يكون البحث فيها محكوما بمبدأ تعالي أو محايثة. إنّها فلسفة لواقع

---

[1] G. Simondon, *L'individuation...*, op. cit, p. 23

[2] *Ibid*, p. 32.

[3] *Ibid*, p. 32.

[4] من بين المواضع الكثيرة التي حدّد فيها أرسطو معنى الفلسفة الأولى كعلم بالموجود الأوّل في مقابل الفلسفة الثانية التي تبحث في الكيانات الفيزيائيّة، يمكن الرّجوع إلى:

Aristote, *Métaphysique*, I, 2, 982 b ; VI, 1, 1026 a.

سابق على الفردنة، واقع لا يتعيّن البحث فيه لا داخل الموضوع المُموضع ولا داخل الذّات المُتذيّتة، وإنّما على الحدود القائمة بين الفرد وبين ما يبقى خارج الفرد"[1].

هذا التحديد يحمل، كما هو بيّن في أسلوبه، صيغة في الاعتراض على الأفهام التقليديّة للفلسفة الأولى: الفلسفة الأولى لا تتأسّس في الثيولوجيا (على جهة المعنى الأرسطي) ولا في ميتافيزيقا الذاتيّة ولا في النّزعة الموضوعيّة (النّزعتين السّائدتين في الفكر الحديث)، وإنّما هي شأن واقع يسبق كلّ تعيّن ذاتي أو موضوعيّ أو لاهوتي لوجوده. الفلسفة الأولى شأنُ واقع يحمله الفرد في ذاته هو القبفرديّ (le préindividuel) الذي يبقى خارج المعرفة الاختزالية أو الإحاطة المنطقية. هو يعتمل من حيث هو خزّان أنطولوجيّ قبفرديّ يُعطي الكينونة اقتدارا على الانبعاث والنّشأة، ومن ثمّة اقتدارا على بناء الكينونة كمسار ينتقل من القبفرديّ أو الأبيرون الفرديّ إلى مسرح الوجود الجماعيّ أو العبفرديّ (le transindividuel).

ثمّة إذن ضمن هذا التحديد الأوّل للفلسفة الأولى تمييز دقيق تقتضيه الأنطولوجيا التكوينيّة بين نطاقين: نطاق الفرديّة من جهة ونطلق ما يبقى خارج حدود تلك الفرديّة من جهة أخرى. ومطلوب ذلك أنّ الفرد بحدّ ذاته ليس بالمبدأ أو المنطلق أو مقام البدء الذي يؤسّس لحركة الكينونة. الفرد ليس إلّا مسرحا تعتمل الفردنة فيه وتنشط على سطحه وهو في نفس الوقت نتاج لتلك الفردنة التي لا تتوقّف ولا تكفّ عن إنتاج ذاتها باستمرار. أمّا هذا الذي يبقى خارج الفرد فهو من جهة عمل الفردنة ومسارها المتعدّد (حيث أنّ الفردنة هي ثقل لا يحويه الفرد المحدود) وهو من جهة أخرى هذه الطاقة القبفرديّة التي يحملها الفرد من دون أن يدرك مداها ومستطاعها اللّانهائيين.

التحديد الثاني للفلسفة الأولى يتحرّك في نفس الأفق العام للتحديد الأوّل ولكنّه يفترض أسبقيّة التكوين الأنطولوجيّ كفلسفة أولى على نظريّة المعرفة وعلى الأنطولوجيا نفسها: " تصير نظرية التكوين الأنطولوجيّ نقطة البدء بالنسبة إلى الفكر الفلسفيّ، فهي تصبح واقعيّا بمثابة الفلسفة الأولى السابقة على نظرية المعرفة وعلى كلّ أنطولوجيا تابعة لها. ذلك أنّ التكوينيّة الأنطولوجيّة تتحدّد باعتبارها نظريّة أطوار الكينونة السابقة على المعرفة الموضوعية. (...) إنّ معرفة تكوينيّة الكينونة إنّما تتأكّد كمشروع متقدّم على كلّ نظرية معرفة. فالأنطولوجيا التكوينيّة تسبق هكذا النقد والأنطولوجيا "[2].

إنّه على أساس تحوير منزلة الفلسفة الأولى من حيث هويّتها ووضعها المخصوص ضمن النّسق الفلسفيّ، يتمكّن سيموندون من توضيح المسافة النقديّة التي تفصل مشروعه في الأنطولوجيا التكوينيّة عن الأنطولوجيات الكلاسيكيّة. ذلك أنّ تأوّل الفلسفة الأولى تأوّلا يخلّص مضمونها من رواسب الذّات

[1] Simondon, *L'individuation...*, p. 269-270.

[2] Simondon, *L'individuation...*, p. 284.

والموضوع والتيوس هو هكذا الإمكان الفعليّ الذي سوف يسمح بتأسيس الإتيقا تأسيسا مغايرا لما شاع في التقليد من صيغ ميتافيزيقية للإتيقا.

2-أيُّ إتيقا تناسب نظريّة الفردنة ؟

السؤال عن التقاطع بين الأنطولوجيا التكوينية والإتيقا، أي بين نظرية الفردنة ومشكل القيم، هو مفصلٌ رئيسيٌّ في معماريّة الفكر الأنطولوجيّ لسيموندون قد وقع تأجيل النّظر فيه إلى خاتمة نصّ الأطروحة الرّئيسيّة، بالرّغم من أنّ عديد النّصوص الأخرى قد اتّخذت من هذا المشكل مقصدا لها (لا سيما تلك النّصوص التي طُرحت فيها العلاقة بين التقنيّ والإتيقيّ، أي بين فلسفة التقنيات وامتداداتها الإتيقيّة والسياسيّة)[1]. في خاتمة نصّ الفردنة، يطرح سيموندون السّؤال التالي: " هل بإمكان نظريّة الفردنة أن تحتمل إتيقا ؟ "[2] ، ويجيب كالتالي: " تستطيع نظريّة الفردنة على الأقلّ أن تضع أُسُسًا لفكر إتيقيّ، وليس لها أن تستكمله نظرا لكونها لا تستطيع تفصيل عناصر الإتيقا بما يكفي"[3].

من الواضح إلى حدّ الآن أنّ الأنطولوجيا التكوينيّة تستبطن إمكان الإتيقا، على أنّ التحوير الجذريّ لصيغة الكينونة (من الاحتكام إلى الجوهر إلى الخضوع للصيرورة) سوف ينسحب على الإتيقا فيسمح بتأويلها من خارج التقاليد الفلسفيّة. ولذلك فإنّ سيموندون يستعيد بشكل إجماليّ صيغ الإتيقا السائدة في الأنساق الفلسفيّة ويردّها إلى صيغتين عامّتين متقابلتين: الإتيقا الخالصة والإتيقا العملية أو المُطبّقة. الأولى تصدر عن أنطولوجيا الجوهر وتتأصّل في ما يسمّى بإتيقا الحكيم أو الإتيقا التأمّليّة التي تستمدّ منطق حركتها من استقرار الكينونة وثباتها. أمّا الإتيقا المطبّقة فلا تعلن عن هويّتها إلّا في مقابل العناصر المؤسّسة للإتيقا النظريّة. يبسّط سيموندون هذا الأمر فيقول: " إنّ إتيقا الصيرورة والفعل (الإتيقا المطبّقة) تحتاج إلى إتيقا الحكمة حتّى تعي بذاتها وتدرك هويّتها كإتيقا للفعل. ذلك أنّ الإتيقا المطبّقة تتطابق مع نفسها من حيث هي ترفض المقابل (الإتيقا الخالصة) أكثر ممّا هي تبني وتؤسّس، تماما مثلها مثل الإتيقا الخالصة. إنّ التّناسق الداخليّ لكلتا النّزعتين الإتيقيّتين إنّما يتأتّى من السّلب المتبادل الذي تمارسه الواحدة حيال الأخرى"[4].

التأمّل في المعماريّة المنهجيّة التي اختارها سيموندون لنصّ **الأطروحة الرّئيسيّة** يتيح لنا استخلاص أمر هامّ في هذا الصّدد بالذّات، وهو أمرٌ يخصّ تحديدا التّناغم الحاصل بشكل واضح بين مقدّمة الأطروحة وخاتمتها. فبينما تنهض المقدّمة باستعادة الفهم العكسيّ لحقيقة الفردنة الأنطولوجيّة كفهم

[1] G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, (chap. 1 de la troisième partie) ; « Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique » in. G. Simondon, *Sur latechnique*, Paris, P.U.F, 2014, pp. 337-351.

[2] Simondon, *L'individuation...*, p. 330.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

يمثّل قاسمًا مشتركًا بين المذهب الجوهراني والمذهب الهيليومورفي، تتّجه الخاتمة إلى استعادة قاسم مشترك آخر بين المذهبين، يخصّ هذه المرّة نمط الإتيقا الزّائف المتولّد عن تلكما النظريّتين الأنطولوجيّتين. بعبارة أوضح، المقدّمة تحاكم مذاهب التّراث من جهة المقاربة المغلوطة لفردنة الكائن، بينما الخاتمة تحاكم تلك المذاهب من جهة فهمها الخاطئ للإتيقا المرتهنة لمنطق التمشّي الأنطولوجي المعكوس.

إنّ معارضة سيموندون لكلّ من الإتيقا الخالصة والإتيقا المُطبّقة إنّما تجد تبريرها في الأمر التالي: عدم التناسب الظاهر بين تصوّرهما للكينونة وللفرد وبين تصوّرهما لحقيقة نشاط الفردنة، أي عدم الوعي بمنزلة الفعل الإتيقيّ الذي يضطلع به الفرد ضمن مسار الفردنة: " تعمل هاتان النّزعتان الإتيقيّتان، المتعارضتان، على فصل الداخليّة (l'intériorité) والخارجيّة (l'extériorité) عن الكائن المُفردن، وذلك لأنّهما تعتبران الفردنة سابقة على لحظة استكمال الوعي الفرديّ (بالنسبة إلى الإتيقا التّأمّليّة) أو لاحقة دوما على تلك اللحظة (بالنسبة إلى الإتيقا العمليّة). الإتيقا النظرية هي حنين أبديّ إلى الكائن المفردن في ماهيته الخالصة، والإتيقا المطبّقة هي إعدادٌ دؤوب لتكوين الكينونة وتنشُّئها. ولذلك فلا واحدة من تلكما النّزعتين تنطلق من أفق الكينونة في صيرورة تفردُنها "[1].

يبقى الممكن الإتيقيّ لنظريّة الفردنة إذن أقرب من كلّ التوصيفات الجوهرانيّة (الإتيقا الخالصة) أو التاريخيّة (الإتيقا المطبّقة). فمن خلال الاعتراض على الهيئات الميتافيزيقيّة للإتيقا، يخلص سيموندون إلى رسم عناصر هذه الإتيقا المبحوث عنها والتي إنّما تصدر عن الحركة السّيلانيّة للفردنة ذاتها. هذه الإتيقا المُقبلة يمكن وسمُها بالإتيقا الصّعبة (l'éthique difficile) في مقابل أشكال الإتيقا السّهلة التي كرّستها الأنساق (قياسا على وسم سيموندون لأنطولوجيا الجوهر بالأنطولوجيا السّهلة[2] أو وسمُهُ للإنسانويّة السّائدة بالإنسانويّة السّهلة[3]). الأساس المحوريّ للإتيقا هو التمييز الذي يجب أن يتوضّح بين القيم والمعايير: " المعايير هي الخطوط التي تضمن التّناسق الداخليّ للتوازنات الحادثة داخل الكينونة، أمّا القيم فهي الخطوط التي، وفقا لها، تتحوّل البُنى الداخليّة لنسق من أنساق الفردنة إلى بُنى خاصّة بنسق آخر يعوّضه. القيم هي التي على أساسها تتحوّل معايير نسق ما فتشتغل كمعايير لنسق آخر، وذلك عبر تغيّر في البُنى الفاعلة "[4]. معنى ذلك إذن أنّ الإتيقا لا تتحدّد كنظريّة في المعايير المُسقطة على الواقع (على شاكلة الإتيقا الخالصة) ولا كنظريّة في القيم التاريخيّة (الإتيقا المطبّقة) وإنّما كأفق

[1] Simondon, *L'individuation...*, p. 331.

[2] G. Simondon, « Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau » in. G. Simondon, *Sur la philosophie* (1950-1980), Paris, P.U.F, 2016, p. 76.

[3] G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012, p. 9.

[4] Simondon, *L'individuation...*, p. 331.

تتفاعل فيه القيمة والمعيار على أساس علائقيّ لا تفاضلي ولا تراتبي، تفاعلٌ هو تماما في تماهي مع الرّتين الداخليّ للكينونة ولقواها الكامنة. وبالنتيجة فإنّ الفعل الإتيقيّ المنبثق عن نشاط الفردنة لا تحتويه المعايير ولا تستوعبه القيم وإنّما هو عين التقاطع بين شبكة القيم ومنظومة المعايير. فحينما يعرّف سيموندون " الإتيقا من حيث هي معنى الفردنة نفسه " فذلك ما يفضي إلى القول، لا بأولويّة الإتيقا على الأنطولوجيا ولا باستقلاليّة إحداهما عن الأخرى، وإنّما انبثاق الإتيقا عن الأنطولوجيا التكوينيّة كممكن ملازم لها. إنّ الفعل لا يكون إتيقيّا بمجرّد ارتباطه بالقيمة أو بالمعيار وإنّما " إتيقيّة الفعل هي اندماجه الفعليّ ضمن شبكة أفعال تكوّن الصيرورة "[1].

ربّ تمييز بين منظومة المعايير ومنظومة القيم سوف يتحوّل إلى قوام أساسيّ تستقرّ عليه الإتيقا السيموندونية التي لا شأن لها بالإتيقا الميتافيزيقيّة – إذ أنّ تكوينيّة الفردنة تقتضي إتيقا تكوينيّة – ولا شأن لها حتّى بالإتيقا الحاصلة عن القوّة التشريعيّة للعقل – إذ تنقلب هذه الأخيرة إلى فعاليّة تأسيس ميتافيزيقيّ للأخلاق -. وربّما لن يأخذ التمييز بين المعايير والقيم معناه الأوسع إلّا بمن حيث هو بناءُ تأليفيّ – بمقتضى تكوينيّ وليس جدليّ – يُقلع عن كلّ تربة ينتعش فيها التعارض، طالما أنّ التعارض (ابتداءً من جنسه الأعلى بين الكينونة والصيرورة وصولا إلى جنسه العملي بين المعرفي بين المُطبّق والمحض) يبقى في كلّ الأحوال مقامًا تتقاسمه صيغ الإتيقا التقليديّة. نقرأ في هذا المعنى ما يلي:

" إنّ إرادة إسناد الأولويّة للكينونة من حيث هي مُفردنةٌ أو للكينونة من حيث هي غير مُفردنة، إنّما تعني إقرار التعارض بين المعايير (المُنتسبة إلى الكائن المُفردن داخل نسق ما) والقيم (المُنتسبة إلى الواقع غير المُفردن الخاصّ بالكائن المُفردن). ذلك أنّ الأخلاق لا تكمن في المعايير ولا في القيم بل هي اتّصالهما معا وضمن محورهما الواقعيّ. المعايير والقيم هي اصطلاحات قصوى لحركيّة الكينونة، اصطلاحات لا تكمن فقط في ذاتها ولا تُخالط نطاق الكينونة من تلقاء ذاتها. فليس هناك مشكل علاقة بين القيم والمعايير، مشكل تعارض بين الأخلاق المفتوحة والأخلاق المُغلقة، بل ثمّة مشكل يخصّ الفرق المُلازم للإتيقا "[2].

يظهر انطلاقا من هذا المقطع أنّ غرض سيموندون من تجاوز التقابل الميتافيزيقيّ القائم بين صيغتيْ الإتيقا، النظريّة والتطبيقيّة، هو استرجاع المعنى التكوينيّ للإتيقا، حيث تكون الإتيقا محكومةً بقانون الصيرورة التي للفردنة وتابعةً له. ومن هنا لا إمكان لفصل الإتيقيّ عن الأنطولوجيّ، ومن العبث كذلك الانصراف بالإتيقا إلى مسارب غريبة عن المجرى التكوينيّ للكينونة. إذ وحدها الفردنات المتتابعة

[1] *Ibid*, p. 331.

[2] Simondon, *L'individuation...*, p. 333.

والمتشابكة هي التي تصنع الفرد وضمنها يتفردن الفرد، أي يكسب حقيقته المفتوحة على الإمكان دوما ودون انحباس في ماهية بعينها. وحده تتابع هيئات الفردنة المتواصلة يهيّئ الفضاء الجماعي الذي يستقبل الأفراد ويسمح لهم بظهور فعلهم الإتيقيّ-السياسيّ، وهذا الفضاء الذي يسمّيه سيموندون العبفرديّ (letransindividuel) هو نفسه ليس بمعزل عن تيّار الفردنة، هو نفسه لا يكفّ عن التفردُن وعن إنتاج ذاته. والفردُ إنّما يعايش حركة تفردن الفضاء العبفرديّ ويعاني هزّاته ورجّاته ويخالط تمفصُلاته حتّى ينطبع هو نفسه بطابع الصيرورة التكوينيّة فيتحوّل هكذا إلى عنوان لها وعلامة شاهدة عليها.

إنّه مثلما أنّ حقيقة الكينونة التكوينية تتحدّد بهويّتها العلائقيّة (الكينونة علاقة في نظر سيموندون) فإنّ الإتيقا، بحكم خضوعها للمنطق التكوينيّ، إنّما تتحدّد هي الأخرى بهذه الطبيعة العلائقية. ولذلك فإنّ الفعل الذي لا يكون إلّا نفسه ولا يشعّ على غيره من الأفعال المتشابكة ليس بالفعل الإتيقيّ. وحده الفعل الإتيقيّ يكون أبعد من نفسه، يكون أكثر من نفسه (plus que lui-même)، ينخرط في سيرورة لا نهائية من الأفعال المتشابكة التي تدعم الكينونة في دلالتها التكوينية ولا تمتصّها ولا تردّ طاقاتها الكامنة إلى محض جوهر قارّ. مطلوب الفردنة هو بالنّتيجة استفزازٌ أو تحريكٌ مستمرّ للكائن حتّى يستثمر طاقات الصّيرورة الكامنة في جوهره، وهذه الخاصّية الأنطولوجيّة هي العلامة الفارقة بين فردنة الأحياء (l'individuation des vivants) ذات الأصل البيولوجي والفيزيائي وبين الفردنة الجماعيّة (l'individuation collective) التي تخصّ الفرد الإنسانيّ. في الضّرب الأوّل يصل الحيّ إلى نضجه العضويّ فيكون ذلك كافيًا لإكمال فردنته، أمّا الضّرب الثاني فيحتفظ فيه الفردُ بطاقة قبفرديّة تتيح للفردنة المستمرّة إمكان تحوّلها إلى النّطاق النّفسيّ ثمّ إلى النّطاق الاجتماعيّ، وفي صميم هذا التحوّل بالذّات يتحوّل الفرد إلى ذات بمقتضى توفّر الشروط الأنطو-تكوينيّة اللّازمة. والإتيقا في هذا المستوى – وبمخصوص ما تفترضه من علاقات بينذاتيّة سياسية واجتماعية تربط الذات بالآخرين – هي المقام المتميّز الذي يشهد على نقلة الفردنة من الحيّز النفسيّ إلى الحيّز الجماعيّ والذي يسمح في الوقت نفسه بفردنة الجماعة، أي بانخراط الأفراد من حيث هم ذوات في تشابكات وعلاقات اجتماعية سياسيّة.

إنّ الكائن الإتيقيّ، بهذا المعنى، هو الكائن الذي أنتجته سيرورة الفردنة وقد تعلّم منها أنّ الصيرورة المفتوحة بلا نهاية هي القانون الأوحد الذي يحكم الكينونة. الكائن الإتيقيّ هو الكائن المُقتدرُ على إنهاك العلاقات العقيمة وفكّ الرّوابط الوهميّة وحلّ أشكال التعاقد المرضيّ مع الآخرين، وكلّ ذلك إنّما هو ممّا يعطّل الفردنة ويُثبّت صيرورتها. إنّما الكائن الإتيقيّ من شأنه العمل دوما على اختلاق شبكات جديدة وابتداع علاقات حيّة تدعم الفردنة وتُديم الصيرورة. وحينما يتعلّق الأمر بالذّات الفاعلة، صاحبة الفعل، فإنّ الإتيقا هي آنئذ الأفق الذي تكون به الذات ذاتًا وتستمرّ في مقاومة عوامل استحالتها إلى فرد مطلق ومتقوّم نهائيًا، وهو ما يعني أنّ الفرد، من منظور أنطولوجيا المبدأ وإتيقا التجوهر، إنّما

يفعل داخل مجال واقعيّ مغلق باعتباره " فرادة معزولة "[1]. أمّا الذات، من منظور المنهج التكوينيّ، فتفعل بصورة علائقية وتحيى داخل حاضر حيّ على صعيد الكينونة القبفرديّة التي لا تكفّ عن التفردُن وعن التّمدُّد دون انقطاع نحو إمكاناتها الكامنة التي لا تنتهي.

إنّ منزلة الإتيقا تتوضّح هكذا كمفصل محوريّ ضمن نظريّة الأنطولوجيا التكوينيّة وكمقوّم صميميّ لبنيتها المتحوّلة، وليست البتّة شأنًا إضافيّا أو أمرًا نافلًا يشدّ فلسفة الكينونة إلى نظام إتيقيّ ما. وكما أشرنا، فالعلاقة بين الإتيقا التكوينيّة والتأويل قد بدت داخل فكر سيموندون على قدر مهمّ من الوضوح، لا سيما وأنّ التوصّل إلى كشف خاصّية الإتيقا التكوينيّة قد بدا متوقّفًا على نقض مسلّمات المذاهب التراثيّة المهيمنة (الجوهرانية والهيليومورفية). بمعنى أنّ الارتقاء إلى المعنى التكوينيّ للإتيقا إنّما يشترط نشاطًا تأويليّا للكينونة يحرّرها من الثبات ويشدّها إلى الصيرورة. غير أنّ الصّلة بين الإتيقا والتأويل قد تذهب في العمق أكثر، في ضوء إثبات خطير تنقفل عليه خاتمة **الأطروحة الرّئيسيّة**: " الإتيقا هي معنى الفردنة، هي معنى التعاضد أو التضافر الذي بين الفردنات المتتابعة "[2].

المهمّ هنا هو أوّلا منزلة الإتيقا التي هي منطوية في صميم الفردنة وليست عنصرًا مُضافًا إليها من الخارج، وثانيا هو ارتباط الإتيقا بالمعنى بما هو قضيّة تأويليّة بالأساس. من هذا المنظور إذن تكون الإتيقا من جهة أولى عقدة عملية الفردنة أو قوّتها الدّافعة نحو الخارج ونحو المفتوح ونحو ما لا يقبل الاكتمال، وهي من جهة ثانية الضّمانة التي تحفظ على الفردنات تعاضد عناصرها وتآزر هيئاتها حتّى لا تنعزل هيأة عن أخرى وحتّى لا تفقد فردنةٌ ما قوّتها الدافعة فيتعطّل مسار الفردنة (يتحدّث برنار ستيغلر[3] عن ضياع الفردنة). على أنّ الإتيقا، من حيث هي معنى، إنّما تقتضي التأويل، تأويل انغراسها الأصلي في قلب الصيرورة وفهم أنماط مقاومتها لضروب تشتيت نسق الفردنات ولأشكال الاستيعاب والتعمية والطّمس والكبت التي تمارسها سلطةٌ ما – نظريّة أو اجتماعية أو اقتصاديّة أو سياسيّة – على مسار الفردنة. ولا أقرب في هذا الصّدد من سلطة رأس المال ومن هيمنة سياسات التنميط العالميّة

[1] Simondon, *L'individuation...*, p. 335.

[2] *Ibid*, p. 333.

[3] يعتبر برنار ستيغلر قارئا مهمّا للأنطولوجيا السيموندونية حيث عمل على تنشيط مدلولاتها العمليّة واستثمار ممكناتها لنقد المنظومة النيوليبراليّة وما أحدثته من شرخ جوهريّ في طبيعة الفرد المعاصر. ربّ قراءة سياسيّة لأنطولوجيا سيموندون يؤسّس لها ستيغلر على نحو طريف لم تعهده الأدبيّات السيموندونيّة التي ظلّت في معظمها، خصوصا في شقّها الفرانكوفونيّ، تدور في فلك البعد التحليليّ لفلسفة سيموندون التقنيّة. انظر بهذا الخصوص:

Bernard Stiegler, « La perte d'individuation à l'âge hyperindustriel » in. *De la misèresymbolique*, Paris, Flammarion, 2013, pp. 75-127.

التي تستهدف طاقات الأفراد وتستفرغ مستطاعهم وتعطّل مسار فردنتهم، أي تمنع مسار صناعتهم لذواتهم الممانعة ولكينونتهم المقاومة.

**

المصادر والمراجع:

- Aristote. *Métaphysique*. I, 2, 982b ; VI, 1, 1026a.

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris, Fayard, 1982.

- Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier, 2012.

- —. "Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau." *Sur la philosophie (1950-1980)*, Paris, PUF, 2016, pp. 73–76.

- —. "Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique." *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014, pp. 337–351.

- —. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, J. Millon, 2005.

- Stiegler, Bernard. "La perte d'individuation à l'âge hyperindustriel." *De la misère symbolique*, Paris, Flammarion, 2013, pp. 75–127.

مسارات الإيتيقا: أيّ تأسيس؟

Ethical Pathways: Which Foundation Is Possible?

د. الهادف الظّاهري*

كلية الآداب والعلوم الانسانية - بصفاقس

**

"كان علينا أن نكرّم ذلك التّواضع الذي للطّبيعة تتخفّى وراء الأحاجيّ وتَلوّن الأوهام. أ يمكن أن تكون الحقيقة امرأة تقوم على إخفاء قِوامها؟ وهل يمكن أن تُسمّى باوبو (Baùbo)، انتحالا من الإغريقيّة؟" (فريدريك نيتشه، **المعرفة المرحة**)[1].

**

مقدّمة: في الفرق الممكن بين الأخلاق والإيتيقا:

استشكال الإيتيقا في معياريّتها يضعنا في لبس التّمييز الجاري بينها (éthique/ éthos) وبين الأخلاق (morale/mores) إلى أيّ مدى يستقيم فرْقا قاطعا بين الحدّين! بين الأخلاقيّ تأسيسيّة صورانيّة التّشريع، والإيتيقيّ تصميميّة فعليّة لا قبْليّة فيها إلّا الحساب للخير تعقّلا حذرا يحلّ كلّ مرّة في وضعيّة خياراته. وإن درجت الفلسفة المعاصرة على هذا الفصل فذهبت به إلى المقابلة بين ما يخصّص الأخلاق من ديونطولوجيا (الواجبيّة المحض) وقناعة وعادل، من جهة، وما يخصّص الإيتيقا من تيليولوجيا (السّعادة وجهة) ومسؤوليّة وخيّر، من جهة ثانية[2]، فإنّا سنحتفظ من هذا الفصل بمجرّد إجرائيّته

---

* - **د. الهادف الظّاهري**، أستاذ محاضر للتّعليم العالي بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة –جامعة صفاقس- متخصّص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. له الكثير من الأعمال المنشورة بين كتب ومقالات آخرها **الدّيالكتيك الفعّال : في كانطيّة السّلب** عن دار علاء الدّين للنشر والتّوزيع، 2024 .

[1]Nietzsche(Friedrich), *Le Gai Savoir*, traduction de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1967.

قول يستهلّ به بيتر سلوترديك الفصل الرّابع من مؤلّفه Sloterdijk(Peter), *Sphères 1: Bulles*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Librairie Arthème Fayard /Pluriel, 2022, p.295. . هو توطئة لـ"محاولته تأسيس جينيكولوجيا سالبة" تشرّح الانجذاب، لازمة منسيّة، إلى "الأمّ" الموطن الأوّل والأساس المخفيّ لكلّ أساس وتفكير وثقافة وانتساب... لنا عودة على هذه "المحاولة " في اللّاحق من الصّفحات لتبيين هذه التّأسيسيّة الجنسانيّة التي لإيتيقا سلوترديك راجعة إلى التحليل النفسيّ والفينومينولوجيا والأنتروبولوجيا وحتى إلى تاريخ الفنون.

[2] التّفريق الذي جرى عند ماكس فيبر ومن أخذ عنه من راولس وكوهلبرغ وميد إلى بول ريكور والمناقشة التي بين معياريّة هانس كلسن وفعليّة (effectivité) كارل شميت...هو التّفريق الذي نعتبره على ناحية الإجراء المفهوميّ في الحدّ لا غير. لأنّ اعتباره فصلا باتّا بين الإتيقا والأخلاق هو أمر فيه الكثير من التّظنّن إذا علمنا أنّ الأولى أخلاق لها أن تحلّ في مجريي الطّبيعة والتّاريخ، أو هي حالّة فيهما بعدُ، والثّانية إيتيقيّة القصد والمعيار حتّى في قبْليّتها الميتافيزيقيّة. فالحدّان يتشابكان في النّسق على جهة ما، حتى التّماهي، مثلما هو الأمر منذ أرسطو إلى سبينوزا فكانط وهيغل...و التّدليل الأوسع يضيق به هذا المقام. هي إذن ثنائيّات مقابَلة نراها للمراجعة النّقديّة كأن نتساءل عن صدق حكمنا على أخلاق كانط بأنها "أخلاق قناعة محض" ومجرّد ديونطولوجيا هما دون مسؤوليّة الإيتيقا وتوجّهها إلى تيليولوجيا الخير و"السّعادة الممكنة في العالم"!

المفهوميّة في تعريف الإيتيقا. والسّبب أنّ الأخذ به قطعيّا وباتّا قد يمنع كلّ اتّصال معياريّ بينهما والحال أنّ الإيتيقات الكبرى من أفلاطون وأرسطو إلى سبينوزا وروسّو وكانط وهيغل...تقرّ ذلك الاتّصال وتوجبه بما قدّرت على الفعل والقيمة من سلوك إلى " الخير الأسمى"، وإن ابتدأ هذا مترحّلا بين " الخيرات الجزئيّة" حتى يتجرّد منها.

ما يعنينا من الإيتيقا إذن اعتبارها "أخلاقا حالّة في وضعيّة (en situation) عمليّة ما"[1] دون القبْليّات المثاليّة مثلما يعنينا فيها نزوعها إلى رفض تلك القبْليّات بضرب من "رُهاب" الحقيقة والإطلاق مولّدين لعنف التّاريخ ولصنميّة الإيديولوجيا، نزوعها إلى إنكار التّأسيس النّهائيّ (fondation ultime) لصالح حرّية التّصميم الحدثيّة والإستراتيجية.

فإن لم يكن نهائيّا، ما يكون التّأسيس في الإيتيقا؟ كيف السّبيل إلى المعياريّة الإيتيقيّة دون مطلق القيم أي دون قبْليّة الأخلاق؟ ثمّ هل لنا أن نثق بتأويليّات الفعل وبتأسيسيّاتها المضادّة لتلك القبْليّة؟ هل لها حقّا أن توفّي الحاجة إلى مقاومة عنف النّسق الذي تشغّله مطلقات الإيديولوجيا و"الحقيقة الامبراطوريّة" الجديدة؟ أيّة تأسيسيّة ممكنة في الإيتيقا دون عدميّة الرّؤية ونفوذ الفعليّة النّسقيّة في آن؟ وهل من صلاحيّة أخرى ممكنة للميتافيزيقا تأسيسا مضادّا لإيتيقا الهدم و"الاعتقال" الرّسميّ لإنساننا "المنبوذ (Homo-sacer)"[2]؟

1. الإيتيقا مساراتٍ:

إنّ الحديث في الإيتيقيّ من حيث هو مسارات (processus/conduites) سرعان ما يضعنا في مفترق معنى لتلك المسارات حدّا وتبيّنا للطّبيعة وللوجهة معا. المفترَق الذي تتعدّد فيه منازل التّأويل ذاتها.

أمّا المسار الأوّل فهو الذي يعنينا في تمثّل منشإ الإيتيقيّ في الفلسفة وصيروراته إلى اليوم. وهي استحالات تأسيس تنازعيّة راجعة إلى أوّل فلسفيّ يحدث أن يُستأنف في الحداثة الإيتيقيّة لصلاحيّة منظوريّة أو معياريّة ما. من بارمينيديّة الآغاتون (*Agathon*) إلى أرسطيّته الحذرة توسّطا (*mésotès*) واعتدالا (*isotès*) وقراريّة (décisionnisme)، ومنه إلى ضروب الأيدونيّة القونيقيّة والأوديمونيا الرّواقيّة إلى إيتيقا الرّغبة السبينوزيّة والفصل الكانطيّ في الإيتيقا بين الأخلاق جانبا عقليّا والأنتربولوجيا جانبا تجريبيا[3] إلى مثاليّة هيغل الدّيالكتيكيّة تحوي المطلق وتتوجّه إليه اكتمالا. ومن هذه إلى كلّ التّأويلات المعاصرة تستفيد إمكانها من واقعها المفتوح ومن ذلك التّريخ الفلسفيّ بتنازع جديد نعاينه خلال

[1] Paul Ricoeur, *Lectures I :Autour du politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 258 et suivantes.

[2] على ما حلّل كلّ من جيل دولوز وجورجيو آغامبن.

[3] Kant (Emmanuel), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par Jean Michel Muglioni, Paris, 1999, p.8.

خصومات التّأويل. والمثال التّعارض (cotroverse/querelle) الذي بين هانس كلسن وكارل شميت والمتعلّق بالتّنافر بين صورانيّة المعياريّ وفعليّة (effectivité) الإيتيقيّ متحوّلا إلى سلطة تشتغل بذلك المعياريّ عينه لتعيد إنتاج ذاتها. ثمّ التّعارض بين دعاة الكلّيّ الإيتيقيّ مضادّا للتّضييق الوضعانيّ التّقنويّ وهم بين تأويليّ تواصليّ يزعم له مقاومة لعنف النّسق، من جهة، وما بعد تأويليّ لا يرى في الأوّل إلّا نسقا معادا إنتاجه أو هو تأويليّة قد سقطت مسقط اليوطوبيا من حيث زعمت مقاومتها، من جهة ثانية[1].

على مدى هذا المسار الأوّل ثمّة سجال للتّأويلات لا ينقطع فيما يمكن من تأسيس لشروط إمكان الحرّيّة والحقّ والعادل والخيّر، الشّروط التي تحكم ما به يكون الإيتيقيّ في حدّه وقصده الفلسفيّين.

أمّا المسار الثّاني والذي لا ينفكّ عن الأوّل فهو ذاك التّأويليّ الذي يكون على سريان استعاديّ بين متقدّم الإيتيقا ومتأخّرها مثل حديثنا عن الاستعادة الفينومينولوجيّة للخير الأسمى الأفلاطونيّ قيمة مؤصّلة للدّازاين عند هيدغير البرنتانويّ والنّيتشويّن أو عن الأرسطيّات الجديدة والتّعاقديّات[2] والكانطيّات المعاد بناؤها من راولس إلى آرنت وريكور وآبل وجوناس، أو حتّى عن الهيغليّة معاد تأويلها من قِبل الماركسيّات (les marxismes) المجدّدة كالتي عند لوكاتش وماركوز وسارتر وهونّيث ونيغري...

ومنه كان المسار الثّالث لعين تلك المرجعيّات وهي على خطّين اثنين. أحدهما يجمع التي تعتمد التّأويل موضعا إيتيقيّا أو باراديغما تواصليّا يحدّه التّقاطب التّدليليّ للقيم الموجّهة للفعل، والآخر يهمّها من حيث هي أبنية نظريّة تنحرف وعلى التّدرّج عن التّأسيس النّهائيّ (fondation ultime) (قبْليّة أو بعديّة مثاليّين) لصالح مفاهيم " اللّاتعيّن الأخير" و"اللّاقراريّة (indécidabilité)" و" الإجماع التّقاطعيّ (consensus par recoupement)"[3] و" وجهة النّظر الأخلاقيّة" و"التّنازع (le différend)" و"النّزاع (la lutte)"...و جميعها مفاهيم منسّبة للتّأسيس وإن كانت تتوجّه إلى ضرب من إعادة بناء الإيتيقيّ من داخل التّنافر ذاته مؤوّلا ومؤوِّلا.

---

[1] القصد الرّدود التي نالت "العقل التواصليّ" الذي لماكس فيبر وكوهلبرغ وهاربارت ميد وكارل أوتّو آبل ويورغن هابرماس..و هو العقل الذي ينتسب إلى " إيتيقا مناقشة" تأوّليّة لم ترق إلى المقاومة المعياريّة الحقيقيّة لاستبداد النّسق بل هي تحاكيه فلا تنفذ إلى فهم بناه على الدّقّة والحاصل إمّا الوقوع في طوباويّة "تداوليّاتها الكلّيّة" أو استعادته على صور "وجهات نظر أخلاقيّة" هي الانعكاس الحيّ للخلفيّة الثّقافيّة التي للمعنيّين في " مسارات الحجاج والتّنزيل الكلّيّ للمعايير". وهي الرّدود التي عند آبل نفسه مضادّا لقرينه هابرماس وعند أكسيل هونّيث معترضا على معلّمه (هابرماس) مثلما عند فرانسوا ليوتار وهانس جوناس. وهي التي تتردّد أصداؤها النّقديّة عند جذريّات النّقد من أنطونيو نيغري إلى بيتر سلوتردايك...

[2] نسبة إلى نظرية العقد الاجتماعيّ من جون لوك إلى جون جاك روسّو.

[3] مقال لجون راولس في :.Revue de métaphysique et de morale, num.11,1988,de la page 3 à la page 32

أي بعد سبعة عشر عاما من كتاب نظريّة العدالة (1971).

والمسار الرّابع والأخير هو الإيتيقا تتحرّك وتحيا في عيانيّتها النّسقيّة القائمة "لحما وعظما" أي في فعليّتها من حيث هي قمع رسميّ يسكن الفعل والخطاب فتقوم ذلك النّفوذ الماكر لما يسمّيه فوكو "السّلطة الحيويّة" تصير، ومنذ القرن الثّامن عشر وبحمولتها الفكتوريّة، إلى "سياسة حيويّة تقهر الأجساد في حميميّة يومها" (ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانيّة**، الجزء الأول: **إرادة المعرفة**). مثل هذا المسار هو الذي يستنفر تأويليّات الإيتيقيّ ونقديّاته المذكورة، وعيانيّته تلك هي التي تتأزّم معها وفيها مسارات التّأسيس المعياريّ لما تكون الحرّية ولما يكو ن الحقّ.

2. إيتيقا الو اقع وأزمة التّأسيس:

تلك العيانيّة الحدثيّة إمّا أن تهدم كلّ وعد معياريّ حداثيّ زعم له التّنوير (*Aufklärung*) ونقديّاته كلّيّا عادلا يساوي في الحقّ وفي الحرّية بين البشر، أو أن تعيد استثمار ذلك الوعد واجهة إيديولوجيّة لاحتكاره القطبيّ والعنصريّ والطّبقيّ يفتكّ الحرّية باسم الحرّية ويبيد الإنسانيّ نوعا باسم الإنسانيّ[1]. وهي إذ تفعل ذلك إنّما تنحو إلى مركزَة فردانيّة لصنوف من القطبيّات الإيديووجيّة الغالبة تصادر معياريّة الكلّيّ وتتنازعه تمعينا وإجراءً قانونيّا وقضائيّا، على مستوى دولة الحقّ الواحدة مثلما على مستوى الحقّ العالميّ أو الدُّوليّ أو الكوسموسياسيّ.

إنّنا في هذه الإقصائيّة (excluvisme) الإيتيقيّة نسلك وفق التّعيين النّيغريّ للإدارة "الامبراطوريّة" للكلّيّ في مخطّطاتها الرّأسماليّة المتأخّرة، مثلما نكون على جهة " الفصام الرّأسماليّ" الذي لدولوز وغواتّاري يفكّكان الاستثمار الرّسميّ للمعياريّة الأوديبيّة بضروب الحبك الشّبكيّ لأجهزة الاعتقال و"العنف المتسلسل (violence sérielle)[2]. مثل هذه العيانيّة الإيتيقيّة التي تستفرد بالكلّي المعياريّ من

---

[1] " الكلّيّ نوعا" على دلالته الكانطيّة المبيّنة خاصّة **في فكرة كلّيّ على جهة النّظر الكوسموسياسيّة** (1784) **ودروسالتّربية** (من عام 1776 إلى عام 1787) **ومشروع السّلام الدّائم** (1795) **وميتافيزيقا الأخلاق** بجزأيها في الفضيلة وفي الحقّ (1797) **والأنتوبولوجيا على جهة النّظر البراغماتيّة** (1798). أمّا المفارقة (paradoxe) في ضرب الإنسانيّ باسم الإنسانيّ والمكر اللّيبيراليّ (والإيديولوجيّ عامّة) في افتكاك الحرّية باسم الحرّيّة مفارقة تبينها نصوص حنّا آرنت (و سيمون فايل) **في أصول الكليانيّة** وكارل شميت **في اللّاهوت السّياسيّ**، مثلما يحلّلها موريس مارلو-بونتي في **تقريظ الفلسفة والإنسانويّة والرّعب**...

[2] العنف الرّسميّ، ظاهرًا كان أم خفيًّا، يفعّله كلّ من " الامبراطور الصّاعق (l'empereur terrible) يهاجم دون سابق إنذار" و" الامبراطور السّاحر (l'empereur magique" ذلك " الأعور (le borgne)" و"الأكتع (le manchot) الذي يُحكم عقد العُقد عن بُعد فيَضرب بالمواثيق والمعاهدات" (أنظر: Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie II*: *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980. ترجمه إلى العربيّة عبد العزيز العيّادي، **الرّأسماليّة والفصام** 2: **ألف سطيحة**، دار الجمل، بيروت). مجاز " الأعور" و" الأكتع"، أو "الامبراطور البطريق"، مجاز ناقد ساخر يقصد به الكاتبان سياستي شارل ديغول وجورج بومبيدو. وهو التّفكيك الذي ينتهي إلى مقاومة الفصام بالفصام أي تحويل " الآلة الرّاغبة (*la machine désirante*)" ذاتها من مسار الاستنزاف والتّحكّم إلى موضع مضادّ للنّسق فتضادّ ذاتها ثائرة على امتثالها من أوديب إلى أوديب مضادّا حتّى تقوم مقاومة للفصام الرّأسماليّ صنّاعا للغباء (bêtise). (أنظر: Gilles deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et L'anti-Œdipe*, Cérès Editions, 1995 :

حيث تزعم لها فيه التّساوي مع البشر والأمم ، هي التي عناها نيتشه في المسافر وظلّه لمّا عرّى كذب الكلّيّة الأنواريّة على أنّها لا تفوت حدّ حفظ الذّات الفرِدة لمن ابتدعوها وادّعوها تنويرا يَلزم الكلّ، إذ هم يتوسّلونها ستارا مثل الدّين لمصالحهم الخاصّة " يحفظونها لأنفسهم ولأحفادهم" دون سائر البشر[1].

يتخفّى هذا التّأزّم الأقصى للمعياريّة الإيتيقيّة في صلب الفلسفة ذاتها، وعلى نحو من التّفكير الألفيّ (millénarisme) مثل الذي عند روزنزفايغ وليفيناص وكوهين. يجتمع هذا الثالوث على إدانة إنسانويّة الأنطولوجيا في كلّيّها المعياريّ لما "ضيّعته" من ذاتانيّة إيتيقيّة يهوديّة الأصل والغاية، وينبغي لها أن "تتحرّر وإن بصعوبة (*difficile liberté*)" حتّى تظهر إلى العلن وعلى الأرض دون " فقد الذّاكرة والضّياع (diaspora)" . أمّا السّند في الإدانة "الفلسفيّة" فهو الحاصل الإيتيقيّ مدوَّنا في التّوراة نصّا دينيّا يوجب التّوجّه إلى " نجمة الخلاص (l'étoile de la rédemption)" شرطا مطلقا لأيّ تحرّر آخر للإنسانيّة، مثلما تنبئ بذلك كتب اليهود متأوِّلة من بن ميمون في دلالة الحائرين إلى أقوال هيغل في اليهوديّة[2].

ونحن في واجهة هذه الفعليّة الإيتيقيّة التي تذوّت التّعيير (normativisation) من حيث ادّعت له الكلّيّة، إنّما نكون قبالة تضييع الإنسانيّ الجامع للذّاتيّات في العادل الكوسموسياسيّ والواجب انغراسه في الحقّ الدّوليّ تشريعا وممارسة. والتّضييع ناتج شتات تأسيسيّات احتكاريّة تصبغ على نفسها كلّ الكلّيّ فلا تستبقي من سائر الذّاتيّات إلّا ما صلُح للمركز من "الهوامش" والأطراف. فهل في تأويليّات اليوم ما يمكن أن يقاوم هذا " الخاووس (caos)" الإيتيقيّ أو الدّمار المعياريّ الذي منه تفاوت البشر والجريمة الرّسميّة التي تجري بينهم على ترحّل؟

3. إيتيقا التّفريد وحدود التّأويل:

وإن هي فصّلت وشرّحت التّأزّم الذي في مسارات العقلنة في المعرفة وفي الإيتيقا ، من تشيئة لوكاتش و"لا عقلانيّة العقلنة وأساطيرها الجديدة" مع ماركوز إلى " غباء" دولوز و"فصامه" ثمّ "استعمار العوالم المعيشة" مع آبل وهابرماس...إلّا أنّها تأويليّات لا نراها تضطلع بالمقاومة الفعليّة لتلك المسارات الضّاربة

ا *schisophrénie* – ترجمه أيضا إلى العربية عبد العزيز العيّادي: جيل دولوز وفيلكس غواتّاري، **الرّأسماليّة والفصام 1: أوديب-مضادّا**، دار الجمل، بيروت).

[1]Nietzsche (Friedrich), *Le voyageur et son ombre*, traduit de l'allemand par Henri Albert-in *Humain, trop humain*, Paris, Le livre de poche,1995, p.p.221 et suivantes.

- عين هذا النّقد النّيتشويّ يصير إلى نقديّات هوركهايمر وماكس فيبر وكارل شميت وسارتر وجميعها يكشف عن هذا التّفريد الجذريّ للأنوار يخفي كلّيها "إشراق الذّات البورجوازيّة البروتستانتية" تحتكر العالَم تمعينا واستثمارا وقيادة.

[2]Sophie Nordmann, « Judaïsme et paganisme chez Cohen, Rosenzweig et Lévinas, un « geste spéculatif commun » », Revue Esprit, 2005, p.p.227 et suivantes.

المشهديّة الحيّة لتغليب إيتيقا التّفرّد والتذوّت الجذريّ على الكلّيّ المعياريّ هي ترهين حرّية ليفيناص "العسيرة " إبادة جماعيّة عنصريّة للفلسطينيّين، لكأنّ "استرجاع الذّاكرة اليهوديّة" لا يكون إلّا رهين قتل الآخر وتغيير خرائط العالم حتّى يتصهين.

في التّفريد إى حدود العدميّة، أني أنّها تخطئ أبواب التّسريح النّقديّ لاحباس الإيتيقا. والأمر على جهتين اثنتين.

أولاهما الأنحاء الكثيرة التي يبدو عليها رُهاب التّأسيس النّهائيّ. أهمّها إنكار الحقيقة لصالح المعنى المؤَوَّل نفاذا إلى اختلاف يقدّره أصحابه على أنّه اقتدار جديد على كلّيّة العادل واقعا، وإن كان "إنصافا (équité)" راولسيّا أو حتّى "جمهرة (*multitude*)" نيغريّة لها وحدها الحقّ والقدرة المطلقان في التّشريع المعياريّ. ثمّ هو الإنكار الذي جرت عليه تأسيسيّات الأرسطيّة الجديدة التّعاقديّة التّوافقيّة والكانطيّات الجديدة من حنّا آرنت إلى كلود لوفور واتّجاهات إيتيقا المناقشة تجتمع على هرمينوطيقا الفعل وما توجبه من "جماعات تأويل (communautés d'interprêtes)" تصير بها أفعال اللّغة من طورها قبل-الاتّفاقيّ إلى الاتّفاقيّ فما بعد-الاتّفاقيّ[1].

جميعها تنسّب التّأسيس أو تنفيه خشية انقلابه نسقا عنيفا في إطلاقه وفي حدثيّته الماكرة أو الفصاميّة الهادمة للكلّيّ تساويا بين النّاس. إنّ منطق التّأسيس والمصالحة لا ترى فيه الجذريّات النّقديّة غير "وقاحة أنواريّة" تخفي مصالح الكلبيّات الجديدة، على الصّورة التي بيّنها نيتشه واسستأنفها هوركهايمر وسلوتردايك في **نقد العقل الكلبيّ** وفي **فضاءاته**(*Sphères*). غير أنّها الشّكوك التي تسترجع هيمنة النّسق من حيث شاءت تعريته وصدّه إذ هي تكتفي بتفكيكه وفهمه وهو القائم فعليّة ضاربة من دون بدائل تأسيسيّة تجعله في مدار التّجاوز إلى الإمكان المعياريّ الآخر. إنّ إهمال التّأسيس الآخر خشية اليوطوبيا إنّما يكون على هذه الجهة ذلك الإنسانيّ المهمَل وهو علامة على التّراجع الباهت لجرأة الفلسفيّ على النّسق، ولا أعني ها هنا جرأة الفضح والتّعرية النّقديّة بل جرأة إعادة بناء الممكن الفلسفيّ. أليس في معاداة النّسق بإطلاق إتاحة لمشروعيّة ما للنّسق القائم حدثيّة بطّالة للفلسفة عينها! أليست الرّيبيّة عدميّة تعيد إنتاج الواقع، حين تتلفّت عنه تأسيسا جديدا، حتّى تنقلب إلى دغمائيّة أخرى تقرّظ الموجود من حيث أرادت نقضه![2]

أمّا ثاني الجهتين فهي جهة التّأويل الذي يفترض إجرائيّاته (procéduralismes) قبليّات صوريّة لا صلاحيّة لها إلّا متى فعّلتها " وجهات النّظر الأخلاقيّة" و"الحجّة الأمثل" التي بين الذّوات المتآولة والمتحاججة، وما تلك الوجهات سوى الحاصل الإيتيقيّ الثّقافيّ يُسترجَع تأويليّا الاسترجاع الذي يسمّى " اتفاقا". فهي الجهة التي تستأنف عليها التّأويليّة صلاحية النّسق من حيث تزعم مقاومته، بل إنّها لا تُحكم

[1] اتّجاهات كوهلبرغ ولوهمان وميد وآبل وهابرماس وجوناس...

" جماعة التّأويل" تلك التي لا صلاحيّة للفيلسوف ضمنها غير اعتباره "وجهة نظر أخلاقيّة". وهو المنزل المستشكل اليوم على الفلسفة ومقامها من الخطاب والفعل الرّسميين، الاستشكال القديم قدم "الملك الفيلسوف" من أفلاطون إلى ماركوس أوروليوس الابن وكانط (في **مشروع السّلام الدّائم وصدام الكلّيّات أساسا**).

[2] على نفس ما بيّنته نقديّة كانط من ريبيّة هي الوجه الآخر للدّغمائيّة.

فهم علاقات السّلطة التي فيه. وهي إذ تفعل ذلك إنّما تجانب الحقّ والحرّية لتكون ضمن مسار إعادة بناء كاذبة[1].

**- خاتمة: اللّا تأسيس إلى أين؟

فهل المجابهة الفلسفيّة اليوم لإيتيقا القتل المبرمَج والاستنزاف الرّسميّ للإنسانيّ يمكن أن يسعها "إسراف" نقديّات الهدم و"ذهول" التّأسيسيّات الكاذبة؟ أم ترانا في حاجة إلى جرأة فلسفيّة أوّلانيّة تعيدنا إلى لزوم ما للميتافيزيقا اقتدارا تشريعيّا في الإيتيقا دون اقتدارها الأنطولوجيّ في الفينومينولوجيا؟

دون التّفويت في التّأسيس الفلسفيّ لأصلانيّات الحينيّة (instantanéisme) والجنسانيّة، والتي تأخذنا إلى أنطولوجيا "محايثة الحقائق" والكلّيّ القائم في مفرد الانفعالات (affect)[2] أو إلى أنطولوجيا " المِهبل" وإيتيقاه "السّاحرة" (*l'enchantement de la vulve*) إذ هو" الباب والمدخل البديع إلى كلّ قيام وتفكير وثقافة"[3]، لابدّ لنا من أن نعيد اختبار التوقّع الكانطيّ المذكور في تصدير الطّبعة الثّانية **لنقد العقل المحض** والذي يقضي بلزوم ميتافيزيقا التّأسيس "لكلّ الأجيال اللّاحقة" حتّى تتقوّم المقاومة لنسق لا توجعه لا عدميّة النّقد ولا التّأسيسيّات المهادنة. إنّه اللّزوم الذي يجعل من الجرأة على النّسق أصيلة التشريع والفعل معا، فما هو بمجرّد ميتافيزيقا تكتفي بـ"تأمّل القانون الأخلاقيّ"[4] وإنّما هو العزم على إعادة البناء النّقديّة التزاما بالإنسان في كلّه نوعا ممكنا في العالم. هل يحقّ لنا نسيان هذا اللّزوم أم إنّنا محكومون بقدَر ذاك الذي يستأثر بالإنسان لنفسه يقلّبه كيفما شاء ويسيّره أينما شاء بضرب من الاحتكار الإيديولوجيّ للفلسفة ذاتها؟

---

[1] هو النّقد الذي وجّهه آبل نفسه لقرينه هابرماس مثلما توجّه به إلى نفسه مراجعا كتابه إيتيقا المناقشة (1991) في مقالته " التّفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس" وفي كتابه الإيتيقا والمسؤوليّة (1992). وهي الجهة التي اعترض بها أكسيل هونّيث على معلّمه هابرماس (أنظر حواره مع إيمانويل رونو : Emmanuel Renault, « Axel Honneth : le nouvel Habermas »,Le nouvel observateur, décembre 2004/ janvier 2005, pp 66 et suivantes)

[2]Badiou (Alain), *Alain Badiou par Alain Badiou*, Paris, PUF , 2021, p.p., 26-31-69-158.

[3]Sloterdijk(Peter), *Sphères I : Bulles*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Fayard/Pluriel, 2010, p.p.295-296. من "إست" ديوجين إلى "مهبل" سلوتردايك استذكار أصلانيّ للكلّيّ الغائم فينا والمنسيّ والمقهور. فهو " الانتساب إلى الدّاخل" كمثَل "روما كلّ الطّرق تؤدّي إليها" (المرجع نفسه والصّفحة).

[4]Kant (Emmanuel), *Du rapport entre la théorie et la pratique dans la moraleen général (en réponse à quelques objections de Monsieur Garve),* in *Théorie et pratique* (textes choisis), traduits de l'allemand par Françoise Proust, Paris, Garnier Flammarion,1994, p.49.

المصادر والمراجع

- Badiou, Alain. *Alain Badiou par Alain Badiou*. Presses Universitaires de France, 2021.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie II: Mille plateaux*. Les Éditions de Minuit, 1980.
- —. *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie I*. Cérès Éditions, 1995.
- Kant, Emmanuel. *Du rapport entre la théorie et la pratique dans la morale en général (en réponse à quelques objections de Monsieur Garve)*. Translated by Françoise Proust, in *Théorie et pratique (textes choisis)*, Garnier Flammarion, 1994, p. 49.
- —. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Translated by Jean-Michel Muglioni, Paris, 1999, p. 8.
- Nietzsche, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Translated by Pierre Klossowski, Gallimard, 1967.
- —. *Le voyageur et son ombre*. Translated by Henri Albert, in *Humain, trop humain*, Le Livre de Poche, 1995, pp. 221 et suivantes.
- Nordmann, Sophie. "Judaïsme et paganisme chez Cohen, Rosenzweig et Lévinas, un 'geste spéculatif commun'." *Revue Esprit*, 2005, pp. 227 et suivantes.
- Ricoeur, Paul. *Lectures I: Autour du politique*. Seuil, 1995.
- Sloterdijk, Peter. *Sphères I: Bulles*. Translated by Olivier Mannoni, Fayard/Pluriel, 2010.
- Stiegler, Bernard. "La perte d'individuation à l'âge hyperindustriel." *De la misère symbolique*, Flammarion, 2013, pp. 75–127.

التأويليّة بين الضمير والنص

مسائل قيمية عند هيدغر

Hermeneutics between the Voice of Conscience and the Written Text: On Ethical Concerns in Heidegger

د. بكار الفقراوي*

- مخبر الفيلاب- جامعة تونس

**

﴿ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾[الكهف: 28]

**

-* استهلال

إن كل ما قد يتمثّله الواقع الإنساني في مجمل تفاصيله لا يكاد يخرج عن سقف التّشقّقات والتّصدّعات التّي لاحقته في تاريخيّة قِيميّة مُشوَّهة وأُفهومات متراكمة ومضطربة تعلّقت في مجملها بتفاسير تائهة ومغلوطة، حيث أن الحاصل في مضمونه هو تشظّي مسائل كلّها تُعنَى بمبادئ المباحث المتصلة مباشرة بالقيم[1] تلك المباحث التي تشكلت عنها صورة المبادئ المتصدعة من جهة النّسيان أو من واقع التّخلي، وحيث لا يمكن أن نخوض مع هيدغر مسألة السؤال عن الضمير[2] دون التّعهّد بسؤال القيم المتعلق أصلا

---

* - د. بكار فقراوي متحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة جامعة تونس بعنوان "الكائن والشعرية في فلسفة هيدغر". ومتحصل على رسالة ماجستير في أنساق التفكير الفلسفي جامعة القيروان بعنوان "اشكالية الزمان بين بن رشد وأرسطو من خلال شرح كتاب السماع الطبيعي".

اشتغل على بحوث عدة في الفلسفة الوجودية أو نحو دزاينية مختلفة انطلاقًا من التجارب الوجودية للدازاين الإنسان 'المتنور في ذاتيته'.

[1] يعد مبحث القيم من المباحث الأساسية في الفلسفة إلى جانب مبحثي الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا، ويسمى مبحث العلوم المعيارية. (علم الأخلاق، علم المنطق، علم الجمال). أنظر إسماعيل مهنانة، من الكينونة إلى الأثر هايدغر في مناظرة عصره، تأليف مجموعة من الباحثين الأكاديميين، ط1، 2003، دار الروافد الثقافية-ناشرون، كريم حسين الجاف، الفصل الثالث، هايدغر واشكالية تأويل العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا الجمالية، ص 46.

[2] الضمير: في المجال الخلقي، الضمير هو بنية الانفعالات والعواطف، مع الأحكام والمعايير التي تتعلق بقيمة عمل ما أقوم به أو نفذته بعد. للضمير إذن جهتان: جهة عاطفية انفعالية وجهة ترتبط بالحكم المعياري. الضمير اذن دفع لفعل الخير ورفع عن فعل الشر بما هو سلطة عليا. وهو بمثابة القاضي الذي يتعقب أفعالنا، وأحيانا نوايانا، وهذا التعقب إما أن يترتب عليه استحسان فإثابة - في الغالب معنوية وإما أن يترتب عليه استهجان تعقبه مؤاخذة شديدة أو خفيفة حسب موقع الفعل من شبكة القيم السائدة. يمكن أن نلاحظ أن للضمير متعلقات. 1) الضمير والوعي المنطقي: الضمير يعطي أحكاما والوعي المنطقي يعطي أحكاما ولكن شتان بين ضربي الأحكام. فالأحكام المنطقية باردة وجافة وشبه محايدة أما أحكام الضمير فضرامية ومتأججة. إذ هي متصلة

بواقعيّة الوجود الإنساني كواقع يستجيب لكل ما هو تأويلي حركي يهتم بالتّأويليّة كحركة نصيّة قائمة على غزرة في العبارة، والتي تمثل العبارة الغامضة. عبارة تتطلب وجوبا الأخذ بالتّأويليّة التي أعدّها هيدغر "تأويلية وقائعية"[1]FACTICITY، وحيث يشرح لنا غادامير مفهوم هذه الوقائعيّة[2] عند أستاذه بأنّها "تعني بالضّبط المقاومة الصّلبة التي يبديها الواقعي في وجه كل محاولة للإدراك والفهم"[3]، فلن يكون الفهم إلا وقائعية خاضعة في مباشرتها للتأويلية كما أن السّؤال عن الضّمير باعتباره حدث عن هذه الوقائعية، فإنه لن يكون سهلا إلّا بالكشف عنه تأويليّا، وذلك عبر تعلّقه بالغموض الذي يستدعي وقائعية في القيم التي نكتشف من خلالها المكانة والمتانة التي يتطلبها وجود الإنسان وجوده الإنساني من حيث أنه وجود قيمي ينازع مكانته التي يشعر بها عند التأمل في مدى اثبات قيمته في بنى القيم التي تؤسس لحقيقته كإنسان متروك لقيميته تأويليا. متروك لتلك المكانة التي يكاد ينعدم فيها شعوره بالضمير لعدة أسباب أولها تحويل الواقع الإنساني إلى عالم من الأداتية المعممة في كل شيء خاصة عولمة القيم وقولبتها وتعليب الإنساني ووجوده.

إن هذا الوجود المؤسس لكل ما هو إنساني قيمي يتشكّل ضمن مقاصد تأويليّة تتحدّد باعتبارها تُعَدُّ - تقنيّة للفهم - وهندسة لمعماريّته التي تستوجب تعاملا دقيقا مع النّصوص وخاصّة نصوص هيدغر. فالتأويليّة لها قواعدُ كلُّها في خدمة الأبنية التي تُعَدُّ أقطاب ذلك المعمار المتشكّل حول أمزجة عن التفسير والفهم، تفسير الضمير وفهم حركته النصيّة بخوض مسالك عن تلك القواعد النّاتجة عن التّأويليّة التي أعدّها بول ريكور" نظريّة للقواعد المتعلّقة بتأويل نصّ أو جملة من العلامات التي يمكن أن تشكّل نصّا"[4] عن هذه القواعد النصيّة التي تُشكِّل معمارية في هندسة النص التي قد تشكل موقفا توضيحيّا يحدِّد قيمة للنص من جهة حركتَه، وللضمير قيمة من جهة كينونَته المستندةَ على سؤال الوجود الذي يمثّل محور فلسفة هيدغر المنتهة لمدارات تقتضي في محمولاتها استئناف السّؤال عنه حتى لا نتيه بين موجودات تضج باللا معنى الميتافيزيقي ونسترجع لها قيمتها الفعلية من الوجود من جهة ادراك قيمتها التي

بما هو عملي ومنشدة إلى القيم. راجع: الكشاف في مصطلحات الفلسفة بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الطيب الحميدي، مطبعة القطيف، ص 64 – 65.

[1] هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، الطبعة الأولى 2007، ص 144.

[2] الوقائعيّة هي الفهم بوصفه موضوع الظاهراتيّة نفسه. فنحن نستطيع أن نفهم كل شيء في الحياة باستثناء واقعة أن الحياة نفسها قابلة للفهم.عن المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر؛ أنظر شرح المترجمين، المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

[4] Paul Ricoeur, De l'interprétation, Essai sur Freud, seuil, 1965, paulFeyerbend, contre la méthode, seuil, points, 1975, p18.

تتأجج في مفعولية العودة للضمير الذي يمثل العودة إلى الحدث القيمي الذي يساوي الحدث الثقيل الذي يؤرق نداء الوجود بما هو نداء قيميّ تأويليّ فهو الدليل الذي يمثل مرشدا وبوصلة، حيث يرشدنا إلى الشعور ويحذرنا مما يقلقنا منه. يرشدنا بصيغ مختلفة كلها تعتني بقيمية التيقظ الذي يلزمنا بهذا الانتباه ويعيد إلينا مهمة الالتزام بالرعاية التي يتسيدها الضمير كراعي للقيم رعاية يستحقها لكونه الحكم ذلك " أن الضمير يشهد على صاحبه أو يلزمه أو يحثه، وهو أيضا يتهمه أو يعذبه أو يوبخه."[1]

ان استئناف السّؤال المتّصِلِ بالكلّيّة هو استئناف في مُباشَرة الواقع الذي يُعبّر في حَدَثِيَّتِه ضمن مسالك كلّها تجتمع في أخبية ظواهرِ الواقع التاريخي بما هو واقع إنساني قيمي، وأن القِيَمِيَّ لا يتعدّى سؤال الوجود إذ منه يغترف حقيقته. وضمن مرحلتين أساسيتين الأولى تعبر في مضمونها العقلاني على انتصارات محدَّدةً ومتعدِّدة تتمثّل في الكشف عن متطلّبات الواقع في مجالات معينة وكثيرة أنارت وأضافت للواقع الإنساني قيمته، أما المرحلة الثانية والتي تعبّر على صور مختلفة ومتناقضة شكّلت عثرةً في منزلقات تاريخويّة تمثلت ضمنيّاتها في معاني الانهزام والإخفاق، ذلك الفشل الذريع الذي يتحدد في عدم الاكتراث بالقِيَميّ أو نبذه أو بما قد يحفظ به الموجود الأساسي الإنسان مكانته ووجوده أو علاقته بوجوده طالما أنه هناك، حيث يقيم يُقام الغموضُ دائما، وحيث يوجَد يتواجد في إطارات المعية مع الآخر الثقافي أو الديني أو الاجتماعي أو اللساني وجودا مستنيرا يتحدد في التعالق مع الآخر المختلف، وهذا ما جعله يخفق أحيانا كثيرة في فهم حقيقته التي تظل حقيقة قِيَميَّةً خفيّة عصيّة مترددة دائما عن التّحقّق والظهور أو أنّها تَمَثُّلٌ عن حقيقة ظلّت منسيّة في مسيرة تاريخيّة طويلة من الميتافيزيقا ((ميتافيزيقا الصّراع أو ما يمكن أن نكتشفه ضمن صراع القيم))، لذلك ينادي الموجود الإنساني دائما بالصّلاح والإصلاح في مسيرته - أن ضميرَه حيٌّ - حتى يحفظ ما يمكنه حفظُه من ذلك المنادى، فيسترجع بذلك كل أسئلته بدءًا بسؤال الوجود وصولا إلى سؤال الضمير المتصدعة حقيقته عند كبرياء الذّات أو عند سؤال العالم أو عند سؤال التّاريخ أو عند سؤال الأديان، فكانت حقيقته معطوبة تستوجب الانعطاف إلى سؤال الوجود أو هي العودة بسؤال الوجود إلى أنظمة تتأسّى بالقيم الشّاملة والجامعة التي تجمعه وإيّاهم في بنية قِيَمِيّةٍ واحدة وعامّة تُؤسِّس للكونيّة وتهتم بخاصيّة الضّمير من حيث أنّه الموجود الأساسي الذي نأمل منه وإليه في فهم المكانة القِيَمِيّةِ وجوديّا فهمها بمعنى استرجاعها، وذلك عبر محاولة الإحاطة بفهم حقيقته تأويلانيّا لما قد يحيطه ضمن تعلّقه بالقيم العامّة التي تمثل صورةً عن ذلك المشترك ففي "الأصل الاشتقاقي لكلمة الضميرCON + SCIONTIO، (أو المعرفة المشتركة)"[2] يتحدّد تشخيص دلالي عام عن الضّمير كونه يمثّل الجزء الرّئيس الذي يَنتُج عن الفضائل المشتركة التي تجسد ركحه الوجوديّ، فهو يمتدّ ويتسع عندما

[1] بول ستروم، الضمير مقدمة قصيرة جدا، ترجمة سهى الشامي، مؤسسة هنداوي، ص91.

[2] المرجع نفسه، ص88.

تنكشف ماهيّات الفضيلة بما هي سيدة القيم، والتي لا يمكنها إلا أن تعبر عن قيمتها من مدى شعورها المتّسِق بالضّمير الذي نعدّه مسرحَ القيم الفعلي لكونه يمثل صورةَ الفاعل، حيث تدار عليه كل الفضائل، بل إنّه لا يمكن أن يكون هناك قيم دون ضمير أو أننا لا نستشعرها أصلا، والعكس صحيح، ذلك أن موضوعات الوجود الإنساني هي موضوعات تأويلية تحدد مسافة واضحة بينها وقيمية الضمير، والتي نتعرف عليها في بنية عامة عن تلك الصور المتمثلة في الحرية والقانون والأخلاق والسياسة والمجتمع وغيرها، لكونها موضوعات ومشاريع تستقيم باستقامة الضمير وتفسد بفساده أو أنها تكون حاضرة بحضور الضمير، وتغيب مقاصدها عند غيابه، وقبل أن نكتشف وجهة نظر هيدغر التي تُمثّل القراءةً الخاصّة حول تأويليّة الضّمير كقراءةً قِيّمِيّةً في حركة النّص تُوجِب علينا أن نقدّم الضّمير في عرض أوّلي لمقدّمات مختلفة نبني من خلالها وضوحا يوصلنا إلى ذلك الفهم الهيدغري المخصوص الذي تفرد بأسلوب تفسيري خاص شدد فيه على قيمة الضمير كنداء وصوت وركز على قيمة ذلك الصوت الذي يمثل حقيقة لابد من فهمها تأويليا عند مقاصد الضمير بما تعنيه من"البنى العامة للوجدان والفهم والكلام والانحطاط"[1]: فأيّ معنى للضمير؟ وهل بالإمكان أن نحدّد موقفا صريحا عن الضّمير عند هيدغر؟ أم أن الموقفَ نفسَه يحمل مواقف عصيّة تتطلّب تأويليّات متراكمة عن الفهم والتوضيح؟ ألا يمكن أن يستوفي الفهم حول ماهية الضّمير حقيقته تأويليّا؟ وما هي أبرز الخاصيّات التي مثّلتها حركة العلامة النصيّة بما هي حركة قِيّمِيّةٍ حاملة لمُتُونه؟

1- الموقف من تأويليّة الضمير و أثر حقيقته القيميّة:

في كتابه الضمير مقدمة قصيرة جدا وبالتحديد في الفصل الأول - الضمير المسيحي - ذكر المفكر الفيلسوف بول ستروم موقف شيشرون[2] في خطابه حول الضمير، وهو يدافع عن ما يلي بالقول أن "الضمير هو المسرح الرئيس للفضيلة."[3] وأن ارتباط الضمير بالفضيلة هو ارتباطه فعليا بالقيم التي تتجسد في صور متباينة حول تعلقه أولا بالمنهج الديني، أي بالمقدس والمذاهب اللاهوتية، لذلك يعتبر ستروم أن الضمير "ربما سيظل يخدم سَيِّدَين للأبد: صاحبه أو الخاضع له من ناحية، والآراء المذهبيّة أو اللاهوتيّة لراعيه الكنائسي من ناحية أخرى."[4] وفي نفس الجزء من الفصل الأول حوْل الضمير المسيحي يعرض ستروم كذلك رسائل هامة عن القِدّيس بولس حول مسألة الضّمير التي يقدم فيها معنيين

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة 2012، ص481.

[2] شيشرون، (106 ق م) ماركوس توليوس شيشرون، فقيه وسياسي وكاتب روماني، شُغل طوال حياته بالفلسفة، وكتب عددا من المصنفات الفلسفية خلال الفترات التي فُرضت عليه فيها العزلة السياسية، وكان مُطّلعا على المدارس الفلسفية الأربع التي ذاع صيتها في زمنه. راجع؛ عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار بن زيدون بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة، ص 268.

[3] بول ستروم، الضمير مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 13.

[4] المرجع نفسه، ص 15.

أساسيين يحتكم إليهما الضّمير، وهما القانون والنّفس ليعطي اليهود والمسيحيين صفة الخضوع للقانون دون سواهم الذين يخضعون لنواميس تعبر عما يسكن أنفسهم، بمعنى أن الضمير يتحدد بين مَبْدَأَيْنِ الخضوع والإرادة، أما الخضوع فهو سمة ذميمة يعبر عن أَسْرِ الضّمير، وأما الإرادة فهي الواجب الإتيقي الذي يُعبِّر عن حريّة تعلقت طوعا بالضّمير في قوله: "إلى أهل رومية في الإصحاح الثاني الآيات 14 - 16، التي يوضح فيها أن اليهود تحكمهم قوانينهم، أما غير اليهود أو المسيحيين فهم يحكمون أنفسهم بالنواميس النابعة من أنفسهم."[1]ليعلق عن حقيقة النواميس معقبا ومفسرا ذلك ب "ويظهر أثر الناموس محفورا في قلوبهم، حيث أن ضمائرهم تشهد عليهم، وهكذا يُعَدُّ الضّمير لدى القِدِّيس بولس جزءا أساسيّا من صاحبه؛ وهدية مباشرة وشخصية من الله إلى المؤمن."[2]

إنّ السّؤال عن الضّمير هو السّؤال عن الفضيلة، فأن نقول الضّمير هو أن نختبر كلَّ القيمِ خبرةً واحدةً، حيث نقوله دفعة بلا تلكُّؤٍ ودون تردّد، إذ ليس هناك ما هو أكثرُ أهميّةً من أن يخضع الإنسان مباشَرة في مواجهة ضميره أو في قراءة وضعه الخاص كوضعيّة متعلِّقة ببنيته التي تخصّه أمام سؤالات هي غامضة، وكل ما قد تثيره هي حاجتنا للتأويل[3] خاصة التأويل في تدارس بنية الضمير المسكون في جذوره الحقيقية الضمير الأصيل المتعلّق بالفضيلة، والتي قد تُمثّل أعتى تجربة وجودية بإمكانه أن يخوضها الإنسان أو يمكن أن تُميّزَه ككائن معنيّ بوجوده الخاصّ أكثر من وجوده العام، وإن كانت هناك العلاقة حتمية بين الخاص والعام قائمة حول التجاور والتقاطع لكنها قائمة على الأسبقية أو هو في الأصل تداخلا وجوديّا لا يخرج عن حاجته المتّصلة بالوجود الذي يُعَدّ وجوده، ذلك أن السؤال عنه يبقى غامضا طالما أنّ "الوجود في حدّ ذاته هو اللّغز"[4]إذ ليس لنا الخوض في سؤال الضمير إلّا عبر محاولة الكشف عن هذا الغموض المتعلّق بالوجود طالما أنّ الغموض ذاته متعلّق بكينونة الضّمير، فالوجود ليس بالإله ولا يمكن موازنته بأيّ موجود كان وأنه لا يمكن أن يكون إلا الوجود الأقرب للإنسان، لذلك كان الاهتمام بالوجود

---

[1] المرجع نفسه، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

[3] لقد فهم التأويل قديما بوصفه فنا لتفسير النصوص الدينية وفك رموزها للكشف عن معانيها، أما راهنا ومع تقاليد الفلسفة الألمانية التي انبثقت في أواسط القرن التاسع عشر، فقد أصبح التأويل يعني تأسيس نظرية عامة للإدراك والفهم للعلوم الإنسانية يُجسِّد كيفية التّعامل مع التّجارب الإنسانية المعاشة التي تتسم بالزمانية والتأريخية وتختلف جذريا عن تجارب العلوم الطبيعية التي تهدف إلى تعليل الظاهرة اعتمادا على مقولات وصيغ اختزالية جامدة تلائم تلك التجربة ولا تناسب التجارب الإنسانية التي تفهم بالتفسير، أن الفهم التأويلي الذي يفسر الشؤون الإنسانية هو ما يميز الفلسفة الألمانية منذ شلايرماخر (1768- 1834) وديلتاي (1833- 1911) ومرورا بهوسرل وهايدغر وحتى الآن. انظر: إسماعيل مهنانة، من الكينونة إلى الأثر هايدغر في مناظرة عصره، تأليف مجموعة من الباحثين الأكاديميين، ط1، 2013، دار الروافد الثقافية - ناشرون، الفصل الثالث، كريم حسين الجاف، هايدغر واشكالية تأويل العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا الجمالية، ص 52.

[4]M. Heidegger, Nietzche, Tome II, Paris, Gallimard, 1971.

هو الاهتمام بالعودة إلى الإنساني انطلاقا من بنية الضّمير، وأنّه لا يمكن أن يكون الأقرب للإنسان إلّا وجوده كما لا يمكن أن يكون الأقرب لوجوده إلا ضميره كما أنه لا يمكن أن يكون ضميره إلا بما يُحرّكه ويكشف عنه انها الفضيلة كجزء لا ينفصل عنه، وهل يوجد أوفر عظمة من القيم في ممارسة ذلك الحراك والكشف عن حقيقة الضمير؟.

إن الأقرب لسؤال الوجود هو سؤال الضّمير الذي يمثّل صورة هي الأقرب من أيّ شيء آخر، لذلك يكون الإنسان هو الكائن المتعلّق المباشر بالوجود وجوده دون غيره، وإن كان لغيره نظرة مختلفة، فإن وجوده المختلف هو الأصل من تلك القيمة التي تشعره بفَرادَتِه عن البقيّة من الكائنات، وان كان الوجود هو ما يجمع بينه وإياهم في فلك واحد، فإن الاختلاف يعود دائما إلى الائتلاف، إذ ليس من السّهل معالجة أفهوم فلسفة الضّمير عند هيدغر بالأخصّ بعيدا عن مجاورة سؤال الوجود المتعلّق دائما بسؤال العودة للأصل الذي تمّ نسيانُه، وهل يوجد تجاور أقرب للكائن من الضّمير إلّا ضميره الخاص، وهي العودة الضّروراتيّة لفلسفةٍ كلّ ما قد تثيره هي الكثرة المغرضة من المعاني والدلالات المركَّبة والصّاخبة التي هي سمة من سمات كلّ نصوصه الغالب عليها التّماهي والتّقابل المُكثَّف، والتّعقيد المضني، إذ دون أن نغفل عن قيمة التّأويليّة كخاصيّة مُثلَى قد انتهجها هيدغر في مجمل متونه المُعقَّدة قصد التّفكيك لمراحل ولوج بوّابة الفهم. فماذا يستحقه وجودنا من الفهم غير الفهم والكشف عن الفهم إلّا الفهمُ نفسُه؟، الفهم بطرق تفسيريّة صريحة وذات مقاصد واعية تقبع كُلُّها في عمق القيم ثمّ تسعى في بنيتها لتعريّة الغموض الرّهيب الذي تعلّقت به كتاباته حول سؤال الضّمير وصوته أو صوت الضّمير، ذلك أنّ الضّمير هو صوته، أي نداء الفضيلة، والتي تحيل على عُسرة في الفهم الذي يستوجب تأويليّة في عمق الكلام تأويلا نُزِيل منه رهبتَنا أمام الكلمة الحائرة والعاجزة، وقبالة أسئلة الوجود التي تخفِّف عنّا شدّة القلق أمام الكلمة المتسقة بكينونة الضمير حيث "لا يزيل خوفَ الكلماتِ سوى التأويلُ"[1].

بعيدا كلّ البعد عن تاريخانيّةِ ظاهرةِ التّأويلِ التي تُعَدُّ فعلا قديما تمّ التّفكير فيه وتطويره من قراءة فلسفيّة إلى أخرى، وبعيدا عن تِلْكُمُ التّصوّرات الميتافيزيقيّة التي تناست حقيقةَ السّؤال عن الوجود أو أنّها قد تناست فعلا حقيقةَ السّؤال عن الضّمير كموجود لا يكاد ينفصل عن الوجود الذي هو وجوده، وكواقع أصيل قبالة العالم، وفي مكمن بقيّة الموجودات انتهجنا مبحثا راهنيّا هاما يجمع بين تأويليّة نداءات الضّمير كمشكل أساسي لابدّ من تحديده، وبين حركة النصّ كمشكل ثانوي يستدعي الكشف عن هذه المتون، حيث لابدّ من توضيح قراءة هيدغر الجامعة بين التأويليّة الأنطولوجيّة الواقعانيّة المستندة على أساسيّاتها ببنى الأسس اللّاحقة للفهم نفسه، وكمسألة تفسيريّة جديرة بالكشف عن مقاصده الفلسفيّة المعقدة المترامية قبالة وقائع لا تدرك حقيقة الوجود، بمعنى أن الفهم في أقاصي

[1] عبد الله زريقة، في سلالم الميتافيزيقا، مجموعة الشعرية السابعة، دار الفنك – الدار البيضاء، ص20-21.

مراحله لا يكتمل بل يتطلّب فهما آخرا صريحا متحرّرا من كل السّطحيات ومن كل ما هو مُسْبَقٍ دَعِيٍّ أو ما يُسمَّى فلسفيا بالقبليات، وحول أسئلة الضّمير بالتّحديد، والتي تعتصر وجوده المتراكم الذي يتشكّل ضمن تداعيّاتها المتخفّية في شكل حركة ظاهراتيّة في النصّ المُؤوَّل كحركة حرّة تهتمّ بالوقائع المباشرة التي تعبّر عن نفسها من نفسها، ومن نفسها عن خارج نفسها بمعنى الانعتاق، والتي نعرض من خلالها وفي بادئ القول جملة من الضّمنيّات التي نسعى لعرضها في الملتقى الدولي القائم حول - مقاربات القيم وسؤال التّأويل -، فلا يمكن ممارسة فعل التّأويل بعيدا عن مكاسب التّعرّف على مقاصد الحركة المتّبعة في تأويليّة النّصوص بما هي موقف، والتي تكون حركة معبرة في مجملها، أي تكون بمثابة الحركة النّصّية القائمة على المواقف المتمثلة في قيمة المعاني والدلالات المعبّرة عن خاصيّات القيم أو الحركة التأويلانيّة التي تحيط بقيم النّصّ في عمقه، كأن نقول بأنّه في عمق الضّمير هناك الفضيلة، وهنا مسألة الإحاطة به نقصد من خلالها أنّها المسألة الجديرة بالتّعرف عليه في مناحي متعدّدة الغرض تُظهر أشياء وتُبطن أخرى، أي تُظهر فهومات لا تكتمل وهذه التأويليّة التي تمثّل آليّة للفهم هي الأداة التي من خلالها تقوم النصوص والأفكار عن تفكيك تلك الفهومات، ومنها نحاول استكمال الفهم. هي بمثابة التّقنيّة الجديرة بأن تمارس فعلية الفهم (فهم النص بطرق توضيحية)، والتي عبّر عنها المفكر التّونسي محمد محجوب ب "تكنولوجيا الفهم"[1] والتي تستوجب هندسة لهذا الفهم بأسلوب لغوي يؤسس هندسته بمعنى يؤسس إقامته معماريّا.

إن هذه التأويليّة هي تقنيّة ضروريّة في هندسة الفهم حتّى يكون فهما دقيقا لحقيقة الضمير لأنّه للفهم ضمنيّات تستوجب مهارات إجرائيّة عمليّة تستند على مراتب للكشف، وهذا الموقف هو بمثابة الغيريّة التي تعبّر على نظم لغويّة تخصّ الخطاب، وتهتمّ بأنسجته العامّة، لذلك عرّف محجوب التأويليّة كالآتي بأنه "لا شك في أن أجنبيّة الخطاب وغيريّته، هي العبارة الفلسفية عن اصطفاف جميع التأويليّات الخاصّة هو اشتراكها في طابعها اللّغويّ من جهة، وفي كونها - من جهة ثانية - دائما خطابا أجنبيّا بالنّسبة إلينا: أي خطابا: 1 - غيريا. 2 - يتعين تملكه. 3 - لا يمكن استيفاؤه. 4 - يستدعي التأويليّة بوصفها تكنولوجيا الفهم."[2]لشدّ مفهوم الضّمير تأويليّا كأساس حقيقيّ للنّداء الوجوديّ باعتباره الحدث الثاوي في عمق الكائن - الإنسان المطمئن، أو الكائن - الإنسان الحائر، أو الكائن - الإنسان المطمئن الحائر، أو الإنسان الذي تَعلَّق به ضميرُه المذنبُ، أو ضميرُه المرتاحُ، أو ضميرُه المذنبُ المرتاحُ في الوقت ذاته لذلك يعد دور التأويليّة بمثابة الموقف الصريح، ولأن الضمير يخشى العقاب والجزاء، فقد تعلّق شعورُه بالقانون، حيث قسّمه شيشرون إلى قسمين الضّمير السّليم الذي يتفادى العقاب، والضّمير الفاسد الذي يقع في العقاب في قوله " أن الضّمير السّليم قد يكون أساسا للحصول على البراءة القانونيّة. أما الضّمير الفاسد فهو

[1] محمد محجوب، في شروط التجدد التأويلي، ضمن: مجلة تأويليات، العدد الأول، شتاء، 2018، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

ينضم إلى العقوبة القانونيّة كي يعاقِب من أخَلُّوا بالمعايير العامة."[1]وللإحاطة بواقعانيّة الدَّازَيْن التي تُمثّل النّشاط والحركة المباشرة في عمق الحياة المباشرة عينِها، أي في صميم الضّمير عينِه، وحيث لا يمكن أن نفهم مسألة الضّمير عند هيدغر حقّا إلّا من وجهة نظر تأويليّة غير منفصلة عن كينونة الوجود المتعلقة بالأنا كنمط واقعاني، والجامعة لمسألتَيْ العناية والاهتمام أنطولوجيّا، وطالما أنّ الضّمير يشكِّل عمقا كليّا لا ينفصل عن صوت عمق النّداء الوجوديّ كما لا ينقطع عن كينونة نداء الأنا ذاتها الذي هو نداء الكائن، فهذا ما يأخذنا فعلا إلى أن نقول الضّمير صراحة دون مرية، فعندما أقول الضّمير، أي أتساءل عنه، فكأنّني أتكلّم عن ضميري أنا الذي هو صوت ندائي، والذي ليس له إلّا أن يكون جزءا مركزيّا ونمطا وجوديّا داخليّا يعبّر عن كينونتي التي تخضع لعواطفي المنفعلة من الدّاخل ذلك "أنّ النّداء إنّما يأتي من الكائن الذي هو أنا ذاتي في كلّ مرّة"[2].

في الفصل الخامس من صوت الضّمير: هل مازال مسموعا؟ بين بول ستروم اللّحظة الهامة التي عاين فيها مقابلة بين القدّيس أوغسطين وضميره، والتي كانت محكمة حاملة للكثير من الطّرافة والجديّة حاملة لقيم الانتباه والتيقّظ التي يقيمها الصّوت، أي إلى قيمة صوته الذي يقبع في كينونة الضّمير والذي عنه يعبّر((العبور))، حيث يعد صوتا دقيقا من جهة حضوره المقلق في عمق ما يمكننا أن نسمع. معبّرا في ذلك على أنّ وجوده كصوت خافت يعدّ بالعلامة التي توحي بأنّه صوت مسموع في جهة مجهولة لكنّها لا تنفصل عن الضّمير، حيث تشكّل بنية قلق الضمير باعتباره يمثّل همسا مخيفا ومستفِزّا ومخفيّا، حيث يقول "وقد استخدم أوغسطين في عبارته كلمة INCREAPARE اللاتينية التي من معانيها "الحفيف" وفي هذا السياق تعني "يهمهم" أو "يتمتم"[3] " إذ لا يمكن أن تكون الهمهمة أو التمتمة إلا تلك النداءات المرهبة التي تكون معبّرة عن ضجّة في عمق الدّاخل الذي يشدّنا أو عن حدث مخيف في أعماق الضّمير الذي يتمثّل في صورة النّداء المقلق في وجوده، بيد أنه ليس بالإمكان نسيان النّداء باعتباره يُعَدّ الجزءَ المترفّع الذي يتمثّل حقيقته كراعي للضّمير، وإذا أخذنا بعض المعاني الأخرى عن تلك العبارة المعبّرة عن الهمهمة وجدناها معبّرة كذلك عن صوت الضّمير الحامل لجملة من المعاني "التوبيخ والتقريع."[4] فالضّمير أو صوته هو الصّدى الذي يشعرنا بالعجز حول تحديده نهائيّا "بوصفه صوتا يتأرجح بين الدّاخل والخارج"[5] فهو يكون

[1] بول ستروم، الضمير مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 13.

[2] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 494.

[3] بول ستروم، الضمير مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 93 - 94.

[4] المرجع نفسه، ص 16.

[5] المرجع نفسه، ص 17

لنا بمثابة الصّديق ويكون علينا بمثابة العدُوّ أو يكون صوتا غامضا "فهو يتناوب بين دَوْرَيْ الصّديق والعدو"[1].

إن الحدث المفصليّ المتعلّق بالضّمير، والمتعلِّقة به هي مسائل في غاية العناية سواء كان صوت الضمير مرتاحا أو معذّبا، فالنّداء يمثّل صورة عن النّداءات، فيكون بذلك الضّمير منتبها كما يمكن أن يكون غفلا، فمزاجه الأساسي هو أن يكون ضميرا قلقا، وهو الذي قد يجعله في قابليّة هامّة وضرورات خاضعة للدَّازَيْن، والتي قد تفتحه للتعرف أكثر على نفسه التي قد يكتشفها في جهة الذّنب، فيكون كينونة مذنبة وضميرا معذّبا أو في الألم، فيكون كينونة متألّمة أو في الشّوق، فيكون كينونة مشتاقة أو في الفرح، فيكون كينونة فرحة أو في النّدم، فيكون كينونة نادمة أو في المرض، فيكون كينونة مريضة، فتتّبع بذلك الكينونة حالها التي تكون عليها، وأن نكتشف صورة الضّمير في جملة متعدّدة المسالك عن خبرتنا المتصلة بنوع النداء فكل ما يمكن أن تستحقّه خبرتنا الأساس هو التأويليّة لتحديد الفهم الحقيقيّ لغزارة ذلك الصّوت الذي يعبّر عن حقيقتها، أي الدّالّ عن الفهم الحقيقيّ المعبّر عن حاله، لذلك أعتقد أنّه من الجدير أن نخوض معرفةً أكثرَ جديّة عن الضّمير بعيدا عن القشور والسرديّات العامّة، وهذا السّؤال عن تأويليّة نداءات الضّمير وجدناه في عمق الكلمة التي حملتها فلسفة هيدغر كعلامة متميّزة في عمق العمق ذاته الذي يكشف بالفعل عن النّداء كإبانة للضّمير.

كإبانة عن الضّمير يرتقي صوت النّداء فوق جمع من الأصوات المضطربة والمتداخلة التي يجمع شتاتها في كل الحوادث الوجوديّة التي تتعلّق بالإنسان - ضميره كان أو حياته أو ألمه أو حزنه أو حتى نداءاته التي تتشكّل ضمنها التّجربة الشّخصيّة التي هي في الأصل تجربتُه، وهي الأعمق من جهة الشّعور أو الجامعة التي هي تجربته مع الغير في نسق وجوديّ معقّد أو ما يمكن أن نطلق عليه وجودَ الآخرين، لذلك أعتقد أنّه من الجدير أن نخوض معرفتنا عن الضّمير من عمقنا الذّاتي لا من التّصوّر الخارجي العام يعني من صوتنا وفي صوتنا وعن صوتنا الذي يمثّل صورة عن نداءات ضميرنا الخاصّ، وعبر تلك الفرادة التي لمسناها في نصوص هيدغر المعتنية والمهتمة بالأسلوب، والتي تمثل تأويليّة خاصّة وكأنّها صوتُنا ونداءاتُنا الحَقَّة، وعند هذا النّداء الذي هو ندائي قد أحدّد ضميري الذي هو أنا، وإن كان ذو حركة انفعالية زائدة أو مختلفة في وجداني قد تثير الرّغبة في القيم، فالأنا الكائن معه - مع ضميري بمعنى المعيّة بإمكاني أن أحدّده من جهة المكانة التي هو عليها سواء كان به ذنب أو عتاب أو ألم، فإنّ الذّنب ذنبي والعتاب عتابي والألم ألمي بمعنى خصوصيّة الذّنب والعتاب والألم، أي أن الضّمير ضميري/ حدث مخصوص، وتلك هي خصوصيّة الضّمير.

[1] المرجع نفسه، ص 17.

الصوت هو النداء الذي تعلق في واقعية مباشرة بالإنصات، بمعنى نترك كلَّ شيء جانبا ويبدأ كل واحد منا في التحدث والإنصات – من ضميره – إلى ضميره – عن ضميره في مقاربة فلسفية قد تُشكّل فتحا وجوديّا أصيلا هو فتح ضمير الكينونة الذي قد يكون لاحقا فتح الكينونة عن الضّمير، هنا تتشكّل آلية التّأويليّة كموقف حركيّ فاعل يسعى للكشف عن حقيقته المتمثّلة في بنية النّداءات وخصوصيّاتها الوجودانيّة. وفي دراسة مبدئيّة عن التأويليّة كظاهرة تاريخيّة فلسفيّة توجب علينا تحديد حضورها من عدمه ثمّ الكشف عن غرضها إن كان لها وجود متعيّن أم لا في فلسفة هيدغر، وحتى نحدّد ونكشف عن علاقتها بمسألة الضّمير ونداءاته، وذلك عبر تحديد بَيِّن من شهادات فلسفيّة أكاديميّة متعدّدة ومتراكمة تؤكّد حضورها وبقوّة، وهذا ما تعرّضنا له بوضوح عند قراءتنا لشروح الفيلسوف جان غراندان في كتابه الهام - المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا - في فصله الثّاني ((الهرمنيوطيقا في مؤلف الكينونة والزمان)) الذي بيّن فيه أن اهتمام هيدغر بالهرمنيوطيقا أمر حاصل لا شكّ فيه، بل أنّ تحصيله قد مثّل حدثا هامّا في الفلسفة التأويليّة وخاصّة عبر دمجها بالفينومينولوجي والأنطولوجي لتشكّل ثالوثا هامّا وجديرا بالتّفكير، وهذا ما عبّر عنه هيدغر في مجمل مشروعه الفلسفي ب"هيرمينوطيقا الحدوث"[1]، ممّا جعل من غراندان نفسِه يلتجئ إلى شهادات حية في ذلك الغرض ليبرّر من خلالها فعليّة الاهتمام الهيدغري بالهرمنيوطيقا كأمر جليّ لا يمكن إلّا تأكيده، ففي شهادته التي استعان فيها بأحد الطّلبة المهتمّين بالشّأن الهرمنيوطيقي وهو – جوزيف كونيغ – الذي علّق على الموقف والدّرس الهيدغيري في رسالة كان قد ألقاها في 11جانفي 1926 للأنثربولوجي – هيملوت بلينسر – مفادها أنّ موقف هيدغر من الهرمنيوطيقا حاصل كالآتي، "أنّه يتحدّث كثيرا عن الهيرمينوطيقا بطريقة توحي بالطّرافة والذّكاء، إلّا أنّها مفكّكة، مصمغة، متكتّمة وماكرة حتّى إنّنا قد نصاب بوجع في قلوبنا ونحن نتأمّلها"[2]، ليعود عبر هذه الشّهادة التي مثّلت الدّعامة الرئيسيّة في حضورها مؤكّدا أنّه "فعلا يملك مفهوما متماسكا عن الهرمينوطيقا في الكينونة والزّمان"[3]، وهذا ما يقودنا حتما إلى الاعتراف المبدئي بأهميّة التأويليّة في فلسفته ثمّ إلى عرض قيمتها وتثمينها في مبحثنا حول هرمنيوطيقا الضّمير. في اهتمامه بالتأويليّة الفينومينولوجية التي خصّها بنظرة ثاقبة عن سؤال الدَّازَايْن، وكلّ ما بإمكانه أن يحيط به من العالم المباشر ل"تأويليّة الحياة الواقعانيّة"[4] التي تشكّل قراءة مختلفة ونظرة عميقة في عمق سؤال الوجود

---

[1] جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم- ناشرون، ط1 2007، منشورات الاختلاف، ص81.

[2] المرجع نفسه، ص 82

[3] المرجع نفسه، ص82.

[4] Martin Heidegger, *Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Gesamtausgabe, t. 49 (Frankfurt: Klostermann, 1991) S. 61-62.

كسؤال واقع بنفسه مع العالم الذي يعد السّؤال الرّئيس، والذي منه وإليه يتمّ الكشف على واقعانيّة الدَّازَايْن الملقى/الوجود المباشر، وحتّى نفهم مسألة الضّمير تأويليّا كان لابدّ من فهم لفظة الدَّازَايْن ومقصودها في فلسفة هيدغر.

في رسالة كان قد ألقاها هيدغر إلى جون بوفري سنة 23 نوفمبر1945 حول التعريف بلفظ الدَّازَايْن الذي ظلّ عسيرا على كل الترجمات التي لقيت صعوبة لا في تحديده فقط وإنما في توحيده إذ يقول:" إن DA – SEIN...لم يبلغ منّي أن يعني "ها أنا ذا" بل، متى حقّ لي أن أعبّر بفرنسية ربّما كانت غير ممكنة: ÊTRE LE-LA. وإن LE-LA هي بالتحديدAL-JEIA $: (ALETHEIA)عدم الاحتجاب – الوضوح للعيان".[1] هذا المتعيّن من الوضوح المتواجد هو الذي يُعَدُّ شكلا حيويّا عن الوجود الفعلي باعتباره يمثّل ذلك الغرض الأصيل الذي تم من خلاله تجاوز الذاتيّة المتعالية والمنغلقة التي اعتبرتها الفلسفات الميتافيزيقية والفينومينولوجية الهوسرليّة ضربا من الوعي المتعالي الذي يحدِّد الماهيات، والموضوعات، والظواهر إدراكا ذاتيّا مباشرا وانتصارا للنظريّة المعرفيّة، وهنا شدّد هيدغر على تجاوز تلك النظرة المتعالية الأحاديّة والتي غفلتْ عن حقيقة الوجود ليؤسِّس مقاربته وفلسفته من عالم الدَّازَيْن الذي يُعدّ كشفا فعليّا لوجوده الأنطولوجي إذ يقول "إن ماهيّة الدَّازَيْن تكمن في وجوده الفعليّ"[2]، كوجود واقعيّ يؤسِّس لبيان قيمة الكشف عن قيمة التأويل ضمن فهم المتون التي يحيط بها الغامض من الوجود والعالم.

إن نظريّته حول أسس مقاصد التأويل تُعدّ مختلفة عن سابقاتها ومُمنهَجة من جهة البُنْيَة التي تقوم عليها والهدف الذي تسعى خلفه، للكشف فعليّا عن تأويليّة كينونة الضمير الهادفة – الضمير – الذي يعبِّر عن حركته المكثَّفة من- إلى انطلاقا من فؤاد الكائن القلق، والتي تمثل حركة ظاهراتيّة وجودانيّة تحدّد مسافة نظرته المباشرة تجاه الحياة المتعيّنة، ذلك أنّه كل ما يمكننا أن نختبره حقّا ضمن التأويليّة التي تعرض لنا في ضمنيّاتها كيف يتجلّى الضّمير زمانيّا ومكانيّا في واقع حياة الإنسان؟، كتجلّي حركي وحيوي ومتعيّن نكتشف من خلاله أن الضّمير يؤوِّل نفسَه بنفسه ضمن نداءاته التي هي صوته الذي من نفسه ينكشف، صوته الذي كلّما كان نداءُ الضمير عذبا في الحياة إلّا وكان نتاجُه صورةً مضاءةً حول كينونة الضّمير فيكون الضّمير الحدث المضاء، وكلّما كان نداءه متهافتا وخافتا إلّا وكان نتاجهُ صورةً

---

[1] **Heidegger, Martin.** "Lettre à Monsieur Beaufret, le 23 novembre 1945." *Lettre sur l'humanisme*. Texte allemand et traduction française par Roger Munier, Collection Bilingue, Aubier, 1964, rééd. 1983, pp. 182–183.

[2]Ibid , P,67.

الوجود الفعلي، ويعني بها هايدغر نمط الوجود الخاص بالدازاين، ويقابلها بالألمانيةExistence، ترجمنا من حيث أنه يوجد وجودا فعليا في العالم.

أنظر: مجموعة من الباحثين، مارتن هايدغر مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، علي محمد أسير، الطبعة الأولى 2020، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، دلالات معنى الانعطاف في فلسفة مارتن هيدغر، ص 13.

معتمةً حول كينونة الضمير فيكون الضّميرُ الحدثَ الخافتَ، تلك هي الطّريقة التأويليّة المعتمدة التي تكشف أو أنّها تفتح لنا الحياة ثم تكشفنا، وذلك عند صخب النداء الذي من خلاله "نختبر حيويّة الحياة اختبارا جديدا"[1] إنّه اختبار هيدغر لفلسفة الضّمير برمّتها.

في بنيات أساسيّة ثلاثة حول تأويليّة الضّمير كمهمّة تتعلّق بالأسس الوجودانيّة للضّمير يكشف هيدغر أن الضّمير كل ما قد يمثّله في بنيته الأولى يُعَدُّ ضربا جوهريّا من محاولة الفهم الذي يعبّر من خلاله عن مدى معرفته بإمكاناته وحدودها من حيث حاصل قدرته على الفهم، وأما البنية الثانية فقد يتمثّلها الضّمير في الكلام كطريقة لسانيّة أساسيّة تكشف عن خبرته المعاشة التي يعبّر منها عن عمقه، وأما البنية الثالثة وهي التي تشكّل ضربا من الانحطاط الذي يقع في شراكه الضّمير مع الهم في علاقة مخصوصة ومشبوهة تحمل على الزّيف والأحكام وغيرها، وهنا يقول هيدغر في هذه البنيات الثلاثة "وقد تمّ عرض البُنَى العامّة للوجدان والفهم والكلام والانحطاط"[2].

قصد تفكيك المشكلات المتعلِّقة بمفهوم الضّمير ونداءاته من وجهة نظريّاتيّة فلسفيّة تأويليّة كان علينا أن نعرض شأن المقاربة الفلسفيّة التي دأب هيدغر على تأصيرها وتوطينها ضمن فلسفة الفينومينولوجيا الوجودانيّة التأويليّة، وضمن بعث أُفهومات جديدة قد تشكّلت في صورتها كمنهج تأويليّ ذي عدّة مقاصد جديرة بإرجاع القيمة الحقة للكينونة إنه نظام العودة، وذلك عبر الحفر في مخفيّاتها وعبر ذلك التّنقيب عبر هيدغر بمنهجه باحة الوجود الكبير متجاوزا جملة من مسائل الغموض الحاصل حول الفهم الفلسفي المتعلّق بصوت الضّمير ومشيّدا بناء المنهج التّأويلي الجدير بالفينومينولوجيا التي هي في أصلها عودة من الوجود إلى واقع الوجود عينه، ومن الكينونة إلى الحياة ذاتها وصولا إلى حقيقة نداءات صوت الضّمير المتخفّي والمحتجِب عن الفهم والإدراك، والذي تمَّتْ معالجته تأويليّا في شكله الذي يثير مقاصديّة بشتّى مفهوماتها التي تؤسِّس الرّغبة في الكشف عن الغامض بتفعيل المضاء عبر تحديد مسألة التّوضيح هرمينوطيقيا.

عن الهرمينوطيقا يحدثنا غراندان مبيّنا دلالتها ومحدِّدا قيمتها من جهة تحديد غرضها الحقيقي عند هيدغر فلكلّ تأويليّة غرض، والتي يُعدّها مسألة في التّوضيح أو الإنارة وهو نوع من الظّهور/الإضاءة الذي نحتاجه للكشف عن الوجود أو للكشف عن نداءات الضّمير أو حقيقته، حيث ليس لنا من الضّمير إلا صوته الذي لابدّ من توضيحه وكسر الضّجيج الذي قد يلحق به أو قد يؤثّر فيه حيث يقول "بهذا المعنى أيضا تصبح الهرمينوطيقا عند هيدغر بمثابة ممارسة الأنوار AUFKLARUNG، ذلك أنّ قصد هيدغر

[1] هايدغر، " في سبيل تعريف الفلسفة" ، الأعمال الألمانية الكاملة الجزء 56/57، 88.

[2] مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص481.

من كلّ هذا هو أن يخرج إلى الضّوء، أو على الأصحّ أن يحطّم تلك الأصنام التي تقف حجر عثرة أمام امتلاك الدَّازَيْن لخصوصيّته أو لذاته."[1]

إن الفهم الذي اتّخذه هيدغر ذريعة هو بمثابة المعرفة التي تسبق فعل التّأويل، لذلك يظلّ فهما غير مكتمل يشوبه الغموض، تسبقه كتحديد لسبق أصيل هو نفسه الذي من خلاله نكتشف حقيقة الضّمير المؤوّل، باعتباره يمثل مبدأ سابقا عن فهم نمط الكينونة، وهذه الأسبقية في الفهم التي دافع عنها هيدغر والتي يتمّ تحويلها إلى المنهج التّأويلي لمعالجتها بأكثر دقّة ووضوح هي التي تحدّد بنية صوت الضّمير الذي يعدّ صوتَ كينونةٍ ما، أي الموقف الحقيقي من كينونة الضّمير في حدّ ذاتها، لذلك يتمثّل نداءه من نفسه فيكون – الضمير المعبر – الذي يتحدد غرضه في الفهم المسبق للنص فهو بمثابة المنهج السابق له، أي المنهج الذي يسبق العبارة التي اعتبرها هيدغر بالنّمط الثّانوي للتّأويل.

إن الضّمير في حدّ ذاته كبنية وفعل في عمق الغموض الحاصل عند الكيانات الحائرة يمتاز بحركة تأويليّة تتجسّد وتُكتشف من ذلك الفهم المسبق الذي لا يمكن أن يكون فهما بسيطا نمتلكه – نمتلكه – عن الضمير، بل يُعدّ فهما نُكوّنه في مستطاعنا ونفهمه في مجمل إمكاناتنا التي ندرك أنّها إمكانات محدودة، فالذي نُكوّنه نحن أو يُكوّنه الضّمير الذي هو ضميرنا في مجمل حالاته تؤسّسه اللّحظات التّأويليّة المستنِدة على الفهم لتفهمه من جهة نوع الارتباط، ذلك أن مسألة الفهم ترتبط دائما بالحكمة التّأويليّة اللّاحقة التي تقوده للفهم الأصيل أو لفهم الفهم الحقيقي عن واقعانيّة الضّمير ذاته، بمعنى أن الشّعور بالضّمير أو الشّعور بالضّمير المذنب هو في الأصل ذلك الشّعور القائم على مزاجيّة مفرطة من القلق الوجودي الذي يشكل عودة دائمة في الشّعور المنتبه والصّريح لنمط الكينونة الذي يخضعه هيدغر كشرارة أولى تثير منهجيّة الحقيقة حول الفهم الصريح الذي لا يسعنا إلا تأويله قصد تجميعه والذي نقيمه حول أنفسنا "فهو يمتلك إمكانيّة تطوير ذاته بذاته وفهمها على نحو صريح"[2].

ضمن مسارات الفهم العاميّ عن الضّمير والتي نحتاجها لتبسيط دلالاته نقول فلان قد أصاب ضميره مرتاح أو مرهف في الحس يتأثّر بما يشعر به الآخرون فنقول فلان ضميره حيّ أو فلان قد أخطأ أو أجرم ضميره معذّب أو ميّت أو الضّمير الغائب ((في مسرحيّة العاصفة التي أوردها شكسبير في عرضه لشخصيّة انطونيو الوضيع المغتصب الذي كان يفكّر دائما في ارتكاب جريمة قتل وعندما سُئل أين ضميرك أجاب لكني لا أشعر بوجود هذا الكيان المقدس داخل صدري)) بمعنى أن الضّمير قد يغيب عن الفرد فيكون بلا ضمير أو عن المسالك فتكون مسالك بلا ضمير، بلا ضمير سياسيّا أو اقتصاديّا أو ثقافيّا إلى غير ذلك من

[1] جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص96-97.

[2] Jean Grandin. L'universalité de l' Herméneutique, presses universitaires,1ᵉʳédition, juin 1993, p :138.

المعاني القيميّة التي تؤسِّس في أصالتها لأخلاقيات القيم ذاتها، والتي تشكّل خاصيّة الضّمير العامي في نظرته العادية التي يتجاوزها هيدغر في مستويات بحثه، بمعنى أنّه يرى في الضّمير غير ذلك، فهو يرى أنّ الضّمير قد يعبّر عن حقيقة كليّة جامعة وهي حقيقته الوجودانيّة التي تشكّل ما يمكن أن يكون عليه الكائن أو ما يمكن أن يكون عليه الأنا ذاتي المتعلقة بتلك البنيات الثلاث والتي تتّصل بالوجود المباشر تأويليا في حدود الفهم والكلام والهم (الانحطاط).

انطلاقا من الجزء التّأويلي الهام في كتابه - الكينونة والزمان - دأب هيدغر على معالجة متونه النصيّة حول تأويليّة الضّمير بالالتفات إليه أو ما قد أطلق عليه لفظ – الارتداد – (الانعكاس) وتحديده كمسألة واقعيّة وجودانيّة لا تنفصل عن الكيان، أي في صميم كينونة الوجود مختبرا أبعاده المُتّقِدة في صميمه المتصل بالواقع، والتي تتعلّق بتجربة الضّمير وجوديّا ضمن نسق نصّيّ تأويليّ هادف ومتجذّر في فهم بنية الوجود برمّته فهما يتجلّى في نواة تأويلية عن "الحياة الواقعية"[1] للدَّازَيْن المتعيِّنة في عمق نداءات الضّمير الصامتة المختلفة بما قد تضج به حركة النداء والتي هي في حدّ ذاتها تمثّل الكثرة في ما ينادي به الضّمير، فيصير إلى الضمير المباشر أو المتعين. حول أبنية العلاقة التأويليّة الجامعة بينهما، والتي تدلّ على أنّها حركة في الظّواهر التي قد تُعَدّ في بادئ الأمر حركة قائمة حول مسائل القيم التي تجاوزها الفهم الهيدغري، حيث تعمّد في تحليله التجاوز معتبرا إيّاه نمطا عن الكينونة، فإنا نقف على خاصية النّمط الذي في حدّ ذاته قد يتمثّل في شكل أساسيّات القيم/ نمط القيم، وحيث شرح الباحث والمترجم التّونسي فتحي المسكيني في ترجمته لكتاب "الكينونة والزّمان "موقف هيدغر المتجاوز للقيم الذي تجاوز فيه الموقف النّفسي الفرويدي القائل بأن مسألة الضّمير هي المسائل الخاضعة لسيكولوجيا القيم معتبرا أنّ الضّمير قد يتمثّل في صورة الأنا الأعلى/الأخلاق وغيرها، والذي يكون بمثابة السّلطة الفوقيّة الخارجة عن نطاق الكائن والتي تعد بالسّلطة النّاهية أو الآمرة، وكمسألة متحقِّقة ضمنيّا في فعليّة التأويل خصوصا بدءا من جزئيّة مفصليّة هامّة حول تأويليّة الضّمير بما هو عودة إلى الذّات الأوليّة الأصيلة المتعالقة نلحظ أنّ التّأويل نفسه لا يمكنه أن يعبّر إلا عن مسائل خاضعة للقيم أو المسائل التي بمقدوره أن يتذوّقها هو عن القيم يعني أنه لا تأويليّة إلا بأَخْلَقة القيم نفسها، والتي هي أخلقة للتّأويل، وأنّ الضّمير قد لا يعبّر عن القيم ذاتها لأنّه يقبع في الدّاخل لكنّه لا يمكن أن يكون إلّا صوتا عن تلك العناية التي تشكّل حدثيّة

[1] الحياة الواقعية: تجبر التفكير على التخلي عن نموذج نظرية المعرفة وعن مراجعة التصور اللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان. فهايدغر الذي يفضل الانطلاق من الحياة الواقعية والتجربة الفعلية = لا يمكن في نظره أن تحض فينومينولوجيا الوعي المتعالي بأهمية إيجابية، وبناء على هذا الاحتراز الفلسفي الجريء تجاه التمشي المتعالي للفينومينولوجيا الهوسرلية. أنظر إسماعيل مهنانة، من الكينونة إلى الأثر هايدغر في مناظرة عصره، تأليف مجموعة من الباحثين الأكاديميين، ط1، 2003، دار الراوفد الثقافية – ناشرون، الناصر عبد اللاوي، الفصل السادس، هايدغر، وظيفة الفهم في التفكير الغربي: هايدغر وهابرماس نموذجا، ص 194.

هامّة من التّداخل والانفتاح عن الإيتيقا المحضة والخير الأسمى والحبّ الأرقى والإنسانيّ القيميّ الذي لا يتجزّأ إلّا ليكتمل أو ليبحث عن مكمّلاته الوجوديّة التي تعنيه ضرورة والتي تعنيه وجوديّا، فلا مناص من اعتبار الضّمير جزءا من القيم، فهي التي تهيّجه وتثيره في حدود قدراتها وبطرق مختلفة. ان الضّمير هو حضور القيم أو أن القيم حاضرة في صميم الضّمير حضورا أخلاقيا وجوديا لا مناص عنه بشكل أو بآخر، بمعنى الضمير هو قيمه.

في مجمل معاني التأّويل المتعلق بالدَّازَيْن الذي يختصّ به بحثنا كان علينا تحديد دلاليٌّ أوليٌّ لمسألةِ الضميرِ التي هي ليست إلا مسألةً متعلِّقةً بمستطاع الكينونة أو أنّه الداخل العميق الذي تعبّر عنه الكينونة إنّه حضورها الحقّ الذي ليس لنا أن نغفل عن حيثيّاته، ذلك أن القيم متأصِّلة وجوديّا في صوت الضّمير إذ ليس له أن يكون صوته ذلك النّمط الخارجي المنفصل، بل إنّه يُشَكّل صورة كليّة عن ذلك النّمط الدّاخلي المتّصل إنّه صوت الدّاخل المرتبط بالحدث الوجوديّ المباشر كحدث منفتح، وهذه الاستنتاجات عموما تتجاوز القراءة العموميّة عن سؤال الضّمير الذي أُعِدُّه "ظاهرة خاصّة بالدَّازَيْن"[1]، أي الظّاهرة المتعلّقة بالنّداء الوجوديّ الذي يقام هناك حيث المُنْفَتَحُ الذي تمّ نسيانه عبر استبعاده، والذي هو في الأصل كشف وانفتاح، أي كشف عن نداءات الضّمير وتحديد أسس الانفتاح على إمكاناته الخاصّة التي هي صوته الصّامت والذي شأنه أن يَعْبُرَ/العبور كل الأحاسيس متجاوزا إيّاها من داخل الدّاخل الذي ينادي به.

إنّ المنادى والمنادي به هي كينونة الضمير إذ ليس من البسيط فهمها وهذا لا يعني أنها مستحيلة على الإدراك بل يعني أنها نمط وجودي متغير ليس بوحدة ثابتة، حيث لا يمكن حصر الضّمير في المتكلّم وغيره، ذلك أنّه قد يكون ما تكون عليه الكينونة الصّامتة أو المتكلّمة فرديّة كانت أو جماعيّة، باعتبارها تُمثّل بنية كليّة والتي تنادي بكينونة الصّمت، لذلك ما قد تكون عليه هي بالفعل أشياء لا يمكنها أن تنفصل عن الوجود أو هي الأشياء التي لا يمكن حصرها في الوجود كما لا يمكن فهمها إلا بتأويلها نحو أسس فلسفيّة دقيقة.

إن صوت الضّمير لا يمكن أن يسمع أو أن يكون – هنا – حيث الكينونة المنغلقة ولا – هنالك – حيث الكينونة المبهمة، وإنّما هو شيء ما يشبه الكينونة المتعلّقة بـ-الهناك- حيث الكينونة المنفتحة أو المفتوحة على نمط من التجلّي الكائن هو ما لا يمكن أن يكون في ماهيّته إلّا الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يشعر بواقعانيّته وبأنّه هناك حيث يكون – يكون ضميره معه، وحيث يوجد – يوجد ضميره، وحيث ينفقد لا يكون ضميره وهكذا، وحول الهناك الذي "يعني نمط الانفتاح الذي يجعل الأشياء "حاضرة" في

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص495.

أفق العالم"[1]، وتلك هي العلامة الفاصلة والمتعلّقة بخصوصيات النّداء نحو الدَّازَيْن المنفتح على بنيته الكليّة الواقعانيّة التي يقيمها أو يختبرها من ذلك الدّاخل الذي يكون عليه في الوجود المباشر أمام ضميره والعالم.

في محاضرة كان قد ألقاها هيدغر، ندوة زيهرنغن سنة 1973 والتي علّق فيها على الهناك والقصد منه بأنه "هو، بالفعل، الكلمة التي تشير إلى الانفتاح"[2] ذلك الانفتاح الذي يعبّر عن صورة كليّة لكينونة الكائن إذ ليس الإنسان إلّا ضميره - الضمير الذي يكون عليه نداؤه ضمن هذه الكينونة المنفتحة على حقيقته والعالم.

إن الصّوت الذي يقيمه النداء هو ذاته الصوت الذي يقيمه الضّمير/بمعني الارتداد الذي يقبع داخل وجدان نداءات الكائن، لذلك لا يمكن تحديد الضّمير ولا فهم حقيقته بعيدا عن تلك القوّة التي تربطه بالعمق الوجوديّ الذي يَتَأَتَّى من الدّاخل الوجوديّ والذي يقيم في منفتح الهناك الذي يعبّر على نمط الكينونة، وكأنّ الحاجة إلى فهم مسألة الضّمير هي ذاتها الحاجة إلى فهم مسألة النّداء كصوت خفي ومفهمة الصوت كقوة لا تتخفّى إلا لتظهر أكثر وضوحا وتعبيرا وحيث " لا ينبغي أن نحيد عن تأويل هذا المعطى على صعيد الظّواهر. وذلك أنه قد سبق أن اتخذ منطلقا لتأويل الصوت بوصفه قوة غريبة تتغلغل في الدَّازَيْن "[3].

هنا في هذه المرحلة التأويليّة التي عبّر عنها هيدغر والتي شَكّلت في جزئيّاتها المخصوصة قيم مُثْلَى حول فهم معاني الضّمير نكتشف أنّه ليس إلّا نداء لصوتنا الذي نعبّر فيه على إمكاناتنا الوجوديّة التي نُقِرُّ بعجزها عن إدراك مخفيّاته، والتي منها وإليها وبها ننادي، ننادي بتلك النّبرة الجارحة التي تعبّر عنّا بكل جرأة، والتي تهتف بالكشف عن صوت الضمير والحضور الذي يقيمه، والذي يكون في موجده الحقيقيّ تعبيرا عن ضميرنا والذي هو نحن بالأساس، فليس الضّمير إلاّ نمطَ عن كينونةِ هذا المنادي الذي يعبّر عني في بنيته المحاطة عند الدَّازَيْن ، بمعنى أن النّداء هو صوتي الذي يكتشف ضميري وهو ضميري الذي أكتشفه تحت راية حرّة تعبّر عن نداءات الضّمير الحرّ إذ يقول هيدغر "إن النّداء منّي يأتي وعَلَيَّ يقع وإليَّ يُوجَّه – بل أيضا على الأمارة الأنطولوجية الثاويّة فيه على الظاهرة بوصفها من النّوع الذي يخص الدَّازَيْن"[4].

---

[1] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التّأويلي للعقل؟، جداول للنشر والتوزيع ، ط1 مارس 2011، ص47.

[2] المصدر نفسه، ص48.

[3] هيدغر، الكينونة والزّمان، مصدر سابق، ص489.

[4] المصدر نفسه، 489-490.

هكذا إذن يمكننا رصد بنية التّأويل الذي يُشكِّل ضرورة لفهم الدّلالات الفلسفيّة الغامضة في فلسفة هيدغر ولفهم مقاصده حول أساسيّات الضّمير لما يعنيه من هشاشة في المزاج القلق الذي يعبّر عن هشاشة ملازمة للوجود مع الآخرين والتي تُشكِّل تأويليّا هشاشة في النّداء، لذلك يكون صوت الضّمير نفسه صوتا يعاني الهشاشة في بنيته، ذلك أنّ النّداء يعاني هشاشة وجوديّة والتي تتشكّل ماهيّته في ما أسماه هيدغر بالوحشة التي هي وحشة نمط لكينونة وجوديّة أو هي وحشة من الصّمت الرّهيب، بل هي أعطاب تكشف لنا عن الضّمير المذنب ويْكَأَنّ هيدغر يريد أن يعرض لنا تأويليّة خاصّة في مسألة الوحشة المتعلّقة بالنّداء في الحالتين الأولى وحشة نداء العزلة الناتج عنها وحشة في الصمت، والثانية وحشة الهم النّاتج عنها وحشة في النّداء مع الذين يسلبون أصالة نداءات الوجود الذي انتهى إلى الانحطاط أو ما يعتبره من نداء زائف داعيا في مقاربة تأويليّة ضمنيّا إلى إبراز قيمة الوحشة لا نبذها، والتي تعبّر فعليّا في ما اكتشفناه سابقا عن حركة في الضّمير التي هي حركة قد تنتهي إلى الوجود الحذر إذ "يتكلّم النّداء في ضرب موحش من الصّمت. وليس ذلك إلا من أجل أن النّداء لا يدعو المدعوَّ إلى الدّخول في القيل والقال العمومي للهمّ، بل يدعوه إلى العودة منه إلى السّكوت الثّاوي في مستطاع الكينونة الذي في وجوده"[1].

هذه اللّحظة التي لا يمكن أن يكون ضمنها هناك فهمٌ إلا مركّبا عن نداء الضمير، فلو لا ذلك النّداء، ولو لا ذلك الصّوت لما تعرّفنا على قيمة الوحشة أو فهم الوحشة ذاتها التي هي مزاج ضمير حائر وتركيبة كينونة غريبة. ففي كلّ حالاتها تُعَدُّ هي الحدث الوجوديّ الأبرز الذي يشعرنا بالوجود الذي هو في الأصل وجودُنا، فوحشة الفراق تكشف عن كينونة الشّوق، ووحشة المرض تكشف عن كينونة الصّحّة، ووحشة العدم تكشف عن كينونة الحياة، ووحشة الصّمت تكشف عن كينونة الكلام، ووحشة الأنا تكشف عن كينونة الهُمْ، ووحشة العزلة تكشف عن كينونة الاجتماع، وهكذا، فإنّ تأويليّة نداء الضّمير تكشف عن الحالة التي نكون عليها، والتي لا يمكن أن تكون في الخارج، أي خارجة عن أطر الكينونة، لذلك هي الحدث الكليّ الذي يسكن الداخل كحيرة ضرورية لنكتشف بذلك أن هيدغر يعتبر "أن الوحشة هي النّمط الأساسي" من الكينونة - في - العالم. إذ ينادي الدَّازَيْن نفسه من حيث هو ضمير من أعماق هذه الكينونة"[2].

ما يعنيه الاستشكال الفلسفي اليوم من تحديد جذريّ لبنية التّأويل المتّسق بدلالة الضّمير هو ما يمتلكه من دوافع ذاتيّة تثير الحاجة إلى الانفراج من كتلة الكمّ الهائلة والمؤثرة في جوهر الغموض الحاصل مع الضّمير والمتخفيّة عن مقاصد الفهم المتأتّية عن النّصّ وإن كان دور التّأويل الحقيقيّ هو تبسيط أعمدة الفهم في مجمله الحاصل عن ذلك التّراكم الذي يسكن مكبوتات المؤوِّل نفسِه ((لأن المؤول لا

[1] المصدر نفسه، ص492.

[2] المصدر نفسه، ص492.

يمكن أن يكون إلا نفسه مهما تعلق بالنص))، وفي عرض أوّلي نطرح من خلاله أنّ بنية التّأويل كل ما قد تسعى لفعله حول مسألة استشكالات الضّمير والنّصّ هو إزالة الخوف عن الشعور المتعلّق بالضّمير كمسألة مرتبطة بالوجود، وكذلك إزالة الغموض الحاصل عن النّصّ المؤوَّل ومعالجته بأكثر حِرَفِيَّة ودقّة وتبسيط، فما نلتجئ إليه في التّأويل ليس مخفيَّ النّصِّ لما قد يُبْطِنُهُ فحسب، بقدر ما قد يسبقه من قول ((وهذا ما سينجر عليه الفعل اللاحق عن فهمنا للنص))، فما تحت النص ليس كما قبله أو أن التّأويل يعبّر عنهما معا، فما يقوله التّأويل حول مسألة الضّمير ليس ما قد تقوله الذّات ولا النّفس ضمن تصوّرات الموقف الميتافيزيقي الشائع ولا يمكن إدراكه في سطحيّة من قراءة النص، فقول الضّمير تأويليّا هو بمثابة إنشاد متجذّر وجودانيّا ومحتجبا عن الظّهور، "فالدّلالة فيه أو الحقيقة محدَّدة بأنّها ما لم يقل، أو ما قيل بشكل غامض ينبغي فهمه في ما وراء أو تحت سطح النّصّ"[1]. لذلك لابدّ من تحديد الدّلالة القائمة حول تأويليّة الضّمير كمسألة وجودانيّة منفصلة ثم هي متّصلة بعلاقتها التأويليّة مع النّصّ المتعلّق بالضّمير كمشكل قِيَمِيٍّ بالتّحديد.

تظلّ مسألة التّأويل عند هيدغر فينومينولوجيّا واقعيّة بمثابة الأفق الجديد الذي اتّخذه هيدغر حول الخروج بمفهوم الفينومينولوجيا من الظّاهراتيّة إلى علم الوجود إذ يقول " الفينومينولوجيا (الظاهريّات) هي ممكنة فقط من حيث هي أنطولوجيا (علم الوجود)"[2]، حيث تتعارض مع الماهيات الإغماضيّة التي تؤسِّس لها القيم الذّاتيّة الثّابتة لتدفع بها نحو ممكنات بنيات الوجود التي تكشف عن نفسها بنفسها كموضوعات مطروحة وأشياء بعيدة عن الذّاتية المتعالية، وإن كان التّأويل لا يثبت على حال لكنّه ليس له أن يخرج عن سياقاته الهيرمينوطيقيّة المطلوبة فهو الذي يفصح ويعد تشكيلاته عن التّفسير من أجل الفهم الذي يؤسِّس له المؤوِّل والذي يمكث على جوهر الوجود المتّصل بالضّمير، أي بين وجودانيّته الخاصّة التي تمثّله كضمير خاصّ والتي يعبّر عنها في مسائل تفكيكيّة تُعْنَى بتأويل الضّمير أنتربولوجيّا ونفسانيّا ولاهوتيّا، وبنية النّصّ المستقلّة التي تعبّر عن حركيّتها من عمق الفهم المؤوَّل ساعيا بذلك إلى التّوفيق بينهما مستعيدا في ذلك إقامة القيم في مجملها، فالتّأويل هو فنّ في جوهره يقتضي مهارةً معرفيّةً قَيِّمة تتجاوز سطحيّة الفهم لتعبّر عن الغموض الواقعاني للدَّازَيْن الذي عند خبرته ينزاح بسلاسة عن النّصّ فكلّما كان شأن التّأويل منهجيّا كانت الإحاطة بالمفاهيم ممنهَجة أكثر كذلك، وهذا الأسلوب التأويليّ الفنيّ نكتشف أنه نظريّة متأصّلة في فهم الوجود متأصّلة في كليّته، وهو الأسلوب الذي ينتهجه لذلك يكون هو الأقدر على القراءة التي يُبْطِنُها فكما أنه لا شيء سوى التأويل قادرا على فهم الضمير أو

[1] امبرتو ايكو، التّأويل والتّأويل المفرط ، ترجمة: ناصر الحلواني، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، ط1، 1996، ص35.

[2] Heidegger, Martin, Being and time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson.Harper&Row, Harperson Francisco, 1962,p.60.

الحقيقة التي يكون عليها كذلك "فلا شيء سوى التّأويل في ما يبدو قادرا على اختراق كينونة الكائن واستخراج ما تحته من أوجه دلاليّة"[1].

عموما نسعى من خلال هذا المقال إلى ضبط المشكل الفلسفيّ عبر محاولة شقّ الغموض الذي قد يعترض مسألة نداءات التّأويل المتّصلة بصوت الضّمير ذاته ضمن الكشف عن بنيته الوجودانيّة بما يسبق القول، أي ما يسبق ويلحق فهمنا المحاط بالنّصّ أو ما يبطنه الكمّ الهائل من القول الهيدغيري في صميم معالجة ظاهرة الضّمير، أي محاولة تحديد مدى عمق فهمنا له مع ضبط المفاهيم القيميّة المتعلّقة بالضّمير والتي يعود لها التّأويل الوجوداني كَفَنٍّ ينحت مكينه الوجوديّ لا من المسكوت عنه في النّصّ، وإنما من المسكوت عنه وجودانيّا عبر محاولة تأطير التّأويل ذاته حتى لا يخرج عن سياق النّصّ، وحتى يتمّ تحديد الرّهانات القيمية التي يتعرّض إليها التّأويل في مستويات هامّة من التّأويل الوجوديّ المؤسِّس للعودة من الضّمير إلى الضّمير ومن الضّمير إلى النص وصولا إلى تأويليّة الضّمير نصّا منفتحا على أسس القيم المتعلّقة بالقراءة في المتون الهيدغيرية المتّصلة بالدَّازَيْن.

في قراءة تأويليّة وجوديّة وجدانيّة/ وجودانيّة متداخلة الأطراف بين العمق الكائن عند الموجود الإنساني/ضميره، وبين ما يسكنه وجوديّا من نداءات سابقة نسعى خلالها إلى التّوجّه نحو محاولات عدّة لإزالة الالتباس القائم حول ماهيات نداءات الضّمير وهنا تعمّدت صيغة الجمع في النّداء لأنّه في العمق كثرة متعلّقة بالكينونة في موجدها الكلّي لذلك وان كان الضّمير واحدا فإنّ نداءاته كثرة، والذي ليس هو بالجزء العاقل ولا هو بالجزء اللّا عاقل، ولا هو بالجزء الخارجي المنفصل ولا هو بالجزء الداخلي المتّصل، وإنّما هو الجزء الوجوديّ لكينونة الكائن التي هي نداءاته المستمرّة والمتخفيّة في ذلك العمق، ولمسألة التّأويل حول نداء الضّمير كأسلوب حياتيّ وجوديّ لا يخرج عن كينونة الكائن إلّا ليعود إليها ((الخروج عن الكينونة/الظّهور والعودة إليها/ الانحجاب)) من جهة التّأنيب أو ما أسماه هيدغير بـ"الكينونة المذنبة"[2] كان علينا قراءته من جهة القيم بأنّ الضّمير ليس له أن يخرج عن طور ماهيات القيم مهما تعلّق بمسألة الوجود فإنّ قيم الوجود نفسها متأسِّسة حول الأخلاق والشّعور بها فهي الحدث الوجوديّ المقلق عموما في جزئيّاته.

بيد أنّه من خلال هذا التّأويل قد نستدرك القول بالتّفسير عن ماهيات الضّمير المتعلّقة بالكينونة والتي ليس لها أن تنفصل عنها من خلال قيمة العناية من عدة جهات قيميّة متعدّدة الأطراف تلك العناية التي ترتكز على بنية الاهتمام بدلالات النّداء ومن خلال هذا النّداء الذي يكشف عن العناء المتعلّق بعدّة أوجه

[1] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 134.

[2] مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، مصدر سابق، ص499.

والذي يسكن حركة الضّمير ذاته يسكنه بمعنى يتجذّر كيانيّا في عمق الكينونة المهتمّة بتأويليّة الضّمير وخاصّيّاته القيميّة المتعلّقة بإمكاناته المتداخلة مع القيم الأخلاقيّة، وبين تأويليّة النّصّ المرتكز على مناهج تفسيريّة خاضعة لدلالات المنطق والأسس لتلك القيم والمقارنة بينهما، أي بين تأويليّة الضّمير وعلاقته بالقيم وتأويليّة الضّمير وعلاقته بالنّصّ مع توضيح الدّلالة القائمة تأويليّا بمسألة الضّمير كمسألة رئيسيّة ومسألة القيم كمسألة مترامية قبالة واقعانيّة الحياة وعبر الارتكاز على حركة الضّمير وحركة النّصّ كان فعل التأويل أو التأويليّة كفعل هو الأنجع لحركة ضروريّة أقيمت خلف النّصّ أي تَمَّتْ بعد فهمه في مواقف مختلفة.

يقال عن الضّمير العديد من المسميّات كالآتي الّضمير الحيّ والميّت، والضّمير الحاضر والغائب، والضّمير المتّصل والمنفصل، لذلك هو يعد ضميرا قيميّا معقَّدا له من الحضور الكافي لأن يكون الأُفهوم الجذريّ للموجود المتعلّق بقضيّة الوجود التي هي شأنه الغامض - الدّائم، وهنا يكون لهذا الضّمير صوتا وجوديّا متجذّرا كيانيّا، وللصّوت نداء يتشكّل في جمع من النّداءات المتعدّدة الأبعاد، والتي تُحاوِر وتُخاطِب وأحيانا كثيرة تُصارِع إمكاناته كخاصيّة متعلّقة بالكينونة التي هي متعلّق أنطولوجي بالتّحديد وبالكائن الذي هو متعلّق أنطيقيّ، حيث لن يكون صوت الضّمير إلّا العلامة الرّابطة بين الكائن وما هو كائن في إطاره الكلّي. هنا إذا أردنا التّعمّق أكثر في تأويليّة الضّمير كظاهرة محتجّبة ومقلقة في عمق صوت نداءاتها الخفيّة، والذي يعبّر عن عجزنا أو المُعَبِّر في أقصى حالاته عن الغموض الذي تشكّلت عليه هيئة الضّمير في طبيعتها لتُوصِلنا لكونها تجربة وجوديّة مشتركة مع تجربة النّدم أو أنها والنّدم صنوان، وكأنّنا عندما نذكر الضّمير نذكر النّدم بمعنى أوضح أنّ الضّمير حتّى وإن كان المرتاح نفسه إذا ما تأوّلناه من جهة الرّاحة التي قد يكون عليها وجدناها راحة تعاني تأنيب الضّمير الدّائم الذي ينادي دائما بأنّه كان أن يكون الأفضل أو كان في ما قد أراحنا الأفضل، وكأنّه لا يرضى في طبيعته التي كان قد تشكّل عليها أو ما قد نسمّيه شيئا من النّكد الوجوديّ المتعلّق بمسألة البحث الدّائم عن الأفضل، وهذا هو النّقصان الملازم لكينونة الضّمير المحتجبة. في كتابه "المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا" علّق - جان غراندان - على هذه التّجربة المحرجة التي تشكّل في عمقها شعورا بالنّدم المتعلّق في أبعاده بالكائن أو بضميره والمتعلّق هنا هو ذاته الشّعور الملازم بقوله "فقد أكون على هذه الحال وليس على حال أخرى، وعندما أكون كما أنا كائن، أو عندما أودّ أن أعمل هذا العمل أكون على علم أيضا بأنّه قد كان من الأحسن لي أن أقوم بذاك العمل وليس بهذا الذي قمت به (وهذا جليّ بشكل مثاليّ في تجربة النّدم)."[1]

إن صعوبة محاولة الكشف عن الضّمير أو عن ماهيّته هي في حقيقة الأمر محاولة للكشف عن الكينونة إنّه سؤال الضّمير القائم أمامنا، أي القائم قبالة العالم الذي هو نفسه عالمنا المخفيّ والنّدم والموّه

[1] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مصدر سابق، 90.

وغيره، والذي يسوقنا إلى الكشف عن كينونة نداءات الضّمير أو ما قد ينادي به، والتي هي مُكَنَّى الحدث الضّروريّ لفهم حقيقة الضّمير بما هو ظاهرة إغماضيّة متجذّرة وجوديّا، والمتجذّر وجوديّا ليس بإمكانه أن يخرج عن طور الأصالة التي من أوكد خاصيّاتها العناية وعدم التغيّر بعيدا عن التحليل العاميّ الذي علّق عليه هيدغر في فلسفته واعتبره صورة بسيطة مخالفة للتّحليل الفلسفي الذي تبنّاه. كان ضرورة علينا توضيح سؤال الضّمير جيّدا بما يعنيه من كثرة في النّداء الذي هو في حقيقة الأمر كشف عمّا يخرج من عمق الدّاخل الذي يؤسِّس الكينونة المتعلّق بها - دَيْنٌ- كما بيّن ذلك هيدغر ولنا أن نعتبر أن مسألة الدَّيْنِ هي التي قد تفتح الكينونة إلى الانتباه إليه والذي يشكّل نظرة في صميم الانتباه الذي ينادي بالسّداد سداد دَيْنِ الكينونة المدينة، أي بتسديده كدَيْنٍ أو كدَيْنٍ مضاعف لأنه يعدّ من صميم الكينونة وهنا يكون علامةً للضّمير المُذنب الذي كل ما قد يتطلّبه في جزئيّاته هي العناية الفائقة والمسؤوليّة الحَقَّة حتى تَتِمّ دراسة النّداء الحامل للعناية الأصيلة بكينونة الضّمير، وهذا الفهم التّأويليّ الذي يختلف عن إدراكات قراءات تصوّرات العاميّ وبقيّة من تصوّرات الفلسفات الأخرى لمسألة الضّمير بَيَّنَه هيدغر في كونه تأويليّة تختلف أو أنّها قد تعترض على حقيقة الضّمير فلسفيّا بقوله "يمكن للتّفسير العاميّ للضّمير أن يعترض على ما قدّمناه من تأويل للضّمير باعتباره نداءَ العناية الذي يدعونا إلى ما في الكينونة من ذنب"[1].

وفي هذا الغرض بيّن هيدغر جملة من الاعتراضات حول مسألة الضّمير التي يقدّمها عن التّفسير العاميّ الذي لم يُدرِك فعليّا أن الضّمير متجذّر وجوديّا متجذّر بمعنى أنّه ضمير أصيل منغرس في عمق كينونة الكائن، وحيث أنه يشكّل نداءً خاصّا عن تحرير الكينونة الغامضة والمحتجبة عن العينيّ الواقعانيّ والذي تمّ جمعه في أربعة أنحاء تمّ فصلها وتحليلها وهي فعليّا ما قد يعترض عنه هيدغر لا ما تعترض عنه مواقف التّفسير العاميّ أما الأول بـ"أن الضمير في جوهره له وظيفة نقدية"[2] وأمّا التّفسير الثّاني" أنّ الضّمير يتكلّم في كلّ مرّة بالنّسبة إلى فعل معيّن أكان منجزا أو يراد إنجازه"[3] وأما التفسير الثالث "أن "الصّوت" كما هو متاح في التجربة ليس متجذّرا بهذا القدر في كينونة الدَّازَيْن"[4] وأمّا التّفسير الرّابع "أن التّأويل لا يضع أيّ اعتبار للأشكال الأساسيّة للظّاهرة. للضّمير "شقيا" كان أم سعيدا، "مؤنبا" كان أم منبّها"[5].

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص512.

[2] المصدر نفسه، ص512.

[3] المصدر نفسه، ص512.

[4] المصدر نفسه، ص512.

[5] المصدر نفسه، ص512.

إن مسألة فهم النّداءات الحاصلة عن الضّمير هي التي تكشف عن نمطه الحقيقيّ وهي التي تفتحنا أمامه وتفتحه أمامنا في رهبة من الوجود، وفي لحظات تأويليّة هامّة ومتجذّرة تؤسِّس لحقيقة مسالك الكينونة المذنبة التي يديرها الغموض عن تلك الكينونة التي تشعر بوجودها في إطار الشّعور المحتجب، فما يكون عن الضّمير من ذنب هو ما يكونه النّداء الذي يسعى إلى أن ينتهي به المطاف للكشف عن الكينونة المذنبة، وهنا نعرج إلى أنّ مسألة الكينونة المذنبة هي مسألة وجودية سابقة بالمعنى الذي ينادي به الشّقاء الذي يتحدّد في صورة المزاج الكائن في العمق، أي المتأصّل في عمق الدّاخل الذي يفتحنا على ركيزة أساسيّة تظهر قيمة الفهم على تحمل أعباء مزاجه، هي أعباء المسؤوليّة والاهتمام، والتي تسوقنا في مِراسها إلى الكشف عن رعاية غريبة هي رعاية صوت النّداءات المذنبة للضّمير الشّقيّ وحيث يعتبر "أن الضّمير هو في البدء ضمير شقيّ"[1]. كان علينا أن نتساءل لماذا اتّخذ هيدغر الشّقاوة نمطا أساسيّا للضّمير المتأصلة في بنيته الصّدارة كسبق؟ بمعنى هل هو الكائن الخطّاء الذي يمثّل صورة الضّمير المذنب بالفطرة؟ إن كان كذلك فليس لنا أن نتأوّل مقصده في مسارات القيم ولا في أخلاقيّاته اللّاحقة باعتباره يمثّل نمطا من الكينونة المذنبة والمعذَّبة ((معذَّبة لأنّها تشعر بفقدانها للقيم)) سلفا إذ يقول"ففي كلّ تفاسير الضّمير كانت الصّدارة للضّمير"الشّقيّ"، و"المعذَّب""[2]، وهنا يغيب عن تأويليّته قيمة وصدارة معنى أن يكون الضّمير مرتاحا مطمئنّا يغيب معنى الاطمئنان الذي هو بالإمكان أن يمثّل شأنَ الضّمير المتعلّق في كينونته بالارتياح في مكمن متمّمات فلسفته كليّا محدّدا تأويليّة مخصوصة تقسمه إلى نوعين.

عن هذه القسمة يفصل هيدغر تأويليّة الضّمير إلى شطرين بين نداء الضّمير المعذَّب ونداء الضّمير المرتاح، فيسمِّي الأول/المعذَّب بالضّمير الذي ينذرنا بالتّنبيه إلى الأمام ((الحذر))، أمّا الثّاني/المرتاح بالضّمير الذي يؤنّبنا بالإشارة إلى الوراء، فينتصر إلى الكينونة المذنبة التي تحتضن الضّمير الذي هو ضميرها المعذَّب، والذي نكتشف من خلاله أنفسنا أو مستطاع أنفسنا، ذلك أنّ الضّمير الذي ينذر لا ينذر إلا لفكّ مشكل أو للحذر من شيء ما أو الأخطر من ذلك، والذي يكون فيه ضمير الكينونة معذَّبا حاملا لأعباء القلق الغير محدَّد، أي القلق من شيء غير معلوم ذلك هو اللّا تعين الذي تمّ تأوله بالتّنبيه إلى الأمام وهو تنبيه مضاعف حتى لا نقع في الانحطاط الذي يوقعنا في معضلة الهم أيّ كان وهذا الانتصار المحدَّد ضمن الانتباه إلى الأمام والذي يتجلّى في الكينونة المذنبة هو في حقيقة الأمر كشف عن حقيقة الكينونة في الوجود دون الوقوع في نسيان الارتياح فما ينذرنا هو ذلك النّداء الرّاعي لكينونتنا التي تستوجب مشقّة وتأنيبا في الضّمير وتستوجب الوقوع في ممكنات الواقع الوجوديّ. هنا يعلِّق هيدغر في لحظة تكشف لنا وصفا عن صورة الضّمير مشبّها إيّاها حسب الفهم التّأويليّ بالحكم الذي يدير مستطاع

[1] المصدر نفسه، ص 513.

[2] المصدر نفسه، ص513.

الكينونة من جهة أنّه يتعقّبها أو ما تمّ إقراره عنها بأنّه يتمثّل في صورة القاضي الذي مهمّته أن يفصل أو أن يحكم على ذلك النّداء فصلا وحكما يعتني بحقيقتها ((الكينونة)) التي هي في الأصل حقيقته ((الضّمير))أو كذلك بمثابة الواعظ الذي ينتهي في نهايات المطاف إلى الإرشاد بالنّهي والأمر، وتلك في حدّ ذاتها تمثل تأويليّة في أخلاقيّات الضّمير الذي مهما حاول فهمُ هيدغر التنصّلَ منها إلا وأعادها قيميا، فتأويل الفهم على حقيقته يعد ذلك القاضي والحَكَمُ وهي صور تقضي بتمثّل منهجٍ عامٍ لتشكّلات تمثيليّة عن القيم المؤسِّسة للضّمير كبنية خاضعة لأدوات العتاب والإرشاد وغيرها، وذلك في قوله "ويعرض الضّمير للتّجربة بمثابة قاض وواعظ، معه يتحاسب الدَّازَيْن ويتجاوز"[1].

إنّ مهمّة النّداء ووظيفته حسب تأويليّات هيدغر هي كالآتي نداءات غير واضحة بمعنى محتجبة أو ما أسماه بالنّداء – الغير متعين – والذي يصعب علينا أن ندركه طالما أنّنا نجهل مصادر انبعاثه فنسأل عنه بـ - من أين أتى؟ والحال أنّنا نشعر بأنّه نداء الوحشة الذي يسدّ السّمع عنه طالما أنّنا نجهل مصادره اليقينيّة فشأنه كذلك بالفعل"غير متعين"[2] لذلك يُعتبر وحشة تدفع بالكينونة إلى الأمام وهو النّداء الذي ينتهي إلى الوقوف أمام الكينونة المذنبة التي يعانيها الضّمير القلق، فيكون مذنبا مع ما يمتلكه في مستطاعه من عجز ونقصان، ويكون مذنبا كذلك مع وجوده المتعلّق بالهم، وتلك هي العلامة الفاصلة المتعلّقة بالضّمير المتعلّق بوحشة النّداء أو الضّمير المتعلّق بكينونة الذّنب أو المذنبة في طبيعانيّتها إذ "لا يمكن للكائن، الذي كينونته عناية، أن يُحَمِّلَ نفسه ذنبا واقعانيّا فحسب، بل هو في أساس كينونته مذنب"[3].

ما يحمله صوت نداءات الضّمير من تأويليّة مخصوصة في فلسفة هيدغر هو ذلك الصوت الذي يشعرنا بالحيرة الوجوديّة هو صوت الفضيلة التي تثير رغبتنا في التعرّف على بنية الضّمير الغامضة وهنا تعمّدنا تكرار لفظ بنية لما تعنيه من كثرة في صوت النّداءات المتعلّقة بكينونته، والتي تعبّر عنه كبنية كليّة، حيث ما إن بدأنا محاولاتِنا في فهمها إلّا وتعلّق بنا شيءٌ من العجز الذي يخبرنا بأنّه لابد من المحاولة في مستطاع قدرتنا الدّائمة قصد ولوج التّعرف على أخبيته، إنّه يهبنا لحظة من الانتباه التي تشكّل ركيزة من أساسيّات خبرتنا عن الكينونة فهو أي الضّمير قد "يمنحنا بطريقة أو بأخرى شيئا ما علينا فهمه"[4]، وليس لنا فهمه إلّا كما حدّدناه سلفا بالعودة دائما إلى ممارسة فعل التأويل كمنهج والتأويلية كموقف، ذلك الفعل الذي يكشف حدود الضمير، بيد أن الكائن الذي يشعر بحدوده ينصدم بحدود وجوده كنمط

[1] المصدر نفسه، ص517.

[2] المصدر نفسه، ص497.

[3] المصدر نفسه، ص507.

[4] المصدر نفسه، ص481.

داخل الكينونة هي كينونته المذنبة والتي ينتبه أمامها على عدد من التّوهيمات المُقلِقة التي تقع في صوت النّداء أو في صوت صداه كرهبة ليس له أن يخرج عنها أو أن تنفكّ عنه حيث تُشعِره بالنّقصان المضاعف الذي يمثل جزءا من المعاناة المضاعفة سواء أمام القانون أو أمام الذّنب فقد ورد كذلك عند ستروم بأنّ الشّعور يتضاعف عند الحياد عن الفضيلة بقوله "وقد حاول الخطيب الجدليّ كوينتيليان أن يثبت أم من يَجِدْ عن طريق الفضيلة يعاني معاناة مضاعفة، سواء من العقوبة القانونيّة أو من الضّمير المذنب."[1]

إنّ الضّمير أو صوته يشكّل رهبة ومحاكمة تقع في داخلنا في شكل همهمة تقلقنا وتستفزّ حضورنا أو أنّها همهمة تُشعِرنا به، ذلك أنّه يُمثّل في عمق حالاته صوتنا لا فقط ذلك الذي يقع داخلنا فحسب، بل كذلك صوتنا الذي نعبّر عنه من خارج أنفسنا بمعنى أنّ صوت الدّاخل هو الذي نعبّر عنه من خارج أنفسنا، وتلك هي مسألة وقوع صوت الضّمير على الضّمير نفسه، أي ذلك الصّوت الذي يخرج من أنفسنا إلى أنفسنا أو من خارج أنفسنا هو يكون وإليها يعود، ولن يتجاوز هذا التأثير الجانب القيمي لأنّه ببساطة يخضع لقانون الخارج الذي هو المؤثّر في قانون الدّاخل الذي تكون عليه طبيعة الضّمير وكلّ ما قد يحدثه صوت الضّمير الذي يؤثّر في حضورنا ويستهلكه لفائدة هي في كلّ حالاتها تُضعِف مسألة الضّمير وتستهلك راحته.

إنّ حقيقة ما تمّ تأويله حول مسألة الضّمير كصوت داخلي ينفلت في أنسجة من أمكنة إغماضيّة من النّمط المتعلّق بالكينونة إذ يؤكّد أنّه بالفعل هناك حدث ما موغل في الرهبة من الوجود، وذلك لعدم القدرة على الإحاطة بفهم نداءاته الصّامتة والتّحكّم فيها وكبح جماحها، وكأنّها نداءات كل ما قد تثيره فيصمتها الذي تنادي به ينبئ بغرق الكينونة أو أنّها الكينونة التي دائما ما تشعر بأنّها تغرق في صوت الضّمير، والتي تتمثّل في كونها كينونة مذنبة أو معذَّبة تغرق في عذابات الذّنب الذي تَشكَّل في نمط صدارتها التي تعلّق بها دَيْنُ والذي وجب سداده لكن الدَّيْنَ الذي قد نغفل عنه يظلّ دَيْنًا والدَّيْنُ الذي لا نغفل عنه نشعر أنّه دَيْنٌ مضاعف يلازمنا، أي يلازم مستطاع الكينونة المسؤولة في ذلك عن دفعها إلى الأمام والذي يشعرها بأنّها كينونة مستدانة- مذنبة في نمطها الوجوديّ ممّا ينبّهنا إلى تحمّل قيمة المسؤوليّة التي هي بدورها شعور ثقيل أرّق وجودها الذي تحمّلته والذي شَكّل في نمطها عبء الشّعور بالإثم، ثم عبء الصّدام مع النّداء الذي يصدمنا دائما بأنّ هناك تقصيرا أو ذنبا مع إمكانات الكينونة التي لا تهب نفسها لنفسها وإنّما تهب نفسها لذلك الهناك الذي عبّر عنه بكينونة التّجلّي التي تهب نفسها بحثا عن ذلك الانفتاح إذ يقول هيدغر عن هذه الكينونة التي اعتبرها كينونة الدَّازَيْن "هي لا تهب نفسها خصّيصا لنفسها"[2]

[1] بول ستروم، الضمير مقدّمة قصيرة جدّا، مرجع سابق، ص 14.

[2] المصدر السابق، ص 503.

عموما لا يمكن قراءة مسألة الضّمير بعيدا عن المنهج التّأويليّ الدّقيق الذي نفهم من خلاله أنّ الضّمير لا يكون ضميرا إلّا بالقدر الذي يكون فيه منسحبا، وكذلك صوتُه ونداءاتُه ، أي عندما يكون منحجبا عن الوضوح فهو ينكشف أكثر، وتلك هي العلامة الحقيقيّة التي تعبر عنها فلسفة هيدغر التي تَعتبِر أنّ الوجود لا يكون كذلك إلّا في تَوَارِيه، وكذلك الكائن والضّمير، ففي الانحجاب تظهر الأشياء أو يظهر الوجود أو يعلن الضّمير عن صوته يَظهر به أو يتشكل أمامنا، أي أنّ الانسحاب والتّوريّة هي في حقيقة الأمر الفعل المضاء الذي من خلاله نكتشف حقيقة الوجود أو حقيقة نداءات الضّمير التي تلازمنا من جهة التّمنّع عن الظّهور.

في محاضرة كان قد ألقاها هيدغر بعنوان ما معنى التفكير؟ يقول" إنّ الإنسان لا يكون إنسانا إلّا لكونه ينجذب إلى هذا الذي يتوارى وينسحب."[1] إن ما يَغلِب على المتن الهيدغري من عسر في هضم كتاباته النّثريّة الرّهيب يفتح التّأويليّة ذاتها كموقف على تأويل-التّأويل لفكّ عزلة المعاني والأفاهيم التي تعلّقت بمخفيّات النّصّ الذي يقودنا في الفهم إلى خاصيّات متعدّدة في الفهم ذاته وما يشدّنا بصورة أوضح هو أن المتون السّرديّة التي اعتمدها في نثره تستوجب لا التّأويل لفهم الفهم، وإنّما تستوجب التّأويل لتأويل الفهم نفسه، ذلك أن التّأويل وكما بيّنّا سابقا بأنّه لا يقف على دلالة واحدة من الفهم وخاصّة في كتابات هيدغر، وما قد يمكننا أن نعلق عليه في هذا العنصر الثّانوي الذي أخذناه بالنسبة للمقال كمكمِّل قيمي لبيان قيمة الحركة التي يتعرض لها النّصّ كمسؤوليّة قيميّة في المتن، حيث أن القارئ للوهلة الأولى يشعر أنّ هناك عبثا لغويّا وحركة مضطربة غلب عليها الغموض، لكن هذا وإن كان ملاحظا فهو يُعَدُّ بالشّعور المبدئيّ إذ لا يدل عن حقيقة النص في قراءاته العميقة، وكلما أعدنا قراءة النّصّ إلّا وشعرنا بدبيب حركة جديدة يحملها النّصّ في نواته تشكّل ذات الحركة التي لا تُنَفِّرُ وإنّما هي الحركة التي تجلب الانتباه أكثر في قيمة تَعَالُقِ المعاني ببعضها البعض، فنشعر أنّ هناك بالفعل حركة نصيّة مضاءة في العبارة حيث أنّه في عمقها القيمي كعبارة توجب علينا تأويلها لتحديد مسالكها التي قصد هيدغر لإزالة الشّعور المذنب الثقيل الذي تعلّق دَيْنُه بنداءات الضّمير وفي حركة مسؤولة تثير الرّغبة الجامحة حول حركة النّصّ توجب علينا تحديدها والمسؤولية القيمية التي تحملها.

فماذا نعني بالعبارة المؤوّلة في حركة النص؟.

2- حركة النص وفعل التضايف مسؤولية تأويلية في حدود القيم:

في هذا العنصر الثانوي الذي يشكل الحركة الفاصلة والجامعة للمتن الهيدغيري في الآن نفسه حول تأويليّات مكثّفة تدير أسلوبه الفلسفي القيمي المعروض في النّصّ، والذي تتحدّد ميزاته من خلاله في شكل

[1] M. Heidegger, Que veut dire penser ?, In – Essais et conférences, trad : André préou et préfacé par :Jean Beoufret, Gallimard, 1995,p.152.

خاصيّات مكثّفة عن الحركة التأويلانيّة الخاصّة بمعانيه بما هي حركة مختلفة عن بقيّة الحركات التي قد تشمل بقيّة النّصوص، والتي تعودّناها في تلك النّصوص بالحركة التي يغلب عليها الأسلوب المنطقيّ المعتاد والذي يشكّل أسسَ مقوّمات اللّغة بما هي أداة تواصل ووسيط رمزيّ منظم من الوسائط التي تشكّل بنية النّصّ، إذ لا يمكن أن تكون النّصوص مقروءة إلّا بذلك الفعل المنطقيّ الذي يحيط بالسّياق الحركيّ للنّصّ ذاته والمؤسس في مجمله على تنظيم أسلوبي دقيق، والذي يقيم معاني الحركة في مسارات النّصوص، وحتى يعبّر على مقاصده بكلّ وضوح ضمن لغة قد تساهم فعليّا في هسهسة النّص حتى يتم هضمه كانت الحركة المنطقية تعبر عن التضايف المنطقي، والذي قد يشكّل علامة عن الفهم المنطقي، لكن مع هيدغر لم تعد اللغة ذلك الوسيط والرابط المنطقي بل تحولت إلى رؤى ومقاصد أخرى. هذا الموقف الحركيّ بالأساس يسوقنا إلى نظرة تلو نظرة تقودها العلامة حول محاولة فهم علوم اللّغة المعتمدة في عاداتها لتلك السياقات المنطقيّة التي تم تجاوزها وتقديم تضايف وجودي للدلالة والعلامة والعبارة بما هي كتابة خاصة والتي تنظّم الحركة من عدّة جهات أهمّها التدرّج في السيّاق وإعطاء الأولويّة للأسلوب التقويضي الذي تجاوز به المنطق الذي تحمله النصوص والذي يعد منطقا ميتافيزيقيا يعرض الألفاظ والعبارة عرضا جامدا ويقدم النصوص جامدة ليقدم فهما جديدا يتمثل في تحريك الألفاظ والعبارة ويقدم عرض حركي مختلف عن النص الذي يقوم في أساسيّاته على تأويلانيّة الحركة نفسها وما قد ينجرّ عنها من علامات مختلفة كليّا عن فهوماتنا المعتادة عن تلك العلامة وعن ذلك السياق المنطقيّ، والذي جعل من الكتابة عنده فعلا يحمل تأويليّة تفسيريّة تعود إلى الواقع الذي يؤسّسه الأسلوب الحركيّ في النّصّ والذي تظهر رغبته الدّائمة في تقارب نسق التضايف الحركي عند الأفكار التي تعبّر من بنية تواجدها عن دلالات أخرى تكشف عن قيمة تواجدها الذي من خلاله تفتح أسلوبها على التعدّد القيمي لتلك الكثرة التي يحملها معنى التّضايف.

فماذا عن الحركة النّصّية عند هيدغر؟ وماذا يقصد بهذا التّضايف التّأويليّ عند متونه؟

ليس بتلك البساطة التي تعودّناها عن قراءة النّصّوص، أن تقرأ الدّرس الهيدغيري الذي يُعَدُّ عصيًّا لكونه لا يستند إلى سياقات منطقية منتظمة من ذلك الأسلوب الحسابيّ، بمعنى أن اللّغة التي يعتمدها هيدغر تُعَدُّ لغةً تأويليّة بامتياز/شاعريّة، وهنا في مستوى هذا الذي أسماه - المنعطف التأويليّ - الذي شكّل لحظة هامّة عن تاريخانيّة النّصّ وحركته التي تشدّنا نحو المنهج التّأويليّ الأنطولوجيّ المهيمن على بنية الحركة، والذي يعتبر في سياقه نمطا من التّأسيس فـ"في أساس المنطق برمّته ثمّة تقييد أنطولوجيّ"[1] هذا التّقييد الأنطولوجيّ هو بمثابة ردّة الفعل التّأويليّة القائمة على تركيز مبادئ أنطولوجيّة معبّرة عن عمق حركة النّصّ وان كانت حركة منطقيّة، والذي يبحث منه المنهج الهيدغيري عن الخلاص الأنطولوجيّ

[1] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر، مصدر سابق، ص40.

الذي هو حقيقة قد تتمثّل رمزيّتُها في صورة التكشّف اللُّغوي/اللّغة الشّعريّة المضاءة التي تنير النّصّ فلن يكون التأويل إذن إلا ذلك المنحى الصريح الذي يقيم نداءاته الصريحة من ضمنيات النص ويخرجه من ردهة الغموض والارتباك الذي يحيط به إلى مقاصدية الفهم الذي يحدد ضمنيات الفهم الصريح عينه، والذي يحيل إليه مفهوم تأويلية الضمير القلق أو الضمير المذنب في مزاجه المخصوص والعام

لقد شكّلت بنية النّصّ الهيدغيري حركة دائمة في التّجاوز، وهذا التّجاوز يُعَدُّ مرتبة هامّة عن الأسلوب القائم في بنيته ووظيفته المقامة على الاستبعاد الحاصل لتلك البناءات الميتافيزيقيّة المتمثّلة في وظيفيّة الوعي والذات والتّعالي الميتافيزيقي، والتي أعدّها هيدغر "بناءات دوغمائيّة"[1] تعود دائما للحكم المُسبَق باعثا لمشروعه الفلسفي الأنطولوجي الذي يؤسِّس بناءات وجوديّة زمانيّة تهتمّ بالكشف عن مكانة الظّاهرة أنطولوجيّا ثمّ هي مهتمّة بنوع الحركة وتعدادها، أي بالتّأسيس، حيث تتشكّل حركة زمانيّة تؤسِّس لحركة الدَّازَيْن الذي يُعَدُّ حركة وجوديّة من - إلى أي نحو الحركة التي تُعَدُّ بالمتناهية.

إنّ حركة النّصّ عند هيدغر مُسهِبة في التّأويل لكثرتها الحاملة للأسلوب اللّغوي والدّلاليّ، وهي حركة في مضمونها تعتمد على التّجاوز الذي لا يقطع مع بنية النّصّ، وإنّما هو تجاوز قصد بناء الأفكار وتنظيمها، ذلك أنّها حركة تستند في ذات الوقت على بنى التّأسيس التّأويلي، هذا الأخير الذي لا يخرج عن حقيقة الفهم باعتباره حقيقة تستوجب تأويلا خاصّا، وفرادة لغويّة متميّزة تؤسِّس لبنية الوجود، فينتهي بها المطاف لأن تكون حركة وجوديّة للنّصّ، فلا يكون بذلك النّصّ إلّا ثمرة عن تلك البذرة الوجوديّة التي تعطي للنّصّ حركته أي قيمته، فحركة النّصّ هي علامة على القيمة، ذلك أن قيمته قد تستند على حياة الأفكار وليونتها وسلامتها من التّصلّب الذي نكتشفه في تلك النّصوص المنطقة التي قد لا تحمل علامات عن التّجاوز ولا علامات عن النّشاط اللّغوي الذي يقيم معاني في حركة النّصّ إلّا لتثبت موقفا ما قد يجعلها حركة ميّتة حسابيّا أو معرفيّا، وهذا ما تجاوزه هيدغر في كتابته التي تُعَدُّ فتحا لغويّا يكشف عن قيمة النّصّ وجوديّا، أي أنّه للنّصّ وجوده الخاصّ هو الذي يتأوّل بنيته ومِدَادَ دلالاته المكثّفة. إذا كانت وظيفة النّصّ التّأويليّة تؤسِّس لبنية مُخبّأة في بنية اللّغة نفسها التي بدورها مُخبّأة في الفكر وأنّها لغة الوجود أو هي مسكنه، فإنّ بنية النّصّ هي مَخْبُوءُ اللّغة التي يختفي في عمقها أسلوب الحركة الإنتاجيّة التي تستجلب الأشياء وتجلبها نحو نوع من الإنتاج الذي تتجلّى فيه " من خلال اللّغة، اللّغة هنا ليست أداةً للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي معنى أو للتعبير عن فهمه الذاتي للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء."[2]

[1] المصدر نفسه، ص 266.

[2] مارتن هيدغر، إنشاد المنادى – تر: بسّام حجّار، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، 1994، ص 12.

هنا يتبيّن لنا أنّ الحركة التي تعتمد في بنية اللّغة الجامعة للنّصّ أو الجامعة لشتاته هي لغة الكشف عن الوجود الذي هو في الأصل كشف عن وجود النّصّ وما به من حركة، والذي يشدّنا فعليّا هو الكشف عن حركة النّصّ التي تحمل قيمة في بنى اللّغة الصّريحة التي تمثّل كشفا وفتحا رهيبا من المعاني والدّلالات التي تؤسِّس لفهم تلو فهم يخضع لصيرورة الحركة، أي لكثرة في الفهم مما يستوجب فتحا من التّأويل لتلك الحركة المسترسلة الدّالّة، والتي يشهدها أسلوب هيدغر في خاصيّات العلامة النّصّيّة وهذه هي ميزة الخطاب الهيدغيري الذي تتشكّل معالمُه في أسسٍ تأويليّة أنطولوجيّة تؤسِّس فعليّا لحركة هذه العلامة التي تحملها اللّغة بما هي كشف "لتتجسّد النّزعة الأسلوبيّة وكلّ ما أَسَّسَ لميلاد الفلسفة الظواهريّة التي انفتحت على بعث فلسفة المعنى ضمن نسق يجعل من العلامة كائنا يعبّر عن صيرورته في الخطاب كفعل لغويّ قائم بذاته."[1]

إن البنية اللغويّة هي مبدأ كلّ حركة وهي فعل أساسيّ في صيرورة الخطاب الفلسفي الذي ارتكزت عليه معالم فلسفة هيدغر خاصّة لما قد استندت عليه من معنى في منهج التّأويل الأنطولوجي لحركة العلامة ((حركة النّصّ هي حركة علامة)) التي تمثّل خاصيّة الحركة النّاضجة في بناء خاصّ بسميولوجيّا النّصّ التي تمثّل العلامة الحقيقيّة الدّالّة على التّحول بالمعاني من معنى إلى آخر والتّحكّم فيها، والتي ستفتحنا لاحقا في هذه الدّيمومة على معنى التّضايف اللّغوي، فنكتشف بذلك أن اللّغة عنده "قد أَسَّست لذلك الخطاب التّأويليّ الذي جعل من العلامة تحيا داخل ذلك التّحوّل المستمرّ للمعاني التي تعبّر عن نضجها في ممارسة ذلك الخطاب اللّغوي الذي ينفرد بهويّته في صيرورة الأشياء وديمومتها"[2]، ولعلّ ما يشدّنا في بنية العلامة والعبارة وكلّ ما قد يفيد النّصّ الهيدغيري يتعدّى حدود المنطق ليُؤسِّسَ عمليّتيْ الفهم والتّأويل، فينتج عن ذلك فعل التَّعَيُّنِ الدّالّ في الحركة التي تكون دالّة في مجملها اللّغوي، وهنا نشير إلى أنّ علامات المعاني التي يعتمد عليها تقوم في أُسُسٍ من القيم التي تساهم أو أنّها قيم بنّاءة في تجذير حركة وصيرورة النّصّ بما هو فتح أنطولوجيّ وتأويل إتيقيّ خاضع للأسس التأويليّة الأنطولوجيّة التي تعلّقت في بحثنا بفهم تأويليّة الضّمير.

إنّ حركة النّصّ عند هيدغر عموما ترتكز على بنية اللّغة التي تعتمد على الأسماء لا على الأشياء، فيظهر بذلك معنى جدليٌّ من التّضايف اللّغويّ المتعيّن خاصّة في عباراته التي تميّزت بأسلوبها الشّعريّ الأنطولوجيّ الذي نسعى من خلاله إلى تحديد تأويليّة شعريّة متميّزة تفهم العالم كاسم وتسعى لتأويله وتفهم الوجود كاسم وتسعى لتأويله وتفهم الضمير كاسم وتسعى لتأويله، وتحدّد من خلال بنية التّأويل الأسماء المعبّرة عن معنى التّضايف اللّغوي الذي يعبر في خصوصيّات كيانه عن خاصيّاتها الأنطولوجيّة "التي اختزلت

[1] Heidegger.M :l'être et le temps, trad. Rudolf Bochms et Alpharse Dewaelhens,Paris, Gallimard, 1964, p113.

[2] عمر مهيبل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991، الجزائر، ص87.

تجليّات الرّمز من خلال العلاقة الجدليّة بين الإنسان، والوجود انطلاقا من لفظ الحريّة والزّمن والدَّازَيْن."[1]

**

المصادروالمراجع

مصادر مارتن هيدجر.Heidegger, Martin

- *الكينونة والزمان*. تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- *إنشاد المنادى*. ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1994.
- *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row, 1962.
- *L'être et le temps*. Trad. Rudolf Bochms et Alphonse De Waelhens, Gallimard, 1964.
- *Lettre à Monsieur Beaufret, le 23 novembre 1945*. In *Lettre sur l'humanisme*. Traduit par Roger Munier, Collection Bilingue, Aubier, 1964, rééd. 1983, pp. 182–183.
- *Metaphysik des deutschen Idealismus*. In *Gesamtausgabe*, vol. 49, Klostermann, 1991.
- *Nietzsche*, Tome II, Gallimard, 1971.
- *Que veut dire penser ?* In *Essais et conférences*, Trad. André Préau, préface de Jean Beaufret, Gallimard, 1995.
- *Lectures I: Autour du politique*. Seuil, 1995.

- المراجع

- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.
- امبرتو ايكو، التّأويل والتّأويل المفرط ، ترجمة: ناصر الحلواني، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، ط1، 1996.
- بول ستروم. *الضمير: مقدّمة قصيرة جدًا* .ترجمة سهى الشامي، مؤسسة هنداوي، ط1.
- حميد الطيب .*الكشاف في مصطلحات الفلسفة بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية* .مطبعة القطيف.
- حنفي عبد المنعم. *الموسوعة الفلسفية* .دار بن زيدون بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة.
- جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم- ناشرون، ط1 2007.
- عبد الله زريقة، في سلالم الميتافيزيقا، مجموعة الشعرية السابعة، دار الفنك – الدار البيضاء.
- زكريا ميشال. *الألسنية التوليدية وقواعد الجملة العربية* .المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1986.

[1] ميشال زكريا : الألسنية التوليدية وقواعد الجملة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1986، لبنان، ص70.

- عمر مهيبل. *البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر* .ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.
- محجوب محمد. *في شروط التجدد التأويلي . مجلة تأويليات*، العدد الأول، شتاء 2018.
- فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التّأويلي للعقل؟، جداول للنشر والتوزيع ، ط1 مارس 2011.
- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، الطبعة الأولى 2007.
- مهنانة إسماعيل وآخرون. *من الكينونة إلى الأثر: هايدغر في مناظرة عصره*، دار الروافد الثقافية – ناشرون، ط1، 2003 و2013.

- Fayérabend, Paul. *Contre la méthode*. Éditions du Seuil, coll. Points, 1975.

- Grandin, Jean. *L'universalité de l'Herméneutique*. Presses Universitaires, 1ère éd., juin 1993.

-Nietzsche, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Traduit par Pierre Klossowski, Gallimard, 1967.

-Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Seuil, 1965.

النزعة النسبية في القيم
وانعكاساتها على الرؤية الغربية للعالم

The Relativistic Turn in Values and Its Reflections on the Western Perception of the World

أ.د. موسى معيرش*

جامعة عباس لغرور /الجزائر

**

-* استهلال

قبل الحديث عن النزعة النسبية في القيم وانعكاساتها على الرؤية الغربية للعالم، لا بد أن نجيب على سؤال سقراط التقليدي، المتعلق بتحديد المفاهيم، التي تقوم عليها إشكالية هذه الورقة تباعا، ولا شك أن أول ما يجب أن ننظر فيه هنا، يتعلق أساسا بسؤالنا عن المقصود بالنزعة النسبية في القيم.

فبحسب ماورد في المعاجم المتخصصة، فإننا نقصد بالنزعة النسبية، تلك الرؤية الفلسفية الإبستيمولوجية القائلة، بأنه المعرفة في أساسها مختلفة من شخص لأخر، وتتغير وفقا لتغير حاجة الشخص وتجربته، وفي هذا السياق، نجد معجم كمبردج الفلسفي THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY يرى أنه لا يقصد بالنسبية إنكار نمط معرفي معين، ومنه لا وجود لحقيقة واحدة، ذلك أن عاته الأخيرة تختلف بحسب زاوية الرؤية(ROBERT) أما موسوعة روثلج الفلسفية ROUTLEDGE ENCYCOLPEDIA OF PHILOSOPHY، فترى أن النسبية تعني عدم وجود شيء جيد لشخص ولأخر غي الوقت نفسه، فقد يكون جيدا لشخص سيء لأخر, وإنما توجد نظرتان للمسائل المعرفية والأخلاقية، ومنه

---

* - أد. موسى معيرش أستاذ بجامعة عباس لغرور – خنشلة، من مواليد 5 ماي 1966 ببرج بوعريريج – الجزائر، حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة منتوري قسنطينة. يشرف حاليًا على التدريس في جامعتي خنشلة وجيجل، وشارك في ملتقيات دولية ومحلية. ومحكّم في مجلات أكاديمية، وعضو في لجان علمية وبيداغوجية وطنية.

نشر العديد من المؤلفات، من أبرزها:

- الفكر الإسلامي في المغرب العربي.
- فلسفة القيم: مفهومها طبيعتها.
- النظام السياسي في الإسلام واليهودية بين المقدس والمدنس.
- المعرفة والبحث العلمي.
- القيم في الفلسفة اليونانية أعلام ومشكلات.

كما له عدة مقالات دولية في مجلات عالمية.

يستنتج عدم وجود حقيقة واحدة(ROUTHLEDGE ENCYCOLPEDIA OF PHILOSOPHY) وبهذا يمكننا القول بتغير نظرة الناس واختلافها بحسب المنطلق والهدف(موسى، م، 2016)

وهذا ما دفع قدماء السفسطائيين، للتأكيد على أن الإنسان معيار كل شيء، فهو معيار ما هو موجود وما هو غير موجود، طبقا لمقولة بروتاغوراس الشهيرة(ANTHONY).

وقد عبر روبن أبيل، في كتابه : الإنسان هو المقياس، دعوة صريحة لدراسة المشكلات الحقيقية في الفلسفة(روبن، 2011)، عن أبعاد هاته النزعة، فقال:" الشمس تشرق وتغرب، وتشرق مرة أخرى، الفصول تتوالى....فلماذا نزعم أن الإنسان مقياس كل الأشياء؟ ...إنه بسبب أن هذه الدوريات الطبيعية ليست ضرورية ولا هي فريدة لا أبدية، وبسبب أن الإنسان يمكن أن يأخذ في حساباته فقط ما الذي يعرفه الإنسان... أن ما يستطيع الإنسان أن يعرفه يتوقف على ماهية الإنسان. إن إدراكنا هو تساؤل فعال وليس تلقيا سلبيا.

فنحن البشر نختار ما نقرر أن تكون الحقيقة عن طريق الفرضيات التي صممناها لتجيب على أسئلتنا وتهدئ شكوكنا وتطفي شغفنا وتعمق فهمنا.... إننا نستخدم أدوات المنطق لبناء مفاهيمنا، وننظم سؤالنا، لتوضيح خطابنا، والتحقق من استدلالنا. فنحن نقرر أن فروض معينة تحليلية هي تحليلية، أي أننا سوف نحافظ على استقرار بعض المعاني في مواجهة الجحيم والمياه العالية. سوف نلفق بعض المقاطع الصوتية في عبارات رمزية تعض النواجذ على مغزى العالم"(روبن، 2011)

وعلى هذا الأساس فإنه ليست المعرفة وحدها نسبية متغيرة، وإنما أيضا القوانين، والقيم المختلفة، ومن ثم المواقف المتعددة التي يتخذها الإنسان، وقد تكشفت هذه الرؤية منذ البدايات الأولى للفلسفة اليونانية، فالتهم التي حوكم على أساسها سقراط، وحكم عليه تبعا لها، وأعدم في النهاية، تجسد بعمق هذه الرؤية. فبالنسبة للسفسطائيين، فأن سقراط الخصم، وقاطع أرزاقهم، مفسد بكل المعايير وهو ليس عدوا لهم فحسب، وإنما:

- فهو بدعوته لآلهة أكثر قبولا عقلا، يهدد وحدة سكان أثينا، القائمة على الايمان بالتعدد.

- وهو بدعوته للبحث عن حقائق الأشياء، يهدد رؤيتهم للعالم والإنسان، القائمة على تعدد الحقائق، وتناقضها.

- أما بدعوته لتكوين جيل جديد من الشباب، وفقا لقيمه الأخلاقية والسياسية القائمة على مطلقية العقل، فإنه مفسد للشباب، ومهدد لاستقرار المجتمع، ومن ثم وجب التخلص منه، بكل الطرق، المشروعة منها وغير المشروعة، مع أنه في الحقيقة، ليست هناك طرقا غير مشروعة، فكل ما يحقق الغاية فهو مشروعا، مادام الإنسان هو من يضعه، ومعياره الأوحد، وليس هناك جهة خارج هذا الإنسان، بغض

النظر عن طبيعتها، يمكن أن تضع معاير مختلفة يمكن أن يحتكم لها الناس، في حالة اختلافاتهم، أو يضعونها كمعايير توجه سلوكياتهم وتحدد طبيعتها.

***- نشأة النزعة النسبية وتطورها:**

ليس من الغريب أن يعمد الباحثون الغربيون لتجاهل الدور الفاعل الذي لعبه فلاسفة الشرق وحكماؤه في تطور الحضارة الإنسانية بعامة، بما في ذلك إسهاماتهم في الفلسفة، فلهؤلاء تصورتهم الخاص القائمة على نظرية المركزية الغربية، التي تنطلق من فرضية صارت عندهم مسلمة، وهي المعجزة اليونانية، فكل شيء بدأ عند اليونان: العلوم، المعارف، الفلسفة، الفن، وبالتالي فالتفوق قديما لهذه الحضارة، التي هي منبع الحضارة الغربية في عصرنا، في حين إن بقية شعوب الأرض مجرد همج وبرابرة، لا يمكن أن يكونوا مصدر للقيم الإنسانية بمختلف أشكالها.

لكن الغريب أن يحذو حذوهم بعض الباحثين والمفكرين الشرقيين، بدعوى الموضوعية والحيادية، في حين إن حقيقة أمر هؤلاء مخالفة تماما لدعوى الموضوعية، فالمسألة لا تعدو أن تكون تقليدا للباحثين الغربيين، وفي أحسن الأحوال، تجنبا لمشاق البحث عن الجديد في ثنايا الأعمال العلمية التي لا تزال لم تأخذ حقها من الدراسة مما يجعلهم يبررون عجزهم المعرفي بموقف إيديولوجي يختبئ وراء نظريات عرقية، وهذا ما يتنافى مع هذه الزعم تماما، مما يدفعنا إلى تجنب هذا التجاهل تماما، والعودة إلى تراث هذه الأمم للكشف عن ما يزخر به من إسهامات كبيرة في هذا الشأن.

دون أن يحملنا هذا الموقف المنهجي والمعرفي الدقيق، على التحامل أو المغالاة، مستعينين في هذا السياق، بنظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين : وهما الإفراط والتفريط، وبالتالي فلا إقصاء ولا مبالغة . بمعنى أننا لا نحاول إعطاء قيمة أكثر مما يستحق لهذا الفريق، وفي الوقت نفسه لا نحاول تجاوزه، أو التقليل من دوره المعرفي أو التاريخي.

على عكس التصور التقليدي الذي وجدناه ينفى وجود تصورت مختلفة للقيم في الفلسفات الشرقية، وبالأحرى ما أتفق اصطلاحا على تسميته بالفكر الشرقي القديم، فإننا نجد عدة تصورات، منها المتوافق ومنها المتعارض كما أن هذه التصورات المختلفة، ليست وليدة مدرسة أو شخصية واحدة، وإنما هي معروفة عند فئات عديدة من الحكماء، مما يجعلنا غير قادرين في هذه العجالة على أن نتطرق إليها كافة.

يمكننا أن نشير من البداية، إلى أن النزعة النسبية، لم تنشأ البارحة، فلها تاريخ يعود إلى أزمنة غابرة، وهو ما وقفنا عليه عند العراقيين القدماء، خاصة فيما يعرف بجدلية العبد والسيد، حيث نقف على حوار بينهما(موسى، م، 2017)، يناقشان فيه موضوعات متنوعة، منها: الزواج، الثورة، وغيرهما، كما وجدنا ممثلين لها في الفلسفة المادية الهندية(موسى. م، 2016).

ينطلق لاوتزو من مسلمة أن الحكيم، يسعى دوما إلى اكتشاف المعارف، ويطور مداركه دوما، دون أن يكون قادرا على اكتشاف حقيقة المعرفة، ويبقى يعتقد أن ما يتوصل إليه عبارة عن معارف يقينية، غير أن هذا الوهم سرعان ينهار عند يبلغ من العمر سن الخمسين، هذا ما عبر عنه في كتابه، عندما اعتبر أن:" الحكيم شيمته التواضع، لأن الإنسان متى يبلغ الخمسين من عمره، فقد آن له أن يدرك أن المعرفة شيء نسبي، وأن الحكمة شيء سهل العطب... وهو يتفق مع السذج أكثر مما يتفق مع العلماء"(ديورنت).

غير أن الفلسفة اليونانية، كانت أكثر إبرازا لهذا النزعة، من خلال ما قدمه السفسطائيين في مختلف مجالات الفلسفة : الوجود، المعرفة، الألوهية، الفن والجمال. وغير ذلك من المسائل . أما في العصور الوسطى المسيحية، فرغم تباين وجهات النظر فيما يتعلق في تصنيف ما أنتجته، بين قائل أنه فلسفة، وأخر لاهوت، فإن المؤكد أن العديد من مفكري هذا العصر، وثنيين كانوا أم مسيحيين، آخذو كثير من تصورات النزعة النسبية، كما هو شأن النظر في جدلية الدين والدولة، أو جدلية الفلسفة والدين، لا سيما فيما يتعلق بالنظر للأخر بعامة والمسلم بصورة خاصة. بل أن العقيدة المسيحية، وطبيعة السيد المسيح، كان محل جدل ونقاش، وتباين في وجهات النظر، فمنها من ذهب للقول بالتوحيد، كما شأن الأريوسية، وذهب آخرون للقول بالطبيعة المزدوجة، كما هو مع الأثناسيوسية، وحتى رجال عصر الإصلاح، كالفن، زونجلي، مارتن لوثر، كل منهم قدم رؤية تعبر عن قوميته وفهمه الخاص للدين، يعبر عن وجهة نظره، ويقصى وجهات النظر الأخرى.

أما في الفلسفة الحديثة، فقد تقوت النظرة النسبية، مع الاكتشافات العلمية الحديثة، وظهر المذاهب الأخلاقية المختلفة، أمثال النفعية، البرغماتية، فظلا على المدرسة النفسية والاجتماعية. يعد الاتجاه النفعي أحد أهم الاتجاهات الفلسفية التي عرفتها البشرية في مختلف عصورها وأمصارها، فقد عرفه أهل اليونان على يد العديد من الفلاسفة أمثال : أبيقور، كما عرفته مختلف الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم، كما هو الأمر مع الصينيين، علاوة على الأمم التي جاءت من بعدهم كالهيلينين .ولم يختلف الأمر بالنسبة للمسلمين، فقد قامت الشريعة على ما يعرف بالضوابط الشرعية الساعية إلى تحقيق مقاصد الشريعة أو ما يسمى بالمقاصد الكلية. إلا أن المتعارف عليه أن هذا الاتجاه المتبلور لم يتحول إلى نظرية فلسفية متكاملة إلا في الفلسفة الانجليزية الحديثة مع كلمن الفيلسوفين : جرمي بنتام(1748 1832 م) JEREMY BENTHAM وجون ستيوارت مل. فماذا نقصد بهذا الاتجاه؟

يحدد معجم علم الاجتماعDICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE المقصود بهذا الاتجاه على أنه:" عبارة عن فلسفة أخلاقية وسياسية نشأت في بريطانيا العظمى في عهد الثورة الصناعية، ما بين نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، هذا التيار الفكري يرجع إلى مبدأ واحد : مبدأ النفع، بوصفه الوسيلة التي

تجمع المصالح الخاصة والعامة، وبفضلها أيضا يحصل الرضي الفردي والعام" ,BOUDON & AUTRES) 2001).

من جهة أخرى نجد من ينظر إلى مذهب المنفعة UTLITARIANISM.UTILITARISME من زاويتين متكاملتين، فهو من جهة نظرية فلسفية، ومن جهة أخرى هو نظرية اجتماعية وأخلاقية، فأما كونه نظرية فلسفية فيعود ذلك إلى ارتباطها بجرمي بنتام، الذي يعتبر أن الأخلاق وعلم النفس يقومان على فكرة مفادها أن اللذة أفضل من الألم .

مما يجعل من هذا المنطلق موجها للسلوك بالرغم من وجود بعض العوائق التي تحول دون ذلك، مع هذا فإن الغاية التي يسعى الجميع إلى تحقيقها تتمثل في الوصول للسعادة الكبرى، أما كونها نظرية أخلاقية واجتماعية لتأكيدها على أنه لا يوجد شيء مرغوب فيه سوى اللذة، مما يجعل وظيفة القواعد الأخلاقية محصورة في تحصيل اللذة وتجنب الألم(غيث، 2006). فالقيم تكون مقبولة وصحيحة بقدر ما تحقق من منافع، وتكون عكس ذلك أي خاطئة إذا ما اتجهت لغير منفعة الإنسان، إلا أن المنافع قد تتعارض بين الناس، بل وعند الشخص الواحد، مما يجعل القيم تناقض، ويصبح من الصعوبة بمكان الحديث عن توافق حولها، فهل هناك إمكانية للتوفيق بين منفعة الفرد ومنفعة الجماعة؟

أما في القرن التاسع عشر، فظهرت البرغماتية في العالم الجديد، وهيفي الواقع عبارة عن مذهب فلسفي أمريكي، مثّله العديد من الفلاسفة، كما هو شأن ويليام جيمس، سنادرس بيرس، وجون ديوي، ويعد هذا المذهب أساس الحياة الأمريكية منذ تأسيس هذه الدولة وإلى غاية اليوم. ما تجدر الإشارة إليه هنا أن هذا المذهب يعد امتدادا لمذهب المنفعة، وإن كان أكثر منه تعقيدا وحضورا في الوقت نفسه في عصرنا. كما أنها تعد من أهم الفلسفات المعاصرة، وأكثرها إثارة للجدل، ليس بين المختصين فحسب، بل تعدى ذلك إلى عامة الناس، حيث نجد من يجعل منها فضيلة الفضائل ودليل على النباهة والفطنة، في حين نجد آخرين يعتبرونه عنوان للوضاعة ودليلا على النذالة والخسة، فما هي البرغماتية كفلسفة ؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى ماهي نظرتها لطبيعة القيم؟ هذا ما نحاول مناقشته والإجابة عنه فيما يلي:

يعد مصطلح البرغماتية تعريب للكلمة الانكليزية PRAGMATISM والفرنسية PRAGMATISME، والتي تترجم عادة إلى الذرائعية، وفي بعض الأحيان إلى التداولية، وهي عبارة عن:" مذهب فلسفي.سياسي، يعتبر نجاح العمل هو المعيار الوحيد للحقيقة، فالسياسي البراغماتي يدّعي دائما أنه يتصرف ويعمل على النظر إلى النتائج المثمرة التي قد يؤدي إليها قراره، وهو لا يتخذ قراره بوحي من فكرة مسبقة أو إيديولوجية سياسية محددة، بل من خلال أخذه بعين الاعتبار للنتيجة العملية المنشودة"(الكيالي وأخرون).

وهي من وجهة نظر أخرى مكملة :" اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام، وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤدي هذه الفكرة من نفع أيا كان نوع هذا النفع، وما إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة"(مهران ومحمد، 2012).

والمتابع لهذه الفلسفة يجد أنها انتشرت انتشارا كبيرا في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تبلورت خطوطها الكبرى في السبعينات من القرن التاسع عشر، في كتابات أعلامها الكبار من أمثال :تشارلز ساندرس بيرس(1839.1914م)، ويليام جيمس(1842.1910م)، وأخيرا جون ديوي (1859.1954م).

وما يجعل هذه الفلسفة مميزة على العديد من الفلسفات، فهي من جهة تمثل عدو الفلسفة الماركسية الأول، ومن جهة ثانية فهي تتفق معها في كونها لا تهتم بالمسائل النظرية للفلسفة، بقدر اهتمامها بالمسائل العملية، وفي الوقت نفسه الذي نجد الماركسية تؤكد فيه على أن وظيفة الفلسفة، تكمن في تنوير الطبقة الكادحة وحمل همومها في مواجهة البرجوازية والامبريالية الرأسمالية، نجد البرغماتية تذهب إلى أن وظيفة الفلسفة تهدف إلى تحقيق الأهداف الإنسانية، وتوضيح الوسائل الكفيلة بتحقيقها، فالفلسفة عليها أن تتحول إلى أداة تخدم الإنسان في حياته العملية.

ويمكننا أن نلخص ما تذهب إليه هذه الفلسفة على النحو التالي:" الإنسان مكره على العيش في عالم لاعقلاني، يتعذر فهمه، وأن محاولتنا لإدراك الحقيقة الموضوعية ستبوء حتما بالفشل، ولذا يجب النظر إلى مختلف النظريات العلمية، وإلى الأفكار الاجتماعية والقيم الأخلاقية، نظرة أداتيه(INSTRUMENTAL) أي من وجهة نظر منفعتها في تحقيق أهدافنا، إن ما ينفع الإنسان، ما يعود عليه بالنجاح هو الصحيح، هو الحقيقة"(السوفيات).

-، أما في يخص النزعة الاجتماعية، فنقف عليها عند دوركايم الذي نجد يرى في مختلف كتاباته أن مشكلة القيم الأخلاقية، بوصفها مشكلة اجتماعية وليست فردية، تؤثر وتتأثر بمختلف التغيرات الاجتماعية التي تحدث في المجتمع الذي تنشأ فيه، دون أن تستقل عنه، فهي منه وإليه، مما يجعل هذه القيم الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى أخر، بل وإنها تختلف داخل المجتمع الواحد من فترة تاريخية إلى أخرى.

فالأخلاق ليست من صنع الأفراد، بل أنها من صنع المجتمع، هذه المسلمة الدوركائمية، يعبر عنها في كتابه التربية الأخلاقيةEDUCATION MORALE ′Lحينما يقول:" إننا نبدأ بالشعور بالقواعد الأخلاقية على نحو سلبي، ونجد أن التربية تحملها إلى الطفل خارج وتفرضها عليه فتبسط سلطانها ونفوذها، ولكن في وسعنا أن نبحث عن طبيعتها، وعن شروطها البعيدة أو القريبة، أو عن سبب وجودها، وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن نتخذها موضوع علم، فإذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى، واكتمل لأصبحنا سادة العالم

الأخلاق، ولرأينا أن الأخلاق لم تعد، أمرا خارجا عنا، بل أنها تقدم لنا نسقا، من الأفكار الواضحة المتميزة، التي ندرك كل صلاتها بعضها بالبعض"(قباري، 1989).

***- انعكاسات النزعة النسبية على الرؤية الغربية للعالم:**

بعد استعراضنا لمفهوم النزعة النسبية، والكيفية التي نشأت بها وتطورت في الفلسفة الغربية بنوع من الاختصار، يمكننا أن نستخلص أنها تعبر عن رؤية فئات واسعة من الناس في مختلف الحضارات والأمم في مختلف العصور، غير أن الملفت للنظر أن الفكر الغربي الحديث والمعاصر أكثر اعتناقا لها، مما يقودنا للتساؤل عن انعكاس ذلك على مواقفه السياسية والفلسفية والدينية، وحتى الاقتصادية والعسكرية.

ولكن قبل ذلك نود التوضيح أننا نقصد بالعالم هنا هو الأخر، في مقابل الفكر الغربي، ولا نقصد بذلك الكون، وما شابه ذلك، فالعالم هنا، هو الإنسان غير الغربي، وكأننا نتحدث هنا عن موقف الفكر الغربي، والغرب عموما من الغير، الذي يصفه سارتر في كتاباته بالجحيم. هذا التوضيح، يضعنا من جديد أمام تساءل حقيقي، هل الغرب هنا هو المتأثر بالنزعة النسبية أم يشمل ذلك حتى القائلين بمطلقية القيم، من أنصار الاتجاه العقلي، الذين يتلخص موقفهم، في مقولة ديكارت:" أن العقل أعدل الأشياء جميعا بين الناس". كما يقودنا من جهة أخرى للتساؤل، حول مصادر العقل الغربي، بخاصة والحضارة الغربية بعامة.

من خلال ما كتب من دراسات، تتبعت مسار العقل الغربي، وتجلياته المختلفة، يمكننا أن نلخص أهم المصادر التي شكلت العقل الغربي، كما لخصها أعمدته، أمثال ول ديورنت في كتابه الرائع: قصة الحضارة، أو ما عبر عنه روجيه غارودي في كتابه حوار الحضارات، وحتى متحدث عنه هيجل في تاريخه للفلسفة، وشوبنهاور، ونتشه في العديد من أعمالهما، وغيرهم كثير من أساطين هذا الفكر.

- الحضارة اليونانية، بمختلف اتجاهاتها وفلاسفتها.
- الحضارات الشرقية، بمختلف تجلياتها: هندية، صينية، فارسية، مصرية.
- اليهودية، التوراتية والتلمودية.
- المسيحية البولسية.
- الاسلام.
- دون أن ننسى الحضارات الرومانية، التي عبرت عنها وسيطرت عليها لقرون طويلة.

ومع هذا التنوع، فإن العقل الغربي، بقي وفيا لجملة من التصورات دون غيرها، فرغم أن المسيحية ظاهريا أصبحت ديانته الأكثر انتشارا، وخاض لأجلها حروبا كثيرة، غير أن الحقائق التي كشف عنها العصر الحديث والمعاصر، وخاصة أثناء الحركة الاستعمارية، بداية من سقوط غرناطة عام1492م، ابتعدت بشكل كبير عن هاته القيم، فهي لم تعد تحكم علاقة الغرب بالعالم ونظرته إليه، فهو يقرأ

المقولة المنسوبة للمسيح: إذا ضربك أحدكم على خدك الأيمن فأدر له الأيسر، تعبيرا عن التسامح، دون أن يأخذ بها، وإنما أصبح يأخذ بمقولة، هوبز :الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأفكار الفيلسوف العاجز نتشه، الداعية للقضاء على الضعفاء والتخلص منهم.

وإذا أردنا أن نبرز بعض المواقف التي يتخذها العقل الغربي الوفية لبروتاغوراس والمحارب للسيد المسيح في عصرنا، يمكننا أن نذكر:

- من الناحية التاريخية، نحد الحركة الاستعمارية الحديثة، التي قادت إلى استعباد الشعوب الأخرى، والقضاء على شعوب بأكملها والحلول محلها، مثل ما فعلته أمريكا في الهنود الحمر، فقد احتلت أرضهم، وشردتهم، بل أنها عملت على إبادتهم، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال تناقص أعدادهم، فبعد أن كانت ما يقارب العشرة ملايين قبل مجي كريستوف كولومبس عام في القرن السادس عشر، لم يتبق منه إلا بضعة ألاف حاليا(السيد، 2018).

وحتى السينما في هوليود، تستمع عندما تقدمهم كبرابرة متخلفين يستمتع البطل بقنصهم، ويرقى الجندي الذي يقتل منهم أكبر عدد. كما وقفنا على استعباد الأفارقة ونقلهم للعالم الجديد، علاوة على استعمار قارة إفريقية وسلب ثرواتها لغاية اليوم.

- أما من خلال فلاسفة الغرب ومنظريه، فقد وقفنا في السنوات الأخيرة على الدعوة لصدام الحضارات، والقضاء على الأخر من خلال ما عبر عنه صموائيل هنتنون(HUNTINGTON, 1996)، وفرنسيس فوكوياما(FUKUYAMA, 1992)، وما تجسد في غزو العراق وافغانستان، وليبيا وسوريا.

-الهيمنة على العالم، وازدواجية المعايير، ففي الوقت الذي نجد الغرب يسعى لنشر العلمانية وروح التسامح في العالم، نجده، يتخذ الشعارات الدينية المتطرفة، كأساس يقيم عليه سياساته، وهذا ما عبر عنه من أيام وزير الخارجية الأمريكي، في فلسطين المختلة، أمام الكنيست الصهيوني: لم أتيكم كوزير خارجية الولاية المتحدة فحسب، وإنما كيهودي فر والده من القتل، لكنه نسى أو تجاهل أن يقول لنا: ممن فر والده، آلم يفر من الغرب نفسه النازي(بلينكن من إسرائيل: لم آت كوزير خارجية أمريكا فقط وإنما كيهودي، 2024).

- الانفراد بأسلحة الدمار الشامل، والتهديد باستخدامها كلما أحس بضعف حجته، وتحريكه للأساطيل وحاملات الطائرات حتى ضد الشعوب غير المسلحة، إمعانا في عنجهيته(كوريرا، 2023).

- في الوقت الذي يدعو للقضاء على الدين الإسلامي، ووصف المؤمنين به بالإرهاب، نجده يعد لمعركة هرمجدون(منصور ومعدي الحسيني الحسيني)، التي تقول عنها كتبه المقدسة، أنها ستكون في أخر الزمن.

أما من الناحية الاقتصادية، فهو يمارس النهب، وجعل أسواق الغير مجرد أماكن لتصريف سلعه.

وبالنظر للحرب التي تشنها دولة الاحتلال الصهيوني على غزة هاته الأيام، تبرز لنا القيم الغربية الحقة، فبعد أن ظلت توهمنا بقيم العدالة وحقوق الإنسان، نجده تقف بكل قوتها وأساطيلها في وجه شعب أعزل لا يملك حتى خبزا وحليبا لأطفاله، وتحاصر هذا الشعب، بل وحتى أنها ترسل المرتزقة لمساعدة الاحتلال الصهيوني.

ذلك أن هذا الشغب بالنسبة لها لا يستحق الحياة، على عكس الشعب الأوكراني الذي ترسل إليه الأسلحة والغذاء والدواء لتمكنه من الوقوف في وجه الروس.

ذلك أن الرؤية النسبية هي في الحقيقة التعبير الصحيح والدقيق للعالم الغربي، فهو يرى من خلالها لا مصالحه، وللأسف لا تقف سقطات هذا العالم عند ساسته، بل ونجد حتى عند فلاسفته أمقال هابرماس الذي ظل ينشر الأكاذيب حول ما كان يطلق عليه قيم التواصل، بعد أن انكشفت رؤيته الحقة بتأييده لإبادة أهل فسطين(أقطاي، 2023).

***- خلاصة القول :**

في الأخير يمكننا التأكيد على أن مقولة الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الابن، لخصت بصدق رؤية الغرب البرغماتية الذاتية للأخر، وهي من لم يكن معنا، فهو ضدنا، كما أعجبتني مقولة كتبها مواطن تونسي ورفعها في مظاهرة احتجاجا على ما يقوم به الصهاينة، "أن حقوق الإنسان التي ينادى به الغرب لبعض الناس وليس لكل الناس".

ومنه فالغرب بمختلف تشكلاته ونخبه: السياسية والفلسفية والاقتصادية، يبني رؤيته على أساس المصالح والمنافع، وفقا للنزعة النسبية، ولا تهمه القيم المسيحية إلا بما تحقق له أهدافه، فالثقافة الغربية ترفع القيم الإنسانية مثلما رفع البعض قميص عثمان، وتستخدم حقوق الإنسان، كما استخدام الجيش اليوناني الغازي حصان طروادة.

**

المصادر والمراجع

ANTHONY, K. (S.D.). *A NEW HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY* (VOL. 1). OXFORD: CLARENDON.

BOUDON, & AUTRES. (2001). *DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE.* (LAROUSSE, ÉD.) PARIS, FRANCE.

FUKUYAMA, F. (1992). *THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN.* NEW YORK: DIVISION OF MACMILLAN, IN.

HUNTINGTON, S. P. (1996). *THE CLASH OF CIVILIZATIONS.* NEW YORK,: SIMON ÀF SCHUSTER .

ROBERT, A. (S.D.). *THE COMBREDGE DICTIONANRY OF PHILOSOPHY.*

ROUTHLEDGE ENCYCOLPEDIA OF PHILOSOPHY. (S.D.).

ابراهيم السيد. (28 5, 2018). *ديمقراطية الدماء.. كيف تأسست أميركا على أشلاء السكان الأصليين؟* تم الاسترداد من الجزيرة: HTTPS://WWW.ALJAZEERA.NET/

أنبيل روبن. (2011). *عإنسان هو المقياس، دعوة صريحة لدراسة المشكلات الحقيقية في الفلسفة*. (مصطفي محمود، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

بلينكن من إسرائيل: لم آت كوزير خارجية أمريكا فقط وإنما كيهودي. (25 فيفري, 2024). تم الاسترداد من القدس العربي: HTTPS://WWW.ALQUDS.CO.UK/

جماعة من الأساتذة السوفيات. (بلا تاريخ). *موجز تاريخ الفلسفة*. (توفيق سلوم، المترجمون) بيروت دار الفارابي.

عبد الحكيم منصور، ومعدي الحسيني الحسيني. (بلا تاريخ). *هرمجدون ونهاية أمريكا وإسرائيل* (الإصدار 1). دمشق، 2007، سوريا: دار الكتاب العربي.

عبد الوهاب الكيالي، وأخرون. (بلا تاريخ). *موسوعة السياسة* (المجلد 2). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

غوردون كوريرا. (14 مارس, 2023). *غزو العراق: كيف تداعت مزاعم امتلاك صدام حسين أسلحة دمار شامل؟* تم الاسترداد من عربي BBC NEWS: HTTPS://WWW.BBC.COM/ARABIC

محمد 'سماعيل قباري. (1989). *علم الاجتماع والفلسفة* (الإصدار 1، المجلد 3). الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

محمد عاطف غيث. (2006). *قاموس علم الاجتماع*. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

محمد مهران، ومحمد مدين محمد. (2012). *الفلسفة الحديثة والمعاصرة*. عمان: دار المسيرة.

معيرش موسى. (2016). *فلسفة القيم مفهومها طبيعتها*. قسنطينة: دار بهاء الدين.

معيرش موسى. (2017). *القيم في الفلسفة الشرقية*. بيروت: الروافد.

ول ديورانت. (بلا تاريخ). *موسوعة قصة الحضارة* (المجلد 6). (محمد بدران، المترجمون) تونس: جار نوبليس للنشر.

ياسين أقطاي. (7 ديسمبر, 2023). *طوفان الأقصى" في مواجهة الفلسفة الغربية.. هابرماس وبن حبيب وآخرون*. تم الاسترداد من HTTPS://WWW.ALJAZEERA.NET/

القسم الثّالث

سياسات الهيرمينوطيقا

إتيقا المشترك وتأويلية الفعل

The Ethics of the Common and the Hermeneutics of Action

د. محمّد الهادي عمري*

كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

**

«لا شيء بإمكانه تعويض الوجود المشترك للأجساد، والاتصال المجسّد الذي يُشكّل قاعدة الذّكاء، والفعل السّياسي الجماعيين»[1].
& «بداية الفهم مرهونة بوجود شيءٍ يُنادينا ويدعونا إلى الفهم، إنّها أولى الشّروط الهرمينوطيقية.»[2]

**

***- استهلال**

ربّما يكون الرّبط السّبينوزي بين التأويل والإتيقا هو الحدث النّظري الأكبر للقرن السّابع عشر، بل لعلّه القرار الحاسم الذي اتّخذه الفيلسوف في علاقة باللاّهوت الدّيني الذي احتكر طويلاً حقّ قراءة النّصوص المقدّسة وتفسيرها. هذا القرار سيحرق السّهل الثّيولوجي للفلسفة، وسيفتح أفق التفكير على التأويل الذي سيذهب إلى متون النّصوص عبر أدوات ومناهج من خارجها لاستنطاق طبقاتها الصّامتة والمسكوت عنها. منذ سبينوزا على الأقلّ أصبحت الإتيقا مخرجًا لابدّ منه، لنقل تصيّرت السّبب الوحيد لوجود الفلسفة في عالمٍ فقد وَجْهه اليوم. قد يعترض البعض على ذلك بالقول أنّ الحديث عن الإتيقا يجعلنا مضطّرين إلى العودة إلى الإغريق إلى سقراط وأرسطو بشكلٍ خاصٍّ، هذا الاعتراض له ما يُشرّعه في فكر هيدغر وخاصّة أطروحات فوكو الأخير، الذي استبدّت به فكرة قدرة الذّات على العيش بمعزلٍ عن رهانات المعرفة ورعب السّلطة فاتّجه نحو تأسيس إتيقا تُنظّم الوجود، وتسمح بالتفكير في الذّات على نحوٍ مغايرٍ في علاقتها بنفسها وبالآخرين. لكن انشغالنا بإتيقا المشترك وتأويلية الفعل في

---

* - محمد الهادي عمري باحث في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس في تونس. مهتمّ بدراسات العولمة والعولمة الجديدة، إضافةً إلى القضايا السوسيولوجية والأنطولوجية. نُشرت له دراسات كثيرة حول أنطولوجيا أنطونيو نيغري ومايكل هاردت.
من أشهر مقالاته:
1- كبرياء المدينة وجرأة الفيلسوف. 2- سؤال الزمان والمنعرج المادي للفينومينولوجيا لأنطونيو نغري.
يُعرف عمري بأسلوبه التحليلي الجذري، وقدرته على الربط بين الفلسفة السياسية، الأنطولوجيا، والسوسيولوجيا، مع اهتمام خاص بنقد الحداثة الغربية وتفكيك بنياتها السلطوية.

[1] - Michael Hardt & Antonio Negri, *Déclaration. Ceci n'est un manifeste*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot, éd , L'Herne, Paris, 2013, pp. 28-29.

[2] - هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة محمّد شوقي الزّين، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر 2006، ص 130.

أزمنتنا هو الذي حتّم هذه العودة إلى سبينوزا، فالهمّ الفلسفي المعاصر يرتكز على تأسيس إتيقا جذريّة تقوم على مفاهيم المشترك والمحبّة والبهجة والاختلاف والاعتراف، فمن إتيقا التعقّل والعقلانية عند أرسطو إلى إتيقا الرّغبة عند فوكو وباطاي، ومن إتيقا الحياة عند دولوز إلى إتيقا التواصل والاعتراف عند هابرماس وأكسيل هونث، وصولاً إلى إتيقا الحبّ والمشترك عند آلان باديو وأنطونيو نغري، يرتفع النّشيد احتفاءً بإنسانية الإنسان.

***- في دلالة الإتيقا والمشترك**

ما دمنا نتحدّث عن سياقات الفعل ضمن هذه التطبيقات الفينومينولوجية التي يختبرها نغري فإنّ الضّرورة المنهجية تدفعنا إلى أن نتوقّف عند مفهوم الإتيقا لاستجلاء السبيل الأيسر لفهم فلسفة الفعل عند هذا الفيلسوف، فما المقصود بالإتيقا؟ يعني هذا المصطلح عند الإغريق معنى السّكن والإقامة ونفس المعنى نجده عند هيدغر حيث يُشير الإتوس إلى الجهة المفتوحة التي يُقيم بالقرب منها الإنسان[1]، في الاغريقية تعني Èthos الإلهام والنّفس، وإليها يعود البناء النّظري المحدِّد للقيم والمبادئ وقواعد الفعل، وتعني Éthos الأعراف والعادات بما هي ممارسات خاضعة للبناء النّظري، وهذين اللّفظين يعودان إلى نفس الجذر الاشتقاقي. إنّ «ترابط هذه الدّلالات يعني أنّ من مهمّات الإتيقا إيجاد تناغم بين مطلب الوعي الفردي وضغوطات القواعد الاجتماعية وذلك أمر غير يسير تمامًا إذ كثيرًا ما يُحاول الوعي الفردي التخلّص من القواعد الاجتماعية وكثيرًا ما لا تحترم القواعد الاجتماعية استقلالية الفرد الواعي بذاته»[2]، هذا التوتّر بين الوعي الفردي وقهرية القواعد الاجتماعية يجعلنا نستحضر التمييز الذي أقامه لالاند بين الإتيقا بما هي العلم الذي يتّخذ من الأحكام الأخلاقية موضوعًا له، وبين الأخلاق بما هي مجموع الأوامر والقواعد والمعايير[3]، ولقد سبق لليفناس Levinas أن بيّن أنّ الإتيقا هي الفلسفة الأولى[4] وأنّ الإتيقي يسبق دائمًا الصعيد الأنطولوجي. أمّا نغريًا، فالإتيقا هي التي تجعل من الأخلاق نسقًا مفتوحًا لحظة تدخلها في المجال السّياسي، فالعلاقة بين الأخلاقي والإتيقي تبقى علاقة جدلية تعاكسية أكثر منها علاقة تقابل وتضادّ، ذلك أنّ «الإتيقا دون سياسة منقوصة وتُوشك سياسة دون إتيقا أن تكون وحشية»[5]، أليست «الإتيقا والسّياسة تتعلّقان بنفس البشر وبنفس

[1] - Heidegger Martin, *Lettre sur l'humanisme*, tradiut par Roger Munier, ed. , Aubier, Paris, 1983, p. 145.

[2] - عبد العزيز العيادي، **مسألة الجرّبة ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي**، دار صامد، تونس 2004، ص 169.

[3] - Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* PUF, Paris 1988, p. 305.

[4] - Levinas Emmanuel, *Ethique et infini*, ed. , Fayard, Paris, 1982, p. 81.

[5]- Simone Goyard-Fabre, « Merleau-Ponty et la politique » in *Revue de Métaphysique et de Morale,* n°2, 1980, p. 256.

الأوضاع وتتعلّقان بالقيم والغايات»[1]. الإتيقا هي أساس الفعل وأرضية تُحدَّد فيها استعمالات الفكر، إنّها تضمن له إمكانية أن يكون حرًّا ومُحدِّدًا، والفكر خارج هذا التأسيس الإتيقي هو مظهر من مظاهر الاستلاب ومحرّك لإسقاطات نظرية لا معنى لها. يقول نغري «تُقدّم لنا الميتافيزيقا الكائن بوصفه قوّة إنتاج وتُقدّم الإتيقا بما هي حاجةٌ، أو بالأحرى، تمفصل فنومينولوجي للحاجات الإنتاجية»[2]. إنّ ميتافيزيقا نغري لا تُدرَك إلاّ بوصفها فيزياء اقتدار، وإتيقا تأسيس فيها يرتبط الفعل بالرّغبة من حيث هي ميلٌ نحو فعل شيءٍ ما، والرّغبة التي تمنح الفاعل الطّاقة الحيويّة هي ذاتها التي تُشكّل قصديةً لما يُسمّيه بالبراكسيس. إنّ الفعل الذي تُغذّيه الرّغبة في التحوّل الثّوري هو الأمل الذي يتمظهر بوصفه بُعدًا من أبعاد الواقع، ومساحة من مساحات الحياة تقولها إتيقا تتجذّر وتتّسع «في رغبة الإنسان في الوجود، وفي أمله بحياة جيّدة يقدُّها الاقتدار-الفعل الذي هو الحرّية، فالإتيقا المتجذّرة في صلب الرّغبة إنّما تقصد إلى حياةٍ فيها من التّمام ما به تنفتح الذّات على العالم وعلى الآخرين»[3]، على أن تُفهم الحياة بما هي بناءٌ عسيرٌ وصَلبٌ للذّاتيات، لطرائق الوجود، لأساليب العمل والتّنظيم بما هي أفعال وتجارب تُبتكر وتُخلق من داخل المحدّدات التي تُشرّط وجودنا.

أمّا المشترك Le Commun فيتّخذ ثلاث مستويات دلاليةٍ: فهو في المعنى الأوّل مرتبط بالطبيعة والثّروات المشتركة في العالم المادّي، والمعنى الثّاني تُجسّده الإبداعية والعمل الإنساني والذّكاء الجماعي، أمّا المعنى الثّالث فيقوله الحقّ في الاختلاف وتعاون فرادات الجمهور المتعارضة مع التّماثل الذي تصنعه السّلطة القائمة. يأخذ المشترك، في نفس الوقت، منحى طبيعيًا من جهة إحالته على المصادر (الخيرات الطبيعية)، ووجهًا تأسيسيًا من جهة كونه اقتدار ذاتيات، إنّه ما به يكون الانتقال من الممكن إلى الواقع من خلال تجسيد تمفصلات الأفعال واللّغة والإنتاج، وهو كذلك بيوسياسي من زاوية كونه يُشكّل قاعدةً جسديةً مادّيةً للعمل الحيّ الذي يبني الرّابطة بين الدّاخل والخارج في جميع تمثّلاتنا واقتداراتنا وعوالمنا الحميميّة، إنّه الرّافعة التي تُؤسّس انتماءنا الفردي إلى الحياة الجماعية والاجتماعية، فهو ليس فقط مصدرًا مشتركًا للفعل، وإنّما هو جزءٌ منّا حيث اقتدار ذاتيتنا مصدر عمل وإبداع الآخرين، وذاك هو معنى إعادة اختراعه عند نغري. المشترك نسيج التفاعلات التي نكون فيها، في ذات اللّحظة، ذوات وموضوعات، لذلك هو مفتوحٌ ودائم الحركة نُشكّله في العمل والحياة العامّة لمواجهة هذا الفضاء المغلق للرأسمالية المعولمة والتي لا خارج لها. في كلمة، فينومينولوجيا المشترك هي سؤالٌ في جنيالوجيا تشكّل

---

[1] - Raymond Polin, « Ethique et politique » in la *Revue Economie et humanisme*, n° 169, 1966, p. 3.

[2]- Negri Antonio, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron, PUF, Paris, 1982, p. 328.

[3] - عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، **م. م.** ، ص 56.

الذّاتيات. وهو ما يعني أنّ المشترك لا يتجسّد إلاّ على مسطّح المحايثة حيث التآزر والتّعاون، وحيث هو ذاته ينشأ وينمو، و«واضحٌ من زاوية النّظر هذه، أنّ المشترك ليس، إذًا، أساسًا عضويًا، ولا هو شيءٌ يمكن تحديده من زاوية نظرٍ فيزيائية، المشترك يتمظهر في شكل نشاطٍ وليس كنتيجةٍ، يتمظهر في شكل تنظيمٍ واتصاليةٍ مفتوحةٍ»[1]. هكذا أدركت هذه فلسفة المشترك كبناءٍ فعليّ لأشكال التّنظيم السّياسي للجمهور، أي كقاعدةٍ خلفيةٍ للممارسة الإنتاجية، ذلك أنّ المشترك وحده هو الذي يمنح الفعل المُؤسِّس شكله ومضمونه الثّوري، إذ لا شيء يتأسّس دون مشترك يمنح المعنى للفرادات التي تُؤسِّس، ولا شيء يُبنى دون فرادات تُعطي دلالةً للمشترك، فالنّشاط الجماعي يُغذّي المشترك الذي هو ذاته مصدر هذا النّشاط، والعمل الجماعي يخلق المشترك الذي بدوره يتصيّر كائنًا في هذا الفعل البيوسياسي.

***- الحرّية الإتيقية**

شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين عودة إلى الإتيقا Un retour à l'éthique، وعودة هذا المفهوم بقوّة إلى السّاحة الفلسفية اليوم تُبرّره الأوضاع الإنسانية لأزمنتنا والرّهانات المتعلّقة باختياراتنا العملية، ولقد كان نغري مُدركًا أنّ «سؤال الإتيقا هو سؤال في كيفيّة الوجود وفي صيغ الحياة، وفي الحال أو في الأسلوب الذي يُشكّل ابداعيًا تقالب الرّاهن والمأمول إمكانًا مع ما في الإمكان من مخاطر ومن قدرةٍ على التّضحية أيضًا»[2]، وعلى ذلك فإنّ فلسفة نغري تُلغي فكرة الزّمن-المقياس وتستبدله بفكرة الزّمن-الحياة، وتُثبت دلالة الزّمن في المسافة بين الحياة والخيال، فبالنّسبة إليه الزّمن لا وجود له إلاّ بوصفه تحرّرًا، الزّمن المتحرِّر هو الذي يصنع الخيال المنتج والمخيّلة المبدعة ويُجذّرهما في الإتيقا، والخيال هنا لا يُفهم كوسيلةٍ للهروب من الظّروف غير المحتملة، وإنّما يُدرَك كاستشراف للإمكانات الواقعية للمقبل، الخيال بما هو زمنٌ يُحرّرنا ليس قدرًا ولا ديالكتيكًا ولا توسيطًا، وإنّما هو الكائن الذي يبنى تأسيسًا ديناميكيًا وواقعًا متحقّقًا، الزّمن ليس مقياسًا، بل كائنًا إتيقيّا، ومِنْ هذا الكائن الذي هو كائن الثّورة يكون الفعل خيارًا إتيقيّا للإنتاج. تطرح الأنطولوجيا النغرية القلْبَ Renversement بصفته مسارًا لفعل التحوّل، وتُعيد اختراع المادّية، وتُجابه الأوضاع الجديدة الناشئة للنّظام الرأسمالي، في وضعيةٍ محدَّدةٍ بأنطولوجيا مادّية صارمة[3] تجعل من الكائن فكرةً للثّورة، أي للتحوّل الجذريّ الذي يمنحنا الحرّية الإتيقية، فتاريخ الإنسان هو تاريخ الحرّية والتحرّرِ، وفعل الحرّية مرتبط بالذّات الإنسانية ولا يمكن فصله عنها، وهو أمرٌ كان قد أشار إليه إريك فروم حين قال: «إنّ الوجود الإنساني والحرّية هما منذ

---

[1]- Negri Antonio, Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, traduit de l'italien par Judith Revel, éd. , Stock, Paris, 2006, p. p. 91-92.

[2] - عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، دار صامد للنشر، صفاقس-تونس 2005، ص 42.

[3]- Negri Antonio, *Spinoza subversive,* traduit de l'italien par Marilene Raiola et François Matheron, éd. , Kimé, Paris, 1994, p. 133.

البداية غير منفصلين»[1]، ثمّ الحرّية ليست مجرّد نيّةٍ، وإنّما هي كما «الفعل مخاطرة ومبادرة ومبادأة وعملية تحقيق ما هو جديد»[2]، الحرّية تأسيسٌ للكائن، والكائنُ إنتاجٌ للحرّيةِ، «ولذلك فإنّ الحرّية الإتيقية هي ما يجعل المادّة نازفة لإنقاذ جرأة الذّات المسؤولة وكشف قدراتها وتحرير قواها من كلّ أشكال الإذعان القسري»[3]، في كلمة، الحرّية هي فرضية الفعل والمعرفة، وتجد أساسها في الإنتاج المتواصل للكائن. إنّ مسألة الحرّية التي تتجلّى في الانهمام بالذّات كانهمامٍ إتيقي أي كممارسة فعلية للحرّية في بعدها الفردي والجماعي تطرح مشكل علاقة الخاصّ بالعام وعلاقة الإتيقي بالسّياسي، وهذه الصّعوبة سيتجاوزها نغري من خلال مفهوم الفرادة التي تُواجه الاستلاب، والتي هي ذاتها تنبسط فيها الإتيقا بما هي انفتاحٌ على الحرّية التي يبنيها الفعل. هذه الإتيقا لا تحجب مأساوية الواقع الذي فيه وعبره يتجذّر الانعتاق في بعديه الفردي والجماعي، ذلك أنّها سلوكٌ تُوجّهه المعايير العامّة، ويُطبّقه الفرد لحظة تدبيره الوجود المشترك، وهي عند نغري ليست دعوةً للانعزال ولا هي عودةٌ إلى الذّات، وليست حنينًا لنقاءٍ أنطولوجي مفقودٍ، وإنّما هي عودةٌ على الذّات، وانهمامًا مباشرًا بالآخرين، «الإتيقا هي المفتاح الذي يفتح مسيرتنا ويحدّد تميّزنا، مفتاح لا ديالكتيكي، زيف الدّيالكتيك هو أنّه مفتاحٌ يفتح كلّ الأبواب، والإتيقا بالعكس مفتاحٌ مطابقٌ للفريدِ»[4]، وجهتها كيف يكون الإنسان جديرًا بالحياة، إنّها ديمومة الكائن، دفاعه ومقاومته، ولا قيمة للفعل خارج الأفق الذي ترسمه له. «الإتيقا تقصّي لمعنى الحياة أو تقصّي لما يجعل الحياة جديرةً بأن نحياها، أو هي تقصّي للكيفيّة السّليمة للعيش»[5]، ولدينا، مثلما يقول نغري، كلّ الإمكانات لأنْ نحيا لاكتشاف الأقاليم البرّية الجديدة للكائن، أقاليم يبنيها الذّكاء الجماعي والإرادة الإتيقية التي يُحرّكها المشترك. تنطلق فلسفة نغري من السّياسة باعتبارها الحقل الأنطولوجي الذي تنتعش فيه الإتيقا التي يجد فيها الانسان مجالاً واسعًا للممارسة، فهذه الفلسفة المادّية لا تتناول الفعل خارج الأفق الأنطولوجي الذي ترسمه السّياسة، وهي لا تعود إلى الميتافيزيقا الحديثة وذاكرة الذّات التي شكّلتها ثيولوجيًا، وإنّما هي تنطلق من التّذييت ومساراته ومن الفردنة وتصيّراتها ومن الفرادة وحدثانها، ووفق نغري «ميتافيزيقا الكائن تمرّ مباشرة إلى الإتيقا وإلى السّياسة»[6]، بل كلّ خطابٍ حول الكائن الإتيقي يُصبح بالضّرورة خطابًا سياسيًا أي انطولوجيًا. إنّ التفكير في الأزمة التي تُعاصرنا لا

---

[1] - اريك فروم، **الخوف من الحرّية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص 34.

[2] - عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، مكتبة علاء الدّين، صفاقس-الجمهورية التونسية 2007، ص 33.

[3] - **المصدر نفسه**، ص 185.

[4] - Negri Antonio, *Spinoza subversive, op. cit.*, p. 12.

[5] - Ludwing Wittgentein, Conférence sur l'éthique, in *Leçon et conversation*, suivi de conference sur l'éthique, traduit de l'anglais par J. Fauve, ed., Gallimard, Paris, 1971, p. 144.

[6] - Negri Antonio, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 332.

ينفصل في هذه الفلسفة عن الاهتمام بمسألة الفعل والحرّية، ولعلّ ما يُبرّر هذا الانشغال هو التمفصل الكبير بين الحرّية والسّياسة، وهو أمرٌ كانت قد فصّلت فيه القول بعمقٍ ودقّةٍ حنّا أرندت التي أكّدت أنّ الحرّية هي سبب وجود السّياسة ومجال تجريبها هو الفعل. إنّ هذا الاقتران الأبدي بين الحرّية والسّياسة من جهةٍ، وبين الحرّية واختبارها في دائرة الفعل من جهةٍ أخرى يتبدّى أنطولوجيا كنظريةٍ في الإنتاج والتواصل وكأنثروبولوجيا مفتوحة، والمفارقة هو أنّ هذه الأنطولوجيا تتحوّل إلى أنثروبولوجيا كائنٍ يحيا فقط في الكثرة، وهذه المفارقة أو الوضعية الأنطولوجية ذات الأفق المفتوح لا يمكن حلّها، وهي لا تُحلّ في الزّمن، لا في الحاضر ولا في المستقبل، وهي دائمةُ الانفتاح، وبنيويًا هي منفتحة على كثرة حرّيات الذّوات التي تَبني دائمًا ومن جديدٍ أفعالها على حافّة الزّمن وخارج المقاييس، هناك في المطلق الذي هو مسارها، والمطلق هو هذا الانفتاح، إنّه التأسيس المفارقي للكائن والذي يُسمّيه نغري ثورة في «شكل مقاومة لا تنفكّ تنتزع حرّيتها و"تُفعّل قوّتها" ذلك التّفعيل الذي يرى فيه دولوز، بعد سبينوزا ونيتشه تفعيلاً للفرح، باعتبار أنّ الحزن هو الحيلولة بين الإنسان وبين ما في مَكَنته من قوّةٍ وما في استطاعته من جهدٍ»[1]، وتفعيل الفرح والبهجة هو الذي يُفسّر مرّة أخرى عودة نغري إلى سبينوزا، وكأنّنا لكي نفكّر يجب أن نكون سبينوزيين، وأنْ نكون سبينوزيين حسب نغري ليس حتميةً، وإنّما هو وضعٌ فلسفي. سبينوزا مثله مثل ماركس لم يقترح شيئًا غير طريقةٍ، لم يقترح نموذجًا ولا وسيلةً، السبينوزية، نغريًا، هي حالةُ فكرٍ يسمح باعتبار الوجود إمكانية قلْبٍ، السبينوزية ليست ضرورية لأن نكون فلاسفة فقط، بل لأن نكون ثوريين أيضًا. لقد مثّلت العودة إلى سبينوزا لحظة لتأمّلٍ نقدي للماركسية وفاعليتها، وهي عودةٌ مكّنت نغري من الولوج إلى أنطولوجيا تقترح فلسفة للمقبل، ومخيّلة تمنحنا الثّقة في العقل والبراكسيس المشترك، « فالرّمال المتحرّكة لفكر الأزمة-هذه "العودة إلى سبينوزا" تظهر مرتبطة بأزمة الماركسية»[2].وإذا كان في العودة إلى سبينوزا تتمظهر تجربة مرتبطة بأزمة الماركسية، فيجب أن نضيف أنّ هذه التجربة ليست سطحية لأنّ سبينوزا علّمنا أنّ الفعل الإتيقي يتأسّس دائمًا على الكائن، و«يُشكّل قبل كلّ شيءٍ، طوافة إنقاذ للثّوري الذي عايش أزمة الماركسية»[3]، إنّها تجربة تُعيد بهجة الخيال المبدع للمشترك، لذلك فإنّ تجديد السّبينوزية هو فلسفة الفعل المشترك، بل يذهب نغري في قراءته البرّية لسبينوزا إلى اعتبار أنّ الأنطولوجيا السّبينوزية ليست شيئًا آخر غير جنيالوجيا المشترك، ليست شيئًا آخر غير وضعٍ فلسفي يحثّنا على إحياء «مشروع بناء إتيقا الجمهور الثّوري – أي

[1] - عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة فنًّا للعيش**، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء-المغرب 2012، ص 11.

[2]- Negri Antonio, *L'anomalie sauvage, op. cit.* , p. 131.

[3]- *op. cit.* , p. 131.

إتيقا الذّاتيات والتضادّ»[1] الذي أعلنته حركات المقاومة العالمية. يُشدّد نغري على فرادة الفعل السّياسي للجمهور وقدرته على التغيير مؤكّدًا أنّ «الفعل السّياسي الذي يستهدف التحوّل والتحرّر اليوم، لا يمكن القيام به إلاّ على أساس الجمهور»[2]، فأن يكون الفعل فعلاً إتيقيًا يجب أن يكون جمهوريًا/مشتركًا، وذلك ما يجعل منه فعلاً مبدعًا. إنّ الإتيقا التي يُحدّثنا عنها هذا الفيلسوف هي مَقامٌ ومُقامٌ للكائن الإنساني، فيها يُعاود الفعل إنْ داهمته الانكسارات، وعبرها يُفتح المكان إنْ ضاق أفقه، ومن خلالها يُحرَّر الزّمن من أقيسته المتعالية عن الحياة، وبواسطتها يُبني العالم، عالم كلّ الناس، «الإتيقا ليست إطلاقا معركة مصارعين حول الخير والشرّ، هؤلاء الذين يُدافعون عن هذه النّظرية التّافهة يضعون الخير في اللاّنهائي ويجلسون في مكان ترنسندنتالي حيث يحكمون: ومن هناك-من الأعلى بإمكانهم معالجة نهائية الوجود بصفته شرًّا»[3]. بعيدًا عن هذه الميتافيزيقا الميّتة كان نغري يبحث عن خطوطٍ مادّيةٍ لتحرير الفعل والفكر معًا، ولم تكن مهمّة الحفر في تاريخ الفلسفة أمرًا هيّنًا، إذْ اقتضت منه هذه المهمّة أن يتسلّح بكلّ ما أتاحته المناهج التّأويلية من أدواتٍ منهجيةٍ لقراءة ما عملت السّلطة المؤسَّسة على إخفائه وتهميشه في تاريخ الميتافيزيقا. هذا الجهدُ مكّنه من إدراك الفعل بما هو إتيقا اقتدار وسياسة ضدّ السّلطة ومشروعٌ للبناء الايجابي للحرّية، أي بناء الإنسان والعالم. الفعل، نغريًا، ضروريٌّ للرّغبات السّياسية التي تُقاوم زمن أفول السّرديات، والحرّية ليست غاية الفعل الإنساني، بل هي الفعل التّغييري للعالم، وهي ليست تمام للحركة الإرادية التي يُشرّطها الاختيار المتعقّل، وإنّما هي مسارٌ محزّزٌ تبنيه الأفعال الجماعية في تصاديها وتقاطعها، وفي وهَنها وقوّتها، الحرّية اقتدارا وسلطةً تأسيسيةً أصليةً، وحركة تُرافق مسارات التّذييت، وهي اليوم بلغت أشدّها ونضجها وأعادت «اكتشاف حقيقة كان قد حدسها سبينوزا: لا يمكن أن نبلغ الأمن الحقيقي وهدم الخوف إلاّ بالبناء الجماعي للحرّية»[4]. هكذا يرفض نغري التصوّرات النّظرية المجرّدة للحرّية ويذهب إلى اعتبارها فعلٌ يُعبّر عن علاقة نشيطة تربط الإنسان بعالمه، فالشّرط الضّروري لكلّ فعلٍ هو حرّية الكائن، بل الحرّية ذاتها فعلٌ، وهو ما يُذكّرنا بتضايف مفاهيم الحرّية والسّياسة والفعل عند حنّا أرندت[5].

---

[1]- *op. cit.*, p. 94.

[2] - مايكل هاردت وأنطونيو نغري، **الجمهور، الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية**، بالاشتراك مع مايكل هاردت، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2015، ص 187.

[3]- Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, éd., Calmann-Lévy, Paris, 2001, p. 190.

[4]- Negri Antonio, *Déclaration, op. cit.* p. 59.

[5]- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduit de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, ed., Seuil, Paris, 1995, p. p. 35-36.

قد تُسعفنا مقارنة سريعة لبعض الدّلالات المعجمية والفلسفية للفعل من فهم السّياقات الأنطولوجية التي حدّدتها له النغرية، وهذه المقارنة ستُقدّم لنا مفاتيح نظرية الفعل في هذه الفلسفة، ففي "لسان العرب" يَردُ «الفعلُ كنايةً عن كلّ عملٍ متعدٍّ أو غير متعدٍّ»[1]، ويرى بن باجة في "تدبير المتوحّد" أنّ «كلّ فعلٍ إنساني هو فعلٌ باختيارٍ، وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن رويّة»[2]، ويُعرّف لالاند الفعل كحركةٍ متناسبةٍ مع هدفٍ معيّنٍ[3]، وعبّر بول فولكييه Paul Foulquié عن الكثافة الدّلالية للفظ *Actus* بقوله أنّ الفعل هو ما يقوم به الإنسان من حركات إرادية وغير إرادية تستهدف التّغيير والتأثير في العالم الخارجي[4].إنّ أغلب دلالات الفعل في المعاجم العربية واللاّتينية تعود إلى الطرح الأرسطي[5] باستثناء البعض منها والتي توقّفت عند علاقة الفعل بالقصد والزّمن أي تلك العلاقة التي ميّزت الفينومينولوجيا عامّةً لحظة استحضارها للفعل في مختلف أبعاده وتجلّياته والتأسيس له ضمن رؤية قوامها الانفتاح على العالم. تقودنا هذه الملاحظة إلى القبول بحقيقةٍ تعاطى معها نغري وهي أنْ لا شيء خارج الإنسان يستطيع أن يُعطي للفعل معنى، فما يُميّز الفعل عنده هو أنّه انفتاحٌ، كشفٌ وانكشافٌ، اظّهارٌ واقتدار للذّاتيات، ومسارُ تحوّلٍ أنطولوجيٍ يستحيل إلى فضاء لممارسة الحرّية، وتجذيرُ المقاصد في التباس الوضع الإنساني كما في التوتّر القائم بين الكائن والكينونة. ومثلما لم يكن مفهوم الفعل غريبًا عن التفكير الفلسفي، لم يكن اهتمام نغري به مجرّد انشغالٍ عابرٍ ومؤقّت، بل إنّ فلسفة الفعل عنده تُعبّر عن رفضٍ لسكونية الواقع، وهي تُؤسّس لكائنٍ ايجابيٍ خارج دائرة الاستسلام السّلبي، كائنٌ يفعل داخل مساحات المشترك للجماعات البشرية وفضاءات الأنسجة الإنسية.

***- الفعل و إتيقا المشترك**

لا يمكن الحديث عن فعلٍ منقطعٍ عن الجموع «ذلك أنّ الفعل حتّى وإن كان يصدر عن الفاعل الفرد فإنّه لا يصدر عنه منعزلاً بل العزلة ذاتها مرادفة للحرمان من الاقتدار، فالفعل الذي ينعزل ولا يتمفصل في شبكة الأفعال ولا ينتظم وفق علاقات، إمّا أن يُلغي ذاته، وإمّا أن يتجمّد خارج الصّيرورة المبدعة»[6]. لقد أكّد نغري وفي أكثر من موقع من كتاباته أنّ مسارات التّذييت تكشف عن تقاطع الأبعاد

---

[1] - الافريقي ابن منظور، **لسان العرب**، المجلّد الرّابع، دار الفكر، بيروت 2008، ص 4074.

[2] - ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، تنسيق سامي بن أحمد، دار سراس للنشر، تونس 2009، ص 26.

[3] - أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلّد الأوّل، منشورات عويدات، ط.1، بيروت 2001، ص 19.

[4]- Foulquie Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1ère ed. , PUF, Paris 1962, p. 10.

[5] - سواءً في التمييز بين الأفعال الإرادية واللاإرادية أو في جعل الحركة أساسًا للفعل أو حتّى في الربط بين الإرادة والاستطاعة لحظة انجاز الفعل أو التخلّي عنه.

[6] - عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل، م. م.** ، ص ص 20-21.

الإتيقية والسّياسية في الفعل الإنساني الذي تتجسّد فيه اختيارات الجمهور، فليس ثمّة إتيقا بلا سياسة ولا سياسة ليست في حاجة إلى الإتيقي، فالمجال السّياسي والمجال الإتيقي مقترنان اقترانًا يعسُر حلّه، وتقابلهما لا يمكن أن يحلّ على صعيد المنطق، إذْ يتنزّل في مجال القيم ويُترجم صراع حرّيات لا يمكن لأيّ طرفٍ فيه أن يُزيح الآخر أو يستغني عنه. الفعل تُؤسّسه إتيقا المشترك ومجموع القوى الفيزيائية والأخلاقية التي تُمثّل الأفق الإنساني. وإتيقا المشترك، هذه، قريبة من التعريف الذي قدّمه جان-لوك نانسي Jean-Luc Nancy : «الإتيقا انفتاح للمكان وهي مقام يتسع لاحتضان الوجود وللتنائي والتقارب وذلك هو جُود الإتيقا المختلف عن إتيقا الجود، جُود الإتيقا هو الانفتاح الحرّ للموجود حتّى لا يتلاشى في العموميّة الممسوخة وحتّى ينبسط في فرادته وفي قراره وفي تجدّد ذلك القرار أي في الحاضر الذي يتمّ فيه الفعل دون ضياع في الحضور المكتمل أو التامّ»[1]، الفعل في فلسفة نغري إنتاجٌ للذّاتية أي إنتاج حاجات وانفعالات ورغبات وأنشطة وتقنيات. هو إنتاجٌ لا يتوقّف حتّى داخل الإمبراطورية ثمّة ولا شكّ نقيضها، ثمّة إمكانات للفعل والتحرّر، هناك في صلبها قوى فعل متنوّعة وإبداعية يتميّز بها الجمهور كذاتٍ جماعيةٍ لسلطةٍ تأسيسيةٍ جديدةٍ بصدد اكتشاف وابتداع سبل الفعل المقاوِم لسلطتها الحيويّة، فالجموع المقاوِمة تستطيع أن تنتظم ذاتيًا، وأن تفعل وتقاوم وتخلق بشكل جماعي ما هو مشترك مثل المعارف والمعلومات وشبكات التواصل الاجتماعي التّعاوني ممّا يعني أنّنا لا نفعل ولا ننتج ولا نبدع إلاّ جماعيًا في شبكات. ما أدركته أنطولوجيا نغري هو أنّ الجمهور مجتمع مفتوح كشف عن شفرته السرّية وسمح للجميع بالتّعاون على حلّ المشاكل، وبناء المشترك الذي صار ممكنًا اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى. حينما يتحدّث نغري عن بناء المشترك فهو لا يُفكّر في شيءٍ غير تأسيس المشروع السّياسي للجمهور، و«إعلان استقلالٍ يخلق القاعدة الحقيقيّة لمسارٍ تأسيسي جديدٍ. بلغة أخرى، الصّراعات اليوم تُعبّر بالتأكيد عن نتيجةٍ محتملةٍ للنّزاعات السّياسية، ولكّن أيضًا عن حَدثٍ وفيضُ رغبةٍ واقتراحٍ. معنى المشترك يحيا في قلوب وعقول الذّوات التي قادت هذه الصّراعات وتخيّلت مجتمعًا جديدًا»[2]. مع المشترك يتمظهر رفضٌ "جمهوريٌّ" جذريٌّ، رفضُ أن تُسلب اقتدارانا سواءً من الدّولة أو من السّوق، رفضُ أن تُسحب منّا الثّروة عبر الخاصّ أو العمومي، وهذا لا يعني إطلاقًا أنّ المشترك طريقٌ أو خيارٌ ثالثٌ لتجاوز المِلكيّة الخاصّة والعمومية أو لتحديد انحراف هذه أو تلك، لأنّه كما يرى نغري «هناك اختلاف أساسي بين العمومي (حكومي، مؤمّم) والمشترك (إدارة ديمقراطية من طرف الكلّ ومن أجل

[1]- Nancy Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, ed. , Galilée, Paris, 1988, p. 188.

[2]- Negri Antonio, *Déclaration, op. cit.*, p. 70.

الكلّ)، إنّه لا يتعلّق بمشترك يُفرض من الأعلى، ولكّن بمشتركٍ يُدار من الأسفل»[1]. ينهض مفهوم المشترك ضدّ الخاصّ والعمومي كعُدّةٍ Dispositif لإدارةٍ ديمقراطيةٍ جذريّةٍ لكلّ ما يتضمّنه نسيج النّشاط الاجتماعي من تعاون الفرادات وحرّيات المنتجين، وهو ليس العمومي الذي يجد أساسه في الواحد L'Un كتجميعٍ عضوي للأفراد، وليس كذلك الخاصّ لأنّ العمومي ليس شيئًا آخر غير هويّة للخاصّ، و«من وجهة النّظر هذه، فإنّ ما أُسمّيه "المشترك" يختلف بشكلٍ أساسي في الوقت نفسه عن الـ"خاصّ" والـ"عمومي". ليس المشترك هو الخاصّ لأنّه لا يستند إلى الفرد: إنّه ليس قطّ هوويًا. لكّنه ليس العمومي كذلك، لأنّ العمومي مرتبطٌ بشيءٍ ما متعالٍ، ومنفصلٍ عن حركة الواقع-وما يُترجمه اليوم أنّنا عندما نتحدّث عن العمومي في الاقتصاد فإنّنا نُرجعه إلى ما يرتبط بعمل الدّولة»[2]. نغري حين يتحدّث عن المشترك الذي ينشأ داخل الجمهور المقاوِم فهو لا يقصد "الكائن مع Être avec" فقط، بل الأهمّ هو "الفعل مع Faire avec" الآخرين، وهذا ما أثبتته الأوضاع التي أنتجتها الصّراعات الرّاهنة حين قفزت الذّاتيات المستلَبة من الفردي إلى الجماعي، وتصيّرت نسيجًا من الخلايا المبدعة في صلب الجمهور الذي بدوره تصيّر ذاتًا سياسيةً مستقلّة عبره «تكتشف كلّ ذاتيّة فردية أنّه لا يُوجد حدث لا يُفضي إلى إعادة تأليف فرادات أخرى، وأنّه لا وجود لمشترك ذاتيات فريدة دون ثورة»[3]، ولا تأسيسٌ لزمنٍ تاريخي جديدٍ وإعادة إنتاج الاجتماعي في الحرّية دون تضامنٍ، على أنْ ننتبه إلى أنّ هذا التآزر الذي يُمكّننا من مفاتيح فهم أنّ تمفصل الذّاتيات في صلب المشترك لا يُلغي الاختلافات، بقدر ما يُمثّل إطارًا فيه تحيا الفرادات وتُنتج داخل شبكة المشترك الذي ليس فيه تمييزًا على أساس العرق والجنس والنّوع والقومية والدّين. فكلّ الهويّات تُوجد في الشّبكة كما هي بما لديها من إمكانيات وقدرات ضمن مجموع أنشطة الجمهور، ذلك أنّ الإنتاج والحرّية يُولدان في شبكة والشّبكة هي دائمًا شبكة فرادات، وهي في نفس الوقت تعبيرٌ وإنتاجٌ للاختلافات.

إنّ شروط إنتاج الحياة الاجتماعية للجمهور في أبعادها الأكثر تجريدًا وعيّنيةً تظهر في تسلسل الأجساد ولقائها وتواصلها، وفي حياةٍ لا تنبثق إلاّ في تقاطعات الإنتاج البيوسياسي للفرادات الذي يخلق طبيعةً إنسانيةً جديدةً لكائنات متحرّرة، فالفرادات تفعل في المشترك وتُشكّل سُلالة جديدة من الذّاتيات تُدرك أنّ «"إرادة العيش" لا تحلّ مشكلات وصعوبات العيش، ولكّنها تُقدّم نفسها لنا في الرّغبة

[1]- Antonio Negri, «La multitude l'emportait sur l'Empire», traduit de l'italien par Chara Pastorini, in *Philosophie Magazine*, n°28, Avril, 2009, p. 40.

[2]- Negri Antonio, «bâtir une nouvelle modernité», *Le Magazine Littéraire*, n°468, octobre 2007, p. 90.

[3] - Negri Antonio, «bâtir une nouvelle modernité», *op. cit.* , p. 47.

كإلحاحٍ واقتدارٍ على تأسيس العالم»[1]، ومغامرة التأسيس والتحرّر هي التي تجعل الإنتاج المشترك حاملاً لشكلٍ من أشكال السّلطة المؤسَّسة التي تُعبّر بدقّةٍ عن المنزلة الأنطولوجية التي يحتلّها المشترك في صلب الجمهور، إذْ هو جوهره المرِنُ والمتحرّك، وصورته الخلاّقة والمُبدعة، وهو مسارٌ مؤسِّسٌ تقوله مفارقة موقعه[2] في الممارسة الإنتاجية للجمهور، فهو من جهةٍ شرطٌ أوّليٌ وقاعدةٌ تأسيسية للإنتاج البيوسياسي، ومن جهةٍ أخرى هو نتيجةٌ له. وهذا يعني أن ليس ثمّة فرادات تنشأ أو تفعل خارج المشترك، ولا وجود لتواصلٍ لا يتأسّس على المشترك، وليس ثمّة إنتاج دون تعاون وتضامن مؤسَّس على الوجود-في-المشترك Être-en-commun، وليس ثمّة مقاومة تبني سلطتها ضدّ البُنى الإمبراطورية للسّلطة دون تفاعل جمهور الفرادات مع المشترك الذي يُمتّن العلاقات، ويُضاعف الصّراعات، ويُجذّر المعارك ويُكثّر الشّبكات، بل ليس هناك مقاومة ناجعة دون تحديد عدوٍّ مشتركٍ ألم يُؤكّد نغري أنّ «التعرّف على عدوٍّ مشترك من جهةٍ، واجتراح لغة مشتركة للمعارك النّضالية من جهة ثانية يُشكّلان مهمّتين سياسيتين حاسمتين»[3] في مسار الحرّية والتحرّر. المشترك، إذًا، ليس أفقًا للانتظار، ولا هو نهاية مسارٍ، وإنّما هو شرط كلّ تقويمٍ اجتماعي من جهة كونه الفضاء السّياسي الذي يُشكّل ويُبدع الذّاتيات، وهو الذي يجعل الجمهور كائنًا خارج كلّ قياسٍ، إنّه يضع الحياة موضع كينونته حين ينعطي في استحالة فصل الحياة عن الفعل. المشترك يتقوّم في كلّ مرّة في اختلاف فراداته طاقةً أنطولوجيةً ورغبةً مادّيةً تُغذّي كلّ صراعات ومقاومات الجمهور من أجل الحياة، وكأنّ المشترك حدثانٌ أكثر ممّا هو وجود، أو كأنّه حدثٌ متفرّدٌ وكايروس تقوله اللّحظة الحاسمة أو المناسبة، وتبنيه الجماهير في طريق حلمها بالحبّ والحرّية ورغبتها في بناء بديلٍ يفتح الطريق لعالمٍ جديدٍ من دون قمعٍ وطغاة، ومن دون بنوك تُصادر الحياة، وديون تقبض أرواح الفقراء. في كلمة، هو صيرورةٌ وسيرورةٌ دونهما لا تنتصر إرادة المقاومة الثّورية على إرادة القهر والاستغلال. المشترك هو الاسم الذي يُطلق على الإنتاج الجماعي، وهو أيضًا اسمٌ لمشروعٍ سياسي من أجل الجمهور، هو اختراعٌ لمساحة سياسية جديدة للفعل من شأنها أن تُعارض كلّ الأشكال المتداعية للشّمولية التي تحوّلت إلى صنمٍ فارغٍ وقناعٍ قبيحٍ لتوحيد وتحييد الاختلافات.

---

[1]- Negri (Antonio), « Est-il possible d'être communiste sans Marx », traduit de l'italien par Jacques Bidet, in *Actuel Marx*, n° 48, Paris, 2010, p. 54.

[2] - يعتبر نغري أنّ المشترك يُوجد في وضعية مفارقية بما أنّه يُمثّل أساسًا أو مفترضًا ونتيجة في مسارات الإنتاج البيوسياسي، هذه الوضعية تجعلنا ننتقل نحو التفكير في بناء المشترك.

[3] - مايكل هاردت وأنطونيو نغري، **الإمبراطورية**، **إمبراطورية العولمة الجديدة**، بالاشتراك مع مايكل هاردت، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان، الرياض، 2002، ص 102.

***- خاتمة:**

إنّ الفرضية التي قادت البحث تتلخّص في أنّ الإتيقا لا تفهم إلاّ بما هي اختبار القدرة على مقاومة الحاضر، يتعلّق الأمر بإبداع اتيقيٍ للعالم، ولصيغ وجوده، لطرق فعلٍ مغايرة، ذلك أنّ «الفعل لا يتمّ قطّ في العزلة حتّى وإن كان إظّهارًا للفردية»[1]، بل يأخذ كلّ أبعاده الأنطولوجية داخل المجال السّياسي، هناك حيث التواجد مع الغير والانفتاح على اللاّمتوقع هو أهمُّ ما يُميّز الفعل الإنساني، فمعنى أن يكون المرءُ قادرًا على الفعل هو أن ننتظر منه ما لا يُنتظر، وكأنّه في مضمارِ إتمام أمرٍ يتنطّع من كلّ توقّعٍ. وما هو طريف في عودة نغري إلى الإتيقا هو أنّه اقتفى آثار سبينوزا وتمثّل الأزمة كخاصّيةٍ للكائن وكمظهرٍ أساسيٍ للوجود، فهو يرى أنّ مشكل الفلسفة يبدأ لحظة الذّهاب فيما أبعد من الأزمة، لأنّه دون هذا الذّهاب "فيما أبعد" لا يمكن تحديد الفلسفة ولا حتّى الإتيقا، « فالأزمة ليست نتيجة قدرٍ، ولكّنها افتراض سابق على الوجود»[2]، الأزمة ليست نتيجة، الأزمة وضْعٌ دائمٌ، لهذا السّبب يذهب الخيال والإتيقا فيما أبعد من الأزمة لبناء الكائن، يقول نغري بنبرةٍ قطعيةٍ: «إلغاء الأزمة يعني إلغاء الكائن، أن نحيا الأزمة يعني الذّهاب فيما أبعد من الأزمة»[3]. هذا هو المختبر النّقدي الذي لا يزال مفتوحًا بحثًا عن الحرّية وسياقات الفعل الإتيقيّة والسّياسيّة.

**

[1] - عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل، م. م.** ، ص 28.

[2] - Negri Antonio, *Spinoza subversive, op. cit.* , p. 138.

[3] - *op. cit.* , p. 138.

قائمة المراجع

العربية:

- اريك فروم، **الخوف من الحرّية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1972.
- أنطونيو نغري ومايكل هاردت، **الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة**، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان، الرياض، 2002.
- ----------، **الجمهور، الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2015.
- أنطونيو نغري، **العنصر المشترك بين البشر**، ترجمة بسنت عادل فؤاد، دار صفصافة للنشر والتوزيع والدارسات، القاهرة، 2016.
- عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، دار صامد للنشر، صفاقس-الجمهورية التونسية، 2005.
- ----------، **فلسفة الفعل**، مكتبة علاء الدّين، صفاقس-الجمهورية التونسية 2007.

الأجنبية:

- Pierre Macherey, *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme,* ed. , PUF, Paris, 1992.
- AntonioNegri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza,* trdiut de l'italien par François Matheron, ed. , PUF, Paris, 1994.
- ----------, *Commonwealth*, avec la coll. de Michael Hardt, trduit de l'anglais par Elsa Boyer, éd. , Stock, Paris, 2012.
- ----------, *Inventer le commun des hommes*, avec la coll. de Judith Revel, ed. , Bayard, Paris, 2010.
- ----------, *Spinoza subversif, variation (in)actuelles,* traduit de l'italien par Marilene Raiola et François Matheron, ed. , Kimé, Paris, 1994.
- ----------, *Spinoza et Nous*, traduit de l'italien par Judith Revel, ed. , Galilée, Paris, 2010.
- Hulak Florence, « Spinoza après Marx, ou le problem de l'ontologie marxienne » in *Revue de Métaphysique et morale*, vol. 56, n° 4, Paris, 2007.
- Virno Paolo, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine,* traduit par Véronique Dassas, ed. , L'Éclat, Paris 2007.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers*, ed. , Minuit, Paris, 1990.
- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Livre III, ch. I, trduit par Jean Voilquin, ed. , Flammarion, Paris, 1965.
- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. , PUF, Paris, 1988.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. , Flammarion, Paris, 1964.
- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, traduit de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, ed. , Seuil, Paris, 1995.

- Levinas Emmanuel, *Ethique et infini*, ed. , Fayard, Paris, 1982.
- Raymond Polin, « Ethique et politique » in la *Revue Economie et humanisme*, n° 169, 1966.
- Nancy Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, ed. , Galilée, Paris, 1988.
- Foulquié Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique,* ed. , PUF, Paris, 1982.

من الحُبّ إلى المحبّة

نيغري في ما أبعد من ليفيناس

From Love to Agapē: Negri Beyond Levinas

د. عزالدين الرتيمي*

تونس

**

"... فالحبّ (Amor) ليس إلّا اللذّة المصحوبة بفكرة علّة خارجيّة؛ والكراهيّة (Odium) ليست إلّا الألم المصحوب بفكرة علّة خارجيّة" سبينوزا، علم الأخلاق.

"إن قولنا: إنّ ثنائيّة الجنس تفترض وجود كلّ واحد، يعني مسبقا طرح الحبّ بوصفه اندماجًا". ايمانويل ليفيناس، الزمن والآخر، ص، 60.

"Dans le matérialisme, l'amour est la puissance ontologique qui conduit l'être ." AntonioNegri ,*Kairos ,Alma Venus, multitude* ,p. 122 .

**

مدخلٌ

لو اخترنا عنوانًا آخر للمداخلة، لكان؛ في المحبّة زيغا، التخريب بين مداعبة الجسد وتجسيد المداعبة. ولعلّنا بهذا العنوان سنوجّه التفكير في ما أبعد من كلّ مسيحيّة يمكن أن تُنهك القول وتفسد النظم، هذا من ناحية، ومن أخرى، نتخلّص من مشاق البحث في ما لا يتوافق مع التوتّر الخلّاق الذي يطلبه منّا افتكار مشكل؛ **مقاربات القيم وسؤال التأويل**. ولكن، ومهما يكن من أمر، فالمقصد هو الحفر في منقلبات الحبّ الذي نودّ تحويله محبّة، في نقلة نعلم مشاقها من المصدر الأصلي إلى المصدر الميمّي، عبر استراتيجيّة الما أبعد بما تحويه من مكنات رأس الأمر فيها القطع نهائيّا مع كلّ أشكال التفكير التي لا تبرح مربّع التفكير. ولمّا كانت الكراهيّة التجسيد العيانيّ للكره، سنبحث في ممكنات تجسّد الحبّ العاطفي محبّة عرضانيّة. ثمّة مربّع مغاير نودّ السكن فيه ولو لحين. من أجل ذلك ستكون **نازلة التفكير هاهنا، تنشيط "ميم" في المحبّة في ما أبعد من سرديّات الغَمْط المفاهيميّ، والعوز الترجماني، والفصل والتحييد النيولبراليّ**. ومن ثمّة، سنحاول جاهدين المراوحة بين الحبّ الذي يبحث عن مداعبة الجسد بوصفه تعالقا، لا بل اندماجا بين الأنوثة والذكورة، والمحبّة التي ترغب في تجسيد المداعبة تصالبيّا، حدّ التواشج تحتانيّا، بين السياسة الحيويّة ممثلة في الفرادة الثوريّة والسلطة الحيويّة ممثّلة

---

* - **د. عزالدين الرتيمي**: أستاذ وباحث في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. يشتغل على مشكلات نقد الحداثة وما بعد الحداثة لتجذير الحداثة المغايرة والحداثة المضادة. له عديد المقالات والترجمات في مجلات عربيّة محكّمة تتعلّق بالترابطيّة والمشترك وأنطولوجيا الجمع. مختصّ في فلسفة أنطونيو نيغري. من أهمّ أعماله كتاب :فلسفة الاقتدار والمقاومة عند أنطونيو نيغري، في ما أبعد من الحداثة، وما بعد الحداثة .دار المقدّمة للنشر والتوزيع. وكذلك، كتاب: الفلسفة الترابطيّة عند أنطونيو نيغري، مقدمات أوليّة ونصوص تأسيسيّة. دار شامة للنشر.

في النيولبراليّة، إنهاكا ضدّ إنهاكٍ وإدراجا ضدّ إدراجٍ. وإن كان الحراك داخل أفق فينومينولوجيّ ومنبت سبينوزيّ، فقد يكون من الآكد التمييز بين فينومينولوجيا الوجه عند ليفيناس[1] والوجه المغاير للفينومينولوجيا عند أنطونيو نيغري[2]، نعني التمييز بين المقصد الإيروسيّ والمبتغى السياسيّ. ثمّة حرب ولا شكّ عند الرجلين؛ فلئن كانت الحرب الأولى تحرّكها الشهوة (بما في التحريك من علل خارجيّة)، فإن الحرب الثانية تتحرّك رغبة (بما في التحرّك من اقتدرا جوّاني) . ولئن كانت الأولى بين اثنين (ذكر وأنثى) فمقصود الثانية بين اثنين هي الأخرى، لكن، بين جمع Multitude السلطة التأسيسيّة من ناحية وسلطة السلطان ممثّلة في السلطة المُمَأْسسة من ناحية أخرى. مربك بحقّ هذا التمايز، ومتفرّدة هي العربيّة لسانا مساعدا على التأويل مغايرة ومساءلة القيم على غير الوقع والتيرة المعهودين.

وعليه، سنسأل: بأي معنى سيتحوّل الفرق بين الحبّ والمحبّة إلى فُرقان؟ وما المقصود بالمداعبة في عمليّة الحبّ عند ليفيناس؟ وأيّ تأوليّة للمحبّة داخل أخلاط الاقتدار عند أنطونيو نيغري؟ وعلى أيّ وجه سينقلب الوجه الليفيناسيّ منقلب عدوّ لدود هو بالاسم النيولبراليّة متجسّدة في النظام الإمبراطوريّ، عند نيغري؟ وأخيرا ما دلالة الما أبعد داخل الحداثة المغايرة التي ستتأوّل القيم أخلاطا كيميائيّة لكينونة تبحث لها عن مقام هنا والآن من أجل مقارعة راهن لا يكفّ عن نشر الكره وتأبيد الكراهيّة.؟

I ـ إحراجات العنوان ورهانات التأويليّة المغايرة

1. في العنوان: المسوّغات والإحراجات.

تحاول العناوين عادة أن تجعل من النصّ مقروءًا قبل القراءة، إنها تحيل قارئ النصّ على تمثّل المشكلات منبّهة إلى أهمّ المواطن احراجا وأهمّ المشكلات عواصة. لكن، ما دمنا إزاء الـ"أهم" معناه أنّ ثمّة من المشكلات ما لا تقدر العناوين على كشفها. يحمل العُنوان أو العِنوان طاقة تأويليّة بوصفه

---

[1] - **إيمانويل ليفيناس، Emmanuel Levinas** : فرنسي من أصل لتواني،(1906 – 1995) يعدّ احداً أبرز الفينومينولوجيين. أصدر عشرات المؤلفات والدراسات والمقالات، من أهمّها: "نظريّة الحدس في فينومينولوجيا هوسرل" (1930)، و"الزمان والآخر"(1980)، و"الله والموت والزمان" (1995)، "قراءات تلموديّة جديدة" (1996). وغيرها من المؤلفات. عرف بانشداده لمسألة الغيريّة وإبحاره في الوجه مساحة للافتكار. قدّم أطروحة الدكتوراه عام 1930 بعنوان: نظريّة الحدس في فينومينولوجيا هوسيرل.

[2] - **أنطونيو نيغري Antonio Negri** أو **توني نيغري Toni Negri** : ولد بإيطاليا في 1 أوت 1933 ، قارئ ومترجم لسبينوزا وهيغل وماركس وليوباردي وديلتاي. غزير الإنتاج، ما يحسب له بالأساس قراءته المغايرة للماديّة وعودته الاستئنافيّة التفعيليّة لماكيافيلي وسبينوزا وماركس وكذلك معركته التصالبيّة ضدّ النيولبراليّة. من أهمّ كتاباته: ماركس في ما أبعد من ماركس، الإمبراطوريّة امبراطوريّة العولمة الجديدة، الجمعُ، كومنويلث وغيرها. له عديد المقالات الحوارات والتسجيلات التي يبيّن فيها ما استغلق في مدوّنته. كتب بمفرده كما بالمعيّة. لمزيد التعمّق يمكن العودة إلى رسالة الدكتور ا لباحث عزالدين الرتيمي؛ فلسفة الاقتدار والمقاومة عند أنطونيو نيغري، صفاقس تونس، 2021.

"سمة الكتاب" على حدّ عبارة ابن منظور. وبهذه الطاقة التأويليّة تختلف العناوين من جهة كثافتها الدلاليّة، هذه الكثافة التي تَضعف أو تَقوي بحسب المشكلات التي يخفيها العنوان بين جنباته.

"من الحبّ إلى المحبّة"، إحالة أوليّة ومباشرة على حركة نقلة من حال إلى حال. هذه النقلة التي وجدنا ليفيناس مشتغلا عليها منهمكا بها في كتابه، من **التواجد إلى المتواجد** (1940 ـ 1945)[1]. لكن، في ما أبعد من هذا التأصيل المرجعيّ، سنحاول التشديد على النقلة من النظريّ إلى الوقائعيّ، ومن الفكريّ التأملي إلى العمليّ العيانيّ. ثمّة عرضانيّة قد لا يستوفيها الحبّ من حيث هو "نقيض البغض"[2] أو على جهة ما هو عواطف، منزليّة أو تكافليّة أو فرديّة[3]. لعلّنا نبغي تأوليّة ترمي بنا صوب الانزياح بالحبّ عاطفيّا لممارسة وتفعيل المحبّة عمليّا، كلّ ذلك من أجل محايثة لمجرى العالم والأشياء وفي ما أبعد من العواطف الجيّاشة التي أضحت ألعوبة بيد السلطة الحيويّة. ليس في المحبّة التي نقصد أيّة علاقة بالحقل الدلاليّ المسيحيّ[4]. كلّ ما في الأمر التخلّص قدر الإمكان من الحبّ بما هو "نزوع جنسيّ" من أجل تدبّره بما هو "نزعة معاكسة جوهريّا للأنانيّة"، ولكن، في ما أبعد ممّا ذهب إليه لالاند؛ لأنّ ما يعنينا هو تصريف فائض الأنانيّة. ولمّا كان التصريف يقتضي مسار تذييت كان من الآكد الالتفات إلى الشطر الثاني من العنوان، أقصد؛ نيغري في ما أبعد من ليفيناس. لن نقدر على مجابهة فيلسوف المقاومة (نعني أنطونيو نيغري) ما لم يكن منّا على بال بأنّ فلسفته هي بالجوهر فلسفة الما أبعد Au-delà، هذا الذي قام بعركه استئنافيّا في كتابه **ماركس في ما أبعد من ماركس**، لكشف تأوليّته المغايرة للقيم عبر إحالته على **الغروندريسه** في ما أبعد من **رأس المال**. لعلّ الما أبعد الذي اخترناه سيعفينا مشاق ربط المحبّة بالفناء داخل السجلّ المسيحي. بوضوح، ليس يعنينا المتصوّف الذي يفنى في المحبّة. كل ما نتعنّاه هو المتمرّد الذي يفنى في المشترك Commun والمنتفض الذي يفنى من أجل تقوية شوكة الجمع والثوريّ الذي يتفانى داخل حرب بلا هوادة. قد يكون الفناء محبّة في سياق الما أبعد مداعبة لأوتار السلطة لزعزعة نظمها وإفساد تسدّيها نسجا لتكاين كينونة أبَى الهُنا وامتنع الآن من يكونَا حاضنة تكاينها.

لا يخفى أن ثمّة التباسا يخصّ الفرق بين الحبّ والمحبّة، وإذا كان من اليسير حدّ الحبّ داخل المعاجم بمختلف الألسن، فإنّه لمن النادر جدّا أن تجد حدّا للمحبّة. من هنا سنتدبّر أمر الأمور Amour

---

[1] - .*De l'existence à l'existant*, éd. J. vrin, Paris, 2004 التسطير من عندنا من أجل التنبيه إلى النقلة، من...إلى.

[2] - ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، المجلّد الرابع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2004. ص. 6.

3 - انظر: لالاند، أندري، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، الطبعة العربيّة، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2001. ص. 55.

[4] - Vu: Negri, Antonio, *Fabrique de porcelaine, Pour une nouvelle grammaire du politique*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Stock, 2006. p. 255.

الفرنسي والأموري Amore الإيطالي تأويليّا على جهة ما هو محبّة، ولا نقصد ههنا الفرق بين اللسان الفرنسيّ واللسان الإيطالي، بل كيف سنتأوّله مكنة فعل مقاوم في ما أبعد من مضاجعة جسد ناعم. هنا تحديدا سنستعين بتدبّر الفرقان (نعني تأويج الفرق نحو أقصى ممكناته)، بين **طوق الحمامة** لإبن حزم، ومن قبلها **المقابسات** لأبي حيّان التوحيديّ، بين الحبّ الذي هو بالحدّ: "أوّله هزل وآخره جدّ"[1] والمحبّة بما هي "منوال العشق، إلّا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالا يرفع التمييز"[2]. وهي ما فوق ذلك تلك التي "تحيط بجميع الموجودات إحاطة كليّة، وتؤلّف بينها تأليفا نظاميّا، موفّقا بين جميع أجزائها"[3]. ليس في الأمر أسلاف وأخلاف، كلّ ما في الأمر استئناف مقصوده تخليص المحبّة ممّا علق بها من شاعريّة مشاعريّة لا تفيد العالم ولا تنفع العالمين.

1. التأويليّة المغايرة للقيم: في التمايز المفهومي

لعلّ الانتقال من الحبّ إلى المحبّة هو من عين الانتقال من **العشق** بما هو بالجوهر، "تشوّق إلى كمال ما"[4] إلى **الهوى** بما هو بالجوهر سائس الجمع[5] ومحرّكه. إنّه الانتقال من فينومينولوجيا الشهوة[6] إلى أنطولوجيا الرغبة. **إننا نبحث عن إمكان تفعيل عبر "ميم" تزيد من رساخة الفعل وصلابة الفيض**

---

[1] - على ابن حزم الأندلسيّ، **طوق الحمامة في الألفة والألّاف**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2016، ص. 11.

[2] - التوحيدي، ابي حيان ، **المقابسات**، حققه وقدّم له محمد توفيق حسن، دار الآداب بيروت، الطبعة الثانية، بغداد 1979.ص، 360.

[3] المصدر نفسه، ص. 249.

[4] . المصدر نفسه، 360.

[5] .**الجَمْعُ** (Multitude) مفهوم مركزي في فلسفة نيغري، يقال عند البعض: الجمهور أو الشعب أو المجموعة أو الكثرة أو الجَمْهرة، وكلّها ترجمات لم تقدر (في تقديرنا المتواضع) على تحمّل عبء هذا المفهوم، وقد يعود ذلك إلى استشكال في ما يتفاعل داخل المفهوم من تداخل بين السياسي والأنطولوجي والإتيقي، من ناحية، وقلق في المصطلح جعله بعيد المنال في التُرجمان، من ناحية ثانية. ولمّا كان تخيّر الألفاظ الترجمانيّة يقاس بمدى ابتعادها عن شتّى الترسّبات التي قد تفسد معناها وتهتك دلالتها، كان اختيارنا للجَمْع عوض الجمهور (لما فيه من ترسّبات فقهيّة) أو الشعب (لما فيه من استتباعات هي من مكر السيادة) أو المجموعة (لما فيها من ضعف دلالي وشحّ مقاصدي) أو الكثرة (لما فيها من اطلاقيّة لا تتناسب ومقصودنا). علما وأنّ استحضارنا للمفهوم لا يمنعنا من التأكيد أنّه مفهوم مُستلهم من فلسفة سبينوزا وهذا ما أكّده نيغري ذاته في كتابه **سبينوزا مخرّبا**، ص. 57. إلّا أنّ المفهوم سيتعيّن سنة 1994 وتحديدا في كتاب **السلطة التأسيسيّة** في كامل ملئه، ليخصّه بعد ذلك بكتاب بأكمله مع مايكل هاردت *MULTITUDE Guerre et Démocratie a l'âge de l'empire*, Traduit de l'anglais (Etats-Uuis) par Nicolas Guilho, Edition la découverte, Paris, 2004. وسنحيل إلى الكتاب بـ: **الجَمْعُ**. ومن نافلة القول، أنّ المفهوم حاضر لا محالة في فلسفات أخرى عاصرها نيغري، بل لعلّه المفهوم الذي ستتسرّب منه كلّ أوجه النقد والاعتراض وحتّى الانتقاد من أقران لعلّ آخرهم سمير أمين الذي بيّن أنّ الجَمْعَ لا يعدو أن يكون سوى: "اختراع مثاليّ النزعة".

[6] . العبارة لليفيناس، أنظر: **الزمن والآخر**، ترجمة منذر عيّاشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريّة دمشق، الطبعة الأولى، 2015، ص. 62.

عبر تصريف بيوسياسيّ ضدّ كل أشكال التصرف البيوسلطويّ. وإن جاز لنا التفعيل، نقول: إذا كان "الحبّ أنانيّة فائضة أكثر ممّا هو أنانيّة ناقصة"[1]، فإن المحبّة هي التفعيل الحاق لهذا الفيض من جهة ما هو التصريف العيانيّ لأنانيّة ليس من همّها سوى التأسيس لفرادة، وحدها من ينهض بالقَوْمَةِ Sistance لتكون مقاومة Resistance. تلك هي "الميم" في ما أبعد من أن تكون مجرّد حرف. إنها هاهنا التحريف زيغا، أو التوسيع الفينومينولوجي، لا للكوجيتو الديكارتي كما يبغي هوسرل بل للحبّ محبّة كما يريد نيغري. لعلّ ميم المحبّة هي الإشباع المادي من أجل إثراء أنطولوجيّ للميول والعواطف لتشكيل "هوى الجمع" بوصفه توتّرا خلّاقا ينزع إلى أنْ يتقوّم مخرّبا لشوكة السلطان، في محايثة كلّية لمجرى العالم والأشياء. في ما أبعد من مجرّد ملامسة الأجساد لمضاجعة الناعم منها.

يبدو أنّنا في أمسّ الحاجة لمزيد فهم الفرق، لا بل قل الفُرْقَان بين الحبّ والمحبّة ، فإذا ما كان الحبّ إحالة على البياتاس (*pietas*) (الأخلاقيّة المتعالية والزهديّة المتصوّفة، دونما تفعيل)، فإنّ المحبّة "عمل حيّ بيوسياسي" بحسب المنطوق النيغري، إنّها تجربة تحرّرية وتكنولوجيا وعدّة نضاليّة. إنّها الهوى العميق للجمع أو هي الشطط وقد تعين هِجرانا أو هي القرار Décision على جهة ما هو لحظة إفلات خيروسيّة أو هي الحدث الثوريّ وقد تأوّج في ما أبعد من المناهضة والعصيان والتمرّد والانتفاضة. وإذا كان الحبّ يستهوي الشعراء بعامة، فإنّ المحبّة تستهوي من الشعراء ليوباردي[2] خاصة. وإذا كان الحبّ يعلّق في المدوّنات، فإنّ المحبّة ليس همّها سوى اكتساح الفراغات. إنّها إدراج ضدّ إدراجٍ، أو هي النسغ الذي به تتشابك الأخلاط لتتشكّل لقاحا أكسيولوجيّا لكينونة تأبى الترويض. وإذا كان الحبّ من حقّ الشعب كمُّ انفعال، فإنّ المحبّة من واجب الجَمْع، كَيْفُ انفعال وفعل وفاعليّة. إلّا أنّ هذا الواجب وقد انقلب كيفا بعد أنْ كان كمّا، فإنّه لا يستتبّ إلّا في ما أبعد من الأمر الشرطي والأمر القطعي، لأنّه محض قرار سياسي، وقد تجسّد في النضاليّة شِرْكَةً. وإذا كان الحبّ يقول الحدث من حيث هو تعبير مشاعري، فإنّ المحبّة مشاعر تَعْبُر الحدث وتصنعه ليتأوّج حدثانا. لعلّ هذا الذي أسميناه فرقانا لا ينجلي إلّا متى استغرقتنا هوّة السجلّات وفكّرنا تأويليّا مع ما جاءت به الفلسفات.

II. الحبّ بوصفه اندماجا بين الأجساد

لا شكّ أن التسريح الفينومينولوجي للأجساد ما كان ليكون على ما كان عليه لولا لحظة تعود بنا رأسا إلى سبينوزا حيث بان أنّ قداسة النفس لا يمكن أن تُجابه إلّا بحجج تدلّ على ما للجسد من

---

[1]. لالاند أندري، مصدر سابق، ص. 56.

[2] - **جياكومو ليوباردي** (Giacomo Leopardi) (1798- 1837)، شاعر إيطالي، أحد أعظم الشعراء الإيطاليين على الإطلاق، والأبرز في القرن التاسع عشر، وعرف بقصائده الفلسفية، ويصنف ضمن المتشائمين الكبار كنيتشه وشوبنهاور، واعتبرت قصائده ضمن أفضل 100 عمل أدبي على مرّ العصور. خصّه أنطونيو نيغري بكتاب، **الزهرة البريّة، محاولة حول أنطولوجيا جياكومو ليوباردي**. وقد أكّد نيغري في تقديمه للكتاب، أنّ من فضائل ليوبادي، أن أقام "بديلا للمُحدث من قلب أزمة المُحدث".

اقتدارات. ولا مندوحة من الإقرار أنّ كتاب **الأخلاق** لسبينوزا كان المصدر الذي نهلت منه جُلّ الفلسفات التي حاولت مقاربة القيم على غير ما كانت عليه وشرّحت الانفعالات خارج الدرجة السائدة. والظاهر من نصّ "**الزمن والآخر**" وتحديدا في عنصره المعنون: الإيروس، غريزة الحبّ[1] إبحار ليفيناس فينومينولوجيّا في ما تهيء سبينوزيّا[2]، بحثا عن غيريّة تجد أحد تعيناتها في "المؤنّث" في حركة هيرقليطيّة تسعى جاهدة للفكاك من البارمينيديّة بمثلما سعت الهوسرليّة الفكاك من غطرسة الكوجيتو. ثمّة توسيع وانفاح، لا بل ثمّة أبيقوريّة تودّ أن تكون معاصرة تلعب فيها اللذّة دور المحرّك في التعاطف والتهييج، في الملامسة والمداعبة، في السكن داخل الخجل خجلا، لئلا يرُى الوجه عاريا على التمام. إنّ اللذّة هي بالاسم فارماكون الاندماج مع الآخر أو في الآخر داخل ثنائيّة الجنس، بعيدا عن كلّ مجازفة بالحياة (هيغل) وعن كلّ رهبة (سارتر). إنّه الشَرَاكة (ولم نقل الشِرْكة) بين الذكورة والأنوثة. فـ"الآخر ليس كائنا نصادفه فيهدّدنا أو يستولي علينا"[3]. غاية ما في الأمر أنّ جاذبيّته مُختَزلة بالكليّة في ما يكتنفه من غموض، أي في اِلتباس مخاتلاته. هو ذا الالتباس الذي سيُهَيّج فعل المداعبة لتتأوّج في الحياء Pudeur بعيدا عن كلّ وقاحة Impudence. وكم لها من الألوان في عالمنا المعاصر على التحديد !

الحبّ عند فيلسوف الوجه هو الإمكان حيث لا إمكان، وهو المستطاع حيث لا استطاعة. إنّه الاختراق للساكن من الأشياء أو هو التحريك الهيرقليطي للثابت البارمينيديّ. فالحبّ بهكذا تأويل إنّما هو المنفذ إلى عالم لم يعد فيه للمقبل معنى، ليكون بذلك المعنى حيث اللامعنى، إنّه بالجوهر الدرب عند انسداد كلّ الدروب، هنا، "حيث تكون كلّ الممكنات غير ممكنة هنا حيث لم يعد بإمكاننا أنْ نستطيع، فإنّ الذات تكون أيضا ذاتا بواسطة غريزة الحبّ"[4].

---

[1] - أنظر: ليفيناس إيمانويل، **الزمن والآخر**، مصدر سابق، ص. 62.

[2] - لا مندوحة من الإقرار بالفضل السبينوزي على جلّ الفلسفات التي ستفكّر بعده سواءً في الحبّ أو في المحبّة. فكتاب **الأخلاق**، وبخاصّة في جزئه الثالث، إنّما هو كتاب في المحبّة بإطلاق. انظر: الجزء الثالث، في أصل الانفعالات وطبيعتها، وتحديدا، حاشية القضيّة 13، والقضيّة 19-21-23-24-25-26 وحاشية القضيّة 27 وحاشية القضيّة 30 والقضيّة 31-33-34-35 وبرهان القضيّة 36 -37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49 وحاشية القضيّة 50-51-52-65. ولعلّنا نعترض بلطف على ترجمة جلال الدين سعيّد لـ(Amor) بالحبّ، خصوصا بعد إمعان النظر في شرح حدّه للحبّ، ص، 236 بوصفه؛ "فرح مصحوب بفكرة علّة خارجيّة"، حينما فرّق بين الحبّ من حيث هو "إرادة العاشق أن يقترن بالشيء المعشوق". فما تقدّم إنّما هو خاصيّة الحبّ وليس ماهيته، لأنّ الماهية ستحيلنا على الإرادة بما هي انبساط يقوى وينمو. إذا طالما ثمّة حركة وتصاير، كان معنى ذلك أنّنا إزاء محبّة بما تحتويه من تفاعل وفعل وفاعليّة. ثمّ إنّ الحبّ بما هو كذلك سنجده بخاصّة في الجزء الخامس؛ في قوّة العقل أو في حريّة الإنسان، حيث ارتبط الحبّ بحبّ الله.

[3] - المصدر نفسه، ص. 60.

[4] - المصدر نفسه، ص. 62.

تجد هذه الغريزة إمكان تهيّجها في فعل الملامسة بما هي مداعبة تفوق التلذّذ بنعومة اليد المعطاة وتتجاوز دفئها لأنها بحث عمّا هو قادم واشتياق لمجهول لا يعرفه اللامس ولا يدركه الملموس. إنها البحث المتحفّز عن متعة مقبلة، وتلك هي نازلة الفينومينولوجيا التي تودّ الفكاك ممّا قد يترسّب في الأذهان أنتروبولوجيّا. إنّها الفينومينولوجا التي أعلن ليفيناس صراحة أنها لا تبحث عمّا هو إتيقيّ بقدر ما تراهن على المعنى1. لعلّ المعنى الذي يهمّنا ههنا في تأويليّة الحبّ عند ليفيناس هو الحبّ بوصفه مداعبة تغتني كما قال أكثر من مرّة من مجاعاتها حيث يكون الترحال نحو أمكنة لا نعلم متى نبلغها وأزمة لا ندري أحداثها. ثمّة قربى تجمع بين ليفيناس وروسّو في هلويزة جديدة حيث قال: "إنّنا لسنا سعداء إلّا قبل أن نكون سعداء". إن جغرافيّة الجسد بنتوءاته وتضاريسه، بمنحدراته وتجويفاته، هي الأمكنة التي تستحوذ علينا، ونطلب، دون جدوى، ديمومة السكن في أرجائها، حيث تكفّ كلّ الأمكنة على استقبالنا وننفر من إطالة البقاء فيها. لعلّ محبّ الخمرة تتملّكه طاقة عجائبيّة تسبق لحظة المعاقرة والتجعّي. كذا ليس الجنس أكبر متعة، بل الشغف، إنّه الذي يمارس عبر التيه الذي يسكن المداعبة. هنا تحديدا قد يكون باولو كويلو أبرع من فكّك لغز الحبّ داخل هذا السياق، فهو من أبان في روايته الخيميائي: أنّ الحبّ ليس في الآخر بل فينا، ونحن من نوقظه، إنّه في الإنيّة ولكنّ إيقاظه لا يكون إلّا عبر تواشج بالغيريّة. ثمّة تعالق علقيّ (نسبة إلى العلقة) يجب أن يكون. لكن، لنحذر، ليس المقصد ههنا الإسهاب في متعة هذا النصّ وعجائبيّته، بل أردناه مطيّة من يبحث عمّا هو أبعد من المداعبة عند ليفيناس. هذا الما أبعد الذي قد يأخذنا نحو شبقيّة جنسيّة من نوع آخر، حيث لا بداية فيها ولا نهاية، لأنها حركة التفافيّة من ناصية سلطة تأسيسيّة تأبى الترويض. إنّنا نروم الهجرة نحو مشتركيّة سياسيّة أضحت الحاجة إليها أكثر من ماسّة. من أجل كلّ ذلك سنقلّب القول الليفيناسيّ داخل المحكّ النيغريّ، علّنا بذلك نفهم حركات الطوفان التي تجتاح العالم، والتي بدأت بطوفان الغدر المائي نتيجة الاهمال، لتحطّ الرحال في الطوفان الثوريّ نتيجة سياسات الافشال. بوجوه عارية، نحن نقصد "طوفان الأقصى" الّذي حرّك المشترك وقوّى أواصر المحبّة، هنا، وزاد من كيمياء الكراهيّة هناك. هذا الطوفان الذي يَميزُ الجموع عن الشعوب. داخل عين المنحى سيكون الأفق في افتكار المحبّة في ما أبعد من الحب.

---

[1] - Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Dialogues avec Ph. Nemo, Paris, Fayard, 1982, p. 95.

ولعلّ فهم الفينومينولوجيا التي تخصّ ليفيناس لا تفهم إلّا من خلال هذه الفاصلة المهمّة التي تبعدنا عن كلّ تأويليّة قد تفسد المعنى وتُذهب المقصد فالرجل يقول بصريح العبارة: في الصفحة التي أشرنا إليها أعلاه:

« Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens»

III. المحبّة في التنزيل الإتيقي للماديّة المغايرة

المحبّة بوصفها هوى الجمع

قد لا تُفهم المحبّة في ملء دلالاتها الغليظة عند أنطونيو نيغري ما لم نكن على بيّنة من تشكّلها إطارا مرجعيّا لفهم الفلسفة النيغريّة برمّتها، وما لم ندرك تفعيلاتها داخل الأخلاط الجوّانيّة للمقاومة المقتدرة في علاقة بتفعيل الكوبيديتاس رأسًا، كما في علاقتها بالألم والفاقة (ولم نقل الفقر) على التحديد. لكن، قد يكون من الآكد أيضا إمعان النظر في تأوّجها داخل المسار الفكريّ الذي احتكمت إليه الماديّة المغايرة مستأنفة انحدارا فلسفيّا بعينه، نقصد؛ ماكيافيلّي وسبينوزا وماركس، بالأساس. كلّ ذلك في سياق إطار مرجعيّ، أسميناه، **مربّع الاقتدار والمقاومة**[1] حيث تكون الحركة التفافيّة لا بداية فيها ولا نهاية. نعني؛ ميتافيزيقا البوتنسيا وفيزياء الكوناتوس وإتيقا الكوبيديتاس وعقلانيّة البياتاس.

تعدّ المحبّة في فلسفة نيغري مربط الفرس. وتقول العرب، من عرف مربط الفرس عرف دقيق الفارس. لذا، فأنْ يؤكّد نيغري أنّ المحبّة هي القلب النابض لمشروعه[2]، بل من دونها يظلّ الباقي مجرّد كومة هامدة بلا حياة، فإنّه يوقّع بذلك أقطع قول على الإطلاق، لا لأنّه الخيط الناظم الذي يحكم كامل فلسفته، بل لأنّه الإعلان صراحة بأنّ الإنسانيّة في مسيس الحاجة إلى منقلب مادي وتسريح ميتافيزيقيّ وامتلاء أنطولوجيّ ومنعرج إتيقي لمقاومة الشرّ الذي فينا والكراهية التي استحوذت علينا. ولعلّه يضرب بذلك نحو مرامٍ ثلاثة: أوّلها، بيان خيبة الحداثة، وثانيها، إعلان فساد الماديّة في صورتها الكلاسيكيّة، وثالثها، تسريح الشريان الدلوزي الذي سُدّ بمفاعيل هي من جلدته. إنّنا نكره لأنّنا لم ندرك بعد أنّ المحبّة طاقة متفجّرة كامنة في ذواتنا العميقة وكينونتنا السحيقة، إلّا أنّها لم تنفجر بعد. بل ثمّة كراهيّة متفشّية، لأنّ الحداثة طمست معالم الحرب الضروس التي كانت المحبّة قاب قوسين أو أدنى من خوضها، كما كانت الماديّة على شفى حفرة منها، لو أدركت عميق ما في **الغروندريس** من طاقات إتيقيّة، كما كان لسهم دلوز أنْ يطالها لو وجد مقبلا يستدعي حدوساته. لذلك، علينا أنْ نعلن الحرب ضدّ الحرب. وممّا تقدّم، فقد يكون السكن في الحبّ وهيامه والشوق وعذاباته هو أحد مفاعيل السلطة

---

[1] . لمزيد التعمّق، انظر: عزالدين الرتيمي، **فلسفة الاقتدار والمقاومة عند أنطونيو نيغري**، رسالة دكتورا، قُدمت بكليّة الآداب والعلوم الانسانيّة بصفاقس، السنة الجامعيّة، 2021/2020. ثمّ إنّنا نؤكد على هذا الاقتران بين الاقتدار والمقاومة، لا لأنه عُنْوَانُ رسالتنا الجامعية التي كان لنا الشرف في تحصيلها بأعلى درجات شرفها، بل لأنّ نيغري ذاته يقول بصريح العبارة في كتابه، **سبينوزا ونحن**: "لو سألتني ماذا عساني فاعل اليوم أيضا، لأجبتك: إنّ المقاومة هي المرادف الأمثل للاقتدار". انظر: Negri, Antonio, *Spinoza et nous*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Edition Galilée, Paris, 2010, p. 9.

[2] - Hardt, Michael, et Negri, Antonio, *COMMONWEALTH*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Elsa Boyer, Éditions Stock, 2012. P. 244.

الحيويّة وألاعيبها لردّ البشر أقرب إلى الإذعان لانفعالاتهم، ومن ثمّة أبعد ما يكونون عن تفعيلها وتنتيجها. ثمّة ولا شك ايديولوجيا وراء إبقائنا في الحبّ بعيدا عن المحبّة.

من أجل ذلك ستأخذنا ورشة نيغري في المحبّة إلى أرض غير أرض تأبّط شرّا والشنفرى وعروة بن الورد العبسي وأبي الطحّان القيني. إنّ فرادة المُحبّ تغور عميقا في ما يتجاوز "عبد" هيغل، و"قطيع" نيتشة و"هُم" هايدغير و"آخر" ليفيناس؛ هنا تحديدا سيكون للمداعبة تأويلا مغايرا كما للمحبّة تصريفات تفوق "**الزمن والأخر**". إنّنا في حضرة خيروس بما هو الزمن التأسيسيّ أو الوميض الخلّاق. إن الزمن عند نيغري "ومضة خلّاقة" لأنه "ليس حدّا إنّه إتيقا"[1]، وهو في ما أبعد من كلّ كرونولوجيا لأنّه "واقعة"[2] حيث يظهر بين جنباته هوى الجمع دون مواراة. والظاهر أيضا أنّ الأنا لا تعيش في المحبّة، بل تحيا في الوقت الذي تعتاش هي من فاقة الفرادة. وإذا كان الحبّ متقوّما عند ليفيناس من داخل فينومينولوجيا الشهوة[3]، فإن المحبّة تتقوّم من داخل أنطولوجيا الاقتدار. وإذا لعبت المداعبة لعبة البحث عمّا "لا تعرف ما تبحث عنه" (لأنّ المداعبة عند ليفيناس لعبة من غير مشروع ولا مخطّط). فإنّ المداعبة (إن صحّت العبارة مع نيغري)، إنّما تعرف سلفا ما تبحث عنه، لأنّها لا تتحرّك بشهوة، بل تسوسها الكوبيديتاس، لأنّ الليبيدو هنا متموقع في تصالب السياسة الحيويّة وهي"تداعب" السلطة الحيويّة. لعلّ الاتفاق الوحيد (في هذا المقام) بين ليفيناس ونيغري هي تلك العبارة الليفيناسيّة الرائعة والقائلة: إنّ "المداعبة تغتني من مجاعاتها". وإنْ كان هاهنا لكلّ إمرئٍ منهما شأن يغنيه، فشتّان بين من كانت هجرته لامرأة ينكحها، ومن كان هِجرانه لسلطة يريد إفساد التسدّي الذي قَوّى شوكتها، وشتّان

---

[1] - Negri, Antonio, *Spinoza subversif*. traduction de Marilene Raiola et François Matheron, Éditions kimé, Paris, 1994. p. 15.

[2] - Negri, Antonio, *Job, la force de l'esclavage*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Bayard, Paris, 2000. p. 174.

[3] - للتعرّف أكثر على موقف نيغري من ليفيناس، يمكن العودة إلى كتاب، نيغري:

Negri, Antonio, *Du Retour Abécédaire biopolitique,* Entretiens avec Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, 2002. pp. 221 à 231.

تجدر الإشارة ههنا أنّ نيغري لم يُعِرْ ادنى اهتمام بليفيناس! بدليل أنّه عدّد أقطاب الفلسفة في فرنسا المعاصرة مذكرا بالأساس، بفوكو ودلوز وداريدا، قائلا "ومن بقي؟". إذّاك أجاب المحاور إجابة تساؤليّة، قائلا، ليفيناس؟ هنا كانت إجابة نيغري قاطعة بالرفض. ليجيب بعد ذلك في خمس صفحات كاملة دون ذكر ليفيناس ولو لمرّة واحدة. من هنا نتبيّن الموقف الدفين والتجاوز الصامت.

بين من داعب للملامسة فالمضاجعة من أجل إيلاجٍ قد يكون! وبين من "داعب" للتخريب والتقويض، من أجل زيغ برّي يكون فيه "التمرّد مشروع محبّة"[1]، من أجل أن يكون "التصيّر-سربًا"[2]، شكلا جديدا للحياة.

الواضح أنّنا إزاء ماديّة مغايرة تكفّ فيها الكينونة عن أن تكون معطى ثابتا أو ثمّة صمّاء. إنّها شأن مراس وممارسة، محلّ إنتاج وتنتيج، من هنا قد تكون المحبّة هي أساس تقوّم اقتدارها الأنطولوجي. نعني بالاقتدار الأنطولوجي هنا، بناء مكنات ولغات وسياسات الكينونة داخل المشترك في الزمان والمكان. إلّا أنّ المكنات واللغات والسياسات، وما إنْ تتحوّل ابستيمولوجيّا إلى ذكاء وانفعال للدماغ، كما للجسد، حتّى تتحوّل أساس مقاومة[3]. من هنا تتشابك تعاريف الاقتدار والمقاومة ليتحوّلا إلى مرادفات أو الشيء نفسه تآصريًّا، حيث لا توسّط ولا وساطة ولا عِلٍ، كلّ ما هنالك كينونة تتأرّض أو متأرّض هو بصدد التكاين فاقة ومحبّة. لكن، لعلّ هذا الجديد التآصريّ لا يكون إلّا داخل ضرب من المحايثة المطلقة بما هي التُرْبة الخصبة للديمقراطيّة المطلقة، هذه الديمقراطيّة التي تجعل مُمكنا، "نثر فضيلة جديدة"[4]، هي فضيلة المشترك داخل حيوزات الميتروبوليس، هذا لأنّ السياسة الحيويّة وقد عبرتها المحبّة، يصبح ممكنا إيجاد قِران بين الفضيلة والمشترك. هو ذا عين إنتاج وإعادة إنتاج الحياة داخل ماديّة وقد غادرت منطق التعالي والتسامي، أو انتظار ما قد تجود به السماء. بهذا المعنى يلتمس نيغري إمكان تخارجٍ عن الحداثة بضرب لطيف من الانغراس فيها مغايرة، لكن عبر تفعيل الانفعال في ما أبعد من الانفعاليّة إلى الحدّ الذي يكون فيه الجُودُ جودا جوانيّا. وبيّن من هذا أنّ نيغري أقرب إلى استلهام ما جاء في **المقابسات** التي حدّ فيها التوحيدي الانفعال بأنّه يجري "على طريق الاستكمال لا على طريق الاستحالة، وكأنّه يدور على نفسه أو يقتبس من الذي هو أعلى منه ويبثّ في ما دونه ويشعّ عليه"[5]. فالدوران على نفسه بالنسبة إلى المحبّة معلوم من حيث جوانيّتها، أمّا اقتباسها ممّا هو أعلى منها فإنّ المعين هنا هي الكوبيديتاس، أمّا ما دونها فمن الفاقة أو التحت أساسا. تنقلب المحبّة داخل كتاب الفاقة والمحبّة (ونعني كتاب **خيروس، ألمافينيس، الجمع**، وهو الكتاب العمدة في تسريح الكوبيديتاس) بين التجربة التي هي صنو الاقتدار و"التكنولوجيا"[6]، والتي هي من زمام المقاومة. إلّا أنّ المقاومة هاهنا لا تتعيّن إلّا داخل تحوّل

---

[1] - مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطوريّة، إمبراطوريّة العولمة الجديدة**، العبيكان، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2002 م. ص. 535.

[2] - Negri, Antonio, *Art et Multitude, Neuf lettres sur l'art suivies de Métamorphoses*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Nicolas Guilbot, Xavier Leconte et Nicole Sels, éd. , Mille et une nuits, mai, 2009. p. 154.

[3] - هاردت ونيغري، **كومنويلث**، مصدر سابق، ص. 123 وكذلك، ص. 127.

[4] - العبارة من **المصدر نفسه**، ص. 128.

[5] - التوحيدي، أبو حيان ، **المقابسات**، مصدر سابق، المقابسة السابعة والأربعون، ص. 168.

[6] - العبارة لنيغري، انظر:

ميتامورفوزيّ هو من زمام الغائيّة الماديّة التي تجعل القطيعة الخلّاقة الخاصيّة الأبرز للفرادة الثوريّة. إنّ تكنولوجيا المحبّة هي بالجوهر المقام الأنطولوجي لل"نضاليّة شِرْكة" (militantisme du commun)، هذه النضاليّة هي قوام المنقلب الرهيب من السياسة إلى السياسيّ. وهنا يُفتكر المعنى الأصلاني للمعنى داخل الفضاء الببيوسياسي، ليتنتّج فاقة ومحبّة.

إذا كانت فينومينولوجيا نيغري تفعيلا لعوز العوز، فإنّ الأنطولوجيا عنده تصريف لفائض الفائض. وإذا ما تقرّر أنّ الفاقة ذهاب بالعوز إلى أقصاه، فلعلّ المحبّة تصريف للفائض إلى حدوده القصوى. من ثمّة تنخرط أنطولوجيا المحبّة رابطا للعوز بالفائض لتحصيل الامتلاء، وتعيّن الإرادة بما هي "ميل يعقب اعتقاد النفع"، كما بيّن الجرجاني[1]. من خلال هذه التركيبة الهندسيّة قد نفهم إتيقا التعالق هاهنا على جهة انشباك العوز المطلق للفاقة بالعطاء المطلق للمحبّة. تُفتكر مسألة المحبّة على أوجه شتّى (وليس هنا مجال تفصيلها)، إلّا أنّ ما يهمّنا أساسا، علاقتها الوطيدة بالفرادة الثوريّة، حيث كانت أولى تعيّناتها في **الزيغ البرّي**، في إطار فعل الفرادات داخل عالم لا يعرف التوسّط[2]. إلّا أنّ هذا التأصيل النظري لم يكن سوى لحظة إعداديّة، لتتنزّل في نصّ **أيّوب**، نازلة أنطولوجيا، إذ "وحدها المحبّة قادرة على إعادة بناء العالم"[3]. هنا تحديدا بدأت أولى تعيّنات تشكيل تلك الفرادات المتآلفة لتمتلك المعنى والقيمة، كما انبجست أولى معالم الرساخة التآزرية. تُشتقّ المحبّة سبينوزيّا من تلكم الانفعالات الأصليّة الثلاثة: اللذّة والألم والرغبة، ومنها تُستنبط جميع الانفعالات الأخرى، وبها يُدلّل عليها، ومثال ذلك، أنّ "المحبّة، ليست إلّا اللذّة المصحوبة بفكرة علّة خارجيّة، والكراهيّة، ليست إلّا الألم المصحوب بفكرة علّة خارجيّة"[4]. لقد عاينا "محبّة الزمن"[5]، حيث كانت المحصّلة أنّ المحبّة قوام تقويم الذاتيّة ولقاح لحقن المشترك بقوّة حيويّة هي من صنو تأويج عالم الحياة. لكن، علينا أنْ نسأل

Negri, Antonio, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Calmann-Lévy, 2000. P. 136.

[1] - الجرجاني، علي بن محمّد السيّد الشريف، **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة، محمّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة. القاهرة، 2004. صص. 16 – 17,

[2] - Negri, Antonio, *L'Anomalie sauvage. Pouvoir et puissance chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron, Éditions, PUF, 1982. p. 121.

[3] - نيغري، **أيّوب**، مصدر سابق، ص. 167.

[4] - سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة، جلال الدين سعيّد، مصدر سابق، انظر بخاصة: الجزء الثالث، حاشية القضية 13. مع ملاحظة تصرفنا الترجمانيّ، فقد استبدلنا لفظ "الحبّ" كما جاء في ترجمة جلال الدين سعيّد، بـ"المحبّة"، ونحسب أنّنا قد كشفنا بعض مشروعيّة هذا الاستبدال.

[5] - انظر: الباب الثاني، القسم الرابع من الرسالة.

من جديد: ماذا نعني حينما نقول، إنّ المحبّة سائسة الانفعالات؟ وبالتالي ما المقصود تحديدا حينما نقول إنّ المحبّة هي هوى الجمع متعيّنا؟ وكيف لهذا الهوى أنْ ينقلب منقلب عقل إنتاج؟

ثمّة بعض أفلاطونيّة ثاوية في بعض ما يقول نيغري، خصوصا وهو يقرّ بصريح العبارة أن "لا محبّة من دون فاقة"[1]. ولكن، يجدر بنا أنّ نقرّ أيضا أنّ إعادة اختراع التعالق بين الفاقة والمشترك مرتهنة هي الأخرى بالمحبّة، حتّى لكأنّ الفاقة ومن عوزها الفينومينولوجي تظلّ محتاجة للامتلاء الأنطولوجي المستلهم من المحبّة، دون أن تُفهم الحاجة هاهنا، في معنى الطِلْبة، بل في ما تطلبه وتتطلّبه الكوبيديتاس وهي تبحث عن ديناميكا ابتكاريّتها، عبر تجربة هي من قوام المحبّة وحدها. إنّ ذا الفاقة هو ذاتيّة المحبّة (وليس موضوعها كما ظنّت المسيحيّة)[2]. وتتقوّى شوكة المحبّة هذه كلّما ازداد الاعتساف والظلم سياسيّا والفقر والإدقاع اقتصاديّا والبؤس والحرمان اجتماعيّا والكيل بمكيالين نيولبراليّا. وإن أردنا التعرّف أكثر إلى الخيط الهادي بين الفاقة والمحبّة، كان لزاما العودة إلى تقويم المشترك، بما هو أيْن تعيّن اقتدار المحبّة، ولكن على أرض الفاقة وفيها. إنّه الكلينيمان وهو يتذيّت، أو قل إنْ شئت، إنّها الذرّات ماطرة شُواشها، ولكن نحو نقطة جذب واحدة هي الذاتيّة. وبالمحصّلة نقول: إنّ من صُلب العلاقة بين الفاقة والمحبة تتذيّت الشِرْكة وتنوجد.

2 . في المحبّة وأخلاطها: الاقتدارات والحدود

أكدنا أعلاه أن تفعيل المحبّة وتنتيجها انشباكا مقاوما لإمبراطوريّة تعلن جهرا أنها ترعى الحبّ مصرّفة الكره في أقتم تجلياته، وتدّعي عبر منظماتها أنها تسوس المحبّة وتنشر الخير في الوقت الذي تخططّ دوائرها السريّة لتمديد الشبكة العنكبوتيّة للكراهيّة. من أجل ذلك قلنا أن لا فكاك من عنجهيّة النيولبراليّة إلّا بمقاومة من جنسها وبنفس أسلحتها. ولعلّ أحد أكبر الأسلحة فتكا هو الفقر الذي يدمّر صاحبه حدّ جعله عبدا، لتروّض به الدول وتقاد به الأفراد ليصبح الكلّ أقرب إلى قوم تبّع، سوقة ودهما. من أجل ذلك التفت نيغري إلى ما يكون أرضا خصبة للمحبّة، فكان الضحك كما كان الألم، وكان الفرح كما كانت البوفريتي. ولأن المجال لا يسمح بالإسهاب سنكتفي بتدبّر البوفريتا.

---

[1] - نيغري، **خيروس**، مصدر سابق، ص. 120. أمّا عن العلاقة بأفلاطون فيمكن العودة إلى نصّ، **كومنويلث**، مصدر سابق، ص. 13. أين يقرّ مع هاردت:

« Socrate, par exemple, rapporte dans *le Banquet* que, selon Diotime, "expert en ce domaine", l'amour est né de pauvreté et l'invention ».

ولعلّ مردّ هذه العودة، التأكيد على أنّ للحداثة المغايرة تأصيلها النظري الراغب في زعزعة ما استقرّ من تصنيفات أضحت من الماضي من قبيل التعميم المتسرّع الذي ينعت الفلسفة الأفلاطونيّة بالفلسفة المثاليّة بالجملة، دونما تفصيل وتدقيق وتنقيب. وفعلا، فقد تجد في أفلاطون ما لم تدركه فلسفات ظنّت أنّها تجاوزته.

[2] - يفصّل نيغري هذا الأمر في كتابه، **خيروس**، مصدر سابق، ص. 120.

لكن، هل يمكن للفظٍ فقيرٍ كالفقر أنْ يقول البوفرتا (*poverta*) الإيطاليّة أو البوفريتي (*pauvreté*) الفرنسيّة، وهو الموطن الذي استقرّت فيه جملة من المعاني هي منه بالضعف والهوان والحاجة والمشكلة، إذ الفقير في لساننا العربي هو "من لا شيء له"، بل هو أقلّ درجة من المسكين الذي "له بعض ما يكفيه"[1]. ولمّا كنّا في الفلك المقاوم بحثا عمّا يقوّي شوكة الفرادة الثوريّة كان لا مندوحة من تغيير حروف العبارة ومن ثمّة جازفنا باستبدال الفقر بـ**الفاقة** لما فيها من قرابة بتَفَأّق الشيء أي تفرّج ومنها الفواق أي الوجع الذي يهمّنا من حيث قربه من الألم. وفي **القاموس المحيط** فَأَقَ: كمنع والفواق، الوجع[2]. ورغم ما في الفاقة من معاني قريبة من الفقر، إلّا أنّنا نظفر فيها بما هو قريب منها، والذي قد يشي بالاقتدار من نوع الفَوقَ أي العلو والارتفاع، في توافق تام مع ما جاء في حدّ نيغري للبوفريتي la (pauvreté) في **مصنع خزف**، حدّا سلبيّا، على أنّها "ليست مجرّد عوز فيزيائيّ أو ماديّ"[3]، وهو ما يشي بأنّها ليست فقرا مدقعا بل أساس ثراء وقوام إثراء لذاتيّة تأبى أن تظلّ ذاتا متعالية لا رهان لها سوى نبذ الحيوزات.

ولأنّ البوفريتي "لا تحدّ بالنقصان وإنّما بالإمكانيّة"[4]، فإنّ القائم عليها لا يمكن إلّا أنْ يكون ذا قوّة عند ذي سلطان مكين. لذلك كان من الأنسب (في ما نقدّر) أنْ يسمّى بـ"ذي الفاقة"، بما في "ذي" من شدّة وإظهار وتمييز، لعلّها كفيلة ببيان ثراء الفاقة، هذا الثراء الذي قد يسمح بإمكان افتكارها ثراءً[5]. ومهما يكن من أمر، فالظاهر أنّ نيغري لم يول عناية بمشكل الفاقة إلّا في الطور الثاني من تفكيره[6]. وقد مثّل **خيروس** المحمل الأوّل لهذه الفضيلة (هكذا كان يراها نيغري في السلطة التأسيسيّة) التي ستنقلب منقلب تجربة فينومينولوجيّة من داخل ألما فينيس (أي الإرادة المشتركة)، بما هي المقام المنبع لتجربة

---

[1] - لسان العرب، **مصدر سابق**، ص. 206.

[2] - الفيروزآباديّ، مجد الدين محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، 2005، ص. 916.

[3] - نيغري، **مصنع خزف**، ص. 222. ولمعرفة ما ليس بفاقة، يمكن العودة على التحديد إلى **المصدر نفسه**، ص ص. 224 - 225.

[4] - هاردت ونيغري، **كومنويلث**، ص. 12.

[5] - نجد هذه العبارة في كتاب **الجمع**، ص. 161.

[6] - يلاحظ الدارس المتمعّن خلوّ الطور الأوّل من هكذا إشكال، عدا حضور طفيف في **السلطة التأسيسيّة**، انظر: ص. 103. إلّا أنّ حضورها المعلن والصريح كان في **خيروس** و**الإمبراطوريّة** وكذلك **الجمع** و**مصنع خزف** لينتهي بـ**كومنويلث**، وإن كان ما ورد في **كومنويلث** موجود سلفا في ما تقدّم من المدوّنة عدا نقده اللّاذع لهيدغير في شأن هذا المشكل بالذات، انظر: الصفحات من 74 إلى 79.

التكايـــن (**L'être - avec**) فاقة، ثمّ تتأوّل محبّة وليس العكس، لأنّه "لا محبّة دون فاقة"[1]. ثمّ إنّ "الفاقة هي التي تجعل من المحبّة واقعا"[2].

هنا تحديدا علينا أن نتوقّف ولو لحين لفهم هذا التعالق المتين والتواشج المكين بين الفاقة أسّا والمحبّة تأسيسا لمقبل يكون من ناصية ذي الفاقة بما هو بالاسم؛ "مشترك المشترك"[3]. تتماهى داخل هذا المقبل المقاومة في الاقتدار وتنغرس الفينومينولوجيا في الانطولوجيا وتتحرّر الإتيقا من الأكسيولوجيا، على اعتبار أنّنا إزاء تجربة "الخروج عن الحدّ"[4] بوصفها مقاومة، لا بل تجربة في ما وراء الحدّ والعدّ والحصر والإحصاء والضبط والتسييج والرقابة والتطويع، لأنّها صنو الاقتدار التأسيسي. هنا تحديدا يكون التلاقي بين ماكيافيلّي (المقاومة) وسبينوزا (الاقتدار)، إذْ أمكن من خلالهما للفاقة أنْ تمنح للحياة معنى إتيقيّا تخلّصها من أدران الفقر التي تودّ دوائر الهيمنة تكريسه واقعا ومفهوما. فـ"في النهاية تجد المقاومة والفرادة في الفاقة اقتدارا ثالثا هو القدرة على منح الكينونة معنى، يعني بناء معنى مشترك للكينونة"[5]، إنّها الأخلاط وقد انشبكت إبداعًا. وتلك هي استيطيقا النحت نبضًا. إننا ازاء ثلاثيّة الإتيرارشيّة الأنطولوجيّة Hétérarchie ontologique والنبض الإتيقيّ flexibilité Ethique والفعل الأستيطيقيّ Agir. esthétique

إنّ ألمافينيس (الإرادة المشتركة) في قاموس نيغري هو استئناف تعيّن الخطاب المادي، أو قل إنْ شئت، هو الماديّة وقد تعيّنت نبعًا تأسيسيّا. ولكن، قد لا يتفعّل هذا النبع مع باقي الأخلاط ما لم يكن شططا، كما ليس للشطط أنْ يكون بمعزل عن القحط والجهل والمرض والألم والسجن، بما هي لبوسات الفاقة والقشرة التي منها ننفذ إلى الألم. لذا لا مناص بحسب منطوق نيغري من ربطها (نقصد الفاقة) بالجسد بما هو صنو الأمل والحرّية ومقام المقبل بعامة. بل لا مناص من افتكار مفاعيل السلطة الحيويّة وهي تتفنّن في "توليد الضيق والكدر والكرب والمديونيّة"[6]. وما التأكيد على الألمافينيس (الإرادة المشتركة)، إلّا لبيان دور الذاتيّة في مقاومتها، والعمل الحيّ بما هو مقام ما يتضاد مع هذا القاموس عبر الباثوس لفينومينولوجيا الاتحاد بالآخر، عبر المعاناة المشتركة (وقد بينا سابقا دور الألم في هذا المقام).

---

[1] - نيغري، **خيروس**، مصدر سابق، ص. 120.

[2] - **المصدرنفسه**، نفس الصفحة.

[3] - **المصدرنفسه**، ص. 95.

[4] - **المصدرنفسه**، ص. 103.

[5] - **المصدرنفسه**، ص. 108.

[6] - خلاصة بانت للعيادي عبد العزيز وهو يجاهر بمآلات الاقتدار في أيّامنا بما هو "رهين الوهن وقلّة الحيلة". وقد اختار الألفاظ في تراتبيّة تراعي مفاعيل السلطة الحيويّة على الذاتيآت المعاصرة. انظر في هذا المقام: العيادي عبد العزيز، **أنطولوجيا المقاومة في فكر أنطونيو نيغري**، الفلسفة والمقاومة والإبداع، ص ص، 25- 26. مرجع سابق.

"لا تفلسف بلا فاقة"[1]، هكذا جاء القول صريحا. ولعلّ الذّات المطلقة لسيرورة الاقتدار لا تستتبّ في مطلقيّتها، إلّا داخل هذه التجربة، بما هي تجربة بيوسياسيّة تجد شططها في نوسانها بين الأبديّ والمُقبل[2]. ولعلّ ذلك هو ما جعل نيغري يشير إلى أنّ للّ"الفاقة المقتدرة" غائيّتها الخاصة، والتي من شأنها تصيّر خيروس حدثا بيوسيّا. تتقوّم الغائيّة الماديّة للكينونة عبر الفاقة، ونفهم من هذا أنّها محرّك الفرادات العينيّة، لتكون الحمض النووي للمولتيتيدو. فالفاقة من حيث هي توبوس (*Topos*)، إنّما هي أيْن ومحرّك لمسار تشكّل الجَمْع، وما التصيّر مشتركا، إلّا من عند الفاقة من حيث هي قوام إنتاج الذاتيّة. وبهذا المعنى نفهم العبارة الاستنباطيّة لنيغري، حينما قال: "إنّ الفاقة هي مشترك المشترك"[3]، بما هي صنو الذاتيّة من ذاتها ولذاتها. هنا لا يذهبن بنا الظنّ أنّنا إزاء تعريف ماهويّ، بقدر ما نحن في صُلب مرادفة مقصودها تذييت بعينه.

ثمّة ترادف بين الفاقة والمحبّة من حيث كونهما قوى متعاقبة، إلّا أنّهما يفتحان الكينونة على حفظ ذاتها (الفاقة)، والاستمرار في وجودها (المحبّة). ولعلّ نيغري كان على بيّنة من سقوط البعض في افتكار المحبّة على جهة كونها حبّا، فأفرد لذلك ملاحظة على غاية من الأهمّية من خلال تأكيده أنّنا نفكّر خارج فلك "التعريفات الرومنسيّة كما التيولوجيّة"[4]. فالرومنسيّة قد تغرقنا في برونوغرافيا جورج باتاي، كما التيولوجيا يمكن أنْ ترمي بنا في صوفيّة امتدت من ولتر بنجامان Walter Benjamin إلى جون لاك نانسي Jean - Lac Nancy[5]. من ثمّة كانت الماديّة التي تودّ أنْ تكون مغايرة، في مسيس الحاجة إلى ثورة داخليّة، قبل أنْ يقتلها وهم كونها بديلا عمّا هو كائن. هو ذا الإصلاح الجواني لأرض تحتاج لا محالة لاستصلاح تكون به جديرة لتتأهّل مقاما للاقتدار ونفاذا لحيوزات مغايرة في المقاومة. الظاهر أنّ نيغري لا يوجّه نقده هذا، إلّا وقد أرسى بديله ووجد ضالته في **إتيقا** سبينوزا، حيث التعالق بين الكوبيديتاس والمحبّة

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص. 94.

[2] - قارن: وليكن منّا على بال أنّ ربط الفاقة بالتجربة، كما الحديث عن تجربة الفاقة لم يكن إبداعا نيغريّا، فقد سبق لولتر بنجمان Walter Benjamin أنْ خاض في هذا الأمر في كتابه الرائع، **تجربة وفاقة**، الذي يجيب فيه عن سؤال معنى التاريخ عبر استحضار الماضي في الحاضر فاقة. دوّنه بنجامين بين أفريل وأكتوبر من سنة 1933.

[3] - نيغري، **خيروس**، ص. 95.

[4] - نيغري، **مصنع خزف**، مصدر سابق، ص. 225.

[5] - لا يندرج ما نقوله في سياق الإنارة المعرفيّة، بل يتعدّاه إلى التأكيد أنّ الماديّة التي يودّ نيغري النفاذ إلى ما أبعدها لم تتخلّص بعد من صوفيّتها اليهوديّة (بنجامين)، أو من تخارجها نحو الغيريّة (جون لاك نانسي)، أو من انشدادها إلى ألتوسير (جورج باتاي). ومن ثمّة غلب على القول النيغري في تناوله لمشكل المحبّة الطابع الردودي وهذا ما وجدناه بخاصة في كتاب **كومنويلث** حيث كشف تعارضه المطلق مع النزعة الدوغمائيّة والعدميّة، فالمحبّة ليست مشروعا طوباويّا، خصوصا إذا علمنا أنّها تتنتّج عبر تعالق "القوّة الفيزيائيّة" و"الفعل السياسي". وما تدبّر المشروع الإتيقي من داخل الفاقة والمحبّة، إلّا بحثا عن "ديناميّات وعُدد تصيّر الجمع أميرا"، انظر: **كومنويلث**، ص. 14. وهذا أمر موكول لا محالة للقرار داخل فضاء الجمع.

طريقا ملكيّا لسياسة الشؤون العامة (*res pulica*) من حيث كونها كومنويلث (*commonwealth*). ومن ثمّة، لا يكون التصالب بين البوتنسيا والبوتستاس ذا جدوى إلّا على أرض حيثان بعينه، هو حيثان كوبيديتاس المحبّة إلى الحدّ الذي يكون فيه الاقتدار انفتاحا مطلقا[1]. وعلى هذا الاعتبار وحده، يمكن للأنطولوجيا كما كانت مع سبينوزا أنْ تكون المعاند الأشرس للفكر الحديث، ومن وراء ذلك، لكلّ باراديغمات الهيمنة. إنّها بالاسم، "بديل المُحدث" مُذْ تشكّلت أنطولوجيًّا، شِرْكَةٍ ومحبّة. والواضح من كلّ هذا، أنّ للمحبّة في السجلّ النيغري منقلباتها، واستراتيجيّاتها، فلئن تعيّنت في الطور الأوّل، انفعالا مضادا للكراهيّة، فإنّها سرعان ما تحوّلت في الطور الثاني إلى تجربة وتكنولوجيا، لتأخذ في الطور الثالث شكل الاستراتيجيّة. وأنْ تتعيّن استراتيجيّة؛ فهذا معناه أنّها المرادف الأمثل للقوّة التخريبيّة، من حيث هي "عقلانيّة ورغبة الفرادات"[2]، متسلّلة لإنتاج مشتركٍ لا يتقوّم في غلظته إلّا من داخل التعالق المتين بين السياسيّ والاجتماعيّ.

لكن، لعلّ غلبة مشترك المال والأعمال لا تحتاج برهانا، هذا المشترك الذي ازدادت قوته في أيامنا نتيجة اهتدائه لتفعيل الذكاء الاصطناعيّ، في الوقت الذي لم يهتد المشترك المضاد نعني مشترك الفاقة والمحبّة لتفعيل العقل الفعّال العام General Intellect الذي منه قُدّ هذا الذكاء. لقد كان نيغري على بيّنة من عسر المهمّة وصعوبة المعركة وتشعّب مجالات الحرب، لأنّه على بيّنة من قوّة العدو مقارنة باقتدارات الجمع وصلابة مشترك المال والأعمال مقارنة بمشترك الفاقة والمحبّة. لكن، قدر المناضل أن يخوض حربه بلا هوادة.

المشكل أنّ هذه الحرب غير مضمونة العواقب "n'est pas garantie" على حدّ العبارة المكرورة نيغريّا، حتّى لكأنّ الرجل ينقلب في طوره الثالث ليفيناسيّا، أولم يقل ليفيناس: أنّنا وفي معركة الحبّ نكون إزاء لعبة "لا نعرف فيها عما نبحث عنه"! إنّنا ببساطة إزاء لعبة من غير مشروع ولا مخطّط. لعلّ هذا المجهول هو الذي يغذّي مجاعات النيولبراليّة، والذي من شأنه أن يقذف بالكينونة في تردّد نواسانيّ يفقدها السيطرة على تصريف محبّتها وتأويج فاقتها. حينئذ يصبح الجَمْعُ مجرّد سراب، (ويكفّ بالتالي عن أنْ يشكّل الأسراب)، لأنّ دوائر الكراهيّة[3] حدّدت أهدافها بدقّة. بل ها هي تُنمذجها كلّ حين، وتطوّرها بعد كلّ طارئ، وتفاجئنا بما لم يكن فيها، بعد كلّ فجائي. أمّا أسراب المحبّة فإنّها لم تهتد بعد إلى خطوط انفلاتها (ربّما لاستغراقها في معارك هي من عنديّات الحداثة، أو خوضها في أشباه مشاكل لم تقدر بعد

---

[1] - انظر في هذا المقام:

Negri, Antonio, *Spinoza et nous*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Édition Galilée, Paris, 2010. p. 20.

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 141.

[3] - لا يذهبنّ بنا الظنّ أنّ الكراهيّة انفعال مذموم، إنّها على العكس من ذلك تماما لأنها قوام اقتدار وأساس مقاومة، انظر في هذا المقام ما قاله نيغري في كتابه **ثلاثيّة الفرق**، ص. 21. « La résistance: mon indignation, ma haine...c'est ainsi que le

على الوعي بأنّها كذلك). بوضوحٍ تام، تحتاج معركة الحداثة المغايرة تدقيقا بعينه يكفل لنا المضيّ قُدما في مسارات افتكاك المقبل مادام الحاضر كما المستقبل ليس بأيدينا. ثمّة تدفّق طوفانيّ يحكم العالم، وثمّة متغيرات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، ستلزمنا على التفكير في القيم بكيفيّات مغايرة تماما.

ختاما: في الطوفان أفقا جديدا للمحبّة

حينما تأكّد أديب المعرّة من أن الواقع يأبى أن تسكنه القيم، وحينما تيقّن من أنّ "سؤال التأويل" سيشغل السائل ويلهيه عن المسؤول عنه، بان له أن لا حلّ إزاء هذا التهاوي الميتافيزيقي والقحط القيمي والافلاس الإنساني، والقهر المشهديّ إلا طوفانا لا يبقي ولا يذر، فقال وهو حسير:

والأرض للطوفان مشتاقة ** لعلّها من درن تُغسل.

وفعلا، كان الطوفان على أرض افتقر فيها الإنسان منذ عقود إلى الحبّ في معانيه الأوّليّة ودلالاته النقيّة، نتيجة تبعيّة دمّرت فيه كلّ قيمة واقتاتت من فقره رغم غناه! لكن، لا يذهبنّ بنا الظنّ، أنّ الحركات الطوفانيّة، شرّ مطلق، فلئن كانت في دِرْنَة نتيجة إهمال، فإنها في غزّة علامة إصرار، ولئن كانت الأولى فجائيّة سالبة فإنها في الثانية فجائيّة موجبة. بوضوح أكثر نقول: إنّ "طوفان الأقصى" هو بالجوهر ذهاب بفعل الجمع Mutitude إلى أقصى ممكنات ممارساته الثوريّة دفاعا عن الأرض وصونا للعرض. إنّه وفي ما أبعد من زعزعة العدوّ ودكّه في ديارنا (ويا لغرابة اللغة حينما تفسدها مفاعيل السلطة الجهنّميّة لنيولبراليّة لا تعرف الحياء) إنّما هو (أقصد الطوفان) بثّ للحياة وتسريح للدماء في شرايين الـ"نحن" لمقارعة الـ"هم"، بعيدا عمّا استوطن في الأذهان من غلبة مزعومة وعظمة مغالطة وتفوّق وهمي. إنّ المحبّة التي بثّها هذا الطوفان من تلك الرقعة الجغرافيّة الصغيرة في حيوزاتها هي التي دفعت الفتى إلى رسم علم على خدّه بكل نخوة ورفعه في الساحات بكل فخر. تلك هي المداعبة الثوريّة للجسد وتلك هي الفينومينولوجيا الشوارعيّة المدافعة عن القضيّة. هو ذا التوقيع المغاير لطوفان كشف الكراهيّة علانيّة وأحيا المحبّة دون قناع.

تظلّ **مقاربة القيم** بلا معنى و**سؤال التأويل** من دون قيمة، إنْ هما اختارا بوصلة أخرى غير هذه البوصلة؛ نقصد بوصلة الأرض التي تبحث عن متأرّض، في ما أبعد من المتابعات الجافة لفلسفات أضحى أصحابها أقرب لما اتهمهم به بول نيزان! ثمّة مسيس حاجة لتفعيل المشترك، هذا الذي يبحث عنه الأخر وهو شريد، وقد وجده النحن، ولكن، (وللأسف الشديد) دون التملّك الرشيد.

**

المصادر والمراجع

مصادر بالعربيّة

- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم، **لسان العرب**، المجلّد الرابع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2004.

- الجرجاني، علي بن محمّد السيّد الشريف، **معجم التعريفات**، تحقيق ودراسة، محمّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة. القاهرة، 2004.

- التوحيدي، ابي حيان ، **المقابسات**، حققه وقدّم له محمد توفيق حسن، دار الآداب بيروت، الطبعة الثانية، بغداد 1979.

- على ابن حزم الأندلسيّ، **طوق الحمامة في الألفة والألّاف**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2016.

- إيمانويل ليفيناس، **الزمن والآخر**، ترجمة منذر عيّاشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريّة دمشق، الطبعة الأولى، 2015.

- سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر.

- مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطوريّة، إمبراطوريّة العولمة الجديدة**، العبيكان، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2002 م.

المراجع بالعربيّة

عزالدين الرتيمي، **فلسفة الاقتدار والمقاومة عند أنطونيو نيغري**، رسالة دكتورا، قُدمت بكليّة الآداب والعلوم الانسانيّة بصفاقس، السنة الجامعيّة، 2021/2020.

مصادر بالفرنسيّة حسب التسلسل الزمني

Negri, Antonio, *L'Anomalie sauvage. Pouvoir et puissance chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron, Éditions, PUF, 1982.

Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Dialogues avec Ph. Nemo, Paris, Fayard, 1982

Negri, Antonio, *Spinoza subversif*: traduction de Marilene Raiola et François Matheron, Éditions kimé, Paris, 1994.

Negri, Antonio, *Job, la force de l'esclavage*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Bayard, Paris, 2000.

Negri, Antonio, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Calmann-Lévy, 2000.

Negri, Antonio, *Du Retour Abécédaire biopolitique*, Entretiens avec Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, 2002.

Negri Antonio, *MULTITUDE Guerre et Démocratie a l'âge de l'empire*, Traduit de l'anglais (Etats-Uuis) par Nicolas Guilho, Edition la découverte, Paris, 2004.

Negri, Antonio, *Fabrique de porcelaine, Pour une nouvelle grammaire* du *politique*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Éditions Stock, 2006

Negri, Antonio, *Spinoza et nous*, Traduit de l'italien par Judith Revel, Edition Galilée, Paris, 2010.

Hardt, Michael, et Negri, Antonio, *COMMONWEALTH*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Elsa Boyer, Éditions Stock, 2012.

نحو نظرية نقدية جديدة للمجتمع مؤسسة على الاعتراف

Toward a New Critical Theory of Society Rooted in the Principle of Recognition

د. سارة دبوسي*

جامعة تونس المنار

**

***- مقدمة:**

قبل الإشارة إلى التعريف بمدرسة فرانكفورت، لابد من الإقرار بأن الفلسفة الغربية المعاصرة على وجه الخصوص قد ساهمت في بروز مجموعة من المدارس الفلسفية الكبرى التي أثرت الفكر الفلسفي العالمي من خلال تصوراتها وأفكارها على مختلف المستويات المعرفية والأخلاقية والسياسية والمنطقية، ولنا على سبيل الذكر لا الحصر المدرسة الوجودية والبنيوية والبراغماتية خير شاهد على ما نقول. وما مدرسة فرانكفورت إلا واحدة من بين أهم تلك المدارس الفلسفية الكبرى التي برزت مع بداية القرن العشرين ولازال صداها يثري الحقل الفلسفي إلى اليوم ولا أدل على ذلك من تعاقب الأجيال عليها حيث نلحظ الانتقال في الأفكار والبراديغمات من نموذج الانتاج الذي أقره الجيل الأول جيل التأسيس إلى نموذج التواصل الذي أوجده الجيل الثاني إلى نموذج الصراع من أجل الاعتراف الذي أرسى رحاله الفلسفي الجيل الثالث وإلى نموذج التبرير الذي هو قيد التأسيس من قبل الجيل الرابع للمدرسة.

تميزت مدرسة فرانكفورت بتنوع كتاباتها المنفتحة على العديد من المرجعيات الفكرية الكبرى كالهيغلية والماركسية والفرويدية والكانطية، إلخ. اتخذت هذه المدرسة من النقد سبيلا لها لمجابهة مجموع القضايا الاجتماعية المطروحة بالمجتمعات الغربية وهو ما جعلها تمتاز عن غيرها من الفلسفات الأخرى، هو مراهنة أبنائها على جعل فلسفاتهم تتحمل هموم المجتمع وتنخرط في قضاياه لتكون بذلك الأفق الحاضن لتوتراته ضمن ما سموه بالنظرية النقدية. بما هي فلسفة اجتماعية قائمة على البحث

---

* - **د. سارة دبوسي**، دكتورة وأستاذة باحثة في جامعة تونس المنار، متخصصة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وخصوصًا في قضايا الاعتراف، العدالة، والسياسة.

صدر لها كتاب "مسألة الاعتراف في فلسفة أكسل هونيت" عن نقوش عربية، تونس (2021)، وشاركت ببحث بعنوان "فيلسوف الاعتراف ونزع الحقارة" ضمن كتاب جماعي محكّم على موقع كوة (2021).

كما ساهمت في كتاب جماعي محكّم بعنوان "الفلسفة والاجتماع الإنساني: مقالات في الفلسفة والسياسة والقانون" (مؤسسة أفرا للدراسات، المغرب، 2024).

نشرت مقالات وأبحاثًا باللغات العربية، الفرنسية، والإنجليزية، وشاركت في ندوات علمية وملتقيات فكرية داخل تونس وخارجها.

في الظواهر المرتبطة بالحياة الاجتماعية وغايتها في ذلك تحرير الإنسان من براثين الهيمنة التي أملتها الثورة العلمية والتقنية وزادها انقلاب قيم عصر التنوير إلى الضد تعقيدا.

هذا وتتنزل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ضمن توجه فكري نقدي جذري للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أهم دعائمها ونتائجها على إثر التحولات الكبرى التي ترتبت عن فترة الحداثة الغربية وخاصة منذ عصر الأنوار وما نتج عن تلك الفترة من إخلالات وتشوهات اجتماعية أرجعه هؤلاء إلى مرض قد ألم بالعقل الغربي منذ ولادته لدى الإغريق وجعله ينحرف عن مساره السليم.

تنامى الحديث إذن في العقد الثالث من القرن العشرين وحتى نهايته، حول مسألة النظرية النقدية التي أعلن عنها الرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت ودورها في بناء الواقع الاجتماعي للأفراد، بما هي فلسفة اجتماعية قائمة على البحث في الظواهر المرتبطة بالحياة الاجتماعية وغايتها في ذلك تحرير الإنسان من عوامل الهيمنة الاقتصادية والسياسية كما وضح ذلك كل من ماكس هوركهايمر في درسه الافتتاحي حين توليه إدارة معهد البحوث الاجتماعي وهربرت ماركوز في كتابه **الفلسفة والنظرية النقدية في الثقافة والمجتمع**، عبر ما أرسته من " نظرية سلبية"[1] للمجتمع قامت على معاينة الواقع الاجتماعي معاينة نقدية سلبية وذلك من أجل تغييره. هذا وتعني هذه النظرية السلبية فقدان الظروف الملائمة لإرساء حياة ناجحة للأفراد" لهذا نجد أن كل المصطلحات التي استعملتها النظرية النقدية لوصف الوضع الاجتماعي كانت مصطلحات نظرية، بحيث ميزت بين العلاقات المرضية (الباثولوجية) والعلاقات " السليمة" أو غير المرضية"[2].

ما تجدر الإشارة إليه أيضا، هو أن النظرية النقدية قد سعت إلى تحقيق غايات أساسية أهمها التحرر أو الانعتاق لذلك كانت دائما تناشد التغيير وتؤمن بالممارسة وتتحدث باسم المستقبل إلا أنها ورغم الحلول التي قدمها كل من هوركهايمر وأبناء جيله بشأن أسباب أزمة المجتمع الغربي إلا أنهم بلغوا الأفق المسدود لذلك راهن الجيل الثاني مع رائده يورغنهابرماس على تجاوز اختناق الفكر النقدي لسابقيه من خلال تغيير براديغم الوعي الذاتي ببراديغم الوعي الحواري الذي يستمد معانيه من منجزات فلسفة اللغة وذلك إيمانا منه في إيجاد مخرج لهاته الأزمة من داخل مدرسة فرنكفورت.

---

[1]-Honneth Axel,*La société du mépris. vers une théorie critique*.Op.cit,p. 104.

[2]- كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت**، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2010، ص.139.

نشير هنا إلى أن هذا النص لهونيت ترجمه بومنير ضمن كتابه المذكور آنفا.

Honneth (Axel) *: La société du mépris.vers une théorie critique*.Trad. Olivier Voirel, Pierre Ruschet Alexandre Dupeyrix(Paris : éditions La Découverte, 2006), pp.104-114.

ولأن الاهتمام بمثل هذه المواضيع المفتوحة والتي لها علاقة مباشرة بالوقائع الإنسانية الحياتية اليومية والتي تتعاقبها أجيال بعد أجيال، فإن ذلك ما دفعنا إلى مزيد البحث في سياق الفكر النقدي لمدرسة فرنكفورت لدى أبناء الجيل الثالث والذي تنخرط أعمالهم ضمن تقليد فلسفي اهتم بالاختلالات المرضية التي عرقلت نجاح الحياة الاجتماعية بالمجتمعات الغربية.

ففيما تمثلت أهم التوجهات والرهانات الفكرية لهذا الجيل؟ وما الذي يميزه عن سابقيه؟ وفيما تجلت أهم ملامح النظرية النقدية الجديدة للجيل الثالث؟ وما الذي يميزه عن سابقيه من أبناء مدرسة فرنكفورت؟

1- في التعريف بالجيل الثالث وأهم توجهاته الفكرية

نصوغ هذا البحث كمحاولة نقدية للنبش في مشروع فلسفي أثاره أبناء الجيل الثالث لمدرسة فرنكفورت النقدية التي تميزت بتعاقب الأجيال عليها، ولعل السمة المميزة لهذا الجيل هو تمركزه حول براديغم الاعتراف الذي أصبح الشعار المفتاحي لعصرنا وذلك لاعتباره مثل حوار نقدي حول إرث النظرية النقدية وشكل في الآن ذاته بديلا فلسفيا لها.

فما تتميز به الفلسفة الاجتماعية المعاصرة هو سعى الفلاسفة وخاصة أبناء الجيل الثالث من المدرسة النقدية إلى مقاربة المواضيع السياسية والأخلاقية من جهة الصراع والنضال والنقد، مما يجعلها تتجاوز الإطار المعياري الضيق لتدخل ضمن دائرة ما يجب أن يكون باعتبارها متصلة بوضعيات اجتماعية وتاريخية وثقافية واقتصادية محددة وتنتمي إلى ما هو موجود فعليا في الواقع، لذلك راهن هؤلاء الفلاسفة على جعل موضوع الاعتراف الأفق الحاضن لجل هاته الإشكالات من خلال تقديمهم لجملة من الحلول، ونظرا لضيق المقام فإننا سنقتصر في بحثنا هذا على التصور الفلسفي لكل من أكسل هونيت ونانسي فريزر حول تصورهم للاعتراف وذلك لأهمية السجالات النقدية المباشرة وغير المباشرة والتداول الفكري بينهما.

أ- أكسل هونيت من تجارب الظلم إلى المطالبة بالاعتراف

أكسل هونيت فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر(1949) ينتمي إلى الجيل الثالث لمدرسة فرنكفورت النقدية ويمثل الوريث الشرعي لها، انخرطت أبحاثه ضمن تقليد فلسفي اهتم بالتشوهات المرضية المعيقة لإرساء حياة اجتماعية ناجحة للأفراد بالمجتمعات الغربية. هذا وتمتاز فلسفته عن غيرها من الفلسفات الأخرى بطابع تفكيرها الدائم عن حلول كفيلة بتجاوز مجموع الاخلالات المرضية الضاربة في عمق تلك المجتمعات.

سعى هونيت منذ أصدر كتابه العمد **الصراع من أجل الاعتراف (1992)**إلى فتح جدلا واسعا حول المعاناة المرضية التي يتكبدها الأفراد داخل مجتمع يدعى الديمقراطية والتحرر ويمارس العبودية والقهر

على أرض الواقع الفعلي للأفراد، لذلك توجها نحو البحث في الاعتراف والعمل على تجسيده ضمن مسار بحثي مفتوح قدم من خلاله قراءته الجديدة والثرية لمفهوم الصراع من أجل الاعتراف الذي نجد صياغته الأولى لدى هيغل الشاب والمعروفة بجدلية السيد والعبد، إلا أن ما ميز قراءته عن سابقتها هو اهتمامه الواسع بالجانب الأخلاقي لا بالصراع الطبقي.

ما لا يجب أن يغيب عن بالنا أن هونيت قد تمكن من خلال تطويره لمفهوم الفعل التواصلي الذي صاغه هابرماس من قبله، وذلك من خلال صياغته لبراديغم جديد وسمه ب " الصراع من أجل الاعتراف"، والذي من خلاله أحيا التقليد الفلسفي المتمحور موضوعه حول الباثولوجيات الاجتماعية المتصلة بالعدل الاجتماعي الذي لا يستطيع المجتمع تجسيده إلا بالتوجه إلى الآخر والتذاوت معه.

هذا وقد مثل مفهوم الاعتراف حجر الزاوية في تفكيره الفلسفي وهو ما مكنه من إرساء مقاربة جديدة ضمن التوجه النقدي لمدرسة فرانكفورت والتي تزامنت مع تزايد الاهتمام عبر العالم بالمسألة الأخلاقية والسياسية التي أوجدتها الاحراجات الإنسانية الراهنة التي يغذيها تزايد اتساع دائرة الظلم عبر العالم.

إذا ما تأملنا جيدا الواقع الاجتماعي المعيش للأفراد سنجد أن تجارب الظلم والمهانة لم تتجاوزها الإنسانية بعد رغم ما بلغته من تقدم معرفي على مختلف الأصعدة، إلا أنها لازالت ترزخ تحت وطأة القهر والمعاناة وهو ما نرصد صداه خاصة من خلال مجموع "التجارب الأخلاقية المعيشة" وما تضمنته من ازدراء وتجاهل ونكر بين أفراد المجتمع الواحد. ومثل هاته التجارب لها تأثير سلبي على مشاعر الفرد الذي مورست عليه مثل هذه التجارب الخسيسة والتي كتب في شأنها هونيت ما يلي " دائما نسجل، ضحايا السلوك السيء ونكتب تجاربهم الهامة بمساعدة الهينات الأخلاقية مثل " الجريمة" و"الاذلال"، التي تعطينا أشكال الاحتقار، بمعنى إنكار الاعتراف"[1].

أن يكون الفرد عرضة لمجموع السلوكات والمعاملات السيئة وهي جلها آفات اجتماعية مرضية، هي ما تدفعه إلى الشعور بالغضب والسخط والعار والتي من شأنها أن تجذر فيه فكرة الصراع والدفاع عن النفس، وهي عبارة عن جملة من العوارض النفسية الناجمة عن القهر والحرمان الاجتماعي جراء بعض الممارسات المرضية وما اشتملت عليه من ممارسات وسلوكات سلبية والتي من شأنها أن تخلق أفقا اجتماعيا مغلقا يجعل من الفرد يعيش في حالة المعاناة الدائمة ولنا في ضروب الاحتقار خير شاهد على مجموع التجاوزات اللاأخلاقية الضاربة في عمق مجتمع الاحتقار كما تحلو لهونيت تسميته والتي تتمظهر على شاكلة عائق بنيوي على تحقيق مجتمع ناجح ولعل باثولوجيا الاحتقار بضروبه الثلاثة قد جاءت في مقدمة هاته التجارب.

[1]-Honneth Axel*, La Lutte pour la reconnaissance,* trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000,p.223.

حيث يتمثل الضرب الأول من الاحتقار في العنف الجسدي وما ينجر عنه من ضرر مادي ومعنوي لدى الأفراد المعتدي عليهم خاصة في وضعيات "التعذيب" و"الاغتصاب" التي تحرم فيها الضحية من إمكانية التصرف الحر في جسدها الخاص وما يترتب عنه من شعور سلبي يصل بالفرد حد فقدان الثقة في النفس والعالم أيضا، باعتبار أن " الحرمة الجسدية والأخلاقية للأشخاص تهددها ظاهرة العنف الذي تفاقم في الدولة المعاصرة، وخاصة مع الجريمة المنظمة، كما تطرح ظاهرة شبكات الدعارة والاغتصاب بدورها مشاكل عميقة نجد صداها في الحركات النسوية التي تناضل من أجل تحقيق كرامة المرأة ومساواتها بالرجل"[1].

وأما الضرب الثاني للاحتقار فقد عاينه هونيت من جهة القانون والذي تمثل في سلب بعض الحقوق المشروعة والمكفولة قانونيا ومؤسساتيا للأفراد مما يجعلهم ضحايا الحرمان القسري من دائرة الحقوق داخل المجتمع الذي ينتمون إليه. وتفضي هاته التجربة طبعا إلى الانكسار الأخلاقي " ولهذا السبب فإن تجربة الحرمان من الحقوق لا تقاس فحسب على المستوى الكوني، بل من حيث المستوى المادي للحقوق المكفولة مؤسساتيا"[2].

وتتبعا لباثولوجيا الاحتقار، فإن الضرب الثالث لهذا التشوه يمس المستوى القيمي للأفراد من خلال الحكم السلبي عليهم ضمن مجال العمل، مما يجعلهم يشعرون بفقدانهم للتقدير والاحترام الذي اكتسبوه ضمن تجربة التضامن .

فما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن هونيت لم يتوقف في معاينته للتجارب الأخلاقية المعيشة للأفراد بالمجتمعات الغربية عند حدود تجربة الاحتقار بضروبها الثلاثة، وإنما تعداها إلى رصد ونقد جملة من الإخلالات المرضية الكامنة في عمق الحضارة والتاريخ الغربي، ولنا في ظاهرة التشيؤ وما تحمله في ثناياها من نسيان للاعتراف الحاصل بين الذوات خير دليل على التجاوزات اللاأخلاقية الضاربة بهاته المجتمعات. مما حدا به إلى تجاوز التصور اللوكاتشي للمفهوم الذي حصره في السلعنة وتناسى الاهتمام بالواقع الاجتماعي شأن إشكاليتي العنصرية والمتاجرة بالبشر، لذلك أقر بأن مفهوم التشيؤ "يعني هنا نسيان للاعتراف(Oubli de la reconnaissance) . فأثناء حصول عملية المعرفة نكف عن الانتباه، وذلك لأن هذه المعرفة نفسها ناتجة عن الاعتراف الأولي"[3].

---

[1]- **محسن الخوني، " الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماسوهونيت"، مجلة التفاهم، العدد36، 2012، ص94.**

[2]-Honneth Axel, la lutte por la reconnaissance, trad. Pierre Rusch, Paris Cerf, 2000,p .228.

[3]- هونيت أكسل، **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**، ترجمة كمال بومنير، الجزائر، 2010، ص64.

هذا بالإضافة إلى تناوله لظاهرة التجاهل العمد أو ما يعرف بإشكال "اللامرئي" من خلال نبشه في عمق التاريخ الثقافي وكشفه عن معاملة النبلاء لخدمهم وكيف كانوا يتعرون أمامهم لأنهم يعتبرونهم غير موجودين وما ترتب عن هذا التشوه الأخلاقي من ميز عنصري بين أفراد المجتمع باعتبار أن هاته الظاهرة لا تتصل بالعين الفيزيائية وانما بالبصيرة التي ترى ما تريد من الناس وتصدر أحكامها العدوانية على الآخر كما تشاء، إنه " اللاوجود الفيزيائي وبالأحرى اللاوجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة"[1].

يبدو أن ما يتعرض له المحتقرون والمنبوذون بالمجتمع الغربي من سوء معاملة جراء سلوكات الاحتقار والتجاهل والرفض العمد من قبل الآخر الذي يقصيهم علنا من الفضاء العمومي المشترك بينهم، هو ما يحفزهم إلى الانخراط في جملة من الصراعات الاجتماعية المنظمة ضد هاته الممارسات السلبية. ولكن فيما تمثل الحل الذي قدمه هونيت لأجل إنصاف هؤلاء وإنقاض المجتمعات الغربية من التفشي الواسع لهاته التشوهات المرضية الضاربة في عمق المجتمعات الغربية المعاصرة ؟

لأجل إيجاد مخرج فلسفي يقي الفرد الغربي من مجموع الاخلالات المرضية الضاربة في عمق مجتمعه، فقد وجد هونيت في القول بأهمية الاعتراف الحل الممكن والأقرب لمعالجة هاته التوترات الاجتماعية من خلال مراهنته على الفلسفة الاجتماعية الحديثة القائمة على علاقة قوامها الصراع من أجل الاعتراف. لأن الاعتراف يظل بنظره الأفق الممكن لحل هاته الإشكالات المرضية المعقدة، والذي من خلاله يمكن تجاوز الوضع المسدود الذي بلغته الإنسانية المعاصرة وذلك لما له من مفاهيم فرعية تساعد على ذلك.

هذا ويأتي الحب في مقدمة أشكال الاعتراف والذي يمثل جملة من علاقات التفاعلية بين الذوات تقوم على مبدأ الاعتراف المتبادل بينها، حيث أن هذه التجربة تجعلها تشعر بالثقة في النفس، وهي مرتبطة أساسا بالوجود الجسمي للأفراد، مما يجعل كل فرد في تبعية للآخر وذلك لتعدد وتنوع المطالب البينذاتية التي تفضي بدورها إلى التكامل الاجتماعي فيما بين الأفراد، وقد كتب في شأنه هونيت ما يلي:" الحب يشتمل على جل العلاقات الأولية على مستوى العلاقات المثيرة وعلاقات الصداقة أو العائلة التي تتضمن أواصر قوية بين عدد محدود من الأشخاص"[2].

وأما الشكل الثاني للاعتراف فقد تمثل في المستوى القانوني السياسي والذي يفضي إلى ضرورة احترام الذوات لبعضها البعض ضمن أفق قانوني يضمن لها التوزيع الشرعي للحقوق والواجبات فيما بينها وتكمن أهميته في توجيه الأفراد وجهة قانونية سياسية.

---

[1]-Honneth Axel, La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique, trad. Olivier Voirol , Pierre Ruschet Alexandre Dupeyrix, Paris La Découverte, 2006,p .225.

[2]-Honneth Axel, la lutte pour la reconnaissance, trad. Pierre Rusch, Paris Cerf, 2000,p .161.

وجاء الشكل الثالث للاعتراف حول كيفية تحقيق الذات لتقديرها الاجتماعي مما يجعلها تنظر لذاتها نظرة إيجابية باعتبارها فاعلة في المجتمع الذي تسكنه من خلال مجموع الأفعال التي قامت بها ضمن مجال العمل.

يبدو أن تفعيل ضروب الاعتراف في الواقع الفعلي للأفراد يعد شرط أساسي في تطوير أخلاقيات المجتمع، إلا أنه من غير الممكن حسب هونيت أن يتجسد ذلك ما لم تخوض الإنسانية جملة من الصراعات الاجتماعية المطالبة بتجسيد الاعتراف، باعتبار أن الإنسانية مازالت لم تتجاوز بعد وقائع الظلم والمهانة لذلك " تعد تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإن الفرد سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهو الأمر الذي يهدد بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها"[1].

رغم أن نظرية هونيت في الاعتراف قد مثلت منعرجا فلسفيا وسياسيا وأخلاقيا حاسما، باعتبارها راهنت على كيفية معالجة واقع الذل والمهانة الذي بلغته الإنسانية الغربية منذ الحداثة وتركت الفرد ضحية الاخلالات المرضية الضاربة في عمق المجتمع، فضلا على كونها قد أثارت العديد من المناقشات والسجالات الفكرية في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة وهو ما ساهم في ظهور العديد من الدراسات الاجتماعية والنفسية مثل كتابات الفرنسي إيمانويل رونو وألان كاييه، ولكن رغم كل هذا الإعجاب بنظرية هونيت فقد وجد أيضا من يعارض فكرة تجسيد الاعتراف المعياري والقول بالعدل التوزيعي كما ذهبت إلى ذلك ابنت جيله الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر التي وجهت له جملة من النقود على شاكلة سجال فلسفي مباشر توج بكتاب مشترك بينهما بعنوان **اعتراف أم إعادة توزيع(2004)**. ففيما تجلت أبرز النقود التي وجهتها فريزر لنظرية هونيت في الاعتراف؟ وما أهم الدوافع الكامنة خلف هاته النقود؟

ب- نانسي فريزروالقول بالعدل التوزيعي

نانسي فريزر (1947) فيلسوفة أمريكية يسارية معاصرة، تنتمي إلى الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية وتعد من أهم ممثلي النظرية النقدية بالولايات المتحدة الأمريكية، تعلقت اهتماماتها الفلسفية بالبحث في القضايا السياسية والاجتماعية وخاصة المتصلة بالفضاء العمومي ومسألة العدالة الاجتماعية والحركات النسائية ضمن مرحلة الرأسمالية الجديدة والديمقراطية، وهذا ما نجده ضمن مجمل كتاباتها.

ولا يخفى علينا أن فريزر تعد مناضلة يسارية بارزة ضمن ساحة الفكر الأمريكي والعالمي، انتقت فلسفتها من حياتها النضالية المتماشية ومسارها العلمي والأكاديمي، انطلق تفكيرها من عمق الواقع

[1]-Honneth Axel, La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique, trad. Olivier Voirol , Pierre Ruschet Alexandre Dupeyrix, Paris La Découverte, 2006,p.193.

الأمريكي اليساري الذي كان يسيطر عليه آنذاك اتجاهان فكريان بارزان، تمثل الأول في الجانب الاقتصادي أو التوزيعي بشقه الماركسي، وجاء الثاني حول مسألة الاعتراف في ارتباطه المباشر بمسألة الهوية الذاتية والجماعية أي مسألة العدالة.

وفي إطار بحثها عن العدالة الاجتماعية وصلتها بالنقاش النظري القائم في أمريكا بين الاتجاهين المختلفين والتضارب الفكري بينهما، سعت فريزر إلى إيجاد حل مجد بينهما خاصة وأنها راهنت على وجود ضرب من الحقيقة في كلاهما وذلك في تقديرها أنه لا أحد منهما بمستطاعه أن يجابه قضايا الظلم بمفرده، لذلك راهنت على الجمع بين الضربين المختلفين إعادة التوزيع والاعتراف معا. " لقد اقتنعت أن هذا الخلاف غير مجد وغير منتج. وأن هناك ما هو حقيقي في الاتجاهين، وبالتالي فإنني حاولت أن أدمج النموذجين. في تقديري، لا أحد منهما يمكن أن يعين ويحدد أشكال الظلم في عالمنا، وأن الماركسيين على خطأ لاعتقادهم أن كل شيء يمكن رده إلى الاقتصاد، كما أن أنصار الثقافة على خطأ لاعتقادهم أن كل شيء يمكن رده إلى الحياة الرمزية"[1].

ترفض فريزر إذن القول بالاعتراف بمفرده الذي صاغه ابن جيلها هونيت معتبرة أنه لا يتضمن سوى بعض الجوانب المعيارية للعدل لكونه متصلا بواقع الظلم والازدراء الذي يعيشه الأفراد داخل المجتمعات المعاصرة كالاستلاب والتشيؤ، معتبرة أن وظيفته تكمن في رد الاعتبار للذوات المهانة داخل مجتمع الاحتقار.

بين أن رفض فريزر للقول بالاعتراف المعياري بمفرده يكمن خلف اعتقادها بأن هذا النموذج الفكري في نظرها لم يعد بمستطاعها التصدي للإشكالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الضاربة في عمق المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، مؤكدة على أن تحقق العدالة التوزيعية يشترط الجمع بين سياستي الاعتراف وإعادة التوزيع معا، وهو ما راهنت عليه في العديد من كتاباتها وخاصة كتابها **ماهي العدالة الاجتماعية؟**(2005)، إذ نجدها تصرح منذ البداية بضرورة الجمع بين سياستي الاعتراف وإعادة التوزيع معا وضمن هذا المستوى كتبت." وهكذا نجد أنفسنا أمام معضلة معقدة، أود أن تحول هذه المعضلة اعتراف/ إعادة توزيع: فالناس الذين هم كائنات يعانون من الظلم الثقافي والظلم الاقتصادي فإنهم يحتاجون في الوقت ذاته للاعتراف وإعادة التوزيع[2]. "

---

[1]- Nancy Fraser, Lesdilemmes de la justice,, Rencontre, in, Sciences Humaines, N° 203, avril 2009. (https://www.scienceshumaines.com/rencontre-avec-nancy-fraser-les-dilemmes-de-la-justice-sociale_fr_27152.html) visite le 21-09-2023 à 19 :07mm.

[2]-Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale, ?, reconnaissance et redistribution,* trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.21.

إذا ما تأملنا جيدا المسار الفلسفي الذي انتهجته فريزر، فسيتجلى لنا نزوعها نحو إرساء عدالة توزيعية ما بين فئات المجتمع المتعدد والمختلف. وفي تقديرنا يعود ذلك أساسا إلى المحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع الأمريكي المتعدد الفئات والشرائح الاجتماعية المختلفة. لذلك كانت دائما في موقع الدفاع عن الفئات المهمشة في المجتمع كالزنوج والنساء، فضلا عن كشفها لمسألة عدم المساواة بين سكان الشمال والجنوب والميز العنصري والأقليات العرقية والجنسية.

ففي تقديرها يبدو براديغم الاعتراف غير قادر على معالجة التشوهات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الراهنة الضاربة في عمق المجتمعات المعاصرة المتعددة الثقافات والهويات. لذلك تطالب بدمج مفهومي إعادة التوزيع والاعتراف معا، وذلك لمدى تعقد اشكالات الواقع الاجتماعي المعاصر والذي لا يستطيع مفهوم الاعتراف بمفرده مجابهة توتراته حتى تعم العدالة الاجتماعية بمفهومها التوزيعي.

ولا تعني العدالة التوزيعية في تصور فريزر التوزيع النفعي الضيق للثروات وإنما تشتمل على جل الجوانب الإنسانية والأخلاقية والرمزية للفرد المعاصر داخل المجتمعات المتعددة الجنسيات والهويات والقوميات الثقافية والعرقية. مما يعني أن مفهوم العدالة يجب عليه بلوغ أفق المساواة الاجتماعية الشاملة للأفراد. لذلك راهنت في بحثها عنها على دمج نموذجي إعادة التوزيع والاعتراف معا ليصبح الواقع الراهن للمجتمعات المعاصرة قائما على الثنائي اعتراف/إعادة توزيع.

في سبيل بحثها عن العدالة الاجتماعية، تسعى فريزر إلى إرساء فضاء قوامه الاعتراف والعدل للفئات التي تعاني من الإشكالات العرقية والطبقية، لذلك تذهب إلى الجمع بين هذين المفهومين حتى يحصل التكافؤ والمساواة لهذه الفئات المستضعفة التي باتت تعيش ضربا من الاغتراب الجديد على شاكلة احتقار لذلك " يأخذ النضال من أجل الاعتراف مكانه في العالم وحيث عدم المساواة تتزايد سواء من حيث الحصول على فرص العمل، في التربية، أو في الرعاية الصحية أو الترفيه، وأيضا، وبأكثر درامية في التغيرات الحرارية أو التعرض للتلوث البيئي، مع عواقب على أمل العمر المتوقع ومعدلات الاعتلال والوفيات. عدم المساواة المادية تتزايد في أغلب البلدان، في الولايات المتحدة مثلما هو في هايتي، في السويد كما في الهند، في روسيا كما في البرازيل. إنها تتزايد أيضا في جميع أنحاء العالم: ففي المقام الأول ما بين دول الشمال ودول الجنوب"[1].

إذن يتلخص المسار الفلسفي الذي وضعته فريزر لنفسها في اتجاهين اثنين: حيث اشتمل الأول على الجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع من أجل تجاوز جل الإشكالات التي يتعرض لها الفرد المعاصر على

[1]-Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale, ?, reconnaissance et redistribution,* trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.14.

مختلف الأصعدة. وجاء الثاني حول التأسيس لنظرية العدالة الاجتماعية التي تستدعي التفكير في جوهرها بكل دقة وعمق.لذلك سعت في بحثها عن حلول للواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر للأفراد بالعمل على دمج مفهومي الاعتراف وإعادة التوزيع معا من ناحية وعلى تجسيد مبدأ العدل كأساس لحل الإحراجات الراهنة للمجتمعات المعاصرة.

ما لا يجب أن يغيب عن بالنا، أنه رغم الاختلاف السائد بين أبناء الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت إلا أنهم يتجهون جميعا نحو قضايا الظلم التي يعانيها الفرد المعاصر. ورغم تعدد الحلول والنظريات، إلا أنهم يتفقون على أن مستقبل الإنسانية المعاصرة رهين الفكر الذي عايش تلك الوقائع مباشرة. مما يعني أنهم يربطون الوقائع الفينومينولوجية بالبراكسيس.

نخلص إلى القول، بأن المسار الفلسفي الاجتماعي الذي فتحته نانسي فريزر لنفسها يتميز عن غيره من المسارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها بتجاوز مفهوم الاعتراف والتوجه نحو العدالة الاجتماعية في مختلف ضروبها انطلاقا من الاعتراف عينه. وذلك لما انتهجته من تمش فكري ضارب في عمق الواقع الاجتماعي للأفراد ومراهنتها الدائمة على إرساء عدالة اجتماعية.

2- الاعتراف من أجل فهم جديد للحياة الاجتماعية

أثارت أعمال أبناء الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية جملة من السجالات الفلسفية في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، وخاصة فيما يتصل بمبحث الاعتراف الذي تحول في فترة وجيزة إلى مفهوم مفتاحي في عصرنا كما قال عنه الفيلسوف الفرنسي إيمانويل رونو، لأنهم راهنوا من خلاله على تناول قضية الفرد المعاصر وما يتكبده من إحراجات وإشكالات على محمل الجد وذلك من خلال ما قدموه من حلول لأجل هذا الفرد ضمن أفق إنساني يعج بالعديد من الكتابات التي تناولت هاته المسألة داخل حضارة شهدت عدة انتكاسات.

ولما كان عصرنا عصر الصراع بامتياز الذي يضرب في شتى المجالات الكونية، فإن حاجة الإنسانية تزداد أكثر للاعتراف إلى حد قول العديد من الفلاسفة بأن معظم الصراعات الإنسانية المعاصرة هي صراعات من أجل المطالبة بالاعتراف، وهذا ما جعل من مطلب الاعتراف يحتل مكانة أساسية في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، حتى أنه أصبح مطلبا جوهريا لكل ذات إنسانية تخوض صراع في الحياة.

ونظرا للدور الريادي الذي يؤديه مفهوم الاعتراف في التعبير عن مختلف أشكال الظلم والقهر وما يقتضيه الواقع الفعلي للأفراد من نضال لأجل المطالبة بالعدل والمساواة والحرية بين الأفراد. هذا فضلا على كونه يمس العديد من الفئات الاجتماعية المتنوعة والمختلفة مما يجعله يخضع لجملة من الاستعمالات المعيارية المتصلة بالوجود السياسي والأخلاقي والهوياتي للأفراد كما عبر عن ذلك منظري الاعتراف شأن تشارلز تايلور وأكسل هونيت ونانسي فريزر وبول ريكور.

هذا ويتميز مفهوم الاعتراف باعتماده على معجم أخلاقي وسياسي يؤكد على شمولية مبحثه الذي راهن من خلاله فلاسفة الجيل الثالث على تأكيد قيم تقدير واحترام وحرية الذات واستقلالها عن الآخر. مما يبرهن على أن الفرد كائن اجتماعي حر تتحدد هويته بعلاقته الإيجابية مع الآخر لا بإذلاله ورفضه ونكران الاعتراف به وذلك على ضربين اثنين، وهما العملية البينذاتية والعملية الاجتماعية كما أن للآخر دور أساسي في تجسيد عملية الاعتراف.

مما لا شك فيه أن الاعتراف رغم طرحه لمسألتي الاختلاف والمساواة بين الذات والآخر، فما ذلك إلا حجة على عمق التعقيد والتعدد والاختلاف الضارب في صميم المجتمعات الإنسانية المعاصرة، لذلك راهن فلاسفة الاعتراف على كشف هاته الطروحات لأجل إيجاد حلول عملية لها.

ما لا يجب أن يغيب عن بالنا، هو النزوع الدائم لمفهوم الاعتراف نحو وصف مختلف الوضعيات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والنفسية مثلما جسده هونيت من خلال ضروبه الثلاث المتمثلة في الحب والحق والتضامن. مما يعني أن تشكل الهوية الذاتية رهين الاعتراف بأشكاله المتعددة أو عدمه.

ومما لا شك فيه أن الاعتراف متصل بالعدل الرمزي، ولا أدل على ذلك من كتابات فلاسفة الاعتراف حيث بينت فريزر صلة الاعتراف بعدل التوزيع أي أن مطلب العدالة الاجتماعية يقتضي الدمج المفهومي لإعادة التوزيع والاعتراف معا، وعلاقة العدل بالرأسمالية في تصور هونيت وهو ما يجعل من مفهوم الاعتراف يتضمن مقاربة فلسفية وسياسية وأخلاقية بامتياز باعتباره راهن على توسيع دائرة العدل ضمن المجتمعات الرأسمالية المعاصرة لأجل القضاء أو الحد من مختلف أشكال الظلم والقهر والمهانة.

يقتضي منا الطرح الموضوعي لأهمية مبحث الاعتراف خاصة من حيث آفاقه البحثية إذن تبيان مدى أهمية هذا المبحث الواعد ولا أدل على ذلك من بروز جيل كامل من البحثين المهتمين بهذا المبحث مثل إيمانويل رونو، إستال فريزر، ستيفان هابر إلخ، ، ولنا في كتابات الفيلسوف الفرنسي إيمانويل رونو ما يبرهن على الأفق الواعد لهذا المبحث الفلسفي حيث بحث ضمن كتابه **الإذلال الاجتماعي: أخلاق وسياسة الاعتراف**، عن الأخلاق الواقعية للأفراد لا المثالية حيث جعل من تقدير واستقلال الذات وما يربطها بتجربة الذل تجربة أخلاقية وسياسية بامتياز، وغيره من الفلاسفة الآخرين الذين تنبهوا باكرا لأهمية مبحث الاعتراف في حل القضايا الاجتماعية والسياسية الراهنة للإنسانية المعاصرة.

خاتمة:

مثل مبحث الاعتراف الذي انصب حوله كوكبة من فلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية منعرجا فلسفيا وسياسيا وأخلاقيا حاسما في صميم الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، لذلك تعددت الطروحات والسجالات الفلسفية سواء المباشرة أو الغير مباشرة حوله، ولكن ما ميز هاته السجالات

هو المراهنة عبر براديغم الاعتراف عينه على إيجاد صيغ فكرية جديدة تنأ بالفرد المعاصر من آلامه ومعاناته المستمرة نحو إرساء حياة اجتماعية ناجحة أو جيدة للأفراد.

ومما لا شك فيه أن مبحث الاعتراف قد شغل مكانة أساسية من حيث الدلالة الأخلاقية والسياسية في زمننا الراهن، باعتباره يمكننا من فهم وتحليل آليات السيطرة والهيمنة البشعة على الأفراد بالفضاء العمومي بمختلف ضروبه الاجتماعية والأخلاقية والسياسية وذلك من خلال نقد أساليب الظلم والازدراء والمهانة وشتى أساليب الظلم.

إن مراهنة أبناء مدرسة فرانكفورت على نقد الواقع الاجتماعي والعمل على معالجته من خلال المراهنة على الاعتراف رغم بعض الاختلافات حوله والنابعة من صميم البيئة الاجتماعية التي ينتمي لها كل منهم، إلا أن النظرية النقدية تظل الرابطة الدموية التي تجمعهم لأجل إيجاد حلول تنأ بالفرد المعاصر والإنسانية جمعاء من مجموع الإشكالات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية المحدقة بالعالم اليوم والتي تزداد وتيرتها يوما بعد يوم خاصة أمام اتساع رقعة الحروب الأهلية والأوبئة وحملات التهجير الجماعية. لذلك راهنوا جميعا على إيجاد حلول عملية لأجل حماية الفرد المعاصر الذي يعاني من الذل والمهانة ولا يكون ذلك ممكنا إلا بنشر ثقافة الاعتراف بالآخر.

**

قائمة المصادر والمراجع:

1- العربية

1- هونيت، أكسل .*التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف* .ترجمة كمال بومنير، الجزائر، 2010.

2-الخوني، محسن" .الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيت ".*مجلة التفاهم*، العدد 36، 2012.

3-بومنير، كمال .*النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت* .بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

2- الأجنبية

1. Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Traduit par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.

2. Honneth, Axel. *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.

3. Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.

4. Honneth, Axel. *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006, pp. 104—114.

الهيرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية

The Axiological Marcusean Hermeneutics

د. محفوظ السعيدي*

المعهد العالي للفنون والحرف - جامعة القيروان /تونس

**

مقدمة :

أن نطرح اليوم الآن، وهنا في مقاربات في القيم وأسئلة التأويل في الهيرمونيتيقا الماركوزيانية، فهذا ما يدعونا إلى أن نطرح الآتي من الأسئلة الإستشكالية:

ما الذي يبيح لنا الآن وراهنا في الفلسفة إلى التفكير في الهرمونيتيقا الماركوزيانية والأكسيولوجيا؟، بل ما الذي يجعل من تفكيرنا هذا تفكيرا مباحا ومتاحا خاصة أن الزمن الذي نعيش ليس هو الزمن الذي يجب أن تكونه الفلسفة مثلما أنه زمن تجريم وتحريم التأويل إلى درجة المماهاة ما بين الهيرمونيتيقا والزندقة؟ وما بين الهرمونيتيقا والهرطقة؟

ألا يكون تفكيرنا في الفلسفة المعاصرة في الهرمونيتيقا المركزيانية ركنا من أركان تفكيرنا في المقاربات القيمية المعاصرة وسؤال التأويل الفلسفي؟ والتأويلية الفلسفية المعاصرة وإذا كان من الشرعي لنا أن نفكر في الهيرمونيتيقا المركوزيانية والأكسيولوجيا، فما الذي نعنيه أصلا بهذه الهيرمونيتيقا؟ هل إنها فن التأويل الماركوزياني الأكسيولوجي؟ ثم بأي المعنى ينبغي أن تفهمها بأنها الهرمونيتيقا الماركوزيانية وليست الهرمونيتيقا الماركوزولوجية؟ أو الهيرمونيتيقا الماركسية؟ أو الهيرمونيطيقا الفرويدو-ماركسية؟ هل إنها هي القيم؟ أم إنها المقاربة الفلسفية التأويلية الماركوزيانية للقيم؟ وألا ينبغي أن نفهم بأن هذه الهرمونيتيقا الماركوزيانية ليست هي الهرمونيتيقا، وإنما هي جنس من أجناس الهيرمونيتيقا؟ وإذا كانت الهيرمونيتيقا الماركوزيانية هي جدلية تأول وتأويل للقيم، فهل هي الهرمونيتيقا الأكسيولوجية؟ أم إنها الهرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية، فما هي أشكال هذه الهرمونيتيقا؟ وما مستويات تأويلها للقيم؟ ولكن أيضا ما الإجرائيات

---

* - **د. محفوظ السعيدي**، أستاذ فلسفة مبرّز أوّل مميّز بجامعة القيروان – تونس، وعضو في **مخبر الفلسفة "الفيلاب "**بتونس. يشغل منصب رئيس **الفرع الجهوي للجمعية التونسية للدراسات الفلسفية**، ويُعدّ من الوجوه البارزة في التكوين الفلسفي الجامعي والبحث البيداغوجي.

من مؤلفاته: *ميثودولوجيا التأثيث المنهجي للمقال الفلسفي في البكالوريا*، الذي يُعدّ مرجعًا في التوجيه التربوي. شارك بمساهمات بحثية في كتب جماعية علمية، منها:

- *"تصميم الفضاء باعتباره هوية سردية للذات"* ، ضمن كتاب :*الفن والتصميم والتراث*.
- مساهمة في كتاب وقائع دولي.*Proceedings Book – Open and Closed Education in Sociological Sciences* : اهتماماته البحثية تشمل الفلسفة التربوية، التأويل، والهوية السردية في علاقتها بالفضاء الفني.

التي تعتمد عليها الهرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية؟ وألا ينبغي أن نفهمها بأنها الهرمونيتيقا ذات الأبعاد المتعددة بما هي الهيرمونيتيقا المفتوحة أكسيولوجيا كبديل عن الهرمونيتيقا المغلقة والمنغلقة على القيم؟ ولكن ما حدود الهرمونيتيقا الأكسيولوجية الماركوزيانية؟ وألا يتعين علينا أن نفهم بأن تفكيرنا في هذه الهرمونيتيقا هو بحد ذاته تأول وتأويل لها؟ أو إنه ممارسة فكرية هيرمونيطقية تكون فيها الهرمونيطيقا المفكر فيها هي الهرمونيتيقا التي نفكر بها ومن خلالها في التأويلية الفلسفية للقيم الإنسانية الكونية؟

1- في مفهمة مفهوم الأكسيولوجيا:

نشير في جهة مبدئية أولى إلى أن الأكسيولوجيا هي ترجمتي الصوتية، أو أنها تأويلي الترجمي الصوتي للمفهوم الفلسفي الانجليزي، وهذا خيار ميتوديولوجي بالنسبة من أجل ضمان الممكن من ممكنية معنى المفهوم.

سنعرّف هيرمونيطيقا القيم عبر شكل من أشكال المفهمة، وهو تحديد المفاهيم ومعانيها عبر منهج السلب المنطقي والذي من خلاله يجب أن نفهم بأن الأكسيولوجيا ليست هي القيم، وليست هي الفلسفة، وإنما هي قطاع من قطاعات الفلسفة كالأنتروبولوجيا والتيو لوجيا والأنتولوجيا. إنها هذا القطاع الفلسفي والخصوصي الذي يجعل من القيم الانسانية الكونية موضوعها الرئيسي والكلي. فالأكسيولوجيا هي فلسفة القيم، أو إنها أيضا علم القيم الإنسانية. إنها فلسفة البحث في القيم بما هي في ذات الآن فلسفة التفكير في القيم، وبالتالي إنها العلم الذي يبحث في القيم، في الأكسيوس الإنساني.

الأكسيولوجيا هي أكسيولوجيات لأنها جدلية من وحدة وكثرة الأكسيولوجيا أين نتحدث عن:

-الأكسيولوجيا الاستيتيقية

- الأكسيولوجيا الايروتيقية

- الأكسيولوجيا السياسية الاكسيولوجيا الاقتصادية

- الأكسيولوجيا الأخلاقية: علم القيم الأخلاقية

إن هذه المفهمة التي أقوم بها هي في حد ذاتها ممارسة للهرمونيطيقا خاصة والهرمونيطيقا هي هذا المنهج التاويلي الذي نستخدمه للتفكير في المعضلات الاكسيولوجية الكونية، ولذلك إننا نبحث في الهرمونيوتيقا الماركوزيانية والأكسيولوجيا بالاعتماد على الهيرمونيتيقا.

سأضطلع في هذا السياق بالتأسيس للهرمونيتيقا الجديدة، وهي الهرمونيتيقا الأكسيولوجية في مطلق العلاقة البنيوية بالأكسيولوجيا الهرمونيتيقية أين تكون القيم مبحثها الراديكالي والأساس في مختلف مستويات تفكيرها الهيرمينوطيقي. فمن هذه المستويات التفكيرية الهيرمونيطيقية؟.

2- مستويات الهيرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية:

أ-الهرمونيطيقا الأكسيولوجية الإستيتيقية:

إن المبدأ بالنسبة إلى الهرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية هو أن القيم هي سؤال أسئلة الفلسفة، ثم إن العالم الحقيقي والكوني الذي يجب أن تهتم به الفلسفة هو عالم القيم، أو إنه العالم الأكسيولوجي على وجه التحديد، ثم إن المبدأ اللاحق بنيويا وهيكليا في الهرمونيتيق الاكسيولوجيه المركزية هو وجوب التفكير العادل في القيم وهو التفكير الهرمونيتيقي الذي يؤسس للإسكاتولوجيا الأكسيولوجية حيث ينبغي أن نفهم هرمونيطقيا بأن القيم الإستيتيقيه الإيروتيقية هي الكلي القيمي الذي يستوعب داخله القيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية. هذا ما يعلنه هربرت ماركوزه في العديد من مؤلفاته ومقالاته.

ما أعنيه بالهيرمونيتيقا الأكسيولوجية الاستيتيقية هو علوم التأويل الفلسفي القيمي الإستيتيقي بما هي فنون تأويل المعايير الجمالية بما هي قيم كونية فنية وإستيتيقية مثل الجمال والقبح والجلالة والرائعية أين نؤسس تأويليا لرؤية جديدة لهذه القيم كأن نؤول القبح على أساس إنه ليس قبحا مطلقا، وإنما هو قبح نسبي مثلما أنه ليس أقل قيمة من الجمال، بل نتأول القبح هيرمونيطقيا على أساس أنه ما قبل الجمال أو إنه الما قبلي للجمال. نؤول القبح أيضا على أساس إنه القيمة الترنسندنتالية، وبالفعل إن الذي يبيح لنا هذا التأويل الهيرمونيتقي هو أنه لو لم يكن القبح لما كان ثمة الجمال، بل إن ما يجعل من الجمال جمالا هو هذا الذي به نقارنه وهو القبح وبالفعل أن لم يكن ثمة القبح لم يكن، أو لن يكن هناك وجود لقيمه هي الجمال ولذلك نؤول القبح على أساس إنه أجمل من قيمة الجمال.

الهرمونيتيقا الأكسيولوجية تتأول في ذات السياق العلاقات الممكنة والعلاقات المستحيلة ما بين القيم الأكسيولوجية الإستيتيقية مثلما أنها تشرح هرمونيتيقيا الأحكام القيمية الجمالية بهدف تجنب التورط في الخلط بين الأحكام حتى لا يصير العبث بمنطقية أحكام القيمة الجمالية.

نبين في ذات الإطار بأن واحدا من مهام الهرمونيتيقا الأكسيولوجية هو فهم هرمونيتيقي لمنزلة القيم الإستتيقية في المنظومات الرأسمالية والماركسية السوفياتية.

ب- الهيرمونيطيقا الأكسيولوجية الإيروتيقية:

إن الذي أعنيه بهذه الهرمونيتيقا هو فن التأويل الماركوزياني للقيم الإيروتيقية مثل اللذة والرغبة والحب وإيروس .[1] وبين العلاقات الكائنة، والعلاقات التي يجب أن تكون بين هذه القيم، مثلما إنها عملية تشريح تأويلي لقيمة هذه القيم التي يجب أن تكون خاصة وأن ما هو كائن إيروتيقيا هو العبث السيستيمي الرأسمالي والماركسي السوفيتي بهذه القيم، والفلسفي الحارس والمشرع لهم.

[1] - Marcuse, Herbert :Eros et civilisation, p. 23-65-96 .

تعتبر الهرمونيتيقا الأكسيولوجية الإيروتيقيه بأن الهرمونيتيقا التي لا تركز اهتمامها على هذا الجنس من القيم لا يمكن أن تكون هرمونتيق حقيقيا، وبالفعل تؤول التأويلية الماركزيانية القيم الايروتيقيه فتقرر بأن قيمة هذه القيم هي اللا تصعد المنعي.

ت-الهيرمونيتيقا الأكسيولوجيه الاقتصادية:

إنها التأويلية الماركزيانية للقيم الاقتصادية الكائنة والقيم الاقتصادية التي يجب أن تكون. هذا التأويل الماركوزياني يبين لنا بأن السائد من القيم الإيروتيقية هو القيمة التبادلية، وهي التي تعتبرها السيستامات الرأسمالية قيمة القيم الاقتصادية في العلاقة بقيمة النجاعة والعدالة الاجتماعية الرأسمالية، او العدالة الاجتماعية الماركسية السوفياتية.

أن تقوم الهرمونيتيقا الأكسيولوجية الاقتصادية الماركوزيانية بتأويل القيم الاقتصادية يعني أن تنتقل بها من معناها الظاهر الى معناها الحقيقي، وبالفعل اذا كانت هذه القيم تبدو لنا ظاهريا انسانية وكونية، فإنها في تأويلنا الماركزياني ليست قيما انسانية وليست قيما كونية، وإنما هي أشباه قيما لأنها تهدف فقط الى بدلنة المجتمع والى رسملة العالم. هذا ما تهدف اليه المنظومة الرأسمالية. اما المنظومة الماركسية السوفياتية فهي تراهن على تعميم النجاعة الستاليتية، أو النجاعوية الستالينية الجديدة. لكن ما أشكال الهيرمونيطيقا الماركوزيانية؟

3-أشكال وكيفيات الهيرمينوطيقا الأكسيولوجية الماركوزيانية:

إن تفكيرنا الفلسفي في أشكال وكيفيات التأويل الماركوزياني للقيم هو في حد ذاته شكل من أشكال الهرمونيتيقا الماركوزيانية أو إنه نوع من أنواع تأويلنا للتأويل الماركوزياني الأكسيولوجي وللإجرائيات التأويلية، والتي نعني بها هرمونيتيقيا الآليات والميكانيزمات التي يعتمد عليها ماركوزة ما قبليا وميتودولوجيا للبحث الهرمونيتيقي في القيم. بالفعل ان الذي يميز الهرمونيتيقا الماركوزيانية هو إحداث قطيعة ابستيمولوجية وميتوديولوجية مع الأحكام المسبقة ومع إجرائيات التفكير الفلسفي والوضعي والنيوضعي في القيم سواء في جهات المفهمة، والتعريف، أو التمييز بين القيم وتقويم القيم أو تقييم القيم. فما هي إذن هذه الأشكال؟

أ- الهيرمونيطيقا الممفهمة: أوفي التأويل باعتباره مفهمة وتعريف:

إن المفهمة مثلها مثل التعريف، هي ركن من أركان الهرمونيتيقا، وهي أيضا واحد من الميكانيزمات التي تعتمد عليها الهرمونيتيقا الماركزيانية للقيم. بالفعل تقوم التأويلية المركزيانية للقيم بفعل هرمونيتيقي بدئي، وهو مفهمة القيم وقيم القيم .هي مفهمة تأويلية خاصة وإنه من مفهوم الفهم كانت المفهمة، ولان الفهم هو روح الهرمونيتيقا أنها الروح المنهجي الميتوديولوجي الهرمونيتيقا فالمفهمة هي كذلك خاصه وأن عدم الوعي المفهومي والماهوي بمعاني ودلالات المفاهيم مثل مفهوم القيم سيؤدي بالضرورة إلى الخروج عن الهرمونيتيقا أو سيؤدي بالهرمونيتيقا إلى أن تكون خارجا عن هويتها ومهامها أو خارجا عن الهرمونيتيقا ذاتها. وبالتالي لا يمكن لنا بحسب المنطق البنيوي الداخلي والصوري للهيرمونيطيقا إن نقوم بفهم أو تفسير أو تقييم القيم

دون أن نبحث فيها تعريفيا أو دون أن نعرفها، أو أن نتعرف عليها خاصة وأن ما يميز فعلا هرمونيتقيا عن غيره من الأفعال الهرمونيتيقية هو نوعية أو كيفية التأويل تعريفا للقيم. فالقيم كالتحرر والحرية والجمال والسعادة في المفهمة الهرمونيطيقا الماركوزيانية هي الحاجات البيولوجية والأورغانيكية العضوية الانسانية والحقيقية. هنا نورد هذا الشاهد القولي:"

إن الجمال والسكون والتناغم حاجات عضويه للإنسان"[1]

ما نلاحظه إذا هو هذا التأويل المفهمي والماهوي الماركوزياني للقيم، وهو بمثابة تأويلية تعريفية جديدة للقيم لم تألفها الفلسفات السابقة عليه والمعاصرة له. من جهة أخرى نبين بأن هذا التأويل الماركوزياني هو تأويل أورغانيكي، وهو ما يبيح لنا الإقرار بأن الهرمونيتيقا المركوزيانية هي الهيرمونيتيقا الأورغانيكية التي نقطع معها مع الفهم الفلسفي واللا فلسفي، ومع التعريفات اليومية والساذجة التي تعتبر بأن الأكل والحاجات الاستهلاكية هي القيم الأورغانيكية الحيوية للإنسانية.

نتأول إذن القيم الأخلاقية والسياسية والاستيتيقية والايروتيقية فنقول عنها بأنها أيضا لأنها هذه الأسماء المجردة والكونية، والتي نعتبرها بمثابة البنية التحتية للوجود الإنساني الحقيقي على الضد من تصور كارل ماركس يزعم بأن القيم هي البنية الفوقية كنتاج حتمي للبنية التحتية المادية. في ذات الإطار الهرمونيتيقي المفهمي تضطلع الهرمونيتيقا المركزيانية بشكل آخر من أشكال التأويل المفهمي، وهو التمييز ما بين المفاهيم مثل تميزنا الهرمونيتيقي بين هذه الأسماء المجردة والكيفيات. فالجمال مثلا هو اسم مجرد، أما الجميل فهو كيفية، وذات الأمر بالنسبة للحرية فهي ليست الحر لأن الحر هو كيفية، أما الحرية فهي اسم مجرد. ثم إن القيم بأجناسها هي في تصورنا الهرمونيتيقي الماركوزياني الذي نثري به تأويلية ماركوزه هي هذا المشترك البينثنساني بما هو المشترك الأكسيولوجي الإستيتيقي والإيروتيقي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي والاجتماعي.

- ب: الهيرمونيطيقا السلبية

إنها الهيرمونيطيقا بما هي علم السلب التأويلي أو علم التأويل السلبي. إنها التي تنبني على السلب بما هو شكل من أشكال التأويل الذي يمارسه ماركوزه، بل إننا نجازف بالإقرار بأن هذا السلب هو روح فلسفته. إنه كالنقد الإجراء الفلسفي الرئيسي والراديكالي الذي تتأصل ضمنه كل الإجرائيات الفلسفية الهيرمونيطيقية الأخرى التي نتأول بها القيم خاصة وأن فلسفة ماركوزه هي الفلسفة السلبية، وبناءً عليه نتأولها فنقول إنها الفلسفة الهرمونيتيقية السلبية المعاصرة . هذه الهيرمونيتيقا الماركزيانية السلبية هي الضد المطلق للهرمونيطيقا الإيجابية، أو للهرمونيطيقا الوضعية، والهرمونيتيقا الوضعية الجديدة ولكل التأويليات الفلسفية الحديثة والمعاصرة. وإذا كان السلب، وهو هذا النفي بما هو التمرد المفهومي والنظري على كل تاريخ الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة، وعلى القيم الرأسمالية، والنيو رأسمالية كالقيم الفاشستية

[1] - Marcuse, Herbert : L'Homme unidimensionnel, p.34.

والقيم النازية، وهو أيضا نفي للقيم الماركسية السوفياتية والقيم الستالينية والقيم النيوستالينية . فالسلب إذا هو هذا التأويل الذي لا يحافظ على القيم الموجودة، وإنما هو يدعو إلى وجوب أن لا يكون الفيلسوف الحق فيلسوفا إيجابيا أو فيلسوفا محافظا على القيم السائدة، وإنما إن الذي ينبغي أن يكونه الفيلسوف الأكسيولوجي هو أن يكون فيلسوفا سلبيا وليس فيلسوفا إيجابيا. إن السلب هو إذن ليس التقريظ أو المدح الأكسيولوجي للقيم. هو أيضا ليس التبرير الفلسفي للقيم السائدة، أو للقيم التي يؤمن بها العالم الموجود.

السلب الماركوزياني هو إذن البديل الهرمونيتيقي عن الشكل الهيرمونيتيقي الأساسي الذي يستهدف القيم. هي هرمونيتيقيا ليست القيم وإنما هي اللاقيم. ليس فقط سلبا وإنما ترسانة من السلب. قد نقول عنها بأنها السلبيات أو النفييات. إنها المشروع الفلسفي الماركوزياني الرئيس، والذي يستوجب شكلا توأما له، وهو النقد، كيف هو النقد؟، وبأي المعنى ينبغي أن نفهم بأن النقد هو في ذات الآن إجرائية هرمونيتيقية؟ وشكل من أشكال التأويل الماركوزياني الأكسيولوجي للقيم؟

ت- الهرمونيتيقا النقدية، أو في التأويل باعتباره نقد ونقدية:

إن هذا الشكل من الهرمونيتيقا يعني لنا بأنها لا تكون هي إن لم تكن نقدا، وإن لم يكن التأويل نقدا وإن لم تكن التأويلية الأكسيولوجية نقدا للقيم. وهي الهرمونيتيقا التي سيكون فيها النقد إجراءً من إجرائيات تأول وتأويل القيم، وبالفعل إن الهرمونيوتيقا الأكسيولوجية الماركوزيانية المعاصرة هي الهرمونيتيقا النقدية، والتي إذ تنقد فهي تؤسس مفهوما وتصورا جديدين للنقد أين لا يكون النقد ضدا للتحليل كما إن التحليل ليس نقيضا للنقد، وبالفعل إن النقد الحقيقي في الهيرمونيتيقا النقدية الماركوزيانية هو التحليل النقدي.

تتأول الهرمونيطيقا المركزيانية نقديا النقد في تاريخ النقد الفلسفي وفي تاريخية علاقة الفلسفة بالنقد فتقرر بأن الذي كان سائدا في تاريخ الفلسفات القديمة والحديثة والمعاصرة ليس نقدا، ثم إن ذاك الذي كان يعتبر نقدا إنما هو تعبير عن الإيجابية وتبرير للما هو كائن قيميا. في هذا السياق يقول ماركوزه مؤولا ذاك النقد: "إن دلالة مصطلح نقد هي بعيدة بشكل كامل عن ما هو سلبي. إن ذلك النقد يعبر عن أشكال الايجابية."[1]

الذي يجب أن يكونه النقد إذن هو أن لا يكون إلا هيرمونيتيقيا، وأن لا يتأسس إلا على الأرضية الهيرمونيتيقية أين تكون الهرمونيتيقا نقدا لكل فلسفات النقدية الحديثة والمعاصرة، والنقد الهيدجيري على وجه التحديد .لذلك إن مهمة من مهام الهرمونيطيقا النقدية هي نقد فيلسوف النقد كانط، ونقد هرمونيتيقا أستاذه مارتن هيدجر، وهذا ما يعني لنا أولا جرأة الهرمونيتيقا الماركزيانية، والتي سنِؤول معها هيدجر على أساس إن تصوره للنقد هو تصور إيجابي ووضعي خاصة وأن هيدجر يدعو إلى المحافظة على

[1] - Ibid ,p.98.

القيم الهتلرية النازية، وهو الذي يعلن صراحة بأن أدولف هتلر هو المالك الأوحد للحقيقة، وثانيا صعوبة المهمة النقدية التأويلية في ذات الآن خاصة وأن الذي ستوجه إليه الهرمونيتيقا نقدها هو واحد من المؤسسين الكبار للهيرمونيتيقا وللفلسفة الهيرمونيطيقية المعاصرة، وأعني به هيدجر. من هذا الهرمونيتيقي الماركوزياني إن النقد لا يكون نقدا الا عندما يكون سلبيا اما النقد الايجابي ونيو ايجابي فهو ليس جديرا هيرمويتيقيا بأن يكون نقدا لأن دور النقدي بدئيا واساسيا هو وضع منظومه القيم السائدة موضوعا للتشكيك والتظنن المطلق حتى يرتقي الفكر الى منزلة الوعي النقدي بما هو الهرمونيتيقا النقدية الماركوزيانية هي التي تميز بين النقد والنظرية النقدية، وأيضا بين النقد الماركوزياني الذي يؤسسه هربرت ماركوزه والنقد الفرانكفورتي الذي يبنيه فلاسفة مدرسه فرانكفورت مثل أدورنو وهوروكهايمر. إن الذي تمارسه الهرمونيتيقا وقد أصبحت ذاتها نقدا ليس مهمة علمية، وإنما هو فقط مهمة فلسفية سلبية، وهي المهمة التي تكون فيها الفلسفة الهيرنونيتيقية المعاصرة بمثابة مشروع إيديولوجي. إن الهرمونيتيقا هي بالتالي مشروع فلسفي إيديولوجي، وفي إطاره تتعزز الهرمونيتيقا بالإيديولوجيا، وهو ما يعني لنا بأن الإيديولوجيا لا تمثل أبدا خطرا على المشروع الهيرمونيتيقي الأكسيولوجي بما هو مشروع الزلزلة الراديكالية للقيم الرأسمالية وفلسفاتها الحديثة والمعاصرة الحارسة لها، وعي أيضا تدمير تأويلي للماركسية السوفياتية والفلاسفة المحدثين والمعاصرين الحارسين لها. هذا النقد تأويلا هو شكل من أشكال الهرمونيتيقا.

هذا النقد الهرمونيتقي هو اذا تفكير تأويلي نقدي، وهو ليس تفكيرا تحليليا بالمعنى الايجابي الوضعي والنيووضعي، أو بالمعاني التي تؤسسها الفلسفات الوضعية المنطقية والنيو منطقية. إنه النقد ذو الأبعاد المتعددة تعددا تأويليا نقديا على النقيض التام من التفكير الفلسفي المنطقي والتحليل المغلق، وبالفعل ن النقد الذي تؤسسه الهرمونيتيقا الماركوزيانية هو جدلية من التحليل والنقدي في إطار ديالكتيك التحليل النقدي والنقد التحليلي. هذا التأويل المركزياني للنقد هو الذي نلاحظه خاصة في عنونة ماركوزه لبعض كتبه باسم التحليل النقدي أو محاولة التحليل النقدي. هنا قد نجازف بالإقرار بأن النقد الحقيقي هو الذي يكون تحليلا نقديا، وبالتالي ن الهرمونيتيقا المركوزيانية هي الهرمونيتيقا النقدية بما هي الهرمونيتيقا التحليلية النقدية التي تتأول تحليليا نقديا كل المنظومات القيمية على أساس أنها ليست هي القيم التي يجب أن تكونها القيم. ما الذي يعنيه لنا هذا هيرمونيتيقيا؟

نتبين هذا التأويل نقدا للقيم كالقيم السياسية من خلال النقد الأكسيولوجي السياسي الذي يوجهه ماركوزه تأويلا بمنظومه القيم السياسية في الرأسمالية والماركسيات السوفياتية. في جهة هيرمونيتقية أولى. تتأول الهرمونيتيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية السياسية الرأسمالية والماركسية السوفياتية فتقرر بأنهما سيستامان، بالفعل نؤول مركزيا الرأسمالية فنقول بأنها سيستام مثلما أننا نؤول الماركسية السوفياتية فنعتبرها سيستاما. هرمونيتيقيا ان الرأسمالية سيستيم وليست نظاما أو مجردا نظام لأنها تجاوزت النظام إلى ما بعد النظام وهو السيستام، وهو هيرمونتيقيا المنظومة بما هي كل متكامل بنيويا ونسقي أين تكون فيه

كل العناصر المكونة له أو لها متناغمة مع بعضها البعض، ثم ن الذي يميز السيستام هو بنيته الإيديولوجية الاستبدادية بالضرورة الهادفة الى الارعاء والقطعنة، وحمل الكل الى الاندماج الكامل في السيستام. بالإضافة الى هذا إن السيستام في فهمنا الهرمونيتيقي هو الذي يتصف بالبعد ذو البعد الواحد حتى وإن تعددت داخله التسميات والأبعاد. هذا ما ندركه هرمونيطيقيا في السيستام الرأسمالي بما هو في تشريحنا الهرمونيتيقي التوحش الرأسمالي والنيو رأسمالي بما هم مفهومون هرمونيطيقيا على أساس إنهم الفاشيستية والنازية. نتحدث هرمونيتقيا عن الرأسمالية الكليانية والرأسمالية الكولونيالية بما هي الرأسمالية التوتاليتارية، أو إنها أيضا في معنى الرأسمالية الإمبريالية. كل هذه الأنواع من الرأسمالية تكون ما نسميه هيرمونيطقيا بالسيستام.

ذات الأمر بالنسبة الى الماركسية السوفييتية بما هي هذه الرأسماليات التي بيننناها هيرمونبطيقيا. نتأول في ذات السياق الماركسية السوفياتية على أساس إنها الماركسية السوفيتية الستاليانية والماركسية السوفياتية الستالينية الجديدة. التأويل المركزياني للنقدي القيمي السياسية في السيستيم الرأسمالي يبين لنا كيف أن القمع الرأسمالي للقيام الإنسانية الغرزية هو فعل وضع هذه القيم ضمن دائرة الطابو، وهذا ما يعني لنا كيف ان هذا السيستام وحشي وغير انسانية، بل إنه يقوم بمأسسة القمع الوحشي الرأسمالي والسيتيمي لمبدا الغريزة بغاية تحويله الى مبدا المردودية، وهذا ما ينتج الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والايتيقي أيضا خاصة وان هذا التسلط الذي يمارسه السيستام الرأسمالي هو استبداد بالقيم الانسانية السياسية مثل الحرية والعدالة والسلم. هذا التأويل الفلسفي المعاصر الناقد لمنزلة القيم السياسية في السيستام الرأسمالي يقرر بأن هذا السيستام هو ممارسة الديكتاتورية الماركسية والسوفيتية ضد القيم الانسانية الحقيقية، وهو ما يستوجب التضحية الناجعة ضد الماركسية السوفياتية المتاجرة بالجسد وبالقيم الأيروسية والجنسية، نفهم هرمونيتقيا بأن السائد في السيستمان هو بدلنه القيم السياسية. وبالفعل إنه من ناحية نظرنا من الركن الهرمونيطيقي نبين بأن هذه القيم السياسية أصبحت في خدمة اقتصاد الحرب، ثم إن البرافدا مثلا هي السلاح الذي تستعمله ضد الرأسمالية وفلاسفتها. في هذا السياق الهرمونيتييقي التأويلي نبين ايضا مع وجوب النقد الفلسفي الهيرمونيطيقي لكل الفلسفات القيمية. نقدم هنا مثالا وهو النقد الهيرمونيتيقي الماركوزياني لمقاربة الفيلسوف جورج اورويل التأويلية للقيم السياسية، وهو التأويل الذي يعتبر بأن الاستعباد هو التحرر مثلما ن العبودية هي الحرية، كما أن اللامساواة هي المساواة.

في ذات الاطار نبين أيضا في سياق نقدنا الهرمونيتيقي للتأويلية الرأسمالية السيستيمية للقيم بأنها تأويلية استبدادية برعاية الفلسفات الرأسمالية الحديثة والمعاصرة المشرعة لها. هذا التأويل الذي يفهم بأن الحرية هي أن يختار العبد أسياده بحرية. أما المساواة في هذا التأويل المتوحش فهي تتمثل في التساوي بين الأسياد والعبيد، وبين الرأسمالية والعمال في مشاهدتهم لنفس البرامج التلفزيونية، بل تذهب هذه التأويلية

الوحشية في إطار تأويلها لقيمة المساواة الى الاقرار بأن المساوة موجودة في السيستام الرأسمالي خاصة وان السود والبيض يمتطون نفس النوع من سيارة الكادياك الأمريكية، ثم إن أبنائهم وبناتهم أقل حظوة من أبناء وبنات العمال.

ما نتأوله هرمونيتقيا ذا هو وحشية واستبدادية لا فقط القيم الرأسمالية والماركسية السوفياتية، ولكن أيضا توحش واستبداد التأويلات السيستيمية الرأسمالية، والماركسية السوفياتية لإشكالية القيم والقيم السياسية، والقيم الاقتصادية أيضا. ما الذي نعنيه بهذا في الهرمونيتيقا النقدية الماركوزيانية؟

نتبين هذا التأويل نقدا للقيم السياسية من خلال النقد الأكسيولوجي السياسي الذي يوجهه ماركوزه تأويلا لمنظومة القيم السياسية في الرأسمالية والماركسيات السوفياتية. في جهة هيرمونيتقية أولى تتأول الهرمونيتيقا الماركزيانية الاكسيولوجية السياسية الرأسمالية والماركسية السوفيتية، فتقرر بأنهما سيستامان، بالفعل نؤول مركزيا الرأسمالية فنقول بأنها سيستام مثلما إننا نؤول الماركسية السوفياتية فنعتبرها سيستاما. هيرمونيتيقيا ان الرأسمالية سيستام، وليست نظاما أو مجرد نظام لأنها تجاوزت النظام الى ما بعد النظام وهو السيستام، وهو هيرمونتيقيا المنظومة بما هي كل متكامل بنيويا ونسقي أين تكون فيه كل العناصر المكونة له أو لها متناغمة مع بعضها البعض، ثم ان الذي يميز السيستام هو بنيته الايديولوجية الاستبدادية بالضرورة الهادفة الى الإرعاء والقطعنة، وحمل الكل إلى الاندماج التام في السيستام. بالإضافة الى هذا إن السيستام في فهمنا الهرمونيتيقي هو الذي يتصف بالبعد ذو البعد الواحد حتى وإن تعددت داخله التسميات والأبعاد. ما ندركه هرمونيطيقيا في السيستام الرأسمالي في تشريحنا الهرمونيتيقي هو أن الرأسمالية والنيو رأسمالية بما هي مفهومة هرمونيطيقيا على أساس انها الفاشيستية والنازية. نتحدث هرمونيتقيا عن الرأسمالية الكليانية والرأسمالية الكولونيالية بما هي الرأسمالية التوتاليتاري، أو انها أيضا في معنى الرأسمالية الامبريالية.

يبين لنا التأويل الماركزياني للنقدي القيمي السياسي في السيستام الرأسمالي كيف أن القمع الرأسمالي للقيم الانسانية الغرائزية هو فعل وضع هذه القيم ضمن دائرة الطابو، وهذا ما يعني لنا كيف أن هذا السيستام وحشي وغير انساني، بل إنه يقوم بمأسسة القمع الوحشي الرأسمالي والسيتيمي لمبدأ الغريزة بغاية تحويله الى مبدأ المردودية[5]، وهذا ما ينتج الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والايتيقي أيضا خاصة وأن هذا التسلط الذي يمارسه السيستام الرأسمالي هو استبداد بالقيم الإنسانية السياسية مثل الحرية والعدالة والسلم .هذا التأويل الناقد لمنزلة القيم السياسية في السيستام الرأسمالي يقرر بأن هذا السيستام هو ممارسة الديكتاتورية الماركسية السوفيتية ضد القيم الإنسانية الحقيقية، وهو ما يستوجب التضحية الناجعة ضد الماركسية السوفياتية المتاجرة بالجسد وبالقيم الإيروسية والجنسية.

النقد هو فعل هيرمونيطيقي كشاف عن المعاني الحقيقية للقيم الكائنة والقيم التي يجب أن تكونها القيم. هو ركن رئيس من أركان الهرمونيتيقا الماركزيانية الأكسيولوجية في مستوى معناها وأبعادها. هذا التأويل

نقدا هو إفصاح عن المعاني الحقيقية للقيم السائدة في السيستامات الرأسمالية والماركسية السوفياتية، وبالفعل إن الذي يسود فيها ليس قيما حقيقية، وإنما هو أشباه قيم، أو إنه اشباح قيم. فالحرية التي تدعيها المنظومة الماركسية السوفياتية ليست حرية حقيقية، وليست أفضل من الحرية في السيستام الرأسمالي، أو الكولونيالي بل تقرر الهرمونيتيقا الماركوزيانية بأن المنظومة الماركسية السوفياتية في العديد من أركانها هي اشد قمعا من المنظومة الرأسمالية، وبالتالي لا وجود لحرية فيها، مثلما إن التشريح الهرمونيتيقي الموضوعي للقيم السياسية في السيستم الستاليني والستاليني الجديد يبين لنا بأنهما تدمير لكل الحريات. في هذا السياق نقدم هذا القول لماركوزه: "السيستام السوفياتي في العديد من جوانبه هو أكثر قمعية من السيستام الغربي."[1]

هكذا اذا نفهم هرمونيطقيا بأنه لا وجود لمجتمع حر سواء في المنظومة الرأسمالية، أو في المنظومة الماركسية السوفياتية، وإنما الذي يسود فيهما هو المجتمع الشمولي بما هو النقيض الأبدي للمجتمع الحر. نتبين في ذات السياق كيف أن الهيرمونيتيقا الأكسيولوجية النقدية هي التأويلية الماركوزيانية الناقدة للقيم السياسية الأساسية في هذه السيستامات الرأسمالية والماركسية السوفياتية، وهي قيم الديمقراطية والسيادة والمواطنة. نفهم هرمونيتقيا مع التأويلية الماركزيانية كيف أن الديمقراطية السائدة في هذه المنظومات ليست هي الديمقراطية الحقيقية، وإنما هي ديمقراطية التشويه الرأسمالي والماركسي السوفياتي للقيمة الحقيقية للديمقراطية، وبالفعل إنه إذا كانت الديموقراطية في الأصل تعني سيادة الشعب وحكم الشعب للشعب، فإن الديمقراطية رأسماليا او ماركسيا سوفياتيا أصبحت إلغاءً لسيادة الشعب، وهي بالتالي ليست سوى تكريسا لمنظومة القمع الاشد نجاعة، أو القمع الذي يهدف إلى تحقيق المزيد من النجاعة والقيم التبادلية الاقتصادية، وبالتالي إن هذه الديمقراطية مقروءة هرمونيتيقيا هي منظومات القمع، وهي كذلك الديمقراطيات الخادمة لقيمه النجاعة المتوحشة، والتي تعني ديمقراطية الطغيان، وإن كانت المنظومة الرأسمالية مثلا تعتبر بأن هذا الطغيان الديمقراطي هو الطغيان الجميل لأنه يكون في خدمة التقدم الاقتصادي فإننا هيرموريتقيا نقدر بأن جمالية هذا الطغيان الديمقراطي هي في حقيقة الأمر قبح. هذا الطغيان الذي لا نتأوله هرمونيتيقيا غير أنه ديكتاتورية.

من جهة أخرى نفهم هرمونيطا بأن قيمة السيادة الشعبية، او قيمة الارادة الشعبية لا وجود لها في هذه السيستامات، وبالتالي إن السائد في السيستام الماركسي السوفيتي مثلا هو البيروقراطية. إن قيم السيادة والمواطنة والارادة الشعبية هي كلها أوهام بحيث لا نجد الا السيادة الشعبية الوهمية والمواطنة الوهمية والمواطنين الوهميين، ومن هذا المنطلق إن الديمقراطية الرأسمالية الإمبريالية هي هذه الديمقراطية التي تدمر نفسها بنفسها بواسطة الديمقراطية نفسها، ثم إنها مقروءة هيرمونيتقيا على أساس أنها الديمقراطية

[1] - Marcuse, Herbert :Marxisme soviétique.

الإرهابية التي تتعارض مع سيادة الشعب، ومع مصالح المواطنين، علما وأنه لم يوجد بعد لا الشعب ولا المواطنين بما هم الشعب الحر أو الأسياد الأحرار.

ما نتبينه بالتالي هو القيمة الكونية للهيرمونيطيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية، لكن هل معنى هذا إنها الهيرمونيطيقا المطلقة؟ أو إنها نهاية الهيرمونيطيقا؟ أم يتعين علينا إن نتأولها نقديا من أجل بيان حدودها؟

4-حدود الهيرمينوطيقا الماركوزيانية الأكسيولوجية:

أ-حدود نظرية:

في إطار مقاربتنا النقدية التأويلية للتأويلية الماركوزيانية الأكسيولوجية نقول أولا بأنا سنتأول الهيرموتيطيقا الماركوزيانية نقديا من أجل أن نكون مع ماركوزه وضده في آن، وثانيا إنه بغاية أن يظل هربرت ماركوزه حيا بيننا لا يموت هيرمونيطيقيا، فإننا ننقده فنبين هيرمونيطيقيا بأن قيمة هيرمونيطيقا معينة هو أن تنفتح على النقد، وأن تكون موضوعا للتأول والتأويلات.

نتأول الهيرمونيتيقا الماركوزيانية، فنعلن بأنها ليست هي الهرمونيتيقا النهائية وليست هي نهاية الهيرمونيطيقا الفلسفية المعاصرة، وليست هي خاتمة حركة التطور الهيرمونيطيقي المعاصر، أو المثل الأعلى للهيرمونيطيقا أو بديلا عن الهرمونيتيقيات الأخرى، وإنما هي هرمونيتيقا خصوصية يؤسسها من أجل مقاربة القيم، وبغاية التأسيس لمقاربة فلسفية أكسيولوجية معاصرة جديدة للقيم لا تكون فيها القيم هامشا أو حاجة ثانوية، وانما حاجة أورغانيكية عضوية وحيوية.

ب-حدود و اقعية:

نبين هنا بأن الهرمونيتيقا الماركوزيانية هي ذات حدود واقعية وموضوعية تتمثل في سيطرة السيستام الرأسمالي الامبريالي والكولونيالي على القيم الإنسانية اليوم. هذا ما يعني لنا عجزها عن التصدي للزلزال الرأسمالي اليوم، ولكنه بالتأكيد في نظرنا الهيرمونيطيقي الفلسفي المعاصر عجز إلى حين.

خاتمة:

ننتهي إذن من خلال تفكيرنا في الهرمونيتيقا الماركوزيانية إلى الاعتراف الإبستيمولوجي والإقرار الأكسيولوجي بالقيمة الفلسفية الكونية لهذه التأويلية الأكسيولوجية الماركزيانية والمعاصرة للقيم من خلال التأسيس الهيرمونيتيقي الأكسيولوجي للقيم الإنسانية المركبة بديلا عن القيم الإنسانية المعقدة بما هي القيم اللاإنسانية واللاكونية التي تشرع لها السيستامات الرأسمالية والنيو-رأسمالية الفاشستية والنازية والإمبريالية والمنظومات الماركسية السوفياتية الستالينية، لكن هذه القيمة التي للهرمونيتيقا الماركوزيانية لا ينبغي عدها نهاية الهرمونيتيقا المعاصرة أو بديلا عن الفلسفات الهيرمونيطيقية القديمة والحديثة والمعاصرة.، وانما هي محاولة ماركوزيانية من أجل بناء التأويلية ذات الأبعاد المتعددة، وهي الهرمونيتيقا الأكسيولوحية الإستيقية الإيروتيقية التي تستوعب داخلها الهرمونيتيكيات السياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والاجتماعية، والأنطولوجية، والأنتروبولوجية. وبالتالي تكون القيمة الفلسفية

الكونية لسؤال القيم في أنه سيظل معضلة إشكالية بالنسبة للهيرمونيطيقا، ومهمة للتأويليات الفلسفية الحديثة والمعاصرة من أجل أن لا تنتحر أسئلة القيم على دفاتر الفلاسفة الهيرمونيتيقيين المعاصرين، وبغاية الدفاع عن القيم المفتوحة ضد القيم المغلقة، وضد الذي لا يجب أن تكونه القيم.

**

المصادر:

Marcuse, Herbert. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York: Oxford University Press, 1941.

Marcuse, Herbert. Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. Boston: Beacon Press, 1955.

Marcuse, Herbert. Soviet Marxism: A Critical Analysis. New York: Vintage Books, 1958. Paperback edition, 1961.

Marcuse, Herbert. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press, 1994.

Marcuse, Herbert. La fin de l'utopie. Translated from German by Liliane Roskoph and Luc Weibel. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

Marcuse, Herbert. Negations: Essays in Critical Theory. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1968.

المراجع:

- بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي
دار الكتاب الجديدة المتحدة.

Dilthey, Wilhelm. Le monde de l'esprit. Paris: Aubier, 1947.

Freud, Sigmund. L'interprétation des rêves. Translated by Mayerson. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

Granger, Gilles-Gaston. La raison. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Granger, Gilles-Gaston. Pensée formelle et sciences de l'homme. Paris: Aubier-Montaigne, n.d.

Husserl, Edmund. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Paris: Gallimard, 1976.

Ricœur, Paul. Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, coll. Points/Essais, 1985.

إرادة الحقيقة سياسة مضادّة

The Will to Truth as a Counter-Politics

د. عبد السلام الحيدوري*

جامعة تونس/المنار

**

"لا شيء أضعف من نظام سياسي لا يكترث بالحقيقة، لكن لا شيء أخطر من نظام سياسي يدّعي تحديد الحقيقة(...) إن مهمّة قول الحق عمل لا نهائي: يمثل احترامها في تعقيداتها ضرورة لا يمكن لأي سلطة أن تقتصد فيها إلا إذا تم فرض الصّمت عن طريق الإخضاع"[1].

**

استهلال

يخرج بنا تدبّر المسألة التأويلية في صلة باستشكال الحقيقة في حقل فكر ميشال فوكو عن السّجال الفلسفي المعهود حول السؤال التأويلي، نحو تفكير ما بعد تأويلي، غلب على النقد الفوكوي المبكّر لبنى الثقافة الغربية، وإذا كان التأويل يقال على أنحاء عدّة، فإن حضور المفهوم لدى فوكو الأخير لا يحمل على المعنى المعهود في تاريخ الفلسفة عامة أو المعنى الذي تأسّس في الفلسفة المعاصرة تحديدا، بل يتجاوزه نحو ممارسة تأويلية مغايرة يتشابك فيها الإتيقي، الجمالي والسياسي تشابكا يجعل من إرادة الحقيقة سياسة مضادة.

ينبني تدبّرنا لمشكل **إرادة الحقيقة بوصفها سياسةً مضادةً** ضمن أفق هذا التشابك الإشكالي على فرضيتين: الأولى مفادها إن فوكو أبعد ما يكون عن التأويلية المعهودة في تاريخ الفلسفة (1980). أما

---

* - د. عبد السلام الحيدوري، يدرّس الفلسفة السّياسية والاجتماعيّة الحديثة والمعاصرة بجامعة تونس المنار.

من مؤلفاته:

-فوكو وانطولوجيا الحاضر، سنة 2017.

-هابرماس وتشريح الفضاء العمومي الليبرالي سنة 2021.

-مواضع السلطة مواقع المقاومة 2024.

-ترجمة وتقديم : من أجل شعبوية راديكالية شونتال موف 2024.

- فيما أبعد من براديغم السيادة مباحث في سياسات فوكو سنة 2025.

[1] حوار روجيه بول دورا مع فوكو، نشر في جريدة لوموند الفرنسية، بتاريخ 6 سبتمبر 1986، تعريب محمد ميلاد، **مسارات فلسفية**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2004، ص.37.

الفرضية الثانية، فهي مستوحاة من داخل أفق فكر فوكو نفسه- مفادها أن مفهوم إرادة الحقيقة يرتبط اشكاليا بمسألة الحفر الأركيولوجي في الممارسات الخطابية (1960) وبالتشخيص الجنيالوجي للممارسات السلطوية (1970) وبالمنعرج الإتيقي، الجمالي والسياسي لدى فوكو الأخير (1984). وللتحقّق من الفرضيتين سنقف **أولا:** على استشكال الحقيقة في حقل فكر فوكو ضمن أفق أبعد من السؤال التأويلي التقليدي، لنتدبّر **ثانيا:** مشكل إرادة الحقيقة بوصفها سياسة مضادة، وكيف أن التفكير الفلسفي مع فوكو لم يعد تفكيرا في الحقيقة كغاية بل تفكيرا في العلاقة التي نقيمها مع الحقيقة، تفكيرا مغايرا ينصبّ لا على تاريخ داخلي للحقيقة بل تاريخ خارجي للحقيقة، يفكك العلاقة التي نقيمها مع الحقيقة ويكشف عن مواقع إنتاج الحقيقة. لنكشف **ثالثا:** عن معنى التاريخ السياسي للحقيقة وكيفية حكم البشر باسم الحقيقة، حكما يرسم قواعد للحقيقة بما هي لعبة، ويعلي من شأن الحقيقة ويهيمن باسم الحقيقة ويشكل الذوات بالحقيقة، ويمارس سلطانه انطلاقا من سياسة الحقيقة. لنراهن **رابعا:** على شروط إمكان فرض إتيقا مقاومة لنظام الحقيقة لدى فوكو الأخير (1984)، حيث تكون إرادة الحقيقة سياسة مضادة قوامها شجاعة الحقيقة.

في ضوء مشكل الحقيقة يرد فريدريك غرو[1] مراحل تكون فكر فوكو إلى ثلاث محطات تمثل منظوريات مختلفة لسؤال الحقيقة:1-أركيولوجيا الحقيقة: حيث تعنى الحقيقة بالتجربة الأساسية في تاريخ الجنون أي أنها بمثابة تصور لما هو ثقافي وجماعي يوجّه بمعنى ما الممارسة الاجتماعية ويحدّد التعريفات الطبية للمجنون إنها الحقيقة بما هي " بنية النظر والكلام". 2-جينيالوجيا الحقيقة: حيث تتحدّد الحقيقة كلعبة في علاقة بالذات وكإخضاع في علاقة بالسلطة وبالتالي تفهم الجينيالوجيا وفق ما ذهب إليه فوكو في حقبة السبعينات كتاريخ سياسي للحقيقة يأخذ بعين الاعتبار معاني الحقيقة كتقنية وإنتاج للواقع وكإجراء إخضاعي = جغرافية الحقيقة. 3-إتيقا الحقيقة: هذ البعد الثالث لتكون فكر فوكو يرتبط بالسؤال الكانطي ما التنوير؟ الذي جعل من علاقة الذات بالحقيقة علاقة إتيقية ترتبط بمفهوم الحاكمية / التدبير وهو ما دفع بفوكو إلى الانشغال بتحليل الإجراءات التاريخية للتذييت. تتمحور هذه المنظوريات المختلفة إذن حول مشكل الحقيقة وصلاتها بالذات والسلطة، وبالتالي فإن استشكال الحقيقة في الحقل الفوكوي يقتضي تفكيك العلاقة المعقدة الكامنة في بنية الثالوث المفهومي: الذات، الحقيقة والسلطة.

[1] Gros (F.),*Michel Foucault*, P.U.F., Paris, 2007. & Gros (F.),"Introduction à la philosophie de Michel Foucault, une philosophie de la vérité" in Le monde Diplomatique, août 2001.

استشكال إرادة الحقيقة

يؤكد فوكو على تنوّع الخطابات الدينية والقانونية والأدبية والعلمية، وهي خطابات خصبة لفعل الترهين réactualisation من خلال التعليق والتأويل، وتمارس إرادة الحقيقة على هذه الخطابات نوعا من الضغط إلى حد الإكراه ما يحوّل الحقيقة إلى إجراء لمراقبة الخطاب من الداخل والخارج، تلعب فيه الحقيقة دور التصنيف والترتيب وإعادة التوزيع، فالتعاليم الاقتصادية مثلا أصبحت مقننة في صور تعاليم أو قواعد أخلاقية وأصبحت تبحث عن عقلنة وتأسيس وتبرير ضمن نظرية الثروة والإنتاج.

ترتبط إرادة الحقيقة بسلسلة من إجراءات المنع التي تسمح بمراقبة الخطاب وهي ما يعرف بمجتمعات الخطاب أو جماعات انتاج الخطاب في مجالات متنوّعة كالعلم والتقنية والاقتصاد والسياسة، ولم تعد الحقيقة تفهم خارج دائرة المنع والترتيب والإنتاج والتصنيف وهو ما يستلزم إعادة النظر في إرادة الحقيقة وفقا لخطة نقدية رسمها فوكو في **نظام الخطاب**[1]: مبدأ القلب والتفكيك الذي يستهدف المؤلف والحقيقة، ومبدأ الانفصال الذي يرسم العلاقة بين الخطابات التي تتقاطع وتتجاوز، ومبدأ النوعية ويعنى بالخطابات التي تمارس عنفا ضد الموضوعات والذوات، ومبدأ خارجانية الخطاب أي الشروط الخارجية لإمكان فعل الخطاب.

تستدعي عملية تحليل الخطاب استعمال هذه المبادئ لتفكيك المفاهيم التي هيمنت على الفكر التقليدي والفهم الكلاسيكي لأنظمة الخطاب وإجراءات المنع والإقصاء وحينما نتبع هذه المبادئ وفق تأكيد فوكو ونسترشد بهذا الأفق النقدي، فإن تحليلات الخطاب تغدو جاهزة بناء على مخططين[2]: هما مخطط النقد ومخطط الجنيالوجيا، مخطط النقد في معنى السعي للإحاطة بأشكال النبذ والتملّك وكيف تجري صياغة الخطاب ولأيّة حقيقة تستجيب وكيف يقع تعديلها وما هو الإكراه الذي تمارسه بالفعل وضمن أيّه حدود يمكن أن نغير خط سير أنظمة الخطاب. أما مخطط الجنيالوجيا فيعنى بكيفية تشكّل سلاسل الخطابات هل تصاغ من خلال منظومات الإكراه أم بفضلها وما هي شروط ظهورها ونموّها وتغيّرها؟

ينصبّ نقد أنظمة الخطاب على وظيفة النقد والإقصاء وعلى التركة الموزعة بين العقل واللاعقل في العصر الكلاسيكي وتحليل منظمة الحظر في مجال اللغة الذي يتعلق بالجنس واللغة والسياسة، وتحليل ممارسة الاعتراف وضروب السلوك المحظور وكيف حدثت وكيف يقع تكرارها والحفاظ عليها وكيف تتحوّل الحقيقة إلى إجراء للمنع وكيف أن الخطاب بدأ ينتظم حول تركة تتوزع بين خطاب الصدق وخطاب الكذب ومن يقول الحقيقة والكذب، وكيف يتشكّل المجتمع ويتحكّم في البشر انطلاقا

[1] فوكو (ميشال)، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، (دون طبيعة دون ذكر التاريخ)، ص.ص 28-29

[2] المصدر نفسه، ص. 37

من نظام معيّن للحقيقة وكيف ترتبط الحقيقة بحكم الأحياء أو تتحول الحقيقة إلى تقنية للموضعة والإخضاع. إن التلازم بين الوجه النقدي والوجه الجنيالوجي في تفكيك الخطاب يؤسس للتناوب والتآزر على النحو الذي يساعد على وضع اليد على حقيقة أنظمة الخطاب وصلاتها المعقدة مع إجراءات المنع والإكـــراه:" إذا كان الأسلوب النقدي هو أسلوب الوقاحة المجدة فإن الدعابة الجنيالوجية تعد دعابة النزعة الوضعية السعيدة "[1]

إن الثاوي وراء إرادة الحقيقة هو سلطة في الزجر والإكراه والمراقبة وهو ما يحوّل الحقيقة إلى تقنية من تقنيات السلطة على الذوات وبالتالي يصعب فهم الحقيقة بمعزل عن مفهومي الذات والسلطة في حقل فكر فوكو، لذلك يتشابك فعل الحفر الأركيولوجي الفوكوي لأنظمة الخطاب مع الوصف الجنيالوجي لآثار الخطاب على الحياة نحو القطع مع الفهم الكلاسيكي لبنية الخطاب ووظيفته ومعنى الحقيقة وآثارها.

لمعرفة الثاوي وراء إرادة الحقيقة نحتاج إلى تقنيات في التأويل ولتفكيك لغة الخطاب لا بد من معرفة حقيقة اللغة التي لا تقول فعلا ما تعنيه لأنها تضمر أكثر مما تقول تتجاوز صورتها اللفظية، لذلك يقتضي فعل التأويل أن نلتفت إلى أشياء أخرى في العالم لأنها تتكلم دون أن تكون لغة.[2] ولا يقصد فوكو فعل التأويل منظومة التأويل الكلاسيكية التي عرفها القرن السادس عشر والتي ارتبطت بالتشابه :" حينما يوجد التشابه يوجد المعنى وبالتالي إمكان التأويل بوصفه حفرا وراء المعنى"[3] بل منظومة تأويلية مغايرة بسطها الثالوث النقدي التأويلي : ماركس نيتشة وفرويد هؤلاء الذين طرحوا إمكانية جديدة للتأويل تستهدف تفكيك حقول مختلفة كالاقتصاد والأخلاق والحياة النفسية، منظومات تأويلية أو تقنيات جديدة للتأويل أحدثت صدمة وخلفت جرحا في الفكر الغربي ووضعته في وضعية غير مريحة إلى درجة :" أن هذا الفكر أصبح يؤول ذاته عن طريق هذه التقنيات إلى درجة الانخراط في سلسلة من الانعكاسات المراقبة " [4]، هذا الثالوث التأويلي لم يبتكر معنى جديدا على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غير طبيعة الدليل وبدل الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها:" ألم يحدث ماركس وفرويد ونيتشة تغييرات عميقة على المكان الذي تتوزع فيه الدلائل والعلامات فتتحدد بموقعها فيه؟ "[5]

---

[1] المصدر نفسه، ص. 37.

[2] نفسه.

[3] فوكو (ميشال)، **نيتشة، فرويد، ماركس**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص. 46.

[4] المصدر نفسه، ص. 47

[5] نفسه.

لقد غير هذا الثالوث التأويلي معنى الدلائل التي كانت تتوزع في القرن السادس عشر بكيفية متجانسة في مكان متجانس، أما في القرن التاسع عشر فقد أصبحت الدلائل والعلامات تندرج في أمكنة متفاوتة في بعد الأعماق، وقد كان نيتشة ضد الأعماق الفكرية والشعورية التي هي من اختراع الفلاسفة الذين يدعون أن هاته الأعماق هي بحث باطني خالص عن الحقيقة، وحكم نيتشة على هذه الأعماق هو أنها تفضي إلى الخنوع والنفاق ولبس الأقنعة وبالتالي على المؤول أن ينزل نحو القعر عليه:" أن يكون منقبا جيدا في الدواخل سابرا للأعماق "كما يقول نيتشة ذاته(الفجر الفقرة 446)"[1]

ما هو أبعد من التأويل عند فوكو هو أن الفعل التأويلي قطع مع الممارسة التأويلية الكلاسيكية التي تبحث عن الدلائل في الأعماق نحو فعل تأويلي يستعيد الخارج الذي وقع قبره في الأعماق بما يجعل من التأويل حركة سطح يتزايد علوه بحيث يدع العمق ينكشف شيئا فشيئا"[2] (زرادشت قلب الأعماق) فلم تكن الأعماق إلا السطح وقد انثنى وطرأ عليها ما طرأ، فالتأويل هو مهمة لا نهاية لها وكلما أغرقنا في التأويل نقترب من منطقة شديدة الخطورة يختفي فيها التأويل والمؤول ذاته، ويتحول فعل التأويل إلى فعل تحويل Transfert، هذه التجربة المعاصرة للتأويل هي التي ترجمها الثالوث النقدي التأويلي : فمع نيتشة تحول الفلسفة إلى نوع من فقه اللغة الذي يظل دوما معلقا على أهبة لأن يفاجئنا، والنقطة التي ينتهي عندها التأويل شبيهة بتجربة الجنون ومع ماركس فإن ما قام به إزاء ما هو سطح شديد الأهمية فقد بين كيف ينبغي أن ننغمس في عمق بنية المجتمع البورجوازي لنكتشف النقود ورأسمال والقيمة، أما فرويد فقد بين حقيقة البنية النفسية وما يقال حولها من خلال سلسلة الكلام.

أن يتّسم فعل التأويل باللانهائية معناه أنه لا وجود لموضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أول من قبل، وهو ما يجعل من العلاقة في عملية التأويل علاقة عنف:" إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده فيقلبه وينزل عليه ضربات عنيفة"[3]، لأن كل ما ينطق ويتكلم يخفي من وراءه نسيجا من التأويلات العنيفة وبذلك يصبح الدليل، بعبارة فوكو شريرا خبيثا، ويضمر نوعا من سوء النية لذلك تكون العلامات بمثابة أقنعة تخفي شبكة من المفاهيم السلبية والتناقضات والصراعات أو بعبارة دولوز مجموع القوى السلبية.

يثير مفهوم الحقيقة مشكل ما إذا تعلق الأمر بإرادة للحقيقة أم بإرادة للرغبة؟ وبالتالي السؤال عن الثاوي وراء الحقيقة من يريد الحقيقة؟ ولماذا يريدها؟ ومن أجل ماذا يسعى وراء الحقيقة؟ أسئلة دفعت بفوكو الى التّعاطي مع مفهوم الحقيقة بأشكال مختلفة مقدّما تحليلات طريفة وغير معهودة للحقيقة

[1] نفسه.

[2] المصدر نفسه، ص. 48.

[3] نفسه .

ويستعملها على جهات ملتبسة: تاريخ سياسي للحقيقة، جينيالوجيا الحقيقة، نظام الحقيقة، الاقتصاد السياسي للحقيقة، وإتيقا الحقيقة وشجاعة الحقيقة.

ضمن هذا السياق يوضّح فوكو علاقة الجنيالوجيا بالتاريخ بالعودة إلى نيتشة مؤكّدا على التعارض بين الجنيالوجيا والتاريخ في صلة بسؤال الأصل، أي تعارض مع العرض التاريخي الميتافيزيقي للدلالات المثالية والغائيات التي قد تكون وليدة اختراع وشعوذة وأوهام، أما العرض الجنيالوجي أو التاريخ الجنيالوجي فيعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل الأسمى الذي يعبر عن فائض في النمو الميتافيزيقي[1] القائم على تصور مفاده أن الأشياء في بدئها تتوفر جوهري وعلى درجة من الكمال يوجد قبل الزوال والتدهور والاندثار. الأصل بوصفه موطنا للحقيقة ومستودعها بل وما يجعل من المعرفة ممكنة ومطلقة:" ذلك أن وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة كثرة من الأخطاء فلا يصدقن أحدا إن الحقيقة تبقى حقيقة ونحن نرفع عنها الحجاب، فلدنيا من التجارب المعيشة ما يكفي لإقناعنا بهذا الأمر تاريخ الخطأ الذي يحمل اسم الحقيقة" [2]

مهمة الجنيالوجيا هي معرفة حوادث التاريخ وهزاته ومفاجآته والانتصارات الهشة والهزائم لمعرفة الأمراض الكامنة في البدايات، والتاريخ بكل كثافته وهزائمه وأسراره المفزعة وهيجاناته وحالات سكونه هو جسد للصيرورة[3]. والجنيالوجيا التاريخية لا تدّعي أنها تعلو الزمن وتتجاوز المحايثة لتتحدّث من وراء الحقيقة أو من وراء شتات النسيان وتحدث بها ديمومة كبرى ولا تشغل نفسها ببيان أن الماضي حاضر وحي في الحاضر ولا تهتم بالأصل المتعالي الذي يجعل من الحقيقة صنما وموضوعا مقدسا، إنها تفكيك للصّنمية وتعريّة للقداسة وكل ما تقدمه لنا الجنيالوجيا يكمن في المصدر الذي يجعلنا نكتشف أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب ما نحن : " إن الجنيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ عليها أن تبين أن الجسد ينشقه التاريخ ويخربه التاريخ"[4]

إذا كانت الميتافيزيقا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل فإنها تحاول إقناعنا عن طريق جهد غامض بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى، أما جنيالوجيا الحقيقة فإنها تعيد إنشاء منظومات الانصياع والتطويع باللجوء إلى فعل المجازفة في ضروب الهيمنة والاستيلاء إنها نوع من الانبجاس لقوى الهيمنة على الساحة واخراجها من الكواليس إلى المسرح، والمسرحية التي تمثل على الخشبة هي انبجاس

[1] فوكو (ميشال)، **نيشتة الجنيالوجيا والتاريخ**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص. 66.

[2] فوكو (ميشال) **نيتشة، الجنيالوجيا والتاريخ**، م.م، ص. 67

[3] المصدر نفسه، ص 68

[4] المصدر نفسه، ص 69

للعلاقة بين مهيمن ومهيمَن والحياة، الممسرحة هي مسرح الإنسانية التي تمعن من هيمنة إلى هيمنة تلك هي القاعدة التي تسوغ للعنف بوصفه خلقا للعنف وأن العلاقة بالحقيقة لم تعد الإرادة بل علاقة عنف وحظر واقصاء، تصبح بالتالي جنيالوجيا الحقيقة انبجاسًا لتاريخ سياسي للحقيقة على مسرح الاحداث في تفردها ووحدتها، الحدث بوصفه هنا علاقة عنف، علاقة بين قوى تتصارع علاقة سلطة تنتزع أو تهيمن، علاقة تقويض ومواجهة، علاقة تسوغ للحديث في حقل فكر فوكو عن تاريخ سياسي للحقيقة أو سياسة عامة للحقيقة.

سياسة الحقيقة

بأي معنى نتحدث عن سياسة الحقيقة عند ميشال فوكو؟ وقّع فوكو دروسه التي ألقاها منذ سنة 1970 في الكوليج دي فرانس تحت عنوان تاريخ الحقيقة ومنذ الدرس الافتتاحي **نظام الخطاب**[1] تناول فوكو إرادة الحقيقة كآلة أو تقنية أو إجراء للإبعاد والاقصاء ويندرج هذا التوقيع في سياق تاريخ الأنساق الفكرية أو تاريخ الحقيقة بوصفه تاريخا لمختلف التجارب التي عرفتها الإنسانية في ظل الثقافة الغربية كتجربة المرض والجنون والسجن والاخضاع والجنسانية، هذه التجارب التي ترتبط بنوع من الممارسات الخطابية وعلاقات القوة وأنماط متعدّدة للذاتية : الذات العارفة، الذات الاجتماعية، الذات الحقوقية، الذات الاتيقية والجمالية والسياسية. وإذا كان في الخطاب إجراءات للمنع والتوزيع الإقصاء، فإن الخطاب يتحول بذلك إلى تقنية لممارسة سلطة بهدف قولبة الذوات وإخضاعها، وبالتالي إذا كانت إرادة الحقيقة قد تحوّلت في الأنظمة الخطابية والنسيج المعرفي إلى تقنيات للرقابة والمنع فإن إنتاج الحقيقة لا ينفصل عن ممارسة السلطة:" أفترض إن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنتمي ومنظم يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطانه ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي وإسقاط ما فيه من مادية مرعبة وثقيلة"[2]. وتكمن إجراءات المنع والرقابة، وفق ميشال فوكو[3]في الحظر والقسمة والإقصاء :الحظر: ليس لنا الحق في قول كل شيء حول الحياة الجنسية والحياة السياسية، فالخطاب يتجرّد فيه الجنس من كل أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الصّمت، ويتحول الخطاب إلى موضوع رغبة بل إلى أداة من أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي ينبغي الاستحواذ عليها. القسمة والاقصاء: تعني قسمة العقل / الجنون الصدق / الكذب، قسمة تنبني على إرادة ما للحقيقة تتحكم في النظام المعرفي في المجتمعات الغربية بوصفه نظاما من الاقصاء والتصنيف وذات طابع إكراهي: " إذا لم يعد خطاب الصدق منذ اليونان هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة ويمارس

[1] فوكو (ميشال)، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، (دون طبيعة دون ذكر التاريخ)، ص. 04

[2] المصدر نفسه، ص.04

[3] نفسه، ص.05

السلطة فما عساه يكون إذن في إرادة الحقيقة وإرادة قولها إن لم يكن هو الرغبة بالذات وهو السلطة بالذات؟ وتطابق الصدق الذي تنصل بحكم صورته في الرغبة وتحرر من السلطة لا يقوى على الاعتراف بإرادة الحقيقة باعتبارها جملة من الآليات المسخرة للنبذ والاقصاء"[1]. إن الإحاطة بإرادة الحقيقة وطرحها كمشكل قائم في وجه الحقيقة بوصفها عنفا وحظرا بدأ وفق فوكو من نيتشة وباطاي وأرتود، هذ الثالوث الذي تحولت معه إرادة الحقيقة إلى ممارسة نوع من الضغط على كل الخطابات الأخرى التي في كثافتها توجد سلطة في الإكراه والاقصاء لذلك يخضع خطاب الحقيقة إلى إجراءات داخلية للمنع تلعب دور التصنيف والترتيب والتوزيع هدفها السيطرة على الخطاب في بعد الحدث والصدفة.

طرح فوكو في دروس **إرادة المعرفة** لسنة 1970، سلسلة من التحاليل حول مسألة إرادة المعرفة في صيغة برنامج[2] يحدد فيه ما يجب علينا معرفته **أولا** إذا كان باستطاعتنا وانطلاقا من تاريخ الخطابات الحقيقية أن نضع من جديد تاريخ إرادة ما للحق أو للخطأ، تاريخ إرادة تأسيس نظام واحد للحقيقة أو الخطأ **ثانيا** : إذا استطعنا اكتشاف أن هذا التلاعب التاريخي الفريد والمتجدد لنظام الحقيقة يشكّل الحلقة المركزية لإرادة المعرفة الخاصة بحضارتنا **وثالثا** إذا تمكنا من التعبير عن هذه الإرادة في المعرفة والتي أخذت شكل إرادة الحقيقة والأنظمة الواقعية للسيطرة.

الحفر الأركيولوجي في بنية الخطاب مكّنت فوكو من التمييز بين صنم الحقيقة الذي حكم البناءات المعرفية وإرادة الحقيقة بوصفها تقنية من تقنيات المنع والإقصاء والتصنيف وإعادة التوزيع، ولم يعد السؤال عن السبيل لتحصيل الحقيقة أو شروط إمكانها النظرية والعملية، بل سؤال العلاقة التي نقيمها مع الحقيقة بوصفها جملة من الإجراءات المؤسساتية للمنع والإقصاء والإبعاد ولم تعد العلاقة بالحقيقة قائمة على الإرادة بل على علاقات القوة والصراع بين القوى.

التشخيص الجنيالوجي لمفهوم الحقيقة بحث في التشابك بين بنى المعرفة وبنى السلطة وإجابة عن سؤال كيف نحكم البشر بواسطة إنتاج الحقيقة؟ والجنيالوجيا هي بمثابة تقديم تحليلية تاريخية لسياسة الحقيقة: "لأن الحقيقة ليست خارج السلطة ولا توجد دون سلطة ولأن لكل مجتمع نظامه الخاص للحقيقة وسياسته العامة للحقيقة"[3] ولأن المسألة السياسية لقول فوكو ليست هي الخطأ والوهم والوعي المستلب أو الأيديولوجيا إنما هي الحقيقة ذاتها، فإن التشخيص الجنيالوجي يعنى بتاريخ سياسي للحقيقة أو سياسة عامة للحقيقة، ذلك أن الحقيقة لم تعد شأنا من شؤون الفلاسفة بل شأن

[1] نفسه، ص.10

[2] Foucault(M.), *Leçons sur la volonté de savoir*, cours au collège de France, 1970-1971, suivi de Le savoir d'œdipe, Hautes Etudes, Gallimard, 2011, « leçon du 09 décembre 1970 », p.p. 5-6

[3] حوار فونتانا مع ميشال فوكو، **الحقيقة والسلطة**، ورد في : فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، م.م، ص. 71

من شؤون الشرطة في المجتمعات الغربية الحديثة، لذلك تحوّلت إلى مدار للصراع والمواجهة، فهي ما يقع إنتاجها بهدف الضبط والمنع وإخضاع الأفراد، وتتحول بذلك إلى عُدد وأجهزة أو تقنيات للرقابة والمنع وصناعة أفراد طيعين تسهل قيادتهم بل ويقبلون طوعا بالإخضاع.

ستكون مهمة التشخيص الجنيالوجي إظهار كيف أن عمل السلطة يستدعي تأثيرات الحقيقة التي تعززها وفقًا لديناميكية دائرية، ولن يهدف التاريخ بعد الآن إلى إظهار حقيقة الماضي، كما لو أنه حقل إعادة اكتشاف الحقيقة وتأسيسها في سلسلة من الأحداث التي من شأنها أن تكون مظهرًا من مظاهره، بل يتعلق الأمر بالسؤال عما يجعل هذه الحقيقة ممكنة، لم تعد الحقيقة بالنسبة لفوكو هي ما يعكس الواقع، بل ما ينتج الواقع في ارتباطه بأنظمة القوة، ومع ذلك بقدر ما تنتج هذه الحقيقة واقع غير موجود، فإنها ستجبر الأفراد على التشابه مع هذا الواقع، وتشكيل الموضوعات التي يحتاجونها في تداخلها مع تقنيات القوة، تُخضع الحقيقة الأفراد من خلال تشكيل نقاط تطبيقهم وتحويلها باستمرار.

إذا كانت الذات ضمن أفق الحفر الأركيولوجي في الستينيات هي أحد تأثيرات التاريخ والخطابات، فإن الذات في أفق التشخيص الجنيالوجي:" تنتقل من نظام التأثيرات إلى نظام الاهداف[1]"ولم يعد يتّصل الأمر بالتأثير السطحيً للخطاب، بل أصبحت الذات رهانا لتقنيات الانضباط ذاتها، لذلك يُنظر إلى الذات على أنها مكوّنة من عُدد المعرفة –السلطة حيث تلعب الحقيقة دورًا أساسيًا في صناعة الذوات وما الذات الحقوقية للنظريات القانونية والإنسان العادي للعلوم الإنسانية سوى إنتاجا ونتاجا:" لهذه السلطة التأديبية التي تغرس الممارسات وتغرس الانقياد والانتظام وتطبيع السلوك[2]. ويمكن بالتالي تصور كل أعمال فوكو على أنها "محاولة لفهم كيفية تشكل الذات، ليس من خلال الكشف عن جوهرها ولكن عن طريق التقنيات التي تشكلها" [3]، لقد كان هدفه هو إعادة فهم الذات كعنصر ونتاج لسيرورة تكون تاريخية، لا كمعطى ثابت في التاريخ، لذلك سعى إلى نقد التصورات اللاتاريخية للذات وتفكيك الوحدة غير القابلة للاختزال في الفلسفة الكلاسيكية بين الذات والحقيقة، والذات والمعرفة، بعبارة أخرى، لم يكن هدف فوكو تأسيس المعرفة على الوجود المسبق لذات قادرة على إنشاء أسس أبدية للحقيقة، كان هدفه تقديم: "وصف تاريخيً للإجراءات التي تتغير بها خطابات الحقيقة في التاريخ، والتي بواسطتها تتشكل الذوات وتعمل مـــــن خلال قول الحق" [4]، كما لا يتعلق الأمر مع فوكو بالسؤال الفلسفي التقليدي عن القدرة التي تسمح للذات بمعرفة حقيقة العالم، بل يتعلق بسؤال مستحدث

[1]Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 174.

[2]Frédéric GROS, « *Michel Foucault une philosophie de la vérité* » in Michel FOUCAULT, Philosophie. Anthologie, éd. A.I. Davidson et F. Gros, Paris, Gallimard, 2004,p. 19

[3] Francesco P. ADORNO. *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996, p. 75.

[4]Frédéric GROS, « *Michel Foucault une philosophie de la vérité* » in, op.cit., p. 12.

وغير معهود: " وفقا لأية مسارات تاريخية ارتبطت بنى التذييت بخطابات الحقيقة[1]"، من هنا يمكن القول أن مقاربة فوكو للحقيقة قطعت مع السؤال الفلسفي الكلاسيكي لمفهوم الحقيقة بوصفها مطلبا وغاية نحو السؤال الجنيالوجي التاريخي للعلاقة التي تجمع بين الذاتية والحقيقة.

تتنزل الحقيقة في قلب النقد التاريخي الذي يضع موضع استفسار مفهوم الحقيقة من جهة تاريخ شروط انتاج الخطابات الحقيقية وتلك هي بالضبط مهمة التشخيص الجنيالوجي التي تكمن في بيان أن حقل إنتاج خطابات الحقيقة ليس خارجا أو منفصلا عن حقل السلطة، وأن خطاب الحقيقة يرتبط دوما بنظام سياسي معين لإنتاج الحقيقي والخاطئ. لذلك لم يكن هدف فوكو طيلة حقبة السبعينات سوى تحويل الفلسفة من نظرية في الحقيقة أو إرادة للحقيقة إلى سياسة عامة للحقيقة[2] أو اقتصاد سياسي للحقيقة يتسم بجملة من السمات تتمتع بأهمية تاريخية يعرضها فوكو على النحو التالي[3] :

1- تتمركز حول شكل الخطاب العلمي والمؤسسات التي تنتجه.

2- إنها خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية).

3- إنها موضوع نشر واسع واستهلاك بشتى الأشكال (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي تمتد امتدادا واسعا نسبيا في الجسم الاجتماعي رغم بعض القيود المحددة.

4- والحقيقة يتم انتاجها ونقلها تحت الرقابة المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة الجيش الكتابة وسائل الاتصال الجماهيرية)

5- فهي مدار جدال سياسي بكامله ومواجهة اجتماعية (الصراعات الأيديولوجية)

بعد أن وضع فوكو في **نظام الخطاب** الدرس الافتتاحي 1970 أسس مشروعه النقدي لإرادة الحقيقة يقوم باستدعاء نموذجين متعارضين في تاريخ الفلسفة، في **دروس إرادة المعرفة** لسنة 1970، النموذج الأرسطي والنموذج النيتشوي[4]:فوفقا للنموذج الأرسطي الحقيقة غريبة عن التاريخ والسياسة ووفقا للنموذج النيتشوي الحقيقة منتجة للحدث والصيرورة. وينطلق فوكو من النموذج الارسطي في تصوره لطبيعة وحيادية الحقيقة وإبعاده بذلك السفسطائيين وإبعاد الممارسة الخطابية الموجهة لممارسة السلطة، وتأكيدا لتضامنه مع السفسطائيين، يقترح فوكو تحليل التاريخ الذي يقود إلى الانتصار الجذري والنهائي إلى حدود نيتشة.

---

[1]Frédéric Gros, op. cit, p.13.

[2]Guillaume LE BLANC, « *Le primat de la pratique : une idée de philosophie* », in La Pensée Foucault, Paris, Ellipses, 2006, pp. 17-45.

[3]حوار فونتانا مع ميشال فوكو، **الحقيقة والسلطة**، ورد في: فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، م.م، ص. 70.

[4]Foucault(M.), *Leçons sur la volonté de savoir, Op.Cit,* p.6-11,p.25-26

يؤكد فوكو على أن تاريخ الفلسفة يقدم نماذج نظرية من إرادة المعرفة ويركز تحليلاته على نموذجين هما أرسطو ونيشته كنمطين متطرفين ومتعارضين: النموذج الأرسطي الذي تعاطى مع إرادة المعرفة من جهة العلاقة بين الحس واللذة واستقلالية هذه العلاقة تجاه المنفعة وتصاعدها نحو بلوغ الحقيقة المتشكلة في الفلسفة الأولى. أما النموذج النيتشوي فيقوم على علاقات مغايرة بالمعرفة تجعل من المعرفة نتيجة لعملية ابداع تخفي خلفها شيئا مغايرا عن المعرفة يكمن في لعبة الغرائز والرغبة وإرادة التملك، فمع نيتشة : " يتم إنتاج المعرفة على المسرح الذي تتصارع فيه كل هذه الأشياء (...) وليست المعرفة قوة دائمة بل حدث أو على الأقل سلسلة من الأحداث، (...) وإذا قدمت نفسها كمعرفة للحقيقة فذلك لأنها تنتج الحقيقة عبر لعبة تزييف أولي ومتواصل دائما يطرح التمييز بين الحقيقة والخطأ "[1]، وإذا كانت المعرفة متصلة باللذة والسعادة في النموذج الأرسطي فإنها مرتبطة بالصراع والحقد والشر في النموذج النيتشوي الذي غلب على سلسلة التحليلات الفوكوية 'لمورفولوجيا إرادة المعرفة'. ومقابل المخطط الأرسطي لإرادة المعرفة ومطلب الحقيقة ينخرط فوكو ضمن مخطّط آخر للفلسفة من السفسطائيين الى نيتشة وفرويد، مخطط يكشف عن المتخفي وراء البحث عن الحقيقة، وهي لعبة الرغبة المكبوتة والغرائز التي تتحكّم في الذات وتؤسّس للعلاقة بين الذات والحقيقة. توجد إذن علاقات سلطة مقترنة بمساحة خارجية للتاريخ مرتكزة على المصالح الاجتماعية والمؤسسات السياسية التي تحول الحقيقة إلى تقنية لفرض الاعتراف قصد الإخضاع.

تحليل فوكو لمسألة الحقيقة في **درس حول إرادة المعرفة** لم يكن عرضا لتاريخ تكوّن المعرفة ورصدا لتطوّر الاختصاصات المعرفية، بل تفكيكا لأنظمة الفكر والممارسات الخطابية وضبطا للمعايير والتعليمات التي تملي الاقصاء والحظر، أي مجموع التقنيات الضابطة للكلام والفعل:" ليست الممارسات الخطابية صيغا لصناعة الخطابات بلا قيد ولا شرط، إنها تتجسد في مجموعات تقنية، في مؤسسات للسلوك، في نماذج من البثّ والانتشار، وفي أشكال بيداغوجية تفرضها وتحافظ عليها في نفس الوقت."[2]. أي أن الممارسات الخطابية وفق سلسلة التحليلات الفوكوية لا تنفصل عن الشروط الواقعية لإنتاجها والمتصلة بنمط الإنتاج والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية، وهي مرتبطة بشروط إنتاجها التي تحولها في حقل الممارسة السلطوية إلى تقنيات للضبط والإخضاع.

هذا التعاطي المستحدث مع مشكل الحقيقة ,وإرادة المعرفة الذي عرضه ميشال فوكو منذ الدروس التي قدمها في الكوليج دي فرانس سنة 1970 من خلال مفهوم " **إرادة الحقيقة**"، حوّل وجهة البحث الفوكوي من السؤال الأركيولوجي عن بنية الخطاب إلى البحث في جنيالوجيا الـــــذات الحديثة مـــن

[1] **دروس ميشال فوكو**، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994، ص.ص 9-10

[2] **دروس ميشال فوكو**، ترجمة محمد ميلاد، م.م. ص. 08.

خـــلال السؤال عـــن:" مصـــفوفة الخطابات الحقيقية وتقنيات السلطة "[1]، ومن أجل فهم أفضل لرهان مفهوم إرادة الحقيقة يستدعي فوكو مفهوم الرغبة في المعرفة، وللطريقة التي تصوّرت بها الفلسفة الكلاسيكية العلاقة بين الذات والحقيقة.

إن مفهوم إرادة الحقيقة موضوع دروس سنة 1970 يفضي إلى منظورية جديدة في تحليل مفهوم الحقيقة بما يدعو الى التشكيك جذريا في المعنى الكلاسيكي للحقيقة ويؤسس لاعتبار كل حقيقة تاريخية ونتاج لعلاقات القوة والعنف. ومن خلال التحليل الجنيالوجي يقترح فوكو تأسيس تاريخ سياسي للحقيقة يكشف عن الروابط الخفية بين المعرفة والسلطة، السياسة والحقيقة، بين قيمة الحقيقة ووظيفة الحقيقة، وبالتالي لا يمكن فهم الحقيقة بمعزل عن أساليب إنتاجها التي تهدف إلى الضبط والإخضاع: " لم يعد بإمكاننا فصل الحقيقة عن إجراءات إنتاجها، وهذه الإجراءات هي إجراءات معرفة بقدر ما هي إجراءات السلطة .لذلك لا توجد حقيقة مستقلة عن علاقات القوة التي تدعمها ... لا توجد حقيقة بدون سياسة الحقيقة، أي تأكيد أن الحقيقة جزء لا ينفصم أو سلاح أو أداة في علاقات السلطة [2].إن الحقيقة من منظور الدرس الجنيالوجي يجب أن تفهم بوصفها سياسة عامة تنبني على تعريف وظيفي للحقيقة وكيفية اشتغالها في أشكال الخطاب العلمي والمؤسساتي التي أنتجت خطابات الحقيقة والوظيفة التي تلعبها في المجتمع، وكيف أن السلطة التي تمارس على الجنون قد أنتجت خطابا للحقيقة أو خطابا صحيحا حول الطب النفسي، وكيف أن السلطة التي تمارس على الأجساد قد أنتجت خطابا للحقيقة حول الكائن المنتج وأنتجت معرفة حول الثروة والإنتاج، وكيف أن السلطة أنتجت خطابا للحقيقة حول الحياة لتتمكّن بواسطتها من حكم الأحياء. تشتغل الحقيقة كسياسة عامّة في صلتها بالمجتمع وكنظام في علاقة بحكم البشر، لذلك فإن فهم كيفية اشتغال الحقيقة يستدعي القيام بتحليل سياسي لإنتاج الحقيقة، يقول فـــوكو في هـــذا السياق:" لا أريد أن أقوم بعمل سوسيولوجي تاريخي للمنع بل التاريخ السياسي لإنتاج الحقيقة [3].

ماذا يقصد ميشال فوكو بتاريخ سياسي للحقيقة؟

لا تنفصل إرادة الحقيقة عن البنى المؤسّساتية ونسيج العلاقات الاجتماعية وتشتغل كنظام، فلكل مجتمع نظام خاص بالحقيقة أي أنماط من الخطاب يتم توظيفها بوصفها تمثل الحقيقة وتقول

[1]Frédéric GROS, « *Michel Foucault une philosophie de la vérité* », in op. cit., p. 17.

[2] François EWALD, "Anatomie et corps politiques" in Critique, n° 343, 1975, p. 1230. Texte cité par Francesco Paolo ADORNO, Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai, op. cit., p. 64

[3]Foucault (M.), *Dits et écrits*, 1954-1988, éditions établies par la direction de Daniel Defert et François Ewald, Vol. IV, Gallimard, 1994,Vol. III, « Non au sexe roi », n° 200, « *Je ne veux pas faire la sociologie historique d'un interdit mais l'histoire politique d'une production de vérité.* », p.257

الحقيقة، نظام الحقيقة بمعنى الآليات والإجراءات المعتمدة لامتلاك الحقيقة ومنزلة الذي يحقّ لهم قول ما يشتغل كحقيقة، نظام الحقيقة في معنى التداخل المتبادل بين نظام إنتاج الحقيقة والآثار التي تحدثها هذه الحقيقة، كما تتعين الحقيقة بوصفها نظاما في حقل التاريخ، وهذه العلاقة مع التاريخ هي التي عرضها فوكو في الكلمة التي قدمها في البرازيل سنة 1973 تحت عنوان: «الحقيقة والأشكال القانونية"[1].

ينطلق فوكو في مداخلته من الفرضية التالية بقوله:" الفرضية التي أود أن أقترحها هي أن هناك نمطين من التاريخ للحقيقة. الأول هو نوع من التاريخ الداخلي للحقيقة، تاريخ الحقيقة الذي يتم تصحيحه وفقا لمبادئ التنظيم الخاصة به: إنه تاريخ الحقيقة كما حدث في تاريخ العلم أو منه. ومن ناحية أخرى، يبدو لي أنه يوجد في المجتمع، أو على الأقل في مجتمعاتنا، عدة أماكن أخرى تتشكل فيها الحقيقة، وحيث يتم تحديد عدد معين من قواعد اللعبة - قواعد اللعبة التي بموجبها نرى ولادة أشكال معينة من الذاتية، ومجالات معينة من الموضوع، وأنواع معينة من المعرفة .- وبالتالي يمكننا، من هناك، أن نصنع تاريًخا خارجًيا للحقيقة[2]. هذا التمييز الفوكوي بين نوعين من تاريخ الحقيقة: تاريخ داخلي للحقيقة وتاريخ خارجي للحقيقة هو تمييز بين نظام الحقيقة الذي تأسّس في البنى المعرفية والممارسات الخطابية ونظام الحقيقة الذي تركّز في الممارسات الرّقابية المؤسساتية كالممارسات القضائية والإدارية والسياسية وأنظمة العقاب والاعتراف والطريقة التي نحكم بها البشر في المجتمعات الحديثة أو المجتمعات المعاصرة حيث توجد عدة فضاءات أخرى تتشكل فيها الحقيقة ويتم تحديد عدد معين من قواعد اللعبة تسمح بقيام تاريخ خارجي للحقيقة، يرتبط نظام الحقيقة إذن بطـريقة حكم البشر ويعبر نظام الحقيقة عـــن تقنيات صناعة الـــذوات: "الممارسات القضائية، الطريقة التي نحكم بها بين الرجال على الأخطاء والمسؤوليات، الطريقة التي تصورنا بها وحددنا في تاريخ الغرب كيف نحكم البشر، الطريقة التي فرض بها على أفراد محددين جبر بعض أفعالهم ومعاقبة الآخرين، كل هذه القواعد وكل

[1]Foucault (M.), *Dits et écrits*, 1954-1988, éditions établies par la direction de Daniel Defert et François Ewald, Vol. IV, Gallimard, 1994, Vol. II, « La vérité et les formes juridiques », n°139, p.p.538-645.

[2]« La vérité et les formes juridiques », n°139, p.540-541.

« L'hypothèse que j'aimerais proposer, c'est qu'il y a deux histoires de la vérité. La première est une sorte d'histoire interne de la vérité, l'histoire d'une vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation : c'est l'histoire de la vérité telle qu'elle se fait dans ou à partir de l'histoire des sciences. De l'autre côté, il me semble qu'il existe dans la société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies - règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d'objet, certains types de savoir -, et par conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure, de la vérité »

هذه الممارسات المنتظمة بالطبع والتي تم تعديلها باستمرار عبر التاريخ هي الأشكال التي حدد بها مجتمعنا أنواع الذاتية وأنماط المعرفة وبالتالي العلاقات بين الإنسان والحقيقة "[1]

يعود استعمال فوكو لمفهوم تاريخ الحقيقة إلى الحفر الجنيالوجي النيتشوي الذي ساعده على تحديد الأشكال التاريخية لتشكّل الحقيقة كنظام في تاريخ الثقافة الغربية، لذلك يؤكد فوكو على أهمية المنعرج الجنيالوجي الذي أحدثه نيتشة في هذا التاريخ بقوله:" لقد اكتشف نيتشة أن المهمّة المخصوصة للفلسفة تكمن في فعل التشخيص: من نحن اليوم؟ ما هو هذا الآن الذي نعيشه؟"[2]اشتغال فوكو على تاريخ سياسي للحقيقة لا يجعل من فوكو مؤرخا، بل يتحول التاريخ معه إلى حقل للتشخيص، التاريخ بوصفه مسرحا لاشتغال الحقيقة كمؤسسة رقابية تزول فيه كل الأقنعة المتصلة بإرادة الحقيقة، ويعدّ تحليله التاريخي السياسي للحقيقة والأشكال القانونية تشخيصا جنيالوجيا لآثار الحقيقة وللعلاقة التي نقيمها مع الحقيقة ولكيفية اشتغال الحقيقة كسياسة عامة . والرؤية العامة للموضوع الذي سعى فوكو إلى بلورته هي الأشكال القانونية والمؤسساتية لنظام الحقيقة أي التاريخ الخارجي للحقيقة، وبالتالي التطور التاريخي للحقيقة في مجال القانون الجنائي كمكان منشئ لعدد محدد من أشكال الحقيقة أي كيف يمكن تعريف أشكال معينة من الحقيقة من خلال الممارسة الجزائية وكيف تم الانتقال من الحقيقة إلى نظام التحقيق والفحص، لأن ما نسميه التحقيق كما مارسه الفلاسفة في القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر وكذلك العلماء سواء كانوا جغرافيين أو علماء نبات أو علماء حيوان أو اقتصاديين، هو شكل مميز من الحقيقة في المجتمعات الغربية، لكن ما هو مجال التحقيق وأين يمارس؟ يمارس التحقيق وفق فوكو في حقل السياسية الإدارية والممارسة القضائية، وقد ظهر التحقيق في منتصف العصور الوسطى كشكل من أشكال البحث عن الحقيقة ضمن النظام القانوني، ويشير فوكو في هذا السياق إلى بعض خصائص التحقيق الإداري[3]:**أولها**: السلطة السياسية هي الصفة الأساسية، **ثانيها:** تمر ممارسة السلطة في المقام الأول عن طريق طرح الأسئلة والاستجواب قصد معـــرفة الحـــقيقة **ثالثها** : السلطة التي تحقق وتسعى لمعرفة الحقيقة تخاطب الأعيان والأشخاص الذين يعتبرون قادرين على المعرفة بالنظر الى حالتهم وأعمارهم وثرواتهم ووجوههم **رابعها** : الملك يستشير الاعيان دون إجبارهم على قول الحقيقة باستخدام العنف أو الضغط أو التعذيب ويطلب منهم أن

[1]« La vérité et les formes juridiques », n°139, p,541

[2] « *Nietzsche a découvert que l'activité particulière de philosophie consiste dans le travail du diagnostic : que sommes-nous aujourd'hui ? Quel est cet aujourd'hui dans quel nous vivons ?*», Foucault(M.), D.E, Vol, I, op.cit., « Qui êtes-vous professeur Foucault », n° 50, p.p.612.613.

[3]« La vérité et les formes juridiques », n°139, p.582.

يجتمعوا بحرية وأن يدلوا برأي جماعي تسمح لهم بشكل جماعي أن يقولوا ما يعتقدون. هذه الأنماط المختلفة للتحقيق هي التي أفضت حسب فوكو إلى: "قيام نوع من الحقيقة مرتبط كليا بالتنظيم الإداري لأول شكل عظيم للدولة معروف في الغرب.

لم تعد الحقيقة مجردة بل أصبحت مؤسساتية ولم تعد منفصلة عن إجراءات الرقابة بل تحولت إلى تقنية بيد المؤسسات الرقابية التي تفرض الاعتراف، فممارسة التحقيق في الكنيسة في العصور الوسطى وبعدها في محاكم التفتيش الكنسية والتحقيق الروحي في الخطايا والاخطاء والجرائم المرتكبة تعد أشكالا مختلفة للتحقيق الذي ارتبط بنشأة الدولة في العصر الوسيط وبالأصل الديني الكنسي، ويفترض التحقيق معرفة من فعل ماذا بالضبط وتحت أي ظروف وفي أي وقت طور الغرب تقنيات التحقيق المعقدة التي يمكن استخدامها في النظام العلمي وفي ترتيب التفكير الفلسفي. وبنفس الطريقة اخترعت المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر، واستنادا الى المشكلات القانونية والقضائية والجزائية اشكالا أخرى من التحقيق والتحليل، كالفحص والتدقيق والامتحان ساعدت على ظهور أبنية معرفية كعلم الاجتماع وعلم النفس المرضي وعلم الجريمة والتحليل النفسي، ولدت هذه الأبنية المعرفية في اتصال مباشر مع تشكل عدد معين من الضوابط السياسية والاجتماعية في وقت تشكل الرأسمالية في نهاية القرن التاسع عشر.

ترتبط الحقيقة بأساليب التحقّق والضبط والامتحان وتعتمد كتقنية في أنماط حكم البشر وتوجيه سلوكهم وقيادة أفعالهم، لذلك تشتغل في حقل فوكو كنظام، وتحليل نظام الحقيقة هو منطلق دروس في **حكم الأحياء**[1]، أين نجد ربطا إشكاليا بين نظام الحقيقة وفن حكم البشر: كيف يمكن حكم الناس في الثقافة الغربية المسيحية وإخضاعهم وفرض الطاعة بواسطة نظام للحقيقة؟ وكيف أن إثبات الحقيقة هو إثبات للطاعة والامتثال الطوعي وكيف يكون الشخص المحكوم مطالبا بقول الحقيقة عن نفسه ويعترف بأخطائه وانحرافاته؟ أي كيف تشكّل نمط من حكم البشر لا نطالب فيه بالامتثال فقط بل بالاعتراف وقول الفرد الحقيقة عن نفسه؟ لتحليل مشكل فن الحكم بواسطة تقنية قول الحق عن ذات النفس أو ممارسة الاعتراف يقدم فوكو تمهيدا نظريا حول مفهوم نظام الحقيقة régime de vérité وممارسة الاعتراف كشهادة إيمان، ليبحث في العلاقة بين السلطة والحقيقة إلى حدود عصر الحداثة من خلال تشخيص واقع العلاقات المتشابكة بين الممارسات السلطوية وتمظهرات الحقيقة،

[1] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants – Cours au Collège de France. 1979-1980*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard, Seuil, 2012, coll. « Hautes études », p. 91-92 et 98-99.

وكيف يرتبط نظام الحقيقة بفن حكم الناس والانتقال من ثنائية المعرفة / السلطة إلى ثنائية الحكم / الحقيقة. تتمحور هذه الثنائيات حول كيفية حكم السكان وتنظيم حياتهم، ذلك أن كل ممارسة للحكم تفترض عند من يحكمون شيء ما كالمعرفة، معرفة نافعة وقابلة للاستعمال، وقد مثل مفهوم السلطة الحيوية Bio-pouvoir محور **دروس الأمن والاقليم والسكان** 1977-1978، يقول فوكو في ملخص دروسه " تناول الدرس تكون معرفة سياسية ستضع في مركز اهتماماتها مفهوم السكان والأواليات العاملة على ضمان تنظيمهم"[1] أي يتعلق الأمر بالبحث في تاريخ الطرائق والوسائل المعتمدة في حكم البشر في مجتمع معين قصد التعرف على مجموع التقنيات التي تندرج في صلب الاستراتيجيات السياسية للسلطة، بمعنى آخر كيف أن المجتمعات الغربية الحديثة وانطلاقا من القرن 18 قد تعاطت مع العنصر البيولوجي للنوع البشري في حقل السياسة. ويسوق فوكو في هذا السياق جملة من الفرضيات لتحليل العلاقة الشائكة بين الشأن البيولوجي والشأن السياسي بهدف تحليل تقنيات السلطة[2]:**أولى** هذه الفرضيات: أن تحليل السلطة لا يعني تأسيس نظرية عامة في السلطة بل بمعرفة أين تمارس وكيف تمارس ومتى تمارس وما هي نقاط ممارستها ووفقا لأية غاية تمارس. **ثانيها**: تحليل علاقات القوة أو بالأحرى مجموع الإجراءات التي يكمن دورها في تشكيل تقنيات السلطة. **ثالثها**: تحليل علاقات السلطة يمكن أن يظهر كتحليل عام لمجتمع ما وتحليل تقنيات السلطة يمكن أن يرتبط بالتاريخ مثال ذلك التحولات الاقتصادية، لكن ما يقوم به فوكو ليس تاريخا أو علم اجتماع أو علم اقتصاد بل شيء مختلف:" في صلة بالفلسفة أي في علاقة بسياسة الحقيقة، لأنه لا وجود لتعريف آخر للفلسفة إن لم يكن سياسة للحقيقة"[3]، وتكمن وظيفة تحليل تقنيات السلطة في تشخيص آثار المعرفة التي وقع انتاجها في المجتمع بواسطة الصراعات والمواجهات التي تدار وفقا لتكتيكات السلطة بوصفها عناصر هذا الصراع. **رابعها**: كل ما يحدث إنما يحدث داخل علاقات القوة والخطاب هو مجال لصراع القوى وخطوط القوة. أي الخطاب بوصفه دائرة للصراع وللحقيقة. **وأخيرا**: العلاقة الجدية والأساسية بين المواجهة والحقيقة والتي تمثل بعدا مكونا لتاريخ الفلسفة بوصفه مسرحا للفلسفة، هذه العلاقة الجديدة والأساسية بين الصراع والحقيقة تمت مسرحتها وفقدت معناها وفعاليتها.

---

[1] دروس ميشال فوكو، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994، ص.53.

[2] Foucault (M.), *Sécurité, territoire, population*, Cours au collège de France (1977-1978), Editions établie sous la direction de Francois Ewald et Alessandre Fontana, par Michel Senellart, Gallimard, 2004, Leçon du 11 janvier 1978, p.p., 3-25

[3] *« Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, a à voir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres du mot « philosophe » sinon celle-là. », op.cit,* p.5

كما يرتبط نظام الحقيقة بتقنيات الاعتراف وسؤال العدالة وهو الموضوع الرئيس لدروس لوفان لسنة 1981، الاعتراف بوصفه صورة غريبة ومعقدة في ألعاب اللغة، ونظام الحقيقة كامتداد ثقافي وفعالية وظيفية ومؤسساتية معتبرة في المجتمعات الحديثة[1]، ويتساءل فوكو عن حقيقة تقنية الاعتراف وما إذا كان يمكن أن نعثر على هذه القيمة للاعتراف في مجتمعات وحضارات أخرى؟[2]

يؤكد فوكو على أن البحث في تقنية الاعتراف تقتضي القيام ببحوث معمّقة للإجابة عن هذه الأسئلة قصد معرفة كيفية اشتغال الاعتراف وأثاره على اللغة والمجتمعات والحضارات، لكن بالعودة إلى المجتمعات المسيحية الغربية يكشف فوكو كيف أنه يمكن الحديث دون كثير تأمل عن التطور الكمي للاعتراف ليس تطورا متواصلا لكن تطورا وفقا لمجالات وسياقات متنوعة، هذا التطور توسّع نحو ربط الفرد بالحقيقة، أي ضرورة قول الفرد الحقيقة عن نفسه والعمل على تفعيل قول الحق في مجال العلاقة بالآخرين وإلزامهم بهذا القول الحق.

لا يقصد فوكو هنا أن الفرد الحديث لم يعد في علاقة بإرادة الآخر الذي يلعب دور القيادة والتوجيه بل أن الفرد وحده أصبح جاهزا بفعل الامتثال الطوعي لتلك القيادة لقول الحقيقة عن نفسه. والمبادئ التي تفسر امتداد الاعتراف وتوسعه هي[3]**أولا** : امتداد مؤسساتي بمعنى عدد المؤسسات التي تفرض الاعتراف كالعدالة والطب والعلاج النفسي **وثانيا**: داخل مؤسساتي مثال في المسيحية نتحدث عن امتحان الوعي أو توجيه الضمير **ثالثا**: امتداد مجال الاعتراف المسيحي وتوجيه الوعي، **رابعا:** الواجهة الكبيرة للاعتراف هو تطور إضافي وموسع للاعتراف المؤسساتي مع التقديس المتزايد للندم والسلطة المتزايدة لمحاكم التفتيش والمؤسسات القضائية وإجراءات المحاكمة والتحقيق كل هذه المجالات وسعت من اشكال الاعتراف. ويشير فوكو في هذا السياق إلى تشكّل ظاهرة توجيه الوعي في المؤسّسات الكاثوليكية في القرن السادس عشر والسابع عشر والحوارات المتداولة حول الاعتراف في المؤسسات البروتستانتية وانبثاق اشكال جديدة في أدب الاعتراف والحديث عن الاعتراف في القرن التاسع عشر والعشرين. إن هذا التطور التاريخي لأشكال الحقيقة بوصفها سياسة عامة يطرح مشكل تاريخي على غابة من الأهمية في تقدير فوكو يكمن في معرفة الأسباب الكامنة وراء القسوة التي تطلب وتحث على خطابات الحقيقة؟ يقول فوكو :" يمكن الإجابة بيسر إذا تعلق الأمر بالخطاب العلمي كما يمكن الجواب بالنظر إلى الضرورة الاقتصادية والاجتماعية فإن الحقيقة تصبح أساسية ولازمة لتقنيات الإنتاج لكن

[1]Foucault(M.), *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, cours de Louvain 1981, Edition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain,2012, p.07.

[2]Foucault(M.), *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, op.cit., p. 07.

[3]*Mal faire dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, op.cit., p.p. 07-08

حينما يتعلق الأمر بالاعتراف الذي يحث الفرد على قول الحقيقة عن نفسه أو ينتجها عن نفسه حينها تصعب الإجابة عن المغزى من القسوة التي تطلب الاعتراف"[1]، إن معرفة الأسباب التي تجبر الفرد على قول الحق عن نفسه، هي أساس المشكل القانوني والسياسي والمؤسساتي والتاريخي الذي يكمن في معرفة كيف يوجد الفرد في وضعية يقبل فيها أن يكون مقيدا وخاضعا لسلطة تمارس عليه وتجبره على قول الحقيقة عن نفسه كيف يتمّ ربط الفرد مع حقيقته عن نفسه، ولهذا المشكل بعدا فلسفيا ذلك أن ممارسة الاعتراف تطرح استفهامات فلسفية نقدية، فحينما يعلن الفرد عن منطوق ما حول شيء ما، يتوجب التمييز بين ما نطق به والمنطوق، وبنفس الطريقة حينما يقول الفرد الحقيقة يجب التمييز بين الحقيقي والخاطئ، وإذا اعتبرنا الفلسفة النقدية هي فلسفة تنطلق لا من الدهشة مما يحدث في الوجود بل من المفاجأة الكامنة في الحقيقة يتسنى لنا أن نرى وجود شكلين للفلسفة النقدية هناك الفلسفة التي تبحث في الشروط الممكنة الصورية والترنسندنتالية التي تسمح بإنتاج الخطاب الصحيح، والفلسفة التي تبحث في أشكال إنتاج الحقيقة les formes de véridiction ومختلف أنماط قول الحق عن ذات النفس، وبالنسبة للفلسفة النقدية التي تتساءل عن أنماط إنتاج القول الحق تنصبّ على معرفة ألعاب الحقيقة المختلفة التي تم إنشاؤها ووفقا لأي شكل وقع ترسيخها.[2]، ولم يعد مشكل الفلسفة النقدية التي تشتغل بإنتاج القول الحقيقي معرفة كيف يمكن للذات عموما أن تبني معرفة حول موضوع ما، المشكل هو أن تعرف كيف أن الذوات أصبحت مرتبطة بأشكال إنتاج الحقيقة وبواسطة الحقيقة، أي لا يكمن المشكل في تحديد العوائق والعراقيل التاريخية واللحظات الخارجية وتقنيات الوهم أو الأيديولوجيا أو أيضا الاقتصاد الداخلي للخطأ، المشكل يكمن في تحديد ظهور وتشكل أنماط إنتاج الحقيقة في التاريخ وفي ظل أية شروط تم بناء تلك الأنماط، ومن وجهة نظر الحق فإن التاريخ لا يمكن أن يكترث إلا بوجود الأخطاء وكيفية زوالها، ومن وجهة نظر إنتاج الحقيقة فإن التاريخ يكشف عن تشكّل وظهور إنتاج نظام الحقيقة، وبالتالي فإن رهان الفلسفة النقدية لإنتاج الحقيقة لا يتمثل في تشكيل شرطي عام للحقيقة أو تشكّل مؤسسة أدوات أو أجهزة بغاية تثبيت الشروط الصورية التي تجعل من هذه المنطوقات حقيقية، بل بغاية تحديد أنماط قول الحق في تنوعه والبحث عن أشكال الالزام التي بواسطتها يتم ربط هذه الأنماط بالذات التي تقول الحق عن نفسها والمجالات والسياقات التي تتوافق معها لقول فوكو : " لا يتعلق الأمر في هذه الفلسفة النقدية باقتصاد عام للحقيقة بل بسياسة تاريخية للحقيقة أو تاريخ سياسي لإنتاج الحقيقة" [3]

[1] *Mal faire dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, op.cit., p.08

[2] *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, op. cit., p.08

[3] *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, op. cit., p.09

الاطار العام الذي طرح فيه فوكو تحليل أنماط إنتاج الحقيقة هو التاريخ السياسي للحقيقة، وقد سعى في هذا السياق إلى تحليل الوظيفة التي يحتلها القول الحق في الممارسة القانونية والقضائية[1]، ويقترن القول الحقيقي في الممارسة القانونية بقول الخطأ أو الاعتراف بارتكاب الخطأ، وعلى مرتكب الجريمة أن يعترف ويقول الحقيقة عن نفسه، ويتمثل الإشكال في أننا نطلب من المتهم الاعتراف بما ارتكبه من جرم، أي أن يقول الحقيقة عن نفسه، وهنا نرى أن الاعتراف يأخذ شكلا جديدا من إصدار الحكم على المتهم إلى مستوى جعل المتهم يقول الحقيقة عن ذاته أو أن الحقيقة تقول ذاتها من خلال اعتراف المتهم وهو ما يقود إلى السؤال عن موضوع الاعتراف ومن هذا الذي تقع محاكمته في المؤسسة القضائية ؟

تتشكل ظاهرة الاعتراف داخل ممارسة العقاب والممارسات الدينية والممارسات الطبية وهي مجالات تهدف إلى ربط الفرد بمنطوق الحقيقة التي يقولها الفرد عن نفسه. وتحليل كيفية تشكل الاعتراف الجزائي في الممارسة العقابية هو تحليل لكيفية دمج أنظمة الحقيقة وتقنيات الذات، لذلك يرتبط تحليل تقنيات تشكل الذات أي التقنيات التي من خلالها يتمكّن الفرد من تشكيل ذاته وتغيير علاقته بذاته، بتحليل تقنيات الاعتراف بمساعدة الآخرين وقيادتهم وتوجيههم. يعمل فوكو في هذا السياق على تقديم تحليلية اتنولوجية سياسية ومؤسّساتية لقول الحق[2]وقول الحقيقة من الجهة الاتنولوجية يعني، كممارسة اجتماعية وكسلاح في العلاقة بين الافراد، دراسته كعنصر مكوّن للقوة عند الذين يتكلمون وكعنصر داخل بنية مؤسساتية، ويتم تحليل انتاج القول الحقيقي ضمن العلاقات الإنسانية وداخل العلاقات السلطوية وضمن تقنيات مؤسسات الاعتراف والتحقيق والعدالة.

قول الحقيقة في ضوء مقولة العدالة يعني القول الذي نعترف به ونقوله عن أنفسنا لتحقيق العدالة أي أن كلام الحقيقة هو منطوق العدالة أو انتاج الحقيقة véridiction وتحقيق العدالة Juridiction يتعلق الأمر هنا بطريقتين أو نمطين أساسيين لفعل الكلام[3] كيف نقول الحق ونقول ما هو حقيقي وعادل في ذات الوقت أي كيف يكون منطوق الحقيقة هو أساس منطوق العدالة؟ وبأي معنى ووفقا لأيّة شروط يحتاج القول العادل إلى الاعتراف وقول الحقيقة؟

للبحث في الصّلات الإشكالية بين إنتاج الحقيقة véridiction وتحقيق العدالة Juridiction يؤكد فوكو في دروس لوفان 1981[4]، على أن الأمر يستدعي اعتبار النقاط التالية: **أولا**: هذا المشكل يشقّ كل تاريخ

[1] *Mal faire, dire vrai fonction de l'aveu en justice*,op. cit., p.10

[2] *Mal faire, dire vrai fonction de l'aveu en justice,* op. cit., p. 17.

[3] *Mal faire dire vrai fonction de l'aveu en justice*, p. 18.

[4] *Mal faire dire vrai fonction de l'aveu en justice*,op. cit., pp.18-19

المجتمعات الأوروبية، أي العلاقات المتشابكة بين قول الحقيقة ومنطوق العدالة لذلك يفترض الأمر القيام بتحليل تاريخي لهذا المشكل التاريخي والثقافي. **ثانيا**: تحليل العلاقة انطلاقا من المجال العقابي والجزائي وبالتالي تحليل الحق المدني. **ثالثا**: تحليل العلاقة بين الحقيقة والعدالة انطلاقا من مشكل الاعتراف والتحقيق والمحاكمة وهي عناصر تساعد على توضيح العلاقة بين الحقيقة والعدالة. **رابعا**: إن التاريخ الخاص بمفهوم الاعتراف كشكل لرابطة وعلاقة بين العدالة والحقيقة في الممارسة الجزائية، هذا التاريخ من البديهي أن يكون هاما لكن مهمة تحديده منذ جذوره الأولى تبدو مهمة عسيرة.

من المهم حسب فوكو أن ننظر إلى الاعتراف والممارسات العقابية كمركز لدائرة العقلانية في تقنيات ممارسة الحكم بمعنى عقلنة الطريقة المعتمدة في تشكيل الذوات وقولبتها والطريقة المتبعة في توجيه وقيادة الآخرين.[1]، ويمكن التأكيد هنا على وجود ثلاثة أنماط من التقنيات: تقنيات إنتاج الأشياء وتقنيات إنتاج التواصل وتقنيات الحكم التي بواسطتها يتمكن الأفراد من الفعل في اتجاه قيادة الآخرين قصد تحقيق بعض الغايات والاهداف. وقد مثلت دراسة الذات وتحليل تقنيات الإخضاع والهيمنة منطلقا للسجال بين فوكو وهابرماس[2]. ينطلق فوكو من مفترضات هابرماس المتّصلة بالتقنيات المعتمدة في الفضاء لمعرفة الذات أو التحكّم فيها وإخضاعها والمتمثلة في **أولا**: تقنيات تمكّن من إنتاج وتحويل وتوجيه الأشياء **وثانيا**: تقنيات تسمح باستخدام وتبادل الأنساق الدلالية **وثالثا**: تقنيات تمكّن من قيادة الأفراد حسب نظام من الغايات والأهداف المحددة. وهي في الجملة حسب فوكو تقنيات تمكّن من الإنتاج Production والتواصل Communicationوالهيمنة .Domination.ويؤكد فوكو بأن الفضاء يمكن أن يتضمّن نمط آخر من التقنيات :" وهي تلك التي تمكن الأفراد من أن يمارسوا على ذواتهم جملة من العمليات حول أجسادهم وأرواحهم وأفكارهم بطريقة تمكنهم من إنتاج وتحويل وتعديل ذواتهم وأن يصلوا إلى حالة من الكمال والسعادة والصفاء والسلطة والتحكم في أنفسهم."[3] وهذه التقنيات الجديدة تعرف بتقنيات الذاتLes techniques de soi، هذه التقنيات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض ذلك أنه لاوجود لإنتاج دون شكل للتواصل ودون هيمنة وقيادة الآخرين، أي لا وجود لتقنيات تواصل تكون مجرّدة ومنعزلة عن واقع الهيمنة، ولا وجود لتقنيات الحكم دون وضع نسق تواصلي بغاية انتاج هدف ما، وفي هذه الأنماط الثلاث يترابط الاقتصادي، والسيميولوجي، والاستراتيجي، لكن هذه الأنماط الثلاث لا تتسم بنفس الفعالية ويظهر أن الممارسات العقابية تتوضح في بنيتها وتحولاتها إذا ما

[1] *Mal faire dire vrai fonction de l'aveu en justice*,op. cit., p.12

[2] Foucault (M.), *Dits et écrits*, 1954-1988, éditions établies par la direction de Daniel Defert et François Ewald, Vol. IV, Gallimard, 1994, Vol. IV, n° 295, p.p.170-171.

[3] *D.E.* vol. IV, op. cit., p.171.

نزلناها في سياق تقنيات الحكم خاصة بالعودة إلى المجتمع الأوروبي في القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

من التاريخ السياسي للحقيقة إلى إتيقا الصراحة

من الضروري التمييز مع فوكو بين طريقتين لفهم تاريخ الحقيقة: الطريقة التي تبلورت في السبعينات حيث تكون إرادة الحقيقة بمثابة آلة إقصاء واستبعاد بعض الخطابات وإنتاج رعايا مكلفين بالاعتراف بالحقيقة وبحقيقة رغباتهم. والطريقة التي تبلورت في الدروس الأخيرة في الثمانينات حيث تكون شجاعة الحقيقة شرطا للموقف النقدي تجاه أولئك الذين يحكمون وشرط اللمغايرة بتحويل الذات وتغيير العالم.

نعثر في حقبة الثمانينات وانطلاقا من دروس **حكم الذات وحكم الآخرين**1982[1]تحليل التاريخ لأشكال إنتاج الحقيقة وأنماط قول الحق، وهذا التعاطي الفوكوي مع تاريخ الحقيقة وتغير الانشغال نحو سؤال الحقيقة هو نتاج لتحليلاته ما بين دروس 1978 و1981 أي دورس **مولد السياسة الحيوية**[2]ودروس **في حكم الأحياء**[3]ودروس **الذاتية والحقيقة**[4]ودروس **تأويلية الذات**[5]، هذه الدروس التي تركز فيها اهتمام فوكو على تحليل علاقات السلطة وتقنيات الموضعة والإخضاع وأشكال الذاتية وأنماط التذييت.

ففي **مولد السياسة الحيوية** 1978 وسع فوكو تحليلاته المتصلة بتقنيات الحكم بواسطة الامتثال الطوعي أي حكم الفرد بواسطة إقناعه بواجب البحث أو قول الحقيقة عن ذاته، وفي دروس سنة 1981 الذاتية والحقيقة قدم فوكو نقدا للامتثال الطوعي بواسطة قول الذات الحقيقة عن ذاتها وعلى العلاقة الاتيقية التي تقيمها الذات مع ذاتها بالعودة إلى ثقافة العناية بالذات في الممارسة الأخلاقية الهيلنستية، كما تركز تحليل فوكو هنا حول التقاطع بين تاريخ الذاتية وتحليل أشكال الحكمانية. وفي دروسه حول تأويلية الذات 1982 أكد فوكو على أن الذات وليست السلطة هي التي تمثل المحور الأساسي لبحوثه.

انطلاقا من دراسة أشكال الحكم واصل فوكو توسيع تحليلاته حول تاريخ الحكمانية مبيّنا كيف أن فن الامتثال الطوعي يمكن أن يؤسّس لعلاقة جديدة مع الذات، فلكي يحكم المرء نفسه بطريقة مغايرة يجب أن يحرّر نفسه بالوصول إلى حقيقة ذاته والاعتراف بها سواء تعلّق الأمر بامتحان وعيه كما في

[1]Foucault(M.), *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982-1983), François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros , Gallimard/Seuil, 2009.

[2]*Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, (1978-1979), Éd. Gallimard /Seuil, Paris, 2004.

[3]*Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France (1979-1980).Éd. Gallimard /Seuil, Paris, 2012.

[4]*Subjectivité et Vérité,* Cours au collège de France (1980-1981). Éd. Gallimard /Seuil, Paris, 2014.

[5]*L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, (1981-1982), Paris, Gallimard /Seuil, 2001.

الطريقة الرعوية المسيحية أو بتحرير ذاته وفقا لطريقة علماء النفس، ووفقا لهذا الإجراء فإن إرادة الحقيقة تساهم بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يحكموا أنفسهم بشكل مختلف في الخضوع وليس في تشكيل إتيقا الحرية.

وفي مفتتح دروس تأويلية الذات 1981 وحكم الذات وحكم الآخرين سنة 1983، طرح فوكو سؤال الحقيقة بطريقة مغايرة، حيث أصبحت الحقيقة تطرح في معنى الروحانية التي بواسطتها يتشكّل الكائن كتجربة في كشف الحقيقة وقولها عن نفسه وعن العالم والتي تساهم في تشكيل الكائن من جديد. وهو ما أكده فوكو في حوار لسنة 1984 بقوله :" ما أحاول القيام به هو تاريخ العلاقات التي تربط الفكر بالحقيقة تاريخ الفكر بوصفه تاريخا للحقيقة وكل أولئك الذين يقولون إن الحقيقة غير موجودة هي عقول بسيطة وساذجة" [1].

تناول ميشال فوكو بالتحليل مفهوم الصراحة / الباريزيا في دروسه الأخيرة من تأويلية الذات لسنة 1982 إلى درس **شجاعة الحقيقة** لسنة 1984[2]. وفي مقاربة أولى لمفهوم الصراحة الواردة في دروس تأويلية الذات سعى فوكو الى تحليل المفهوم لا من زاوية سياسية فحسب بل من جهة اتيقية كشف من خلالها عن الصراحة بوصفها قيادة للفكر وقول للحقيقة وعلاقة بين الذوات .يتحدث فوكو هنا عن اتيقا الكلام، إتيقا جديدة تحكم العلاقة الكلامية مع الآخر وهي بمثابة لعبة تحتكم اتيقيا الى مبدأ للتصرف الكلامي الذي يحدد العلاقة بالآخر ويوجه ممارسة قيادة الفكر / الوعي وقاعدة الصراحة التي تنظم العلاقة بين الذوات. كما تابع فوكو تحليل مفهوم الصراحة بهدف التمييز بين شكلين مختلفين لقيادة الفكر : الشكل الأول يتعلق بالتحكم المسيحي في الأرواح من خلال نموذج الاعتراف أي الذات التي تقول الحقيقة عن ذاتها وتعترف للمرشد أو الموجه الديني – الروحي، أما الشكل الثاني فيرتبط بالعصر الذهبي للحقبة الهيلينستية التي تأسّست فيها ما يعرف بثقافة العناية بالذات وواجب قول الحق عن الذات عينها، وبالتالي يمثل قول الحق/ الصدق أو حرية الكلام السمة المميزة لتلك الحقبة والتي تسم أيضا سلوك المرء الذي يأخذ على عاتقه مساعدة الآخر على الاهتمام بذاته وحسن قيادتها.

تفيد الصراحة في هذا السياق معنى الصدق/ الحكم/ التدبير / الحكمانية بما هي اقتدار الذات على التحكّم في ذاتها لتكون قادرة على التحكّم في الآخرين، هذا الاقتدار الذي للذات هو ما حاول فوكو بيانه

[1] Foucault (M.), *Dits et écrits*, 1954-1988, éditions établies par la direction de Daniel Defert et François Ewald, Vol. IV, Gallimard, 1994, « Le souci de la vérité », n° 350, p.668-669. « *Ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité. Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes* »

[2] *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres* II, Cours au Collège de France (1983-1984), François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros. Paris, Gallimard /Seuil, janvier, 2009.

في دروس 1984/1983[1] قصد توسيع وتعميق تحليلاته لمفهوم الصراحة في أفق مفهوم جديد هو الروحانية وهو البعد الذي باشره في دروس سنة 1982 وهو ما يعطي دلالة جديدة لمعنى الصراحة من جهة، ولحقيقة الفعل السياسي / السياسة بما هي تجربة روحانية وليست مؤسساتية، روحانية لأنها في صلة بالذات القادرة على قول الحقيقة عن ذاتها وبالتالي قدرتها على قيادة ذاتها بذاتها. ويميز فوكو هنا بين نماذج قول الحقيقة عند التقني والنبي والحكيم : فالقول الصريح التقني يشير إلى الأشخاص الذين يمتلكون معرفة تتميز بطابع تقني تطبيقي Tekhné كالطبيب والموسيقي والنجار والرياضي، وتتطلب تمرينا كاملا askesis ودراسة كاملة meleti فالتقني الذي يمتلك هذا الاقتدار الذي تعلمه وتدرب عليه واصبح قادرا على تعليمه للآخرين، يمتلك القدرة على قول الحق، والقدرة على نقل تعليمه للغير من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل وهو بذلك يقيم علاقة رابطة ووساطة مع المعرفة والتراث والتاريخ وبالتالي فإن قول الحقيقة بالنسبة للمعلم أو التقني يكمن في دوام المعرفة أما عن قول الحق في الصراحة فهو يتطلب الشجاعة والمخاطرة أي أن قول الحق بالنسبة للمعلم التقني يؤسس للرابطة المعرفية وقول الحقيقة الصريح فيه مخاطرة بالعداوة والحرب والكره والموت.

يختلف القول الحق الصريح عن قول الحق النبوي وعن قول الحق لدى الحكيم، كما أن الصريح ليس هو ذلك الحكيم الذي يتحدث بعد الصمت باسم الحكمة عن الوجود والطبيعة وليس الصريح المعلم وصاحب المهارة الذي يتحدث باسم المهارة والتقنية وبالتالي فإن الصريح لا يتحدث عن القدر او عن المصير ولا عن الوجود أو التقنية لأنه من يخاطر بإعلان الحرب على الآخرين وحينما يقول حقيقة ما هو قائم سواء تعلق بالأفراد أو بالوضعيات فإنه يضع الخطاب الحقيقي ضمن ما يسميه اليونان بالخلق ethos[2] أي العادة أو الطبع بوصفه منبعا ومصدرا للسلوك وفق تصور الرواقية أو مجموعة من المبادئ والمعايير الأخلاقية الداخلية وفق تقدير ماكس فيبر ويستعملها فوكو في هذا السياق بالمعنى اليوناني الأقرب الى ما ذهب إليه أرسطو في كتابه أخلاق إلى نيقوماخوس أي الطبع والخلق الذي به تتميز الذات العاقلة.

تتمثل نماذج التحقّق في المصير والوجود والتقنية والخلق وفقا لنماذج قول الحق: النبوة والحكمة والتعليم والصّراحة وهي نماذج مختلفة تحيل إلى أنماط مختلفة للعلاقة بالذات والى مجالات متنوعة للتحقّق: المصير والوجود والتقنية والخلق، ويمكن لهذه النماذج الأربعة من قول الحق أن تتناسب سواء

[1] *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres* II, Cours au Collège de France (1983-1984), François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros. Paris, Gallimard /Seuil, janvier, 2009. « Leçon du 1er Février 1984 », p.p. 4-5

[2] Le courage de la vérité, op.cit., p.24

مع مؤسّسات أو ممارسات أو مع أشخاص ومع أنماط مختلفة للتحقق. وتساعدنا هذه النماذج على تحليل الخطاب بوصفه مساحة لتشكّل الذات التي تقول الحقيقة لذاتها وللآخرين، وتنتظم هذه الأنماط الأربعة لتشكل الذات وتتراتب في مختلف الثقافات والحضارات من جهة وفي مختلف الأنماط الخطابية التي يمكن أن تكون ما يعرف عند فوكو بنظم الحقيقة أو الحقيقة بما هي لعبة والتي لا تنفصل عن أشكال ممارسة السلطة في علاقة الذات بالحقيقة.

نتائج و آفاق

إذا كانت الحقيقة ملازمة للسلطة وإذا كان لكل مجتمع نظامه الخاص للحقيقة وسياسته العامة للحقيقة، فإن فهم الحقيقة وتفكيكها لا يكون إلا بأدوات المنع والإقصاء وبمنطق الصراع والمواجهة، وإذا كانت العلاقة التي نقيمها مع الحقيقة تتراوح بين الإخضاع والممانعة، فإن الحقيقة تتحول إلى موضوع للنضال، نضال من أجل الحقيقة أو حول الحقيقة:" لا يتعلق بالنضال لصالح الحقيقة وإنما بالصراع حول منزلة الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه الحقيقة[1]. وإذا كانت الحقيقة سلطة فإن المهمّة السياسية المضادة للمثقف لا تتحدّد من خلال ثنائية العلم والايديولوجيا بل من خلال ثنائية الحقيقة والسلطة، ذلك أن مشكلة المثقف لا تكمن في نقد المضامين الأيديولوجية لخطابات للحقيقة بل تتمثل في القدرة على وضع سياسة مضادة للحقيقة بما هي سلطة بتغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة. كما لا يتعلق الأمر بتحرير الحقيقة من السلطة بل بتحرير سلطة الحقيقة من كل أشكال الهيمنة التي تنتج وتعيد إنتاج الحقيقة لتكرّس واقع الضبط والإخضاع، وإذا كانت الحقيقة في مجتمعات الرقابة المعلومة من اختصاص الشرطة فإن النضال من أجل الحقيقة وحول الحقيقة ولصالح الحقيقة يجب أن تكون مهمة المثقف الذي يناضل على المستوى العام لنظام الحقيقة قصد تغيير أجهزة إنتاج سلطة الحقيقة.

[1] حوار فونتانا مع ميشال فوكو، **الحقيقة والسلطة**، ورد في: فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، م.م، ص. 71.

نحو تأويل واجباتي (دينتولوجي) لليبرالية السياسية

جون رولز أنموذجا

Towards a Deontological Reading of Political Liberalism
John Rawls as a Paradigm

د. نوفل الحاج لطيف*

جامعة تونس

**

استهلال

في الحقيقة، تتعدد طرق التأسيس المعياري للديمقراطية الليبرالية، ورغم ذلك تكاد تشترك جميعها في العديد من نقاط الاهتمام وذلك بالنظر إلى هدفها المشترك: تبرير التزامين أساسيين للديمقراطية، يتمثل الأول في حرية المواطنين، في حين يكمن الثاني في المساواة السياسية الأساسية. ولقد دافع كانط من قبل عن هذا الالتزام المزدوج لليبرالية بشكل كبير حيث اعتبر أن معياري الحرية والمساواة هما المعيارين الأخلاقيين الأساسيين اللذين ينبغي أن يؤخذا في عين الاعتبار في البناء الدستوري لنظام

* - **د. نوفل الحاج لطيف**، مدرس وباحث تونسي، متخصص في **الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة**، متحصل على **دكتوراه في الفلسفة** (2013)من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – تونس.

صدر له كتاب: *جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة هيمنة التقليد الليبرالي* (دار الجداول، 2015)، وله كتاب قيد النشر بعنوان *العقل العمومي بين النظرية والممارسة*.

ترجم إلى العربية كتاب:

- عصر علماني لتشارلز تايلور (2019 – القائمة القصيرة لجائزة الشيخ زايد)،
- والليبرالية السياسية لجون رولز (2022 – القائمة الطويلة).

نشر العديد من **المقالات والترجمات** في مجلات عربية متخصصة وشارك في **كتب جماعية** عبر العالم العربي. كما شارك في **تنظيم ملتقيات فلسفية** وعضو في عدة لجان علمية وتحكيمية.

يشغل منصب **الكاتب العام لفرع الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية**، وعضو الهيئة الاستشارية للمجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية. كما يشارك في تحكيم مجلتي *تجسير* (جامعة قطر) و *(تبين)* المركز العربي للأبحاث.

عضو بفريق "بحوث التأويلية" ضمن **مخبر اللغة والمعالجة الآلية** بصفاقس، وعضو بالجمعية التونسية للدراسات الجمالية ومعارف الصورة.

سياسي متين أخلاقياً[1]. واعتبارا إلى هذين الالتزامين الأساسيين، يتعين على الليبرالية أن تحترم استقلالية الأفراد الذاتية وحرياتهم وحقوقهم الأساسية. ولأجل ذلك ما فتئ كانط يشدد على أن "حقوق الإنسان واجبة التقديس، مهما تتكبد الحكومة من تضحيات. ولا يصح هنا أن نلتمس أمرا وسطا بين طرفين، أي شريعة خاضعة لشروط 'براغماتية' (تكون بمثابة وسط بين الحق والمنفعة)، بل الواجب على السياسة أن تنحني للحق؛ وبهذا فقط يقوى أملها في الوصول-ولو ببطء-إلى مرتبة يتألق فيها سناؤها تألقا موصولا"[2]. ولأجل ذلك تعتبر أولوية حقوق الشخص مقوّم الليبيرالية الجوهري الذي تنماز به عن غيرها من الأيديولوجيات وذلك ما شدّد عليه بنيامين كونستان حين قال: " الحرية الفردية هي الحرية العصرية الحقيقية. والحرية السياسية هي الضامنة لها"[3]، ولا يمكن التضحية بالأولى في سبيل الثانية.

ولقد كان هاجس جون رولز منذ إصداره لمقاله الموسوم بـ " العدالة بوصفها إنصافا" سنة 1957 صياغة نظرية سياسية متسقة تحظى بقبول جميع أفراد مجتمع ينظر إليه أعضاءه كمشروع تعاوني ينشد الفائدة المتبادلة والمشتركة وإلى أنفسهم كشركاء كاملي الحقوق داخله[4]، وقد أخذت هذه الفكرة صورة واضحة سنة 1971 في كتابه العمدة **نظرية في العدالة** من خلال صياغة مبدأين في العدالة جعلهما رولز عماد تصوّر عمومي للعدالة في مجتمع تعدّدي يكون أفراده مختلفين حول رؤيتهم للخير وحول المثل الأعلى للسعادة والعيش الرغيد إلا أنهم تجمعهم المصلحة في العيش سوية وفي الحفاظ على شروط التعاون الاجتماعي الذي يعود بالفائدة عليهم جميعا. ويورد رولز هذين المبدأين كما يلي وفق ترتيب معجمي يحافظ على منطق الأوّليات:

". المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حق متساوٍ مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

. المبدأ الثاني: لابدّ أن تنظم مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على نحو:

أ-تكون فيه لصالح الأقل امتيازا،

---

[1] راجع كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، 1952، المادة النهائية الأولى لتحقيق السلام الدائم، ص 41 وما بعدها.

[2] المصدر السابق، ص 110.

[3] ورد في كتاب كاترين أودار، ما الليبيرالية، الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، الدوحة، قطر، 2020، ص 185.

[4] "Justice as Fairness", in *The Journal of Philosophy*,n°22, 1957(trad. franc. Spitz, J. F. « La justice comme équité », in *Philosophie*, n°3, 1987), pp. 653-662

ب-تكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص"[1].

ومع البساطة الظاهرة لهذين المبدأين إلا أنهما يندرجان في إطار جدل فلسفي وسياسي عميق في الولايات المتحدة الأمريكية وفي العالم الأنجلو-سيكسوني حول الفلسفة الاجتماعية والسياسية الأنسب والأقدر على تسويغ السياسة الاجتماعية للدولة وعلى إقامة أسس مجتمع متضامن ولكنه يحمي في نفس الوقت الحرية الفردية وشروط الاستخدام الفعلي لها في كنف المساواة والعدل. وقد أراد رولز لنظريته في العدالة أن تكون بديلة في هذا المجال للتيار الغالب على الفلسفة الاجتماعية والسياسية في أمريكا المتمثل في الفلسفة المنفعية[2].

ومن أجل ذلك علينا أن ننوه أن غاية رولز كانت منذ البداية –رغم مختلف الأطوار التي شهدتها عملية بنائه لنظرية في العدالة إنصافا-أن إنشاء مجتمع حسن التنظيم، عادل ومستقر يكون أعضاءه أشخاصا عقلانيين ومتعقلين، يعتبرون أنفسهم أندادا متساوين وأحرارا، أمر وارد على أرض الواقع. وهذا ما قاد رولز في كتاب الليبيرالية السياسية إلى أفكار أساسية عمل من خلالها إلى تطوير مقاربته في كتاب **نظرية في العدالة** وهذه الأفكار هي أساسا: "فكرة تصور سياسي للعدالة يتميز بسمات ثلاث. أولا، هذا التصور هو تصور أخلاقي للبنية الأساسية للمجتمع، وليس تصوراً ينطبق على الجماعات داخل المجتمع. ثانياً، إنه لا يفترض أي مذهب، بل يتفق مع عدد كبير من المذاهب الشمولية، مادامت الأخيرة لا تتجاوز حدود المعقولية. ثالثاً، إنه تصور مستمد من أفكار كامنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي[3]، وفكرة إجماع تقاطعي حول هذا التصور بين مذاهب شمولية معقولة، وفكرة العقل العمومي.

وكتب رولز نفسه عن كتابه هذا قائلا: "يتمثل هدف كتاب **الليبرالية السياسية** في العمل على صياغة تصور سياسي للعدالة السياسية يصلح للنظام الدستوري الديمقراطي (الليبرالي)تجد فيه المذاهب المعقولة دينية كانت أو غير دينية، ليبيرالية أو غير ليبرالية مشروعيتها. ولكن ثمة صعوبة أساسية: في ظل التعددية المعقولة لا يمكن أن يزعم أي دين بما ذلك دين الخلاص أنه أفضل دين بالنسبة لجميع

---

[1] يذكر رولز هذين المبدأين في مؤلفاته جميعها، ولذلك أصبحا شائعين إلى أبعد حد بحيث يمكن لنا ردهما إلى أي من تلك المؤلفات، وأما فيما يتعلق بترجمتهما إلى العربية، فقد استندت في ذلك إلى ترجمة كتاب العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص 148، مع تعديل ما يمكن تعديله.

[2] راجع الحاج لطيف، نوفل، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي، دار الجداول للترجمة والنشر، بيروت لبنان، 2015، المقدمة.

[3] ضاهر، عادل، "الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز"، ألباب، العدد الأول، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، شتاء 2014، ص 25.

المواطنين وعليه يتعيّن على التصور السياسي لا فقط أن يضمن خيرات المواطنين السياسية من قبيل الحرية والمساواة بل عليه مع ذلك أن يمكنهم من أفضل الوسائل الضرورية من أجل ضمان الاستعمال الذكي والفعال لحرياتهم"[1].

وفي تقدير رولز فإن "هذه المسائل على أهميتها المعترف بها منذ أمد طويل فإن البعض مازال يعتبرها ذات طابع سياسي أكثر منه فلسفي. وإن كان ذلك ليس مهما، إلا أن الأهم بالنسبة إلينا هو إثارة هذه المسائل أيا كانت طبيعتها مع أني اعتبرها فلسفية لأن كل مفهوم سياسي للعدالة هو مفهوم معياري وأخلاقي وإذن مجاله السياسة شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم السياسية الأخرى. ويناقش كتاب الليبيرالية السياسية انطلاقا من وجهة نظر سياسية أهم الأفكار الأخلاقية والفلسفية للنظام الدستوري الديمقراطي وتحديدا: المواطنون بوصفهم أحرارا ومتساوين، الشرعية، ممارسة السلطة السياسية، الإجماع التقاطعي المعقول، العقل العمومي وواجب المدنية، والأسباب الوجيهة للاستقرار. كما يسعى إلى إيجاد أفضل القواعد المعقولة التي تضمن الوحدة الاجتماعية الصالحة لمواطني المجتمع الديمقراطي الحديث. ولأجل ذلك ما فتئ كتاب **الليبرالية السياسية** يؤكد على إمكانية قيام نظام حكم مستقر وحسن التنظيم ومنسجم ومتماسك حتى في ظل تعدد المذاهب المعقولة الدينية وغير الدينية، الليبرالية وغير الليبيرالية"[2].

ولأجل ذلك افترض رولز أن تكون الليبيرالية السياسية التي يدافع عنها ليبرالية تعاقدية دستورية بوصفها شرط إمكان ضمان المشروعية السياسية في المجتمعات التعددية الحديثة. وقد اضطره ذلك إلى العودة مرارا وتكرار إلى نظرية العقد الاجتماعي التقليدية، "على أن هذه الليبرالية السياسية ليست صيغة من صيغ الليبرالية التي أفرزها عصر الأنوار ذلك أن تلك الليبرالية تظل بمثابة مذهب شمولي وإن كان علمانيا في بنيته ونمط عمله إذ يتخذ من العقل مبدئا له وهو ما بوأه منزلة متميزة باعتباره يستجيب لمقتضيات تلك المرحلة قياسا للمسيحية التي بدأ نفوذها يتراجع عصر ذاك. وبالتالي ليس لليبرالية السياسية مثل هذه الأهداف لأنها تعتبر أن حقيقة التعددية المعقولة للمذاهب الشمولية حقيقة لا سبيل للاعتراض عليها وذلك رغم أن من بين تلك المذاهب نجد ما هو غير ليبرالي وما هو ديني"[3].

هكذا، إذن لم يكن رولز مجرد مردد لأصداء نظريات العقد الاجتماعي أو من سبقوه في هذا الحقل بل إنه استطاع أن يعيد بناء عقلانية مميزة للتراث الديمقراطي الدستوري تكون قادرة على تجاوز مختلف

[1] رولز، جون، الليبيرالية السياسية، مقدمة الطبعة الثانية، ترجمة نوفل الحاج لطيف، دار الجداول للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2022، ص 74.

[2] المصدر نفسه، ص 48.

[3] المصدر نفسه، ص 46.

الإشكالات والمسائل المتجذرة في هذا التراث. وهذا البناء ينطلق، كما بينا أعلاه، من تصور سياسي للعدالة (بدلا من تصور مذهبي أو طائفي أو فلسفي شمولي) للبنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي[1] وهذا التصور لا بد أن تكون مختلف الأفكار التي يرتكز عليها مستخلصة من الثقافة الديمقراطية لذلك المجتمع. وهذا يقتضي أن يكون الأفراد متعاونون بشكل كامل وطوال حياتهم بما يتمتعون به من ملكتين أخلاقيتين أساسيتين: حس العدالة (الإنصاف)، والقدرة على صياغة تصو للخير. ومن هذا المنطلق كما يقول رولز "تتمثل مشكلة الليبرالية السياسية في مسعاها لوضع تصور سياسي للعدالة السياسية للنظام الديمقراطي الدستوري يمكن أن تؤيده بكل حرية عديد المذاهب المعقولة، دينية كانت أو غير دينية، ليبرالية أو غير ليبرالية بكل حرية، وهكذا نعيش بحرية ونتوصل إلى فهم قيم ذلك النظام. فالليبرالية السياسية تريد فقط أن تكون لها منزلتها ومقوماتها التي تميّزها وتجعلها مقبولة جنبا إلى جنب مع تلك المذاهب الشمولية الدينية أو غير الدينية دون أن تدّعي اطلاقا أنها تسعى لأن تحل محلها"[2].

وإن أهمية نظرية سياسية معينة إنما تقاس بمدى أهمية وشراسة النقود الموجهة إليها وحاجة مناهضيها الملحة إلى تبرير وشرح اختلافاتهم معها واتخاذ مواقف منها. وذلك هو شأن نظرية رولز التي ألفت النقد من اتجاهات مختلفة ويعود ذلك ربما لما تتمتع به من مضمون واقعي وهو ما بوأه مكانة مميزة في التقليد الليبيرالي حيث استكشف جذوره بعمق غير مسبوق إلى حد أنه غيّر من موضوع النظرية السياسية في هذا العصر وفي هذا المضمار يقول توماس ناجل: "بإيجاز إن ما فعله رولز هو دمج مبادئ المساواة الاجتماعية والاقتصادية القوية جدا المرتبطة بالاشتراكية الأوروبية مع مبادئ التسامح

[1] وجدير بالملاحظة أنه "ينبغي التمييز بين المجتمع الليبرالي والنظرية الليبرالية. يتحدث رولز عن "مجتمع ليبرالي"، وأحيانًا عن "مجتمع ديمقراطي"، ويميّزهما من المجتمعات غير الليبرالية. ولا يعني ذلك أن المجتمعات الليبرالية تحقق مبادئ النظرية الليبرالية كاملة، وإلا لكانت حينها حسنة التنظيم، ولفقد عندئذ مشروعه، وهو صياغة نظرية صالحة لإعادة تنظيم مؤسساتها الكبرى وفق المبادئ الليبيرالية مبرر وجوده. ويحدد رولز معنى المجتمع الليبرالي في مناسبتين: الأولى في كتاب الليبرالية السياسية، حيث يعرّفه بأنه مجتمع تكون قيمتا الحرية والمساواة متأصلتين في ثقافته العمومية، وينظر فيه الأفراد إلى أنفسهم وبعضهم إلى بعض، بوصفهم ذوات تتميز بالقدرة الأدبية على أن يكون لها تصور للخير، وعلى أن تراجعه وتعدله لأسباب تراها معقولة. ومن حيث هم ذوات حرة يطالب المواطنون بالحق في الحرية حيال أي تصور للخير والحياة المثلى قائم داخل مجتمعهم. لذلك لا تتأثر هويتهم العامة من جهة كونهم مواطنين وشخصيات أدبية، بالتحول الذي يمكن أن يطرأ على تصورهم للخير وعلى هويتهم الخاصة. ومثالا على ذلك يسوق رولز مسألة التحول من دين إلى آخر أو التوقف عن الإيمان بأي دين. ففي المجتمع الليبرالي، حين يتحول مواطن من دين إلى آخر أو يتوقف عن الإيمان بدين ما، لا تتأثر هويته العمومية بذلك، ويظل يحافظ على الحقوق نفسها ولا يجرّد من ممتلكاته ولا من حقه في الميراث أو الزواج، ويظل ملتزما بالواجبات المدنية ذاتها، ويتمتع بكامل امتيازات المواطنة. منير الكشو "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد، الهامش 2، العدد 36، المجلد 9، ربيع 2021، ص 53.

[2] المصدر نفسه.

التعددي والحرية الفردية المرتبطة بالليبيرالية الأمريكية المضاهية بقوتها، وقد فعل ذلك في نظرية تتعقبهما وتعيدهما إلى أساس مشترك. وجاءت النتيجة أقرب إلى روح الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية منها إلى أي تيار رئيس في الحركة السياسية الأمريكية"[1]

باختصار، تنشأ من الأنثروبولوجيا التي تُلهم تصورات رولز عن الشخصية الأخلاقية ومجتمع حسن التنظيم، فرضيتان تحددان ثابتات نظريته للديمقراطية: (1) يُنظر إلى الأشخاص على أنهم هم الذين يشكلون خططهم التي تخصهم لحياتهم ويسعون إلى استكمالها مع أقرانهم الذين يحملون أفكارا متشابهة. (2) يتفاعل الأشخاص مع أقرانهم بحثا عن أساس مشترك للتوزيع العادل بالإضافة إلى إثبات ذواتهم في مشاريعهم. ومن وجهة نظر المقاربات الأخرى في الايتيقا الاجتماعية، لا سيما تلك التي تهتم بتكون الهوية الايتيقية والأخلاقية، لا توجد أبعاد مهمة: لا يوجد أي تركيز على سير ذاتية في تكونها مستلهمة من القيم التي يجب تحقيقها في تصور الشخص لذاته والانفتاح على مبادرات الآخرين وجاذبيتها، ودون اعتبار لما يحدث داخل الذات من انقطاع وصراع؛ وأما مصادر النقص فهي في الأساس مصادر خارجية تؤثر على ثقة الشخص بنفسه. ومن المتوقع أن تفترض العقلانية في وظيفتها العامة أن يظهر من جديد لاعبون في المشهد في المجتمع المعاصر خططهم مدروسة. وحتى الآن، لا يوجد أي مؤشر على تحليل تنبّه إلى إمكانية إصابة ثقافة بأكملها بأمراض اجتماعية، أو تآكل موارد التماسك الاجتماعي بشكل تدريجي. ويقترن الاهتمام الرئيس بالتحول من بنيات العدالة إلى بنيات الاستقرار كشرط مسبق لتأمين العدالة والمساواة بتأييد الطابع التوفيقي للعقل العمومي.

ولأجل ذلك تعتبر نظرية في العدالة إنصافا نظرية واجباتية وبمعنى أدق نظرية في أولية العدالة في القيم الأخلاقية والسياسية. فلما كان المجتمع مألفا من كثرة من الأشخاص تتمايز رؤاهم للخير وغاياتهم ومصالحهم، فإن أفضل طريقة لإدارة تلك الاختلافات وتنظيم هذا المجتمع تكمن في اعتماد مبادئ مستقلة عن الخير تماما ولا تفترض أي تصور مسبق له وتتطابق مع مفهوم الحق مطابقة داخلية منزهة عن كل الميول والأهواء والمنافع الخارجية وتكون لها صفة الإلزام الأخلاقي المطلق. وعلى هذا النحو تكون العدالة، عند كانط سابقة لأن مقتضياتها تفرض ما عداها من المصالح الأخلاقية والسياسية مهما تكن ضرورية، وعن هذه الأولية كتب صاندال في مؤلفه الليبرالية وحدود العدالة يقول: "حسب هذه النظرة ليست العدالة مجرد قيمة مثل سائر القيم، توزن حسب مقتضيات الحال، بل هي أعلى الفضائل الاجتماعية على الاطلاق، وهي القيمة التي يجب الاستجابة لها قبل غيرها من القيم، فإذا أمكن تحقيق سعادة البشرية بواسطة وسائل غير عادلة، فإن العدالة، لا السعادة، هي التي يُفترض أن تسود. وعندما

[1] ناجل، توماس، "رولز والليبيرالية"، اتجاهات معاصرة في العدالة، جون رولز نموذجا، تحرير صامويل فريمان، ترجمة فاضل جكتر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2015، ص 88.

تُطرح قضايا من زاوية العدالة في بعض الحقوق الفردية، فإن الخير العام ذاته لا يمكن أن يسمو على هذه الحقوق"[1].

ولمّا كان الأساسين الكبيرين للنظرية الأخلاقيّة هما العدالة والخير، فإنّ النظريات الأخلاقيّة تختلف باختلاف الأساس الذي تمنحه الأولويّة. وعلاوة على ذلك فإن الخلاف بين رولز والنفعية نابع من تباين وجهات النظر حول المجتمع والإنسان ومن ثم يشير في الآن نفسه إلى تعدد أشكال النفعية وإلى تعارضها مع النّظريّة التعاقدية عندما يخصص القول في النّظريّة النفعية لسيد جويك مبيّنا ركيزتها على النّحو التالي: "إن الفكرة الرئيسية هي أن مجتمعا يكون حسن التنظيم وبالتّالي عادلا تكون مؤسساته منظمة بصورة تحقق أكبر قدر من الشعور بالرضا بالنسبة للأفراد الذين ينتمون إليه"[2]. فإذا كان باستطاعة الفرد أن يحقق أكبر قدر ممكن من السعادة فلماذا لا يكون وضع المجتمع مماثلا لوضع الفرد؟ فما يهم رولز هو تحديد المجتمع العادل لا مجرد الفرد العادل وإن ما هو أخلاقي يجب ألا يكون على قدم المساواة مع ما هو اقتصادي وهو ما يقتضي اختيار نمط الحياة اختيارا عقلانيّا وليس اختيارا قائما على مجرد حساب نفعي لأن المرء يكون سعيدا في نهاية الأمر عندما يحقق مشروعا عقلانيّا لحياته وينجح في ذلك. ولأجل ذلك استند رولز إلى الفكر السياسي الكلاسيكي والنظريات الاقتصادية ونظرية الاختيار العقلانيّ من أجل بناء نظرية يعتبرها متكاملة ومتجاوزة للنفعية.

ومن أجل ذلك يرى رولز أنّ العدالة ليست مجرّد قيمة من بين القيم المهمة نزنها وننظر فيها بحسب ما يقتضيه الحال، وإنما هي قيمة عليا يقع من خلالها وزن القيم الأخرى وتقدير أهميتها من قبيل المنفعة أو الحرية أو المساواة أو الفاعلية الاقتصادية. وبهذا المعنى فنحن إزاء تصوّر للعدالة يجعل منها قيمة القيم بحيث لا تخضع لذلك النوع من المبادلة مثل القيم المحكومة بها. فالعدالة هي بمثابة المعيار الذي يتم من خلاله التوفيق بين القيم المتعارضة والتسوية بين التصوّرات المتنافسة. ولما كان من شأن العدالة أنّها كذلك، فلابدّ أن تكون لها الأولويّة المطلقة على ما عداها من القيم والتصوّرات المتنافسة بشأن الخير. ولا يوجد تصوّر واحد للخير يمكن له أن يبطل مقتضيات العدالة لأنّ تلك المقتضيات تختلف من حيث الطبع عن مقتضيات الخير وبموجب ذلك فإن طريقة إثباتها تأتي بطريقة مغايرة تماما. وأمّا فيما يتعلق بالقيم الاجتماعية بوجه عام، فإن العدالة تقف منفصلة غير مبالية بها، مثلما يقف القاضي المنصف وحيدا بمعزل عما يدعيه المتقاضون، وفي ذلك يقول رولز: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية. فكما أنه يتعين علينا رفض

[1] صاندال، مايكل: الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009، ص36-37.

[2] Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p49.

أو مراجعة كل نظرية خاطئة، فإنه بالمثل، يتعيّن علينا إلغاء أو إصلاح المؤسسات والقوانين إذا كانت غير عادلة"[1].

وتفهم أولوية العدالة هاهنا على أنحاء عديدة، لعل أهمها اللزوم الأخلاقي الذي يبرز بصفة خاصة من خلال نقد رولز للأخلاق النفعية. وهو ما يجعل من أولوية العدالة متطلب يترتب عن الكثرة الجوهرية للنوع البشري. وعلى هذا النّحو تكون التضحية بالعدالة في سبيل المصلحة العامة إنما هي انتهاك لما هو غير قابل للانتهاك وعدم احترام للاختلاف بين الأشخاص وهو ما يعتبره رولز من أهم مثالب النّظريّة النفعية. وفي هذا السياق يقول رولز: "لكلّ شخص، بحكم العدالة حصانة لا يمكن التعدّي عليها ولو باسم رفاه جميع أفراد المجتمع. فالعدالة ترفض أن تكون فكرة فقدان البعض للحرية عدلا إذا كان سيؤدي إلى تحقيق خير أكبر بالنسبة للآخرين. فهي لا تسمح بتعويض التضحيات المفروضة على البعض بخير أكبر لعدد أكبر من الناس. وعليه، تعتبر، في المجتمع العادل، مسألة القوانين المدنية والحريات المتساوية للجميع مسألة محسومة. فالحقوق التّي تكفلها العدالة غير قابلة للمساومة السياسية أو لحسابات المصالح الاجتماعية "[2]. كما يمكن أن تفهم هذه الأولويّة على نحو آخر، ويتعلق ببيان كيف أن العدالة ينبغي لها أن تكون سابقة على مختلف القيم الأخرى الخاضعة بالضرورة إلى حكمها. أي أن العدالة مستفادة بشكل مستقل. وهذا المعنى متصل، في الأصل بالإشكال الذي تثيره معايير الحكم بصفة عامة. وكأنّنا هنا إزاء متطلّب ابستيمولوجي وليس متطلّب أخلاقي لأنّ الأمر يتعلق في هذه الحالة بتمييز معيار الحكم عن موضوعه. وكما يلح رولز نحن في حاجة إلى نقطة أرخميدية ننطلق منها في تقدير البنية الأساسية للمجتمع. فالمشكل يكمن أساسا في إيجاد تفسير للكيفية التّي تمكّننا من الحصول على مثل هذه النقطة على نحو معقول. وهو ما يجعلنا أمام وضعيتين أحلاهما مر. فإذا كانت مبادئ مستخلصة من قيم الخير أو تصوّراتنا السائدة بشأنه في المجتمع، فليس هناك ما يضمن للموقف النقدي الذي تطرحه هذه المبادئ مصداقية أكبر من تلك التصوّرات التّي يفترض أنها جاءت لكي تضبطها لأنّ العدالة منظورا إليها كقيمة مستفادة من تلك القيم، ستكون خاضعة لطابع المصادفة نفسه. ولكن قد يبدو البديل البحث عن معيار خارجي نوعا ما عن القيم والمصالح السائدة في المجتمع. بيد أنّه إذا كانت تجربتنا لا تصلح لتكون مصدرا لهذه المبادئ، سيكون البديل هو الاعتماد على افتراضات مسبقة تكون مصداقيتها هي الأخرى محل تشكيك ولو لأسباب مغايرة. وعندئذ يبدو أنه لا مفر من محاولة إيجاد تصور لا يتأثر سلبا بما قد يترتب عنه في العالم دون أن يكون منفصلا عنه، أي أننا في حاجة، كما يذهب إلى ذلك رولز عندما يقول: "إننا بحاجة إلى تصور يمكننا من مراقبة غرضنا

[1] المصدر نفسه، ص 29.

[2] المصدر نفسه، ص 29-30.

عن بعد[1]، ولكن دون إفراط في ذلك البعد ذلك أن التصور المرتقب "لا يكون انطلاقا من مكان ما وراء العالم، ولا صادر عن كائن مفارق، بل ينبغي أن يكون معبرا عن فكر وإحساس يمكن للأشخاص العقلانيين أن يتبنونه داخل هذا العالم "[2].

ويكشف لنا القول بأولوية العدالة بشكل واضح عن السمات الحجاجية الجوهرية التّي تتصف بها أخلاق الواجب. وبصفة أخص تبدو هذه الفكرة على صلة وثيقة بفكرة أولوية الحقّ على الخير وهي الفكرة المفصلية في علاقة التصوّرات الواجباتية بالتصوّرات الغائية وخاصة النّظريّة النفعية. وهذه الأولويّة (أولوية الحقّ على الخير) تفيد بالدرجة الأولى أن مبادئ الحقّ تتفوق دائما على الاعتبارات المتصلة بالخير العام أو بتلبية الرغبات مهما تكن حدتها وتضبط مسبقا سلسلة الرغبات والقيم التّي هي أهل لتلبيتها وهو ما عبر عنه رولز بقوله: "إن مبادئ الحقّ، ومبادئ العدالة أيضا تضبط حدود معرفة الحالة التّي تكون فيها تلبية الرغبات لها قيمة. إنها تفرض قيودا في تحديد التصوّرات المعقولة بشأن خير المرء (...) ويمكننا التعبير عن ذلك بالقول إن مفهوم الحقّ في العدالة بما هي الإنصاف أسبق من مفهوم الخير (...) أولوية العدالة تفسر، جزئيا، بالقول إن المصالح التّي تفترض خرق العدالة لا قيمة لها، ذلك أنّ هذه المصالح لا يمكن أن تكون لها أي أفضلية ولا أي أولوية، ولا يمكنها أن تحول دون طلب العدالة"[3]. ففي العدالة بوصفها إنصافا، وخلافا للنظرية النفعية، يعتبر حق الشخص في التمتع بحرية متساوية في مواجهة أشياء عديدة أخرى يمكن أن تفضلها الأغلبية ضد هذه الحرية أمرا ثابتا ثبوتا مطلقا: "فالقناعات مهما بلغت حدّتها عند الأغلبية-إذا كانت مجرد أشياء نفضلها دون أن تجد لها أساسا في مبادئ العدالة المحددة مسبقا - لا وزن لها أصلا، والاستجابة لهذه الإحساسات فاقدة لأيّ قيمة يمكن أن نزنها بالمطالب المتعلقة بالمساواة في الحرية للجميع(...)إنّ الإحساسات مهما تكن حدتها ومهما تكن مشتركة بين أغلبية الناس، فإنها لا معنى لها أمام هذه المبادئ. في نظرية العقد أسس الحرية منفصلة تماما عما يفضله الناس "[4]. وعلى هذا النّحو لا تتعارض نظرية رولز في العدالة بوصفها إنصافا مع التصوّرات النفعية فقط، بل أو أيضا مع مجمل النظريات الغائية وهو ما لاحظه مايكل صاندال عندما قال: "رغم أنّ رولز بدأ بمعارضة التصوّرات النفعية إلا أنّ مشروعه العام أكثر طموحا من ذلك، لأنّ العدالة بوصفها إنصافا عنده لا تعارض النّظريّة النفعية فقط، بل جميع النظريات الغائية من حيث هي كذلك. وباعتبارها إثباتا من الدرجة الثانية، أو ميتا-أخلاقية، فإن أولوية الحقّ تعني، بما

[1] المصدر نفسه، ص 48.

[2] المصدر نفسه، ص 628.

[3] المصدر نفسه، ص 57.

[4] المصدر نفسه، ص 490.

تعنيه، أن "مفهومي الأخلاق الاثنين"، يستمدان الحقّ في استقلال عن الخير وليس العكس، وهذه الأولويّة التأسيسية تسمح للحق بأن أن يكون في موقع محايد عن القيم وتصوّراتنا السائدة بشأن الخير. ولأجل ذلك اعتبرت نظرية رولز مقاربة واجباتية وإذن، ليست نظرية غائية "[1].

هكذا تتمثل أولى النتائج التّي تفضي إليها المقاربة الواجباتية في التأكيد على وجود أساس أكثر صلابة ومتانة للمساواة في الحرية بين الأفراد قياسا للمسلمات الغائية. فالحريات العامة بحكم المساواة في المواطنة: "لا تكون مضمونة إذا كانت قائمة على مبادئ غائية، وتصبح الحجة المؤيدة لها قائمة على حسابات واهية ومقدمات خلافية وغير أكيدة "[2]. وأما على مستوى المقاربة الواجباتية فإن المساواة في الحرية تقوم على أساس مغاير تماما، لأنّ الأمر لا يتعلق بمجرد وسائل من أجل أكبر تلبية للرغبات أو بلوغ غاية سامية معينة، بقدر ما تعتمد تلك الوسائل لضمان الاستجابة لمبادئ التعاون الذي ينبغي الاعتراف به من قبل جميع المواطنون عندما يكون كلّ واحد منهم ممثلا بإنصاف باعتباره شخصا أخلاقيا أي من حيث هو غاية في حدّ ذاته.

وعلى هذا النّحو ينم عدم ضمان الحقوق المترتبة على المساواة في الحرية، في رأي رولز، عن قصور عميق في التصوّر الغائي. فهذا التصوّر متخبط لأنّه يخلط بين الحقّ والخير بسبب خطأ في تصوّره لعلاقة الأنا بغاياته. وبذلك يسجل رولز اعتراضا آخر ضد النفعية ليؤكد خلافا لما تذهب إليه على أولوية الشخص على الغايات. فما هو جوهري وأساسي، بالنسبة للشخص ليست الغايات التّي يختارها بقدر ما هي قدرته على اختيار تلك الغايات، وفي ذلك يقول رولز: "إن بنية النظريات الغائية قائمة، إذن، على خطأ جذري في التصوّر، فهي منذ البداية، تصل بين الحقّ والخير بطريقة مغلوطة. علينا ألا نحاول بناء شكل حياتنا انطلاقا من الخير المحدد بصورة مستقلة، فليست غاياتنا هي التّي تُبرز قبل غيرها طبيعتنا، بل المبادئ التّي نقر بأنها تحكم الظروف المحيطة التّي يقع فيها اعتماد هذه الغايات والطّريقة التّي نسعى من خلالها إليها، لأنّ الأنا سابق على غاياته التّي يحددها، فحتى الغاية الغالبة نفسها يجب أن تكون مختارة من بين جملة من الإمكانيات، فليس لنا أن نذهب أبعد من ذلك في عملية التفاوض العقلاني. وعليه، ينبغي قلب العلاقة بين الحقّ والخير، كما تقول بها النظريات الغائية، ولننظر للحق باعتباره أسبق. وهكذا يتم تطوير النّظريّة الأخلاقيّة بفضل العمل في الاتجاه المعاكس"[3].

هكذا إذن يتنزل نقد رولز للنفعية في سياق التأسيس لمقاربة واجباتية للعدالة تتصدى للمقاربات الغائية التّي تمثل النفعية صيغتها الأكثر جذرية والأوسع انتشارا على مر العصور، واحتاج في ذلك إلى

---

[1] صاندال، مايكل: الليبرالية وحدود العدالة، موثق سابقا، ص 62

[2] رولز، جون، نظرية في العدالة، النسخة الفرنسية، مصدر موثق سابقا، ص 246-247.

[3] المصدر نفسه، ص 247.

المرجعية الكانطية التّي يعتبرها أداة منهجية في مواجهة صلابة المواقف النفعية. وتتجلى هذه الاستراتيجية في مستويين رئيسيين: يتمثل الأوّل في مفهوم "العدالة" ويتمثل الثاني في مفهوم "العقل ".

تؤسس النزعة الغائية العدالة على تصوّر مشترك للخير وهو ما عبرت عنه النفعية، في تقدير رولز، بشكل واضح من حيث أنها كما يقول: "تعّرف الخير بمعزل عن العدالة، وتعرّف العدالة على أنها ما يساعد على تأويج الخير"[1]، ويضيف مؤكدا هذه الأولويّة التّي للخير على العادل في صلب هذه النزعة: "إنّ النظريات الغائية تفرض جاذبية عميقة على حدوسنا من حيث هي تبدو متضمنة لفكرة العقلانيّة. فمن الطبيعي أن نعّرف العقلانيّة على أساس فكرة تأويج شيء ما، وفي الأخلاق، على أساس فكرة تأويج الخير"[2].

وبذلك لا تستطيع النفعية أن تقوم كإيتيقا عموميّة تنسجم مع الشروط التي تفترضها الديمقراطيات الدستورية المعاصرة، بل إنّها تفشل في ذلك فشلا ذريعا لأنّها لا تتورّع في التضحية بحقوق الأقليّة باسم تحقيق الرفاه العام، فضلا عن أنّها لا تضمن حقوق الفرد وحرياته الأساسية، ولا تأخذ في عين الاعتبار تمايز الأشخاص واختلاف رؤاهم للخير وللحياة الطيبة بحيث تفرض في ذلك رؤية جامعة وشمولية ينطبق في صلبها مبدأ الاختيار العقلاني الفردي على الاختيار الاجتماعي لأنّ ما يعنيها في كل ذلك المجتمع بما هو كلّ لا يتجزأ بما يقتضيه تجميع المنافع وحسابها وتأويجها في أدناها، كما في متوسّطها أو في أقصاها.

**

ببليوغرافيا

Audi, Robert, "Moral Foundations of Liberal Democracy, Secular Reasons, and Liberal Neutrality toward the Good", 19 *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy,* 197 (2005). https://iep.utm.edu/ross-wd/

Rawls, John, "Justice as Fairness", in *The Journal of Philosophy*,n°22, 1957(trad. franc. Spitz, J. F. « La justice comme équité », in *Philosophie*, n°3, 1987), pp. 653-662.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

الحاج لطيف، نوفل، **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي**، دار الجداول للترجمة والنشر، بيروت لبنان، 2015.

رولز، **جون، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009.

رولز، جون، **الليبيرالية السياسية**، ترجمة نوفل الحاج لطيف، دار الجداول للترجمة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2022.

[1] المصدر نفسه، ص 50.

[2] المصدر نفسه، ص 50.

صاندال، مايكل: **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009.

ضاهر، عادل، "الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز"، **ألباب**، العدد الأول، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، شتاء 2014.

كاترين أودار، **ما الليبيرالية، الأخلاق، السياسة، المجتمع**، ترجمة سناء الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، الدوحة، قطر، 2020.

كانط، ايمانويل، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، مصر، 1952.

الكشو، منير، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد، الهامش 2، العدد 36، المجلد 9، ربيع 2021.

ناجل، توماس، "رولز والليبيرالية"، **اتجاهات معاصرة في العدالة، جون رولز نموذجا**، تحرير صامويل فريمان، ترجمة فاضل جكتر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2015.

القسم الرّابع

الهيرمينوطيقا والعرفان

تشكّل الهويّة الرّوحيّة للمؤوّل
عبر التّماهي بين الأخلاقي والإيتيقي

Shaping the Interpreter's Spiritual Identity through the Conflation of the Moral and the Ethical

د. مصطفى العليمي*

جامعة تونس

**

مقدّمـة

لعلّنا لا نجافي الصّواب أذا اعتبرنا أنّ التّفكير الفلسفي قد هيمنت على تعيّناته الأولى النّزعة الأخلاقيّة، سواء على سبيل نقد القيم السّائدة والتّمرّد عليها، أو تأسيس قواعد عمليّة جديدة للسّلوك تعكس مشروع الفيلسوف لما ينبغي أن يكون عليه الواقع العملي للبشر، فكان أن تحدّدت الفلسفة منذ نشأتها كإيتيقا، أي تحوّل من السّؤال ماذا نفعل؟ إلى السّؤال كيف نفعل؟ في إيماءة إلى أنّ الفلسفةَ ليست مجرّد اشتغال بالنّظر والتّأمّل، وإنّما تحتاج إلى فتح آفاق تستشكل بمقتضاها عمق القضايا التي تطرحها حياة الإنسان، ممّا يفسّر الأصل الاشتقاقي للفلسفة كحكمة وإدراك لحقائق الأشياء النّظريّة والعمليّة. مثل هذه البداية وإن دفعت إلى تأسيس فيض لا محدود من الأنساق الأخلاقيّة عبر مسارات تاريخ الفلسفة منذ العصر الهلينستي، أي منذ أفلاطون إلى حدود كانط مرورا بالرّواقية والأبيقوريّة، فإنّ انشغال الفكر كان موجّها أكثر إلى ضبط قواعد السّلوك، وتعيين أشكال التّصرّف ضمن مقولات كونيّة تحدّد معنى الخير والشرّ، والمباح والمحظور... في سياق العلاقات القائمة بين الإنسان والإنسان.

وقد ضلّ مبحث الفلسفة الأخلاقيّة معنيّا بتعيين الأسس النّظريّة والعمليّة للسّلوك الأخلاقي من منطلقين هما حفاظه على الفصل الإجرائي بين ما هو أخلاقي وبين ما هو إيتيقي، عن طريق الإبقاء على

---

* - **د. مصطفى العليمي**، باحث ما بعد الدكتوراه في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بجامعة تونس، وعضو بمخبر "فيلاب" بكلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة 9 أفريل – تونس. تتركز أبحاثه حول التصوف الفلسفي، خاصة عند محي الدين ابن عربي، ومفاهيم الفلسفة الروحيّة والتأويل الرمزي.

صدر له:

- معجم كشّاف للمفاهيم والاصطلاحات الصوفية عند ابن عربي (2024)
- ابن عربي بين استشراقين: من الاختزالية إلى مشرب التحقيق (2025)
- ابن عربي في أفق التهافتين (2025)

نشر مقالات علمية عديدة في كتب جماعية ومجلات أكاديمية محكّمة داخل تونس وخارجها.

الفصل المعهود بين المجتمع وبين الفرد، الذي يعكس تمييزا بين منظومة سلوكيّة جماعيّة تنظّمها معايير مواضعاتيّة قاهرة، وبين الإيتيقا بوصفها منظومة سلوكيّة فرديّة قائمة على الاختيار الشّخصي، والتّوجيه الذّاتي. لكنّ الذي يتقصّى تاريخ الفلسفة ما يلبث أن يلاحظ انحسار دائرة الفلسفة الأخلاقيّة بعد كانط، وتراجع دورها، ممّا جعل بعض المفكّرين ينبّهون إلى غياب لافت لمنظّرين أخلاقيّين عظماء في العصر الرّاهن[1]، الذي يشكو أزمة أخلاقيّة، وانهيارات دراماتيكيّة غير مسبوقة للقيم وللمبادئ المعنويّة للبشر، صارت علّة انتشار مشاعر الخوف والتّشاؤم والعدميّة... التي عادت اليوم من بوّابة انحراف التّقدّم العلمي، وإفلاس مقولات التّنوير، وما فرضه الزّمن العولمي من تراجعات ايتيقيّة حوّلت جميع الفضاءات العمليّة إلى فضاءات رقميّة تستجيب للغة الأعداد والصّور، ولا تبالي بنسق القيم والمثل العليا.

مثل هذا الوضع لا يجعلنا نستبعد أن يكون التّفكير الفلسفي معنيّا أن يأخذ على عاتقه القيام بمهمّتين مركزيّتين: تتمثّل الأولى في مساءلة معاني إيتيقيّة ما تنفكّ تثير توتّرات نظريّة حول معاني الخير والشرّ أو المدح والشّجب أو الاستحسان والاستهجان، تستوجب منّا عملا تأويليّا يكون بمثابة اللّغة المشتركة في عصرنا فيما يذهب غروندان[2]. وهي مهمّة تدفعنا إلى تركيز حدوس عميقة موضوعها: إذا كان عالم اليوم على غير ما يرام، ألا يستدعي الأمر إحياء مبحث الايتيقا كباعث وحيد لحضور التّفلسف اليوم؟ أليس في ذلك ما يدعو إلى اتّخاذ قرار عقليّ يعيد تفعيل حضور الفلسفة الأخلاقيّة، وينمّي دور الحكمة العمليّة، لتأسيس قواعد الوجود السّعيد؟ أمّا المهمّة الثّانية فتتمثّل في مراجعة الفصل التّاريخي بين الأخلاق والإيتيقا، وبناء علاقة مغايرة تقوم على التّماهي إثر سابقة فلسفيّة، تكشف عن منعطف استثنائي تشكّل صلب الفكر العربي الإسلامي في لحظة محدّدة من تاريخه، حيث عمل ابن عربي على تأسيس مشروع فلسفي نقدي للعقلانيّة المشّائيّة، يوحّد بين ما هو نظري وبين ما هو عملي، ويماهي بين الأخلاقي والإيتيقي، مدافعا عن مشروع يرتقي فيه الإنسان إلى نموذج بروتوتيبي واستثنائي ينافس مشروع النّبوّة. كأنّه يهيّئنا مبكّرا للدّخول في لحظة فلسفيّة متشبّعة بما هو روحي، هدفها الأقصى جعل الحقيقة رهينة تجربة روحيّة وباطنيّة توفّر المادّة الضّروريّة لتأسيس إيتيقا مبتكرة تسمو بالبشر إلى طور نبوي وملائكي يحوّل الوجود إلى مجال للحبّ وخزّان للجمال.

---

[1] Haward Hair, *Pourquoi l'Ethique? La voie du bonheur selon Aristote*, édit l'Harmattan, 2003, p 15. & Haward Hair, *L'amour de l'amitié. Dix propos introductifs à l'éthique*,, édit l'Harmattan, 2009, pp 40 – 45.

[2] غروندان (جان)، **التّأويليّة**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، دون تاريخ، ص 125.

-Grondin (j), *l'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* édition Vrin, Paris, 1993, p. p 142, 144.

لكنّ الاستشكال الفلسفي لهذه الإيتيقا قد يكشف عن خصوصيّة لافتة في فكر الشّيخ الأكبر (ابن عربي) تتمثّل في تعلّقه بمرجعيّة حضاريّة وتاريخيّة متمحورة حول نواة مركزيّة هي المعتقد التّوحيدي، الذي يربط بين السّلوك الأخلاقي وبين سياسة النفس أو تهذيبها أو تربيتها... في إشارة صريحة إلى أنّ طريق التّصوّف هو طريق تعاظم الأخلاق، واتّباع منهج نبويّ تتشكّل بمقتضاه الهويّة الرّوحيّة للذّات العارفة، وأسلوب تعاملها مع الشّريعة فهما وتفسيرا وتطبيقا. فالفضيلة الفلسفيّة التي يمتاز بها تفكيره تتمثّل في اختراعه لمفهوم الحبّ الإلهي، الذي تمكّن بمقتضاه من تجاوز التّصنيف المشّائي للأخلاق الذي يميّز بين الأخلاق النّظريّة المضبوطة بالمبادئ والقواعد العامّة والكونيّة للسّلوك، وبين الأخلاق العمليّة المتمثّلة في انخراط الفرد ضمن هذه المنظومة، ليؤسّس منوالا يؤلّف بين ما هو نظري وبين ما هو عملي تهيّؤا للصّعود في مدارج السّالكين، وبلوغ مرتبة من يسمّيهم "الكمّل من الرّجال"[1]، أي ذاك المنوال الأعلى المتحقّق بالصّفات الإلهيّة، والمؤهّل لتأويل الشّريعة، على الوجه الأتمّ والأصحّ، وترجمة ما يريده الله من البشر: مثل هذا النّموذج يعلن عن نهاية الأخلاق بالمعنى المشّائي المذكور، وبداية الإيتيقا منظور إليها كخيارات ديوأنطولوجيّة لا تميّز إلاّ طائفة محدّدة من النّاس يسمّيهم خاصّة الخاصّة.

غير أنّ هذا النّموذج الإيتيقي وإن كان يستوقفنا من أجل التّعرّف إلى مقام أصحابه والمقرّبين من دوحته، فإنّه يعنينا أكثر من ناحية علاقته بملحمة التّأويل التي خيضت من أجلها سجالات بين ابن عربي وبين علماء الرّسوم[2] حول قضايا شائكة تخصّ العقيدة، ونظريّة الوجود، والعالم الآخر...ممّا يفضي إلى مراكمة مشكلات إضافيّة نستطيع أن نلخّصها في ما يلي:

. النّظر في كيفيّة اجتياز العارف / المؤوّل منطقة العقل المجرّد، وانفتاحه على أفق القلب عن طريق تفعيل طاقاته كالذّوق والإلهام، للتّشريع لهذا المنوال من السلوك الرّوحي، وتحمّل مسؤوليّة تأويل الشّريعة.

.تخطّي المجال الأخلاقي بصيغته النّسقيّة التّقليديّة، إلى مجال ميتا.أخلاقي لا يكتفي بالنّظر إلى الأخلاق من زاوية معاييرها الكونيّة، بل من زاوية فعاليّة النّشاط الرّوحي، الذي يرفع الفعل إلى أقصى كمالاته.

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء السّادس، ص 379.

[2] علينا أن ننبّه إلى أنّ هذا المفهوم ليس من ابتكار ابن عربي، بل يردّنا تقصّي جذور هذه النّعت الذي يطلقه على علماء الملّة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللّغة وفلاسفة... إشكاليّا إلى متن الغزالي وبخاصّة إلى مواضع بعينها من المرجّح في تقديرنا أن تكون قد ألهمت حكيمنا ورسمت له الإمكانيّة المثلى لاستئناف بدايات نقديّة للمعقوليّة السّائدة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلا في رسالته الشّهيرة "أيّها الولد" لتعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجرّدة يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النّجاة وخلاص النّفس واستغناؤها عن العمل. أنظر: **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010، ص257.

. مصالحة الذّات مع ذاتها عن طريق تجاوز المعاني الجاهزة والجامدة للعقيدة وللأخلاق، والدّخول في المنعطف الإيتيقي الجبّار، القائم على الممارسة النّقديّة للأخلاق المضبوطة بمعانيها وسياقاتها الرّسميّة، عن طريق ابتكار معايير سلوكيّة تعيد تشكيل روحيّة الإنسان نوعيّا، وتؤسّس لإيطيقيا العارفين.

. إدراك خصوصيّة الفلسفة الرّوحيّة التي ينوي ابن عربي توطينها، تناغما مع مسالك طريق صوفيّ يهدف إلى جعل الذّات العارفة تفوز بمقام ايتيقي نوعيّ، تمكث من خلاله في منازل القرب والولاية التي يغبطها النّبيّون، وقد عبّر عن ذلك في نصّ الباب 394 من **الفتوحات المكيّة** بالقول: "من وصل منهم لم يرجع فإنّه من المحال الرّجوع بعد كشف الغطاء إلى محلّ صفة الحجاب...فرجال الله المكمّلون كشف الله الأغطية عن بصائرهم وأبصارهم بما حصّلوه من الصّفات الإلهيّة ووقفوا عليه من الصّفات الكونيّة"[1].

1. تأصيلات مفهوميّة:

عند العودة إلى المواقف المتّصلة بالتّعريفات، وتقصّي الدّلالات المعجميّة لمفاهيم الأخلاق والإيتيقا والتّأويل، نكتشف صعوبات التّناول الفلسفي لهذه المفردات، والعسر الذي يعانيه الدّارس لمقاربتها، نتيجة غياب الجهاز المفهومي، والحقل التّحليلي النّظري الخاصّ بها. وبناء عليه نجد أنفسنا مطالبين بالعودة رأسا إلى الموسوعات والمعاجم التي تعدّ مرجعا للمصطلح الفلسفي سواء على مستوى التّأصيل أو الاستعمال، ومن بينها **الموسوعة الفلسفيّة** للالاند حيث نعثر على ما يلي:

***الأخلاق(علم):Ethique** علم موضوعه الحكم التّقويمي القائم على التّمييز بين الخير والشرّ.

. كان الفلاسفة النّظريّون الألمان الذين اقتدوا بكانط يميلون إلى الفصل بين علم الأخلاق والأخلاق، وإلى وضع الأولى فوق الثّانية (شيلينغ). عموما تطرح الأخلاق أمرا لا يخاطب سوى الفرد... وعلم الأخلاق يطرح أمرا يفترض مجتمعا مؤلّفا من كائنات أخلاقيّة ويكفل الشّخصيّة لكلّ الأفراد...

. يرى هيقل أنّ الأخلاق تدلّ بالأولى على مجال النيّة الذّاتيّة، وأنّ الأخلاقيّة (علم الأخلاق) تدلّ على ملكوت الحياة الأخلاقيّة[2].

***آداب، أخلاق، عادات: Moeurs**

أ. مسلك عاديّ، عادات (من دون فكرة الخير والشرّ)، عادات بلد، فئة من النّاس، مجموعة أفعال تلاحظ عمليّا على صنف حيوانيّ.

ب . (ربّما اختصارا لأخلاق حميدة)، مسلك جدير بالاستحسان... وفي المفهوم الأوسع للكلمة تشتمل الآداب على كلّ ما يكاد يتّصل بالأثنولوجيا...

---

[1] ابن عربي، المصدر نفسه، الجزء السّادس، ص379.

[2] لالاند، **الموسوعة الفلسفيّة**، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطّبعة الأولى، المجلّد الأوّل A.G ص 370. 371.

ج . من ثمّ، "الأخلاق" بالمعنى ب مجموعة أحكام على السّلوك، مسلّم بها في محيط، في عصر. بهذا المعنى يقابل ليفي برول بين (الأخلاق بالمعنى أ) وعلم الآداب. أي علم الاعتقادات الأخلاقيّة المسلّم بها عمليّا، والقابلة للتّحديد تاريخيّا[1].

أمّا مفهوم التّأويل أو الهيرمينوطيقا، فإنّ مقاربته تفصح عن اتّفاق أغلب الدّراسات الفلسفيّة والبحوث التّاريخيّة على جذوره اليونانيّة، حيث يدلّ اللّفظ Hermeneuein على معنى الكشف والإظهار والتّرجمة والتّفسير، وأنّ معناه الأصلي والمبدئي يرتبط بالإله هرمس مبعوث زوس (كبير الآلهة عند اليونان) إلى النّاس من أجل خلق قنوات تواصل معهم لتعليمهم منطوق الآلهة. مثل هذا المعنى يحيل إليه اللّفظ Hermé الذي يحيل إلى القول والتّعبير والتّفسير والفهم والتّأويل، المنصوص عليها في متون الفلاسفة القدامى وخاصّة أرسطو الذي سبق أن وظّف مفهوم الهيرمينوطيقا إجرائيّا في كتابه الأورغانون ضمن الباب الثّاني المخصّص للعبارة. واللاّفت أنّ التّأويل سيرتبط بعدئذ بالكتب المقدّسة، وفقه الشّرائع، لذلك نلاحظ أنّ هذا المفهوم سيجري استعماله بكثافة في المجال اللاّهوتيّ والسكولاستيكيّ، في إطار السّعي إلى ترجمة معاني الشّريعة بكيفيّة تتّفق مع قواعد الفهم الوجيه لما يريده الله من البشر.

وبالتّدرّج يتحوّل مبحث الهيرمينوطيقا إلى فنّ من فنون التّأويل يعنى بفهم المعاني العميقة للكتب المقدّسة. ذلك ما يتمحور عليه مثلا التّعريف الوارد في اللّسان العربي الذي نحن مطالبون بتدبّر المسألة من داخل سياقه، ضمن حيّز تاريخيّ وحضاريّ معيّن، عُرف باكتمال تجربته التّاريخيّة والحضاريّة في مجالات فقه القرآن والسنّة، ونشأة مبحث فقه اللّغة، وازدهار البحوث الأدبيّة والشّعريّة: حيث نجد فيلسان العرب لابن منظور أنّ التّأويل يدلّ على: "تفعيل من أوّل يؤوّل تأويلا وثلاثيّته آل يؤول أي رجع وعاد. وسئل أبو العبّاس أحمد بن يحيى عن التّأويل فقال: التّأويل والمعنى والتّفسير واحد. قال أبو منصور: يقال أُوّلت الشّيء أَؤُوله إذا جمعته وأصلحته فكان التّأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه...التّأوّل والتّأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه"[2]. فالدّلالة الأصليّة للمفهوم تفيد معنى صرف اللّفظ عن معناه الأصلي إلى معنى متوقّع ومحتمل قد يكون على صيغة المجاز أو التّعدّي أو الاحتمال...

كأنّ التّأويل يكشف عن وجود نقاط تشابك بين المعاني الإغريقيّة والغربيّة للهيرمينوطيقا، والمعاني التي يفرضها التّراث العربي الإسلامي في القرنين السّابع والثّامن الهجريين، حيث استفاد كثيرا من دلالته

[1] المرجع نفسه، المجلّد الثّاني Q - H، ص 823. 824.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، تصحيح أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمّد الصّادق العبيدي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت الطّبعة الثّالثة، الجزء الأوّل، ص 264.

المشّائيّة ليطوّعها في سياق العلاقة بالوحي في مرحلة زمنيّة حرجة بالنّظر إلى المناخ الفكري والعقائدي المتشنّج في ذلك العصر. لكنّ الذي يثير انتباهنا هو انفتاح فكر ابن عربي على مفاهيم الفلسفة وتصوّراتها الكونيّة، التي جعلته ندّا عنيدا للفلاسفة. فهولا يكتفي بتوجيه فهمه للتّأويل وجهة تنأى عن المنظور المشّائي، وإنّما يؤسّس لذات عارفة تحسن التّأويل، لأنّ هويّتها الرّوحيّة قد تشكّلت ضمن أفق روحيّ هو المجال الحقيقي للتّأويل. ذلك أنّ التّصوّف يكشف عن معقوليّة ما بعد عقليّة باجتيازها لكلّ القواعد المنظّمة لتقليد العقل في تفسير الشريعة، نحو أفق جديد يستجيب لمبادئ يؤسّسها القلب، فيكون بذلك مؤسّسا لفهم عميق لمعاني القرآن، يرتكز على موقف يعتبر فيه أنّ الوحي هو خطاب من الله موجّه إلى البشر، وأنّ هذا الخطاب ينطوي على ما لا حدّ له من الحقائق المتعالية التي تتمظهر في عناصر الوجود.

يذهب ابن عربي إلى أنّه من غير المعقول أن يكون القرآن ـ باعتباره كونا جامعا لم يفرّط في شيء ـ غير قابل لتأويلات تستوفي فيض معانيه التي تملك صلاحيّة لا نهائيّة. لذلك نجده يقترح اجتهادات إضافيّة من قبل المؤوّل من أجل أن يستجيب لعدد من القراءات، شريطة أن لا تحرّف أصوله وأحكامه فيتحوّل بذلك الوحي من فضاء التّنزيل إلى فضاء التّأويل[1] طبقا لمجموعة من الشّروط من بينها: الإبقاء على أصول العقائد والأحكام المضمّنة في القرآن، إتباع التّأويل لمنهج محدّد لفهم الآيات، واستيعاب الوضع اللّغوي بقواعده وشروطه المتعارف عليها الذي يميّز تعبيرات الوحي، إضافة إلى وجوب تمثّل القرائن والحجج الدّالّة على أسباب نزول الآيات وتواريخها ومعانيها الأصلية، فضلا عن حضر تدخّل أي عامل ذاتي للمؤوّل. وقد ضبط هذه الشّروط مستحضرا دور النّبيّ الذي اقتصر على نقل القرآن بأمانة مفرطة، دون تدخّل لتغيير ما يوحى إليه زيادة أو نقصانا، فكان دورا وفيّا وأمينا إلى درجة أنّه ينقل حتى صيغة الأمر "قل" التي وردت في بعض الآيات. فمن بين المعجزات التي تميّز الوحي أنّه منفتح على طاقات الفهم التي تميّز جميع البشر ـ على اختلاف أزمانهم وأمصارهم ـ نظرا إلى ما يختصّ به من رمزيّة عالية ومن تجلّ أبديّ للحقائق الإلهيّة. لكنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ التّأويلات أو التّفسيرات تملك نفس الدّرجة من الصّلاحيّة أو القيمة، التي تبيح القبول بكلّ عمل تأويليّ؛ فكلّ مؤوّل هو مسؤول عن تأويله مع افتراض حسن ظنّه

[1] Chittick: *Ibn Arabi, Heir to the prophets*,op cit, p.p123, 124.

يهتمّ تشيتيك بتقصّي دلالات التّأويل في مدوّنة ابن عربي، فيلاحظ أنّ الهاجس الذي يقود مشروعه الرّوحي ينحصر في تقويض كلّ علاقة مع منطوق العقل، واستبدالها بمنطوق القلب بوصفه خزّانا يستقبل الحقائق الإلهيّة التي تفد عليه في هيئة اشراقات متوالية وبواده لا تنقطع، فيكون العمل التّأويليّ عملا إبداعياً استثنائيّا لا تقوى عليه إلاّ الأفهام الاستثنائيّة. أنظر:

Chittick, *The Sufi; path of knowledge*,op cit, p.p 193, 199.

بالله مثلما تؤكّد الآية 6 من سورة الفتح. فالمؤوّل الذي يعنيه ابن عربي هنا هو من بلغ طور الإنسان الكامل، أو صاحب المقام المحمّدي الذي صار قلبه قوّة دافعة وخلاّقة تمكّنه من الفهم عن ربّه.

2. تعيين الهويّة الرّوحيّة للمؤوّل:

لا ينفصل العمل التّأويل في نظر ابن عربي عن عمل نقدي جارف هدفه مغادرة مجال العقل، والتوجّه نحو أفق القلب بتقنياته الجديدة المبنيّة على الذوق والإلهام. ويدخل ذلك ضمن تمرين جريء يتجاوز عتبة التّعامل التراثي مع الوحي الذي تأسّس مع علماء الرّسوم، واعتماد فهم حركيّ يرتقي بتطبيق الشّريعة في سياق تجربة إيمانيّة للذّات العارفة؛ وهو ينطلق من افتراض متمثّل في أنّه من غير المناسب القول أنّ الله يرسل رسالة إلى البشر عن طريق الرّسل تكون معانيها محنّطة وجامدة، وغير قابلة للتّماشي إلاّ مع أفهام من جعلوا أنفسهم حرّاسا أمناء على الشّريعة. فيصبح التّأويل مطالبا بتحرير القرآن من وصاية علماء الرّسوم، التي لا تعدو أن تكون سوى وصاية العقل على الحقيقة. فلئن عمدت المعقوليّة التقليديّة (المشّائيّة والرّسميّة الخاصّة بالملّة) إلى تركيز العمل التّأويلي على مسلّمات أساسيّة تفترض أنّ المعنى موجود في الوجود وداخل أفق العقل، وما على هذا الأخير إلاّ اكتشافه، وأنّ الوجود ينبغي إخضاعه إلى الشروط التي يفرضها العقل ذاته، ويتعارض بمقتضاها مع ملكة الخيال. فإنّ ابن عربي يقلب هذه المعادلة ويعكسها؛ حيث يجعل المعنى خارج أفق العقل التّابع للوجود، باعتباره عالم الخلق اللاّمتناهي الذي لا يستوعبه العقل. وبهذا المعنى ينقل ابن عربي معركة التّأويل من دائرة البرهان، التي تجعل العقل يكتشف المعنى ولا يصنعه، صوب فضاء اللّغة الإلهيّة التي نزل بها الوحي، وأصبحت من مشمولات الوعي البشري. فتصبح اللّغة وسيطا ضروريّا بين الوجود والوعي، عليها أن تترجم المعنى الذي لا يوجد في الدّاخل (جوّاني)، ولا يوجد في الخارج (برّاني)، بل ينبغي النّظر إليه كتفاعل بين الذّات العارفة وبين الموضوع / الوجود عن طريق التّجربة الرّوحيّة كحافز قوي للفهم.

يصبح التّأويل منفتحا على تفسيرات متعدّدة طبقا لتعدّد مظاهر التّجربة الرّوحيّة، فينتقل بمقتضاها من طور إلى آخر يطوّر فيه معنى الآيات، ويدرك مقتضيات زمن تلقّيها، لأنّ الفعل التّأويلي هو بالأساس فهم تاريخيّ للشّريعة يرسّخ مقولات الوحي ويستثمرها في الواقع. فيصبح المعنى نابعا من التّجربة الرّوحيّة لكلّ سالك، ومنفتحا على إمكانيّات عدّة ما دام الطّريق إلى الله يكون بعدد هذه التّجارب أو الأنفس. لكنّ ابن عربي يشترط استبعاد كلّا لإسقاطات وأشكال التعسّف الذي أغرقه فيه علماء الرّسوم، مقترحا ضرورة تجاوز التّأويل كلّ العلاقات السّيموطيقيّة بين أجزاء القرآن، وفسح المجال أما متدخّل حالة روحيّة مركّبة تعبّر عن عمق تجربة عقائديّة، تعيد بناء تصوّرنا للدلالات الكونيّة للآيات، لأنّ شفافيّة المعنى تتّضح أكثر في حضور الإشراقات الرّوحية للمؤوّل، الذي يعوّل أكثر على تجربة القلب

ويستعيض بها عن تجربة العقل، التي يمثّلها علماء الرّسوم[1]. فما يهدف إليه ابن عربي هو الدفع باتّجاه تأويل الوحي بطريقة تسمو على طرق علماء الرّسوم، مستشرف الأفق يخطو فيه حذو الغزالي، الذي جعل التّأويل مسؤوليّة روحيّة تستوجب إلجام العوام عن علم الكلام، على أساس أنّما يوجد في القرآن والسنّة من حقائق ومعاني يجعل الذّات العارفة في غير حاجة إلى الفقهاء والمتكلّمين، وهو موقف مبني على قناعة مفادها أنّ كلام الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (فصّلت 42).

تجدر الملاحظة إلى أنّ اعتراض ابن عربي على التّأويل بالمعنى الذي يحصره فيه علماء الرّسوم لا يفضي بنا إلى القول أنّه يعترض كلّيا على العلم بأصول الدّين والفقه، لأنّه يعتبر نفسه أحد هؤلاء العلماء الذين تتمحور مهمّتهم في توضيح الآراء العقائديّة الصّحيحة باستعمال جميع أنواع الأدلّة العقليّة منها والرّوحيّة، فضلا عن تأسيسه لمعقوليّة ميتا. عقليّة قادرة على استيعاب كلّ المعقوليّات الأخرى، ودمجها ضمن سياق كشفي قادر على الانفتاح على أبعاد أخرى للحقيقة. ومثال ذلك ما يطرحه في مدوّنته من مسائل كلاميّة ظلّت موضوع خلاف دائم بين جمهور المتكلّمين، أو بين أفراد الفرقة الكلاميّة الواحدة كالأشعريّة مثلا، فكان كثيرا يعلن عن مخالفتهم. وقد خصّص كتابا في هذا الغرض وهو **ردّ المحكم إلى المتشابه**[2]ليحسم ويفصل في أهمّ المسائل العقائديّة المثيرة للجدل وأخطرها وهي المحكم والمتشابه، موضّحا صحّة العقيدة التي جاء بها القرآن والسنّة عن طريق إرجاع المتشابه إلى المحكم ووفق منهجيّة تجمع بين أشعريّة وسطيّة، وبين تصوّف يراوح بين الظّاهر وبين الباطن: فكما هو معلوم يوجد في القرآن محكم ومتشابه، وقد اختلف المتكلمون حول كيفيّة فهم هذه الآيات مستحضرين الآية الأكثر إثارة للجدل وهي الآية السّابعة من سورة آل عمران: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذكر إلاّ أولوا الألباب". حيث يتعلّق الأمر باختلاف الوقف في هذه الآية، وبيان ما إذا كان مقصودا بحرف الواو العطف أو الاستئناف؟

لو أردنا التعرّف إلى فحوى الاختلاف بين المفسّرين لهذه الآية للاحظنا أنّ البعض منهم يقرّ أنّ الوقف يكون على الرّاسخين في العلم، والواو عاطفة، ومبرّرهم في ذلك أنّ الله لم يكلّف عباده ما لا يعلمون، في حين يقرّ البعض الآخر أنّ الوقف هو على: وما يعلم تأويله إلاّ الله، والواو هنا هي للاستئناف، أي أنّ الجملة التي ترد بعدها تكون مستأنفة لا معطوفة. ووسط هذا التّباين التّأويلي ندرك الموقف الذي يتبنّاه ابن عربي بالقياس إلى ما ذهب إليه ويليام تشيتيك، حيث بدا متأثّرا قليلا بتأويل المعتزلة بتركيزه على

[1]Chittik, *the sufipath of knowledge*, op cit, p 199.

[2]ابن عربي، **ردّ المتشابه إلى المحكم**، تحقيق وتعليق عبد الرّحمان حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة 1988، ص98.

اللّفظ: يقولون آمنّا، ويربط بأسلوب استثنائي بين هذه الآية والآية 66 من سورة النّساء: "ولو أنّا كتبنا عليهم أن أقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنّهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشدّ تثبيتا": قاصدا بذلك أنّ المعرفة هي نتاج التّقوى والخوف المفرط من الله (8: 29). ذلك أنّ أقدر النّاس على التّأويل هم أكثرهم رسوخا في العلم، وأكثرهم إيمانا وذوقا يوقد نار العشق، الذي يؤدّي إلى الكشف، الذي يفضي إلى الرّسوخ. وقد ضمّن ابن عربي كلّ هذه المعاني في **الشّجرة النّعمانيّة**[1].عندئذ يكون ابن عربي قد أتى على أخطر المسائل طرحا في الفكر العربي الإسلامي مثل التّنزيه والتّشبيه، والمحكم والمتشابه، والمجاز... وحسم القول فيها بالإقرار أنّ ما ورد في القرآن هو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه (الأنفال: 17، الشورى: 11)، وأنّ في كلّ متشابه هناك إحكام، وفي كلّ إحكام هناك متشابه، ومنطلقه في ذلك هو الانتقال من فكرة المجاز في القرآن التي قبل بها علماء الرّسوم إلى فكرة الرّمز؛ فإذا كان المجاز يعني جعل اللّفظ ذا معنيين، معنى ظاهر يجب تخطّيه، ومعنى أعمق وهو المقصود، ومثال ذلكما يرد في نصوص الشّريعة من تعيين للصّفات الإلهيّة بما يشبه أعضاء البشر وصفاتهم، على منوال ما ذكر في الآيات التّالية: (طه: 4)، (الفجر: 22)، (الأنعام: 61)، (الزّمر: 56)، (الرّحمان: 27)، (طه: 39)، (الفتح: 10)، (آل عمران: 28).

ولئن كانت هذه الصّفات موضوع اختلاف فقهي وكلامي؛ حيث ترى فيها المشبّهة ألفاظا ينبغي أن تؤخذ على ظاهرها، فلا تكون موضوع تأويل، فإنّ أهل السنّة والجماعة قد أقرّوا بوجوب الإيمان بهذه الصّفات، وأساسا رفع معانيها إلى الله، فيتمّ إلغاء الجارحة كاليد والاستواء مقابل كشف المعنى وراء ما ترمز إليه من قدرة وإرادة إلهيّة، وذلك في إشارة إلى النّحو الذي أجاب به مالك عن الاستواء، حين عاد إلى قول أمّ سلمى: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسّؤال عنه بدعة. مثل هذه المسألة عويصة ومربكة في الفكر الإسلاميّ، لأنّها تمسّ مباشرة جوهر التّوحيد وعلاقته بمسألة الذّات والصّفات، أو التّنزيه والتّشبيه، فإنّ ذلك لا يكفي في نظر ابن عربي، فلامعنى لإلغاء الظّاهر حتّى نصل إلى الباطن، لأنّ الظاهر ضروري نحتاجه لفهم المعنى المتخفّي. فابن عربي يعيد استثمار ما قيل عن التّأويل في النّصوص القديمة التي لم تكن محلّ جدال أو نزاع داخل الحضارات التي ترجم عنها العرب والمسلمون علومهم وفلسفاتهم مثل اليونانيّين، ولم تكن لتثير كل هذه المحاذير إلى حدود القرن الخامس هجري (ق. 11م) بُعَيْد اكتمال بناء النّظريّة اللّغويّة عند علماء المسلمين، لتنشأ بعد ذلك البحوث

[1]ابن عربي، **الشّجرة النّعمانيّة**، شرح الشّيخ صدر الدّين القونويّ، تحقيق وتعليق محمّد الرّوبي، المنارة للنّشر، الطّبعة الأولى، 2001، ص89، ص91.

البلاغيّة بأقسامها المختلفة كعلوم المعاني وعلوم الدّلالات...التي تأثّرت بالأفكار اللاّهوتيّة. فبإقحام المعطى العقائدي، وبوضع نصوص الوحي موضوعا لإعادة الفهم، لم يحتفظ مفهوم التّأويل بدلالة موجبة، بل صار يوظَّف طبقا لمقاصد المؤوّل، حيث تلبّس بمعانٍ سلبيّة توجب الاحتراز. وقد تزامن ذلك مع طرح السّؤال المربك الخاصّ بالمعنى من التّديّن؟ أو ما هو الوجه الأتمّ الذي من الممكن أن يكون عليه التّديّن؟ كيف نفسّر المفارقة الخاصّة بمظاهر التّديّن الشّكلي والظّاهري في مقابل الفقر الرّوحي الذي عليه المؤمن؟ ومن هنا دبّ الخلاف بين من يؤيّد التّديّن المبالَغ فيه، وبين من يقتصر فيه على مجرّد إيتاء الشّعائر والقيام بالفرائض: أيبين من يرى في العقل الأداة المثلى لفهم الشّريعة، وبين من يرى فيه معطّلا للفهم، وخطرا على مقاربة أسئلة الشّرع نظرا لقصور طاقته، ومحدوديّة مجاله. ولا يسعنا في هذا الحيّز إلاّ التّركيز على اللّحظة التي اشتدّ فيها النّزاع بين القائلين بوجوب اكتشاف المعنى داخل اللّغة، واعتبارهم العقل مسئولا على هذا الاكتشاف لا على صنعه، وبين القائلين إنّ المعنى يوجد خارج أفق العقل.

4. التّأويل وتشكّل الذّات الرّوحيّة للمؤوّل:

تتمثّل خلاصة ما يؤسّسه ابن عربي من تصوّر جديد للتّأويل في ربطه بتجربة الذّات العارفة في الوجود، أين يكشف عن فهم طريف وغير مسبوق؛ فهو يجعل من شروطه لا تتحقّق إلاّ بالارتقاء في مسالك العبادة، التي تفضي إلى تولّي الله لعباده المقرّبين عن طريق الرّياضات الرّوحيّة والزّهد فيتكوّن لديهم حدس قويّ يسمّى العلم (5:66)، الذي يمكّنهم من إدراك الحقائق والأسرار الربّانيّة من القرآن (55: 1+2)، ربّ علم لا يستوجب وجود كتب ولا مدرّسين ولا موادّ تتعلّم، أو مهارات تستفاد، كمحصِّلة للاجتهاد وللعمل[1]، فالفرق إذن هو فرق بين علوم تحصّل بالأذواق وبين علوم تدرّس بالأقلام والأوراق. وقد عبّر الشّيخ الأكبر عن حقيقة هذا العلم بالقول:

إنّي لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا
فقد تقدّم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصّى قبله الحسنا
يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولا ستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا[2]

يستوجب الفعل التّأويلي عملا نقديّا موازيا، لا يكتفي بمجرّد الاعتراض على علماء الرّسوم، ورفض اعتمادهم تقنيات العقل المنطقيّة، والحجاجيّة والتّحليليّة البرهانيّة، وإنّما على إنشاء تكامل جديد بين الاجتهاد كطاقة بشريّة يبذلها المؤوّل في سبيل الكشف عن اليقين، وبينما تستطيع الذّات أن تنفذ إليه

[1] Chittick (w), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination* Albany: SUNY Press, 1989, p 200.

[2] ابن عربي، **رسالة التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة**، م، م، ص 102، كما ورد هذا القول ضمن الفتوحات المكّية، م، م، الجزء الأوّل، ص 56.

ببصيرة، هي عبارة عن ملكة ذوقيّة خارجة عن الظّنون. وقد أسّس ابن عربي لترسانة من المفاهيم والمفردات تجمع بينها قرابة دلاليّة شديدة لتعيين ملامح التّجربة الرّوحيّة للعارف، نذكر منها: السّفر والفتح والسّياحة والحيرة... بما هي خصائص مثلى للعارفين السّائحين[1].

والسّياحة المقصودة أكبريّا هي انجذاب عنيف، يرفع النّفس من الانفعال إلى الفعل تحت تأثير التّحيّر، وتفعيل ملكة الخيال لإدراك ما عليه الوجود من غموض ساحر لا يفهم إلاّ عن طريق صدق افتقار العارف إلى الله والتّهيؤ للنّفث في الرّوع، والتّخلّص من الفكر للحصول على أشرف المعلومات لأنّ: "شرف كلّ علم بشرف موضوعه وموضوع هذا العلم الدّلالة على قدرة الباري جلّ وعلا لكونه من العلوم السرّية الباحثة عن أسرار القدر ممّا يشير إليه من الودائع المخزونة في كنوز الحروف التي عليها المدار"[2]. وهذا العلم هو نتاج الحيرة والتّوتر التي توقف العارف على حقيقة الوجود (الماكرو كوسم) التي تناظر حقيقة الإنسان (الميكرو كوسم)، وما بينهما من كون جامع يمثّله القرآن[3]: فابن عربي يضعنا أمام تأويل جديد للكون بوصفه كلمات الله اللاّمحدودة المبثوثة في الآفاق[4]، وهي كلّها تجلّيات للأسماء والصّفات والأفعال الإلهيّة، وللقرآن بوصفه كلمات الله المحدودة في المصحف، وبينهما الإنسان الذي يمثّل آخر التّجلّي الأسمائي وأكمله، فهو اجتماع للنّفخة الإلهيّة وللطّين. فمفتاح فهم الإنسان للكون هو فهمه للقرآن، لأنّ كلاهما يمثّل كلام الله الذي تضمّنته الشّريعة التي يجعل منها الله مدخلا لإدراك الحقيقة اللاّنهائيّة، مثلما تؤكّد ذلك الآيات: (الكهف: 109، لقمان: 27).

يطرح ابن عربي مأزق اللّغة الإنسانيّة من جهة عدم قدرة حواملها على احتواء الحقيقة، مثلما يطرح علاقة اللّغة البشريّة باللّغة الإلهيّة، ليستخلص أنّ لها وجه إلهي مضمّن في المصحف، ولها وجه إنساني متمثّل في تأويل الوحي وترجمته على نحو يستجيب لاستيفاء حقائقه. وقد بيّن ابن عربي أنّ تلاوة القرآن وفهمه يكون دوما متجدّدا وإلاّ لا فائدة من القول بصلاحيّته المطلقة. أمّا نزوله كوحي فقد خُتم مع النّبي

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 51.

[2] ابن عربي، **الشّجرة النّعمانيّة**، م، م، ص 41.

[3] تتجلّى أنوار الذّات الإلهيّة في مرايا الأسماء والصّفات، فيأخذ العارف زمام الصّبر والاصطبار، فتهتزّ مواجده وينجذب من الوطن الأرضيّ إلى الوطن الإلهي في قطب المعاني، على قاعدة "من طلب شيئا وجدّ، وجده". وقد أورد البسطامي أنّ: "من تكلّم في الأزل يحتاج أن يكون معه سراج الأزل". أنظر: **حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء**، ج 10، ص 38. وهو قول يتناغم مع رأي الخرّاز (توفي 279هـ / 892 م) الذي يرى أنّ للعارفين خزائن أودعوها علوما غريبة وأنباء عجيبة يتكلّمون بها بلسان الأبديّة ويخبرون عنها بعبارة الأزليّة. وهي مواقف مستمدّة من أبيات نسبت إلى علي ابن أبي طالب يصف فيه علاقة الإنسان بالكون حين يقول:

وتحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

داؤك منك وما تبصر** دواؤك فيك وما تشعر

فأنت الكتاب المبين الذي** بحروفه يظهر المضمر

وما حاجة لك من خارج** وفكرك فيك وما تصدر

[4] أنظر: نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الثّالثة، الدّار البيضاء 2006 ص 202. 203 .

الخاتم، ولا وحي يأتي بشرع جديد، ولكن الوحي يأتي بفهم جديد يؤدّي إلى تأويل جديد للحقائق المودعة في الكون يكون ثمرة إعداد مسبق للذّات العارفة، تقوم من خلاله بتصفية القلب، وتجلية الرّوح لبلوغ المراتب المتقدّمة، عن طريق التّوبة بما هي قوام جميع الفضائل التي ينطلق منها سالك الطّريق الرّوحي. وقد أشار إلى ذلك في رسالة **تحفة السفرة إلى حضرة البررة**[1] حديثا مركّزا حول مراحل تطهير النّفس واستنفار طاقاتها من أجل خوض تجربة روحيّة تتعرّف إلى الأسرار المودعة في الوجود. وهو يستعمل اصطلاحات متقاربة للإشارة إلى خصوصيّات هذه التجربة مثل تزكية النّفس ليشرّع إلى تأسيس فلسفة روحيّة تراوح بين المتناهي (الذّات) واللاّمتناهي (الله)، وتتجاوز العقلانيّة المشّائيّة التي يمثّلها اعتباريّا ابن رشد، والتي تقول بقدم العالم أو أزليّته، مقدّما حلاّ وفيّا للمرجعيّة القرآنيّة، تجعل منه عليما بالشّريعة أكثر من غيره[2].وهو حلّ يمثّل تشريعا لمنظور أنطولوجي جديد أشبه ما يكون بـ"**التكنوكوسمولوجيا**" حسب بولنت روف[3]، ما دام ينهي الجدل حول مشكلتي وجود الله وتوحيده، والخلق من عدم؛ لأنّ التّصوّر المشّائيّ بقدم العالم يجعل القول بوجود صانع له مستحيلا، فكان حلّ ابن عربي شبيها بما قدّمه الغزالي بخصوص الخلق من العدم[4].

واللاّفت في هذا التّأويل الكوسمو.أنطولوجي تقديمه لفهم جديد للزّمان يلغي دلالته الأرسطيّة، ويربطه بمعنى تّوحيديّ[5] يصف الوقت في علاقة بالصّلوات والعبادات، فالزّمن غير قابل للوجود بعينه، ولا يمكن أن نميّز فيه بين بداية ومتوسّط ونهاية، بل تكمن حقيقته في ما قاله القرآن وفق مقياس مختلف عن السلّم البشريّ "**وإنّ يوما عند ربّك كألف سنة ممّا تعدّون**" (الحجّ: 47). ويرتبط نفس الشيء باصطلاحات الأسبوع والشّهر والسّنة، التي لا تعدو أن تكون مجرّد مواضعات ومدد غير متعيّنة بذاتها، وإنّما هي علاقات ونعوت لروابط معيّنة تجمع بين الكواكب[6]. فما يوجد من مواقيت هي عبارة عن مواضعات لحساب الزّمن الذي يطابق وجود حركة الكواكب في مداراتها وهو ما يحيل إليه في الآيات (50:15، 30: 4، 33: 40، 32: 5، 70:

---

[1] ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**، تحقيق رياض المالح، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، ص53. 68.

[2] Chittick: *Imaginal world- Ibn Arabi and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York,Press1994, p . 46.

[3] Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn Arabi , in: *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, volume IV,1987.

[4] Chittick (w), *The self-disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology*, Albany= state university of New York, Press 1988, p. 29.

[5] Winkel (Eric), Time in Ibn Arabi, and From Parmenides(and Heraclitus)to Julian Barbour. In : *Journal of Ibn Arabi society*, vol 51,2012.

[6] Haj youssef (Mohamed), *Ibn Arabi-Time and Cosmology*, Routledge, 2011, p. p 16, 17.

والطّريف في هذا أنّه يدرس يخضع النّظرية الكوسمولوجيّة لابن عربي لشروط الدّراسة الحديثة، ويحاول أن يفهم علاقتها بالمواقيت أو التّوقيتات، فيقارنها بمقولات الفيزياء الحديثة ليستخلص أنّ لكلّ كوكب يومه الخاصّ ومواقيته الخاصّة، ويخصّص الفصلين 3+6 لشرح عمليّة الخلق المقدّس (خلق السّماوات والأرض في ستّة أيّام)، وعلاقة العدد سبعة بأسماء الله السّبعة إذ من اليوم السّبت إلى الجمعة يعود الخلق متجدّدا باقتران الزّمان.

4).فالسُلّم الزّمني الإلهي يختلف تماما عن الإنساني (55: 29) الأمر الذي يكشف عن تصوّر للكون يقوم على التّجدّد المستمر، فلا وجود للحظتين متشابهتين في الزّمان لأنّ الحالة الواحدة لا تتكرّر في زمنيين مختلفين.

يقدّم ابن عربي تأويلا جديدا للخلق وعلاقته بالحقّ؛ يقوم على إنهاء الجدل القديم حول قدم العالم وحدوثه، يقوم على رفض القول بوجود خلق سابق يستطيع الاستمرار في الحاضر بنفس الخصائص، لأنّ ذلك يفضي إلى القول بوجوب استقلال الخلق عن الخالق وهذا محال: فنحن نعتقد أنّ اليوم مشابه للأمس أو لسائر الأيّام، والحال أنّنا إزاء خلق جديد، هو مظهر لا نهائيّ للتّجلّي الأسمائي عبّر عنه بالإحالة إلى وصف ابن عبّاس لأرض الحقيقة[1]. فهو يؤسّس تصوّره للزّمان وللكون طبقا لمرجعيّة التّوحيد القرآنيّ، التي توجّه سلوك كلّ مؤمن بما يناسب تحقّق ذاته العارفة، ونيله العلم الإلهيّ ما دام كلّ له تصوّره الخاصّ بالله وبالعقيدة التي تمثّل عقدا إيطيقيّا بين العبد وربّه. ربّ عقد وإن اشترك فيه جميع المؤمنين، فإنّ غايته القصوى تختلف من ذات إلى أخرى، ممّا يفسّر اختلاف العقيدة الأشعرية عن المعتزليّة والحنبليّة. إنّه يعلن في سابقة نظريّة أنّ فتح أفق التّأويل على هذه الأسرار لا يتحقّق إلاّ عن طريق سلوك روحيّ هو جوهر الإيتيقا الموجّهة للذات العارفة، التي تنخرط في الوجود عن طريق اكتشاف الحكمة التي تسكن الكون، وتسري فيه سريانا لا يتفطّن إليه إلاّ العارفون، ويعبّر عنها القرآن تعبيرا سرّيا يفيض معاني تكشف عن تحوّل الأشياء من عالم البطون أو العدم إلى عالم الوجود والظّهور. ذلك ما يفسّر اعتبار الكون مرآة مجلوّة[2] تعكس الأنوار الإلهيّة ما دامت مظاهره تجلّيا لا نهائيّ الأسماء الله وصفاته(55: 29)؛ فالأشياء موجودة منذ الأزل في العلم الإلهيّ، وأصبحت بمفعول الأمر التّكوينيّ "**كن**" موجودة في شكل أعيان ثابتة مستخلصة من الاسم الإلهيّ "الواجد"[3]ومنه الوجود والجود الذي لولاه لما كان الوجود.

وهكذا يصبح النّظر إلى عالم الظّواهر على أنّها موجودات مجازيّة غير قادرة على القيام بذاتها مقارنة بالوجود الحقّ، فتصبح تجلّيا لأسمائه وصفاته (الوحدة والكثرة)، وهو المرتكز الصّلب للأنطولوجيا الصّوفيّة عند ابن عربي. وقد استند في ذلك إلى الوحي الذي ذكر أسماء الله وصفاته، وكرّرتها السنّة النّبويّة حين كشفت عن وجود 99 اسمًا، اختلف الفقهاء وعلماء الكلام في ترتيب ما يكون أسماء الذّات، أو صفاتها، أو أفعالها. واللاّفت هنا انفراد العارف بهذا التّرتيب الذي يقوم على أنّ 93 اسما تكون معلومة، ويبقي الاختلاف في 7 فقط. فالصّفات تظلّ غير محدودة بعدد (2: 115)، فتكون كلّ الموجودات آيات الله، وهي

[1]ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 365.

[2]Corbin (H), *Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*" translated by Ralph Manheim, Princeton University, Press 1969, p. 19.

[3]Chittick(w), *The self-disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology*, Albany= state university of New York, Press 1988, p.12.

ليست إلاّ إظهارا لأحكام وآثار أسماء الله وصفاته التي تتجلّى في ما يسمّيه "**الأعيان الثّابتة**". وبذلك تتشكّل الهويّة الرّوحيّة للمؤوّل، وتنخرط في الكون بعد خوض تجربة شاقّة يرتقي من خلالها في المعارج العرفانيّة التي تمكّنه من استقبال الأنوار واللّمع، التي عبّر عنها الحديث القدسيّ الشّائع لدى المتصوّفة: "**كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني**"، (وهو حديث محلّ جدل بين من يشكّك فيه، ومن يجعل من الصّوفيّة تتّخذه ذريعة تبيح اجتياز أفق العقل).

يؤوّل ابن عربي هذا الحديث تأويلا طريفا يتماشى مع لبنات الذّات العارفة، التي تبنى تدريجيّا خلال معارجها الرّوحيّة. ففي اللّحظة التي قرّر فيها الله أن يرى صفاته وأفعاله تتجلّى في صورة غيره، خلق الكون عن طريق الأمر التّكويني "كن"، وتجلّى فيه ليرى نفسه من خلاله[1]. ويركّز النقّاد في هذا الحديث على العبارة "**أحببت**" التي تدلّ لدى الصّوفيّة على العشق وعلى ما يحدثه من قلق وتوتّر ينفّس من خلاله العاشق عن نفسه بالتّعبير عمّا في صدره بالتّنفّس العميق، تفريجا عن كرب الوحدة وعن هذا التّنفّس تتكوّن مراتب الوجود مثلما تتكوّن الألفاظ بالأحرف فتكون الموجودات كلمات الله لا يكشفها إلاّ موحّد أدرك مقام المقرّبين والصديّقين، لينتهي إلى مقام يفنى فيه عن نفسه وعن الخلق. لذلك كانت الأخلاق لديه ضربا من الطّباع الرّوحية أو الإيطيقا، كاتّباع لصراط مستقيم (الآية 4: 68). ومثل هذا التّطابق (بين الأخلاقيّ والإيطيقيّ) غير مسبوق في أيّ ثقافة أخرى، فتكون قيادة المسلم لنفسه بشكل جيّد كفيلة بتحقيق صعوده الرّوحيّ إلى مرتبة العارف بالله المفتون بمعرفة الحقائق الإلهيّة ذوقيّا، التي تقوم على محو الأنانيّة والارتفاع إلى منزلة إلهيّة يتّشبّه فيها بصفاتها، عن طريق سلوك الحبّ الإلهيّ الذي عبّر عنه في جملة آثاره الآتية: **ترجمان الأشواق، ديوان المعارف، التّجلّيات الإلهيّة، التّنزّلات الموصليّة، تاج الرّسائل**، والفصل 178 من **الفتوحات المكّية**. وهو لا يكتفي بتعيين موضوع هذا الحبّ كما هو شائع ومتداول بل يفصح له عن معنى جديد وهو الحبّ الإلهيّ، الذي يرتقي بالتّصوّف من أجل تجسيد فكرة المجتمع المفتوح على كلّ التّجارب الرّوحيّة؛ ففضيلته التّأسيسيّة تكمن في عزمه على المصالحة بين كلّ الاختلافات الموجودة بين الطّوائف، من خلال سلوك طريق لا يدين بشيء إلاّ بالحبّ وهو المراد من قوله:

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـان

[1] أورد نصر حامد أبو زيد أنّ اللّفظ "كن" صدر ليتوجّه به الله إلى سامع، لكنّه لفظ لا يتكوّن من حرفين مثلما يبدو (الكاف والنّون)، بل هي كوْنْ اختفت الواو لتتالي ساكنين. فنلاحظ أنّ ابن عربي يطرح هذا المشكل في علاقة بمشكل آخر يتعلّق باللّغة أين يحلّ قضيّة العلاقة بين الدّال والمدلول؛ فالكلمات ليست مواضعات بالمطلق، وإنّما لها جانب إنساني تكون فيه علاقاتها بالمعاني توفيقيّة، ولها جانب إلهي تكون فيه علاقتها بالمعاني توقيفيّة. يصبح حينئذ السّؤال عن العلاقة بين الدّال والمدلول لا معنى له، مثلما أنّ السّؤال عن قدم أو خلق القرآن لا معنى له، مثلما أن السّؤال عن علاقة اللّغة بالوجود هو أيضا لا معنى له، لأنّ اللّغة نفسها هي الوجود. والغريب أنّ الكون يتراتب طبقا لـ28 مرتبة بعدد حروف اللّغة وبين كلّ مرتبة وأخرى، أي بين كلّ حرف وآخر هناك اسم إلهيّ يتجلّى. أنظر: أبو زيد (نصر حامد)، **هكذا تكلّم ابن عربي**، م، م ص 225. 229. وكذلك، **فلسفة التّأويل: دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة السّابعة 2011، ص 297. 306.

وبيت لأوثان وكعبة طـائف وألواح توراة ومصحف قـرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

فتجربة الحبّ الإلهيّ تمسح طاولة الأخلاق، وتعيد تنظيمها لتهذيب هوى النّفس المطبوعة على الشرّ وسلوك طريق الرّذيلة، والارتقاء إلى حالة من العشق الإلهيّ لا يتحقق إلاّ في مقام حصريّ يناله عارف يفيض وجده حبّا إلهيّا، يفرغ قلبه من هواجس الدّنيا ويضرب بخيمته جوار العرش فلا ينشغل إلاّ بحبّ ربّه ولا يعيش المعنى إلاّ بقلبه متأسّيا بالنّبوّة لنيل مقام رفيع "ببطن جائع وبدن عار"[2].فالفعل التّأويلي لا ينفصل عن توظيف ملكة الخيال ودمجها ضمن تجربتها الإيتيقيّة من أجل بلورة فهم خاصّ للشّريعة.

لقد جرّ هذا التّأسيس ابن عربي إلى كشف حدود التّصوّرات المشّائية للخيال وتناقضاتها، مبديًا تحاملا شديدا على أصحابها ونعتهم بجهل مرتبته الوجوديّة والدّينية، وأنّهم لم يوفّوه حقّه ولم يحيطوا بعوالمه الشّاسعة، لأنّ قوّة كهذه لا يعلمها إلاّ الله وأهله من أنبياء وأولياء مختصّين، اللّذين أوتوا الخيال الذي لا يرون فيه غيرا، ولا يرون فيه إلاّ صورة أنفسهم وصورة ما في الكون من حقائق ومن حضرات تشكّل الصّور طبقا لتشكّل المرايا: فمثلما تحدّد المرآة صورة النّاظر كالعرض والطّول والاستدارة، فإنّ قوّة الخيال والكشف تمكّن العارف من ربط تلك الصّور بحقائقها الإلهيّة، ومن إدراك خصوصيّات التّجربة الرّوحية وأدوات التّعبير عنها. ويؤكّد ابن عربي على أهمّية التحقّق بالورع والزّهد لاكتساب هذه القدرة الخياليّة[3].فسرّ هذا الخيال إنّما يكمن في علاقته بالزّهد المعبّر عن عمق إبداع الذات العارفة لأنّه يعطيها صلاحيّات إضافيّة تمكّنها من التغلّب على عزلتها في الكون وتفتتن به حدّ الجنون فيما يذهب كوربان[4].

***- خـاتمة**

نخلص من كلّ ما تقدّم إلى أنّ التّأويل الذي يقصده ابن عربي هو الذي يكون مطالبا بمغادرة مجال العقل الذي قيّده فيه علماء الرّسوم، والتّوجّه نحو أفق القلب بتقنياته الجديدة القائمة على الذّوق والإلهام. وقد استطاع تأسيس هذا النّموذج النّوعي بعد استيعابه لكلّ التّراث الإنساني اللاّهوتي (اليهودي والمسيحي)، والفلسفي (الأرسطي والأفلوطيني)، والعرفاني المانوي والزرادشتي... فقد صهر هذه المرجعيّات ضمن معقوليّة روحيّة متمحورة حول نواة مركزيّة هي المعتقد التّوحيدي، ممّا يفسّر وفرة الرّصيد المفهومي الذي يستعمله، وتنوّعه من جهة قدرته على خلق حلقة وصل بين كلّ التّراث الإنساني. وقد بيّن بلاثيوس أنّ مدوّنة ابن عربي هي المدخل المناسب إمّا لفهم متصوّفة غيره تعذّر فهمهم مثل ابن مسرّة الجبلي، أو لمعرفة حجم

---

[1]ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ضمن **الرّسائل**، م، م، ص 72-73. وهو المعنى نفسه الذي يصوغه شعرًا المصدر نفسه، ص88. رأى البرق شرقيًا فحنّ إلى الشّرق ولو لاح غربيًا لحنّ إلى الغرب:

فإنّ غرامي بـــالبرق ولمعه ** وليس غرامي بالأماكن والترب

[2]القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، م، م، ص314.

[3]ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة**، م، م، الجزء الأوّل، ص 413 – 414.

[4]كوربان، **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، ص158.

التّأثير على متصوّفة من بعده مثل جلال الدّين الرّومي، أو لتمثّل تأثيره في مفكّرين غربيين مثل الكوميديا الإلهيّة لدانتي[1]. كما مثّلت نفس هذه المدوّنة مناسبة فلسفيّة أتاحت إعادة قراءة ميراث الفلسفة القديمة على نحو نقديّ يكشف عن تفطّن مبكّر كيف أنّ المشّائيّة لا تملك الكثير ممّا تقوله قياسا إلى ما ينبغي للفلسفة أن تتعلّمه أو تتمكّن منه، على نحو يجعلها واعية بحدود إمكانيّاتها المرتهنة إلى العقل، وتصريف تلك الإمكانيّات إلى القلب.

ولئن كان ابن عربي مدركا لوعورة هذا المسلك، ودقّة منعطفاته، فقد بدا عازما على اتّخاذ مثل هذا القرار بدفاعه الصّارم عن أولويّة المجال الرّوحيّ، الذي من أجله ستنهزم جلّ مقولات علماء الرّسوم، وتتهاوى جميع الأنساق التي تصادر على صنميّة العقل، مقابل تحقيق النّصر المؤزّر لنهج تفكير جديد ليس غريبا على الفلسفة ولا هو ناطق رسميّ باسمها؛ فقد سمح باقتحام ميدان التّأويل فقط لمن تشكّلت هويّته الرّوحيّة، وتحقّقت بالصّفات الإلهيّة في تجربتها الإيمانيّة. فمبلغ القصد هو تكريس نزعة التّنادّ مع منوال التّفكير السّائد سواء كان موجّها بروحيّة الفقيه. أو بحروف النّحويّ ومحروفاته أو ملتزما بمفردات الفيلسوف ومفاهيمه. وقد فكّر بالتّجربة الرّوحيّة للذّات العارفة من خلال الإحاطة بسياحاتها وسفرها الدّائم، القائم على تدفّق الشّوق والحبّ لجلال الجمال وهذا سرّ لا يدركه إلاّ أهله، لأنّه يستحضر حقائق متوارية وممنوعة عن الميتافيزيقا الشّائعة بما تستوجبه من جهد ومن عناء. يضاف إلى ذلك الجهد النّوعي الذي عمل من خلاله على إنشاء تفاعل وظيفيّ بين البنى المشكّلة للذّات الصّوفيّة، وبين درجات العطاء التي توهب إليها ليتحقّق الاتّصال ويزداد الاقتراب، فتثمر مصالحة بين الذّات وذاتها وبين الذّات ومجالها الخاصّ أين ترسم إستراتيجيّتها المحقّقة لهويّتها.

لقد أعلن ابن عربي أنّ الفعل التّأويلي لا يضمن شروط فلاحه الميتافيزيقي إلاّ بتأمين الدّروب المؤدّية إلى الأطوار القصوى والعليا لمشروع آمن بقيمته الخلاّقة وقوّته المبدعة، حيث يفصح عن تجربة تمكّن الإنسان من إدراك نفسه عبر إدراك ربّه ومعرفة كنه العالم، عبر عرض متضمّن لبانوراما مفهوميّة متشابكة ومتداخلة تتابع العلاقة المتوتّرة بين الذّات وبين عالمي الحقّ والخلق. ومن أبرز المفاهيم المؤسّسة لهذه المعقوليّة نذكر **ختم الولاية، حضرة الخيال، الحقيقة المحمّديّة، الإنسان الكامل**... وهي ترسانة مفهوميّة مكّنت لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة من جعل التّماهي ممكنا بين الأخلاقي والإيتيقي، من منطلق الخيط النّاظم الذي تتمسّك به الذّات العارفة من أجل إعادة التّفكير في هويّتها، والعودة إلى عالمي الإنسان والأشياء حتّى ترتّب ذاتها، وتستعدّ للسّفر في حضرات الوجود مخيّرة امتطاء الحيرة والشّوق والانجذاب والعجز...أي عناصر الزّاد البديلة عن الوضوح والظّهور والتّحديد والاستيفاء.

[1] ذكره عبد الرّحمان بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1993، ص 120. 126.

لقد رسم بذلك نهجا يتجرّأ على خلع كلّ المقوّمات التي ارتبطت بالعقل بمعانيه الرّسميّة، من أجل الاستيلاء على القوى التي ساهمت في تشكيله، وإعادة صهرها واستيعابها ضمن تقليد نقدي جديد مواز ومضادّ له؛ ذلك أنّ الوعي الصّوفي بأزمة العقل كان ضروريّا لتحمّل تبعات كلّ معارك تحريره من خلفيّته اليونانيّة، ومن نسيج الثّنائيّات الفقهيّة والكلاميّة واللّغويّة (نحويّة وبلاغيّة). ومثل هذا المشروع لا يكون مجرّد انعكاس لسجال مع ممثّلي العلم الرّسمي، الذين اقتصر دور التّأويل لديهم على الالتزام بتطبيق مقاييس معيّنة من أجل بلوغ الحقيقة. لأنّ الأساسيّ لديه هو تقويض المعادلة التي تقول أنّ حضارة المسلمين هي حكمة يونانيّة زائد شريعة، مقابل الإقرار أنّ روح الشّريعة لا تمنع الاستفادة من حكمة اليونان شريطة الاستعاضة عن العقل بالقلب. إذ أنّ مرحلة ما بعد العقل التي يؤسّسها تؤشّر على مشروع من طبيعة نقديّة جذريّة لا تبالي بالأحكام التّحليليّة أو التّركيبيّة للعقل بقدر ما ترسّخ القاعدة المثلى لطرح أسئلة ملحّة حول الكونيّة وحول الذّات ووجاهة علاقتها بعالم المعنى والقيمة.

بذلك يؤسّس ابن عربي لفهم نوعيّ للشّريعة وللإنسان بوصفه "كائنا روحيّا" يحظى بوجود نوعيّ تتحقّق معالمه من خلال بحثه عن سبل ترسيخ ذاتيّته في العالم روحيّا، وهو نزوع نفهم من خلاله أنّا بن عربي يريد أن يرقى بالملّة إلى مصاف الأمم الكبرى، التي زرعت مجدها بتزاوج ماضيها مع حاضرها على نحو يهيّئها للدّخول إلى المستقبل من بوّابة تراثها وماضيها. إلاّ أنّه ينبغي التّنبيه إلى أنّ الأفق الذي يستشرفه يتمحور حول القدرة التّشريعيّة للكائن الرّوحيّ، الذي يكتمل في نموذج الإنسان الأتمّ بما هو كائن أخلاقيّ لا يكون بعقاله معقولا، وإنّما يملك قلبا وإن كان متقلّبا، فإنّه يسع كلّ الفعاليّات الكونيّة، ويتبنّى العلاقات التآلفيّة للإنسان ضمن أفق يمثّل السّبيل الأنسب للحوار مع الآخر، ويقدّم ممكنا حضاريّا وميتافيزيقيّا ضامن للسّعادة.

**

المصادر والمراجع

. ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء السّادس، ص 379.

. ابن عربي، **ردّ المتشابه إلى المحكم**، تحقيق وتعليق عبد الرّحمان حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة 1988.

. ابن عربي، **الشّجرة النّعمانيّة**، شرح الشّيخ صدر الدّين القونوي، تحقيق وتعليق ممدوح الزّوبي، دار المنارة بيروت الطّبعة الأولى 2001.

. ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**، تحقيق رياض المالح، بيروت، دون تاريخ، دار الكتاب اللّبناني.

. ابن عربي، رسالة التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة، ضمن**الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى بيروت، 2002 .

. الغزالي (أبو حامد)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت2010.

.أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التّأويل: دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة السّابعة 2011.

.أبو زيد (نصر حامد)، **هكذا تكلّم بن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الثّالثة، الدّار البيضاء.المغرب 2006 .

.(بدوي) عبد الرّحمان، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1993.

.لالاند، **الموسوعة الفلسفيّة**، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطّبعة الأولى، المجلّد الأوّل A.G ص 370.371.

. ابن منظور، **لسان العرب**، تصحيح أمين محمّد عبد الوهّاب ومحمّد الصّادق العبيدي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت الطّبعة الثّالثة، الجزء الأوّل، ص 264.

.غروندان (جان)، **التّأويليّة**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، دون تاريخ، ص 125.

.كوربان (هنري)، **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرّباط، 2003.

المراجع باللّسان الأجنبي:

Chittick (w), *The self-disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology*, Albany= state university of New York, Press 1988.

Chittick (w), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* Albany: SUNY Press, 1989, p 200.

Chittick(w), *Ibn Arabi the Heir to the prophets,* Oxford ,One world,2005.

Chittick: *Imaginal world- Ibn Arabi and the problem of eligious diversity*, Albany, State University of New York,Press1994.

Corbin (H), *Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi*" translated by Ralph Manheim, Princeton University, Press 1969.

Haj youssef (Mohamed), *Ibn Arabi-Time and Cosmology,* Routledge, 2011.

Haward Hair, *L'amour de l'amitié. Dix propos introductifs à l'éthique*,, édit l'Harmattan, 2009. Haward Hair, *Pourquoi l'Ethique ? La voie du bonheur selon Aristote*, édit l'Harmattan, 2003.

-Grondin (j), *l'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* édition Vrin, Paris, 1993.

المراجع الإلكترونيّة:

Winkel (Eric), Time in Ibn Arabi, and From Parmenides (and Heraclitus) to Julian Barbour. In : *Journal of Ibn Arabi society*, vol 51, 2012.

Bulent Rauf, Concerning the Universality of Ibn Arabi , in: *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, volume IV,1987.

الأرواح السفلية في تفسير الرازي

The Inferior Spirits in al-Razi's Interpretation of the Qur'an

د. مهدي سعيدان

جامعة تونس

**

مقدّمـة

المشكل الذي أثاره مفكرو الإسلام فيما يتعلق بالأرواح المفارقة تأويلي بالأساس إذ أن أصوله تعود إلى النص الشرعي. فقد كان على علماء الكلام والفلاسفة أن يحددوا فهما يتناسب مع توجهاتهم الفكرية لما يوجد في مواضع عديدة من القرآن وفي أحاديث كثيرة تنسب للرسول من إشارات صريحة إلى وجود كائنات أخرى عاقلة غير الله وغير الإنسان، وإن كانت تتصف بصفات شبيهة بهذا وذاك. وتسمى هذه الكائنات بأسماء مختلفة ملائكة وشياطين وجن مردة. وعلى عكس القضايا المتعلقة بالإنسان والعالم وبالله والتي يمكن أن يكون سندها والباعث على التفكير فيها قضايا نظرية تأملية موضوعها طبيعة الوجود وما يمكن أن يصح عليه، نجد القضايا التي تثيرها الأرواح المفارقة تتعلق أساسا بكيفية فهم النص وتأويله.

وقد تطرق الرازي في بعض المواضع من كتبه إلى هذه المسألة وذكر جملة من القضايا الجديرة بالاهتمام سنحاول في هذه المداخلة التفكير فيها وفي ما تثيره تأويلات مصطلح الجن من إشكاليات نظرية. وسننظر أولا في المشكل المتعلق بموقف المعتزلة من مسألة وجود الجن متوقفين عند نقد الرازي لهذا الموقف وكيفية فهمه للصعوبات التأويلية التي أدت إليه. ثم سنتطرق إلى مقالة الفلاسفة في هذه المسألة كما أوردها الرازي وندرس اعتراضاته عليها ثم ننتهي في الأخير إلى استخلاص تأويل الرازي لمصطلح الجن محاولين أن نفهم المقتضيات النظرية التي أدت إليه.

تناول الرازي مسألة تأويل مصطلح الجن أساسا في تفسيره الكبير للقرآن المسمى *بمفاتيح الغيب* ونجده أيضا يتناول هذه المسألة في كتاب *المطالب العالية* ويذكرها أيضا في *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين*. وقد اعتبر أن في الباب المتعلق بهذه المسألة "مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات".[1] وأول المسائل التي يذكرها الرازي هي المسألة المتعلقة بإثبات وجود الجن فيقول "اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر وجود الجن والشياطين" ولم يذكر في سياق هذا الحديث من هم هؤلاء "الناس". لكنه عاد في معرض تفسيره سورة(72)"الجن" ليقول: "اختلف الناس

[1] التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1981، ج1، ص. 83. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 2 ص. 279 *دار المعرفة - بيروت*

قديما وحديثا في ثبوت الجن ونفيه فالنقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره".[1] ويبدو من قول الرازي أن أصحاب المقالات انقسموا بشأن هذه القضية إلى شقين، فالمثبتون هم أرباب الملل والمنكرون هم الفلاسفة. وهو ما يبدو أيضا مما ذكره في *المطالب العالية* حيث اقتصر في ذكره للمنكرين على الفلاسفة وحدهم وقال إن المثبتين هم: "جمهور أرباب الملل والنحل."[2]فالظاهر من قوله أن المتكلمين قد أثبت جميعهم وجود الجن. لكن ما ذكره في *المحصل* مخالف لهذا إذ ألحق بعضهم بالمنكرين وقال "والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها."[3] ونحن لا نعرف بالتحديد من المعتزلة أنكر وجود الجن. وقد يكون الرازي نقل هذا عن الجويني الذي قال في *الإرشاد* "نحن قائلون بثبوتهم (يعني الجن والشياطين) وقد أنكرهم معظم المعتزلة."[4] وكان الأشعري قد تطرق إلى آراء الإسلاميين في الجن في مقالاته وذكر مقالات المعتزلة في هذه المسألة ولم يذكر أن منهم من أنكرهم لكنه ذكر أن من الناس من أنكر وجود الجن دون أن يذكر إن كانوا من المعتزلة أو غيرهم واكتفى بأن قال "وذهب إلى إنكار الجن والشياطين ذاهبون وزعموا أن ليس في الدنيا شيطان أو جن غير الإنس الذين نراهم."[5]

وقد نقل الشبلي(ت 769 ه) عن الجويني أنه قال في كتاب *الشامل:* "جماهير القدرية وكافة الزنادقة أنكروا الشياطين والجن رأسا ولا يبعد لو أنكر ذلك من لا يتدبر ولا يتشبث بالشريعة وإنما العجب من إنكار القدرية مع نصوص القرآن وتواتر الأخبار واستفاضة الآثار."[6] ولا يوجد هذا الذي نقله الشبلي في ما تبقى لدينا من كتاب *الشامل في أصول الدين* ولعله قد نقله من الأجزاء المفقودة. لكن إذا استثنينا ما ذكره الجويني، لا يوجد ما يؤكد قول الرازي من إنكار أوائل المعتزلة وجود الجن. ونحن نميل إلى الاعتقاد إلى أن الأمر إن لم يكن من قبيل مجرد التشنيع على أهل الاعتزال فإنه قد يكون اختلط بين إنكار وجود الجن رأسا وإنكار رؤيتهم.

وما يذكره الشبلي نقلا عن الباقلاني فيما يتعلق بمقالات المعتزلة في مسألة ثبوت الجن أدق مما أورده إمام الحرمين إذ لا يجمع كل مقالاتهم تحت قول مجمل وإنما يفصل آراءهم ويميز بين أقاويل مختلفة لهم في المسألة. وموقفهم، حسب ما ينقله القاضي، لا يجزم بنفي وجود الجن مطلقا "فكثير من القدرية،

---

[1] التفسير الكبير، نفسه، ج30، ص. 148.

[2] *المطالب العالية من العلم الإلهي*، تحقيق أحمد الحجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1987، ج. 7، ص. 315 وذكر فيما يلي ذلك أن "أرباب الممل والنحل اتفقوا على وجود روح قوي من الأرواح المؤذية الخبيثة الداعية إلى الشرور. والاختلاف ليس إلا في الأسماء والألقاب". ص، 316.

[3] *المحصل*، ص، 202.

[4] الجويني، *الإرشاد*، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص. 323.

[5] *مقالات الإسلاميين*، تحقيق ريتر، 1980، ص. 441.

[6] محمد بن عبد الله الشبلي، *آكام المرجان في أحكام الجان*، مصر، 1362 هجرية، ص. 3.

يقول الباقلاني، يثبتون وجود الجن قديما وينفون وجودهم الآن ومنهم من يقر بوجودهم ويزعم أنهم لا يرون لرقة أجسامهم ونفوذ الشعاع فيها ومنهم من قال أنهم لا يرون لأن لا ألوان لهم."[1]

وهذا الذي يذكره الشبلي نقلا عن الباقلاني أقرب إلى ما يذكره أوائل المعتزلة فيما بقي لدينا من مقالاتهم بشأن هذه المسألة. وأهم ما بقي لدينا لهم في هذا الشأن ما أورده الجاحظ في كتاب ***الحيوان*** في "باب رؤية الأعراب للجن: "إن "الأعراب يتزيدون فيه وأشباه الأعراب يغلطون فيه. وبعض أصحاب التأويل يجوز في هذا الباب ما لا يجوز فيه".[2]

وقد ميز الجاحظ في التطرق إلى مسألة الجن بين حديث الهزل وحديث الجد وذكر في حديث الهزل أخبار الأعراب حول هذه المسألة وما يزعمونه من رؤيتهم الجن وما يدعونه من سماعهم لعزيفهم وأصواتهم وكلامهم وما ينسبونه لهم من أشعار وأفعال وما يخصونهم به من أماكن يوجدون فيها وما يزعمونه من أنهم يظهرون لهم ويكلمونهم ويناكحونهم. ويغلب على ما أورده الجاحظ في هذا القسم من حديثه عن الجن إيراده الشعر الذي فيه ذكرهم وتغلب على كلامه السخرية والفكاهة وما أورده الجاحظ في هذا السياق أقرب إلى أدب الهزل والطرفة والملح والنوادر منه إلى البحث النظري الكلامي. فكأنما هو يستثمر موضوعا يمارس من خلاله جنسه الأدبي المفضل لكن الاستطرادات اللغوية التي يقوم بها بين الحين والحين لا تخلو من أهمية نظرية إذ تكشف عن الاشتقاقات اللغوية التي غالبا ما تتم العودة إليها عند المؤولين للنص القرآني لتحديد الفوارق بين مسميات مختلفة[3]فعلى سبيل المثال يذكر أن لفظ الجن من الاستجنان أي الخفاء والتخفي[4] دون أن يذكر على وجه التحديد من هم أصحاب هذا التأويل للفظ الجن.

ولا يفوت الجاحظ أن يوازي بين ما تعارفت عليه العرب من تسميات للجن وما ورد في القرآن.[5]ويعرض في سياق ذلك إلى التأويلات التي ترد الجن والملائكة إلى نفس الجنس وتجعل التقارب بينهما إذا حصل في

---

[1] نفسه، ص. 4.

[2] الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 1965، ج6، ص. 164.

[3]فنجد مثلا في هذا السياق "ثم ينزلون الجن في مراتب. فإذا ذكروا الجني سالما قالوا : جني. فإذا أرادوا أنه مما سكن مع الناس قالوا عامر. وإن كان مما يعرض للصبيان فهم أرواح. فإن خبث أحدهم وتعرم فهو شيطان، " نفسه ص. 190. قارن هذا بما ورد عند الشبلي في *آكام المرجان*، ص، 7-8.

[4]"فالولد قيل له جنين لأنه في البطن وقالوا للميت الذي في القبر جنين. "*الحيوان*، ج6، ص، 191.

[5]فيقول "فإذا زاد على ذلك فهو مارد قال الله عز ذكره "وحفظا من كل شيطان مارد". فإذا زاد على ذلك في القوة فهو عفريت، والجميع عفاريت. قال الله تعالى "قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك" نفسه. وتجدر الإشارة هنا إلى أن علاقة الجن بالشياطين في القرآن غير واضحة. قارن سورة 18 آية 50 (إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ) والآية 34 من سورة البقرة (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ).

"الدار والديانة "، [1] والتأويلات التي تجعل الملائكة تترتب على طبقات بحسب أسمائها (الحملة والحفظة والكروبيون) أو بحسب أفعالها (كليم الله أو روح الله). ويذكر أن مثل هذه التراتب كان يوجد أيضا فيما يتعلق بالجن إذ الأعراب كانت تميز بين الجن والحن ويجعلون الجن فوق الحن.

الحاصل من قوله أن الاعتقادات المتعلقة برؤية الجن ناتجة إما عما ترويه الأعراب من أخبار أو عن التأويل الخاطئ للسنة أو للقرآن[2] أو عن التمويه الذي يقوم به أصحاب الحيل والممخرقين للتكسب. وهو يرى أن الله قد من على الناس بالمتكلمين لتخليصهم من هذه الاعتقادات الزائفة التي هي من قبيل المحنة والفتنة[3]والتي تبقى من جملة آراء "الأعراب وأشباه الأعراب" الذين يؤمنون من غير "فراسة ثابتة" ولا "معرفة ثاقبة". وهو ينسب أيضا الرأي الذي يرى أن للجن القدرة على التحول إلى أي صورة شاءوا إلى العامة. واعتبر أن ذلك ناتج عن قياس (خاطئ؟) لما صح على الملائكة (جبريل) على ما لا يصح على الجن.[4] وأورد ما يتم الاحتجاج به عادة من أحاديث وآثار تثبت صحة آراء العامة المتعلقة بالجن دون أن نجد عنده ما يرد به على حجية الخبر.[5]

وفي مقابل إعراضه عن الخوض فيما يرضاه المتكلمون من تأويل هذه الأحاديث والآثار نجده يتوسع في نقل ما ذكره النظام في تأويل رواية الأعراب لما يرونه من جن وغيلان ويسمعونه من أصواتها وعزيفها. ورأيه أن هذا الذي يرونه ويسمعونه لا يعدو أن يكون خيالات تتوهمها العامة ويتوهمها الأعراب نتيجة للعزلة والوَحشة. يقول "كان أبو إسحاق يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجنان وتغول الغيلان: أصل هذا الأمر وابتداؤه، أن القوم لما نزلوا بلاد الوَحش، عملت فيهم الوَحشَة. ومن انفرد وطال مُقامه في البلاد والخلاء، والبعد من الإنس استوحش... وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه، وانتقضت أخلاطه، فرأى ما لا يُرى، وسمع ما لا يُسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل."[6] ولا يقف تأويله لما تواتر من أخبار عن الجن عند تعليله لما تدعيه الأعراب من رؤيته برده إلى ما يتوهمه الإنسان بمقتضى الوَحشة وإنما يذهب إلى حد اعتبار أن شيوع الأخبار عن الجن نتيجة لكذب المخبرين وتزييفهم ويرجع سببه إلى ما يقوله أصحاب التهويل والتشنيع من الشعراء من زائف الأخبار تقوم على ما اختبروه من توهم باطل. فيتداول الناس تلك

[1] وذكر عمرو الأسواري المعتزلي على أنه من الذين يفصلون بين الملائكة والجن في الجنس. نفسه.

[2] فهو يعتبر أن رؤية ابن مسعود للجن هو رأي تراه العوام وأن تأويل الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر الجن أدى إلى ضلالات كثيرة إذ يقول "ولم يهلك الناس شيئا كالتأويل" نفسه ص. 200.

[3] نفسه، ص. 201.

[4] نفسه، ص. 220.

[5] نفسه، ص. 223 وما بعدها.

[6] نفسه، ص. 248 وما بعدها.

الأشعار ويتوارثونها فيزدادون بذلك إيمانا. ولا شك أن لرأيه هذا، الذي يعتبر أن انتشار الاعتقاد في رؤية الجن وكثرة المخبرين بذلك والمعتقدين لصحته ليس دليلا على صحة الأخبار الواردة عن رؤيتهم، علاقة بإنكاره المعروف لأصل الإجماع. إذ يعتبر النظام، خلافا لكثير من معاصريه، أن الإجماع ليس حجة على صحة الخبر.[1]إن أصل ما يتداوله الناس من أمر رؤية الجن هو ما تواتر من أخبار في هذا الشأن لكن هذه الأخبار لا أساس لها وإنما أصلها وابتداؤها الوهم والكذب والتهويل وانتشار الأخبار الزائفة عبر الشعر. واستفحال الاعتقادات بشأن الجن ينتج عنه شيوع هذه الأخبار عند العامة التي تصدق الأقاويل المبنية على الخبر وحده وعلى الرواية وحدها دون توقف وتثبت. فالاعتقاد في رؤية الجن هو عنده اعتقاد الأعراب البسطاء السذج الذين يصدقون من مجرد الخبر والرواية وهو مما تتداوله العامة من غير المتكلمين.

أغلب الظن أن سخرية الجاحظ من الاعتقاد في الأمور المتعلقة بالجن تقف في حدود السخرية من الاعتقاد في رؤيتهم ومعاشرتهم أي لا تمتد إلى الاعتقاد في وجودهم رأسا. فهو وإن كان يقدح في اعتقادات العامة بشأن رؤية الجن فإنه يتجرد للرد على من يشكك فيما ورد بشأن الجن في القرآن. ففي "بباب الجد من أمر الجن" يتطرق الجاحظ إلى حجج المعترضين على ما ورد في القرآن بشأن الجن. يقول "وقد طعن قوم في استراق الشياطين السمع بوجوه من الطعن" وقد نسب فيما لحق حجج هؤلاء الطاعنين إلى الدهرية الذين لا يقرون إلا "بالمحسوسات والعادات".[2]وهي حجج تقوم في جملتها على بيان تهافت الأخبار الواردة بشأن الجن في القرآن ببيان تناقض التأويلات بشأنها. فمن جهة تنسب إلى الجن الفطنة وينسب لهم الذكاء ومن جهة أخرى يُذكر من ترددهم على استراق السمع رغم ما يلحقهم منه من أذى ما يدل على الحمق وغياب العقل. ولحل هذا الإشكال التأويلي يستنجد الجاحظ بمفهومي "الصُرْفة" و"المِحْنة". فأن يعود الجن إلى استراق السمع بعد ما لحقهم منه فذلك لأن الله صرفهم عن الاعتبار بما سبق تماما مثلما "صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن".[3] "فأوهام هذه العفاريت تصرف

[1] أنظر مثلا أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، دمشق، 1965، ج. 2، ص. 458. والجويني، البرهان في أصول الفقه، طبعة قطر، دون تاريخ، ج 1، ص. 675، والغزالي، المستصفي من علم الأصول، المدينة المنورة، بدون تاريخ، ج 2، ص. 295.

[2] الحيوان، نفسه، ج6، ص، 269. وكان قد سبق وأن قال "فأما الدهرية فمنكرة للشياطين والجن والملائكة والرؤيا والرقى، وهم يرون أن أمرهم لا يتم لهم إلا بمشاركة أصحاب الجهالات." ج 2، ص. 139.

[3] الحيوان، نفسه، ج6، ص، 269.ويقر الجاحظ بأن هذا النوع من الاحتجاج لا يتناسب مع أصول المعترضين إذ الدهري كما يقول الجاحظ لا يقر إلا بالمحسوسات والعادات ولا يقول بالتوحيد ولا يعرف إلا الفلك وعمله ولا يرى أن إرسال الرسل ممكن، لذلك لا يمكن الاعتماد على احتجاج تأويلي في الرد عليهم باعتبار أن هذا الاحتجاج يقوم على الإقرار بصحة النص المؤول ويقتصر على محاولة إيجاد حل للإشكال الناتج عما يمكن أن يظهر فيه من تناقض. لكنه لا يورد غير هذه الحجة.

عن الذكر لتقع المحنة".[1] ويقيس الجاحظ القول في الجن على القول في إبليس. فإذا كان مقتضى التأويل يدل على أن الله ينسي إبليس اللعنة التي حلت به "ليكون مختبرا ممتحنا" فمسترق السمع كذلك.

ويبدو أن الجاحظ يميز بين منطق الدهري الذي يقوم على النظر التأملي في حال الموجودات ومنطق المتكلم الذي يقوم على تأويل ما ورد في النص. فالدين هو الذي يفرض الإقرار بما ورد من أخبار عن الجن والمتكلم ملزم بإيجاد توافق بين النظر العقلي والخبر الوارد في النصوص الشرعية على اعتبار أن الدين يمثل أصلا من الأصول التي يجب على المتكلم العودة إليها لذلك يقول "فليعلموا (يعني المعترضين من الدهرية) أن قولنا في مسترقي السمع كقولنا في إبليس، وفي جميع هذه الأمور التي أوجب علينا الدين أن نقول فيها بهذا القول. وليس له أن يدفع هذا القول على أصل ديننا. فإن أحب أن يسأل عن الدين الذي أوجب هذا القول فليفعل".[2]فالدين إذا، أي هنا النص الشرعي، هو الذي أوجب القول بوجود الجن وبما يتعلق بهم من أحوال. ويتطرق الجاحظ إلى إشكاليات أخرى تتعلق بالأخبار الواردة في النص الشرعي عن الجن وعما يتعلق بهم.

يمكن القول إذا على وجه الإجمال إنه لا يمكن الجزم، من خلال ما أورده الجاحظ، بأن هنالك من المعتزلة من أنكر وجود الجن.[3] بل أن الأمر على عكس ذلك، فهؤلاء حاولوا إيجاد تأويلات توفق بين النصوص المتعارضة لدفع حجج الطاعنين فيها. وما أورده الجاحظ من تشكيك في أمر الجن لا يعدو أن يكون تشكيكا فيما ورد من أخبار عن قدرتهم على تغيير صورتهم وهذا يتوافق مع ما أورده الأشعري من آراء للمعتزلة بهذا الشأن[4]، وتشكيكا أيضا فيما ورد من أخبار عن إمكان رؤيتهم وهو ما يتوافق مع ما ذكره الباقلاني.

ويبدو أنه في المسألة المتعلقة بالجن هنالك ثلاث مقالات يذكر الأشاعرة أن المعتزلة خالفوهم فيها لكن ليس هناك ما يدل على أن الخلاف خلاف جوهري. وهذه المقالات هي المتعلقة بإمكان رؤية الجن[5] وبإمكان تصورهم أو اتخاذهم صورا مختلفة وبإمكان "دخولهم" الإنسان. فالذي يشير إليه الجويني فيما ينقله

---

[1] نفسه، ص. 270.

[2] نفسه، ص. 271.

[3] إنكار وجود الجن قد يكون بتأويل هذا اللفظ الوارد في القرآن على أنه لا يحيل على الكائنات التي تتوهمها العامة والأعراب واعتبار أنه أي لفظ الجن لا يعدو أن يكون صفة لجنس من الناس. لكن هذا التأويل لا نجد ما يدل عليه إلا في إشارة عابرة عند زكرياء بن محمد القزويني (ت حوالي 1283م) إذ يقول في كتابه *عجائب المخلوقات:* "اختلف الناس في وجود الجن فمنهم من ذهب إلى أن الجن والشياطين مردة الإنس وهم قوم من المعتزلة" عجائب المخلوقات، بهامش حياة الحيوان الكبرى لكمال الدين الدميري، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون تاريخ. ص، 170.

[4] *مقالات الإسلاميين*، ص. 441.

[5] تجدر الإشارة في هذا السياق إلى ما يروى عن الشافعي أنه قال "من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته، إلا أن يكون نبيا" وقد نسب ابن حجر العسقلاني هذه الرواية إلى البيهقي. أنظر فتح الباري، تحقيق شيبة الحمد، 2001، ج6، ص. 396.

عنه الشبلي أن حجة المعتزلة تتعلق أساسا بعدم إمكان رؤيتهم. إذ يقول "وأكثر ما يستروحون إليه خطور الجن بنا ونحن لا نراهم" وما يذكره الباقلاني هو من نفس هذا القبيل "ومنهم (أي القدرية) من يقر بوجودهم ويزعم أنهم لا يرون لرقة أجسامهم ونفوذ الشعاع فيها ومنهم من قال أنهم لا يرون لأنهم لا ألوان لهم".[1] إلا أن ما ينقله الشبلي من رواية القاضي عبد الجبار لمقالات شيوخ المعتزلة لا يدل على أنهم قالوا بعدم إمكان رؤية الجن مطلقا فعندهم الجن لا يرون لكن من الجائز أن تقع رؤيتهم لأن عدم القدرة على رؤيتهم إنما هو نتيجة لرقة أجسامهم ولضعف أبصارنا لا لعلة أخرى ولو قوى الله أبصارنا أو كثف أجسامهم لرأيناهم.[2]ولا يعدو الاختلاف بين المعتزلة فيما يتعلق بالجن بحسب ما يذكره عبد الجبار أن يكون خلافا حول العلة في عدم رؤية الجن إن كان ذلك راجعا إلى رقة أجسامهم أو إلى غياب اللون والجبائيان متفقان على أن علة عدم إمكان رؤية الجن لا يمكن أن يكون بسبب عدم اللون إذ أن الأجسام عند كليهما لا يمكن أن تخلو من الألوان كلها[3]ويقول القاضي عبد الجبار فيما ينقله عنه الشبلي أن مذهب المعتزلة في الجن أنهم أجسام رقاق ولرقتها لا نراها وعندهم يجوز أن يكثف الله أجسام الجن في زمان الأنبياء دون غيره من الأزمنة وأن يقويهم بخلاف ما هم عليه. ثم يقول ويدل على ذلك ما في القرآن الكريم من قوله تعالى في قصة سليمان ابن داود عليهما السلام أنه كثفهم له حتى كان الناس يرونهم وقواهم حتى كانوا يعملون له الأعمال الشاقة في المحاريب والتماثيل والجفان والقدور الراسيات والمقرن في الأصفاد لا يكون إلا جسما كثيفا ... وأما إقداره إياهم وتكثيف أجسامهم في غير أزمان الأنبياء فإنه غير جائز لأن ذلك يؤدي لأن يكون نقضا للعادة."[4] وفي هذا بعض التوافق مع ما ذكره الباقلاني من مقالات للمعتزلة من أن ما يصح على الجن يقترن بزمن الأنبياء دون غيره. إلا أن ما يذكره عبد الجبار فيما يتعلق بحجة نقض العادة يسترعي أيضا الانتباه. فهو يحيلنا بشكل واضح إلى ما ذكره الرازي من حجج المنكرين لوجود الجن رأسا ويقوي الاعتقاد بأن بعض مقالات المعتزلة المتعلقة بنفي ما يتصف به الجن صرفت عند خصومهم على أنها قول بإنكار وجودهم.

وهذا الأمر نفسه، يصح أيضا على مقالات المعتزلة بشأن دخول الجن بدن الإنسان. فرغم أن القاضي عبد الجبار يقول "إذا صح ما دللنا عليه من رقة أجسامهم لم يمتنع دخولهم في أبداننا كما يدخل الريح والنفس المتردد في أبداننا". ويذكر في هذا السياق ردود أبي هاشم على المعترضين على القول بجواز دخول

---

[1] *آكام المرجان*، ص، 4، وينقل أيضا عن إبي يعلى قوله أن المعتزلة قالوا بأن الجن أجسام رقيقة ولرقتهم لا نراهم" أنظر ص 15.

[2] ينقل الشبلي فصلا كاملا للقاضي عبد الجبار المعتزلي دون أن يذكر مصدره ويتعلق الأمر فيه بإثبات أن أجسام الجن رقيقة وأن تلك هي العلة في عدم قدرتنا على رؤيتهم. أنظر *آكام المرجان*، ص، 16.

[3] آكام المرجان، ص، 16-17.

[4] *نفسه*، ص، 20.

الجن في جسم الإنسان.[1] ورغم ما ينقله مع ذلك من قول عثمان بن عمرو بن عبيد من أن "المنكر لدخول الجن في أبدان الإنس دهري أو يجيء منه دهري"، ويورد ما يبرر هذا القول وما يؤكده إذ أنه برأيه يقوم على إنكار النبوة والمعجزات وإنكار الخلق والخالق، [2]نجد أن ابن تيمية يقول "أنكر طائفة من المعتزلة كالجبائي وأبي بكر الرازي وغيرهما دخول الجن في بدن المصروع ولم ينكروا وجود الجن." ويذكر أن تبريرهم ذلك هو أن "ظهور هذا في المنقول على الرسول ليس كظهور ذاك"[3] وليس هذا فيما يبدو من قبيل الافتراء المحض على المعتزلة إذ أن الزمخشري في تفسيره للآية 275 من سورة البقرة يجعل من رد الصرع إلى دخول الجن في بدن المصروع زعما من "زعمات العرب". والظاهر من قوله إن هذا التفسير للصرع لا حقيقة له.[4] وقال الرازي عند تطرقه إلى ما اشتهر من أن للجن قدرة على النفوذ إلى بواطن البشر أن أكثر المعتزلة أنكروا ذلك. ومدار حجج المنكرين أن القول بجواز دخول الجن إلى باطن البشر يجعل لهم قدرة لا طاقة للإنسان على دفعها.[5]

يمكن القول عموما أن الروايات قد تضاربت بشأن آراء المعتزلة في قضية الجن ومنشأ هذا التضارب فيما يبدو هو ما يظهر من تعارض بين ما أثبته شيوخ هذه الفرقة من مبادئ عامة وما وردت به الأخبار والنصوص من صفات للجن وخصائص لهم.

فالخبر والنص يدلان على أن الجن موجودات لا مرئية إذ لا خلاف حول أن الجن والشياطين ليسوا "أشخاصا جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم".[6]لكن كل الموجودات غير الله هي، على مذهب المعتزلة كما هو الشأن عند أغلب المتكلمين، موجودات جسمانية. فيجب إذن أن تكون جسمانية وغير مرئية. لكن وجود الأجسام أمر تخبر به الحواس. فإن كان لا شيء ينبأ بوجود الجن فأنى لنا أن نعلم وجودهم؟ إذ لا يصح أن نثبت وجود ما لا دليل (حسي) على وجوده.

وقد يرتبط إنكار وجود ما ليس مرئيا بإنكار وجود ما ليس جسمانيا من جهة أن كليهما يتأسس على القاعدة الكلامية النظرية التي تعتبر أنه ما لا دليل عليه يجب نفيه.[7] إذ يشير الرازي في معرض ذكره

---

[1] *نفسه*، ص، 108-109.

[2] نفسه، ص، 109. بشأن رأي عمرو بن عبيد في الصرع وأن أصله الشيطان وإنكار بعض المتكلمين لذلك أنظر الجاحظ، *الحيوان*، ج. 6، ص. 218.

[3] ابن تيمية، *إيضاح الدلالة في عموم الرسالة*، ضمن *الرسائل المنيرية*، 1343 هـ، الجزء، 2، ص، 100.

[4] الكشاف، دار المعرفة، بيروت لبنان، 2009، ص، 153.

[5] *التفسير*، ج. 1، ص. 90.

[6] *نفسه*، ص. 83.

[7] حول هذه القاعدة وأهميتها في علم الكلام أنظر الإيجي، المواقف، ص، 37. ولا شك أن لهذه القاعدة علاقة بالقاعدة الكلامية التي يذكرها ابن خلدون في المقدمة والتي تتعلق ببطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول والتي يعتبر الاعتقاد فيها محددا للنقلة من الكلام المتقدم إلى الكلام المحدث. أنظر *المقدمة*، المرجع المذكور، ص. 566.

لحجج المتكلمين لبيان استحالة إثبات موجود ممكن الوجود لا يكون متحيزا ولا حال في متحيز إلى أن المتكلمين احتجوا بأن قالوا الحس دل على وجود المتحيز، وعلى وجود الصفات القائمة به. أما القسم الثالث فلا يمكن إثباته، إلا لأجل افتقار أحد هذين القسمين إليه.[1]

وحاصل الحجة أن وجود الله يمكن المصير إلى إثباته مع أن الحس لا يدل عليه لأن وجود باقي الموجودات متعلق به. أما ما لا يدرك بحس ولا يتعلق وجود الموجودات به فلا سبيل إلى إثباته فيجب إذن نفيه. وهذا الاستدلال الموجه في الأصل من المتكلمين ضد الفلاسفة المثبتين لوجود النفس كموجود غير جسماني، هو تقريبا نفس الاستدلال الذي يؤدي إلى إنكار وجود الجن بناء على أن لا دليل على وجودهم لا في الحس ولا في العقل. يقول الرازي "احتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه: الحجة الأولى: أن الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده."[2]

ومقدمات الحجة تدل بشكل واضح على أنها قائمة على أصول كلامية إذ هي لا تقر ضمن الوجود الممكن أو المخلوق إلا بما هو جسماني.[3] لكن ترد عند أصحاب المقالات على أنها حجة للفلاسفة إذ ينقل الإيجي في *المواقف* الآراء في الجن والشياطين التي هي جواهر غائبة عن حواسنا ويقول ومنعه الفلاسفة لأنها إما أن تكون أجساما لطيفة أو لا، وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة [...]وأما الثاني فلأنه يوجب أن ترى ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبرقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة"[4] ونجد عند الرازي نفس هذا الدليل لكن منسوب إلى المعتزلة إذ هم لا يجوزون أن يكون المرئي حاضرا والموانع مرتفعة والشرائط من القرب والبعد حاصلة، وتكون الحاسة سليمة، ثم مع هذا لا يحصل الإدراك. قال "وحكموا بامتناعه عقلا" وقد عولوا على أنا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون بحضرتنا طبلات وبوقات ولا نراها ولا نسمعها"[5]

---

[1] *المطالب العالية*، ج. 7، ص.، 26.

[2] التفسير، ج. 1، ص. 83-84.

[3] يقول الرازي في دفع هذه الحجة "إن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما، فلما لا يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية". التفسير الكبير، ج. 1، ص. 85.

[4] الإيجي، شرح المواقف، الجزء السابع، مطبعة السعادة، مصر، 1907، ص. 260-261. نفس هذه الحجة ذكرها الرازي في تفسيره الكبير المرجع المذكور، ج. 1، ص. 84. وذكرها أيضا في المطالب العالية، وما أورده في دفعها يدل على أنها بنيت على أصول كلامية. "والجواب عن الحجة الأولى أن يقال : إن قولكم : "لو كانت الجن والشياطين موجودة لكانت إما أن تكون جسما كثيفا أو جسما لطيفا: مفرع على أنه لو كان موجودا لكان جسما. فلم قلتم أن الأمر كذلك ؟ ولم لا يجوز أن يكون جوهرا مجردا قائما بذاته، وليس بجسم ولا حال بجسم؟" أنظر المطالب العالية، المرجع المذكور، ج. 7، ص. 320.

[5] التفسير الكبير، ج. 30، ص.، 151.

وقد يكون المتكلمون بناء على هذه الحجة أقرب إلى نفي وجود الجن من الفلاسفة باعتبار أنهم لا يقرون في الوجود المخلوق إلا بما هو متحيز أو قائم بمتحيز وينكرون الجواهر المجردة عن الجسمية من قبيل النفوس والأرواح.[1] إن إنكار الروحانيات يترك للمتكلمين هامشا ضيقا للحديث عن أجسام تفعل ولا تدرك بالحس. وما يذكره الرازي من حجج لمنكري وجود الجن يمكن أن يصح بشكل خاص اعتمادا على مبادئ المتكلمين. يقول في نقله لحجة المنكرين الأساسية "أن الطريق إلى معرفة الأشياء إما الحس وإما الخبر وإما الدليل. أما الحس فلا يدل على وجود هذه الأشياء، لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت، فإذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكن أن ندعي الإحساس بها، والذين يقولون أنا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان : المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها، والكذابون المخرفون. وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء، فإن على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما تأتي به الأنبياء من المعجزات إنما حصل بإعانة الجن والشياطين، وكل فرع أدى إلى إبطال الأصل كان باطلا [...] وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر، لأنالا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين، فثبت أنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلا."[2] ولا شك أن هناك قرابة بين القسم الأول من هذا الاستدلال وما ورد من إنكار إمكان رؤية الجن وما سبق أن ذكرناه من تفسير النظام لما تدعيه الأعراب من رؤيتهم الجن وسماعهم لعزيفهم ورد الأخبار الواردة في هذا الشأن.

ولا يجب أن تخفى علينا أيضا علاقة القسم الثاني من هذا الاستدلال المراد به إنكار حقيقة الجن بالموقف من حقيقة السحر. فمعلوم أن من المتكلمين، وخاصة منهم المعتزلة، من أنكر أن للسحر حقيقة غير التمويه والخداع.[3] وأغلب الظن أن أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت إلى هذا الموقف الكلامي من السحر هو أن الإقرار بحقيقته من شأنه أن يؤدي إلى الطعن في حقيقة المعجزة، وبالتالي إلى إبطال النبوة. فإنكار السحر وإنكار الجن يتنزلان في نفس المنظور الكلامي الاعتزالي بوجه خاص. ولا تشذ عن هذا بقية الاستدلال المتعلقة بعدم وجود دليل عقلي يدل على وجود الجن والشياطين إذ أن ما يؤكد عليه عبد الجبار فيما ينقله عنه الشبلي "أن لا طريق للعقل إلى إثبات وجود الجن."[4]

---

[1] أنظر المطالب العالية، ج. 7، ص، 25.

[2] *التفسير الكبير*، ج. 1، ص. 84-85.

[3] أنظر الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ص.ـ442.

[4] *أكام المرجان*، المرجع المذكور، ص. 4. أنظر أيضا ص. 11.

وإذا أضفنا إلا هذا ما يوجد من تقارب بين ما يحتج به المتكلمون من أن إثبات الممكن غير المتحيز هو من قبيل إثبات مثيل لله وهو ما ذكره الرازي في معرض احتجاج المتكلمين على القائلين بالوجود الروحاني وبين اعتبار أن القول بوجود الجن والشياطين إثبات إله ثاني وأنه أقرب إلى مذاهب المجوس والثنوية وأنه "بعينه مذهب المشبهة"، [1]فإننا نخلص بشكل واضح إلى أن السبب الرئيسي لإنكار وجود الجن هو أن القول بوجودهم من شأنه أن يؤدي إلى إضعاف التأسيس العقلي للدين. إذ هو يؤدي إلى التشكيك في حجج التوحيد وإلى الطعن في مصداقية الأنبياء والحد من قدرة العقل على تقرير ما تحتاج إليه العقائد. وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار أن الحجج التي وظفت لدفع القول بوجود الجن هي في الأصل حجج كلامية. وعلى أية حال فإن القول بوجودهم يطرح ولا شك إحراجات على المعقولية الكلامية وعلى المذهب الاعتزالي بوجه خاص وحتى وإن لم يذهب الأمر إلى حد إنكار وجود الجن رأسا كما يدعيه الجويني فإن بعض الخصائص التي يوحي بها ظاهر النص دفعت المعتزلة إلى إيجاد تصور يتناسب مع ما يثبتونه من مبادئ نظرية. وقد سعوا إلى تجاوز صعوبات يمكن أن نجملها في أربع إحراجات رئيسة.

فإذا كان منطوق النص يدل على أن الجن كائنات عاقلة وهي مع ذلك مخلوقة من النار، [2]فيجب أن تكون حية، والحياة عند المعتزلة تستوجب البنية والرطوبة. فإذا وضع هذان الشرطان للحياة "فكيف يعقل خلق الجان من النار؟"[3]

ثانيا أن البنية تفترض أيضا الصلابة وإذا توفرت البنية والصلابة وزالت الموانع يصبح من غير الجائز عقلا أن لا تتم الرؤية ويتم الإدراك فإن كان الجن موجودا بالخصائص التي تنسب له في النص فكيف لا نراه مثلما نرى الأشياء الأخرى؟[4]

---

[1] المطالب العالية، ج. 7، ص. 315-316. قد يلزم من اعتبار الجن موجودات لا جسمانية ولا حالة في أجسام "أن تكون مساوية لذات الله" أنظر التفسير الكبير، ج 30، ص.، 148.

[2] " والجان خلقناه من قبل من نار السموم." السورة 15 الآية 27

[3]أنظر التفسير الكبير، ج. 19، ص.، 185. وهو ما يثير الصعوبة التي يذكرها عبد الجبار والتي لا يتمكن من ردها إلا بالإقرار بوجاهتها أولا وبالاستنجاد بقدرة الله لتفسير إمكان الجمع بين الماء والنار ثانيا أنظر آكام المرجان، ص. 12-13. يذكر الرازي أن الأشاعرة يعتبرون أن إثبات المعتزلة البنية شرطا للحياة تحكم لا يستقيم على المبادئ الكلامية القائلة بجواز "خرق العادة" وهو يقوم على استدلال ركيك مفاده استقراء و"الاستقراء لا يفيد القطع بالوجوب" أنظر التفسير الكبير، ج 30، ص.، 150.

[4]التفسير الكبير، ج 30، ص.، 151.قد توحد نصوص توحي بأن هناك من غير المعتزلة من قال بما قالوا به من أن من شأن الجن أن لا يرون. فقد ذكر البيضاوي (ت 691 ه) في معرض تفسيره للآية الأولى من سورة الجن أن في هذه الآية دلالة "على أنه عليه الصلاة والسلام ما رآهم" (أنظر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت. ج 5، ص، 251) ويعلق القونوي (ت 1195 ه) معتبرا أن البيضاوي قد وافق في ذلك الزمخشري الذي "زعم أن في الآية دلالة على عدم رؤيتهم إذ الظاهر أن كلام الشيخين متحد مآلا." (حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ج، 19، ص، 340) وقد كان الزمخشري قد ذكر في تفسير الآية 27 من سورة الأعراف أن فيها "دليل بين أن الجن لا يرون ولا يظهرون للإنس،

ثالثا إن الجن قادر على الإتيان بالأعمال الشاقة التي يعجز عنها الإنسان لكن إن كانت أجساما لطيفة باعتبار أنها لا ترى فأنى لها أن تقدر على مثل هذه الأعمال؟[1]

وأخيرا ما ورد من أخبار حول وسوسة الشياطين ومسها يدل على قدرتها على الولوج داخل الإنسان والتأثير في خواطره وإرادته وأفعاله[2] لكن هذا يؤدي فضلا عن استحالات فيزيائية تتعلق بالأجسام، [3] إلى صعوبات تأويلية تتعلق بكيفية تصور العلاقة بين البشر والشياطين.[4]

وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرفة" (الكشاف، ص، 360-361) لكن البيضاوي يعترض على هذا التفسير ويرى أن الآية "لا تقتضي امتناع رؤيتهم وتمثلهم لنا" (أنوار التنزيل، ج3، ص، 10).

[1] التفسير الكبير، ج. 30 ص. 151- 152.وينقل الرازي عن المعتزلة ما مفاده أنه يثبتون للشياطين قدرة لكن لا تبلغ في كل الأحوال القدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة وهذا يتوافق مع مبادئ المعتزلة لأنهم يعتبرون أن كل كائن سوى الله، إنسانا كان أو غيره، لا يكون قادرا إلا بقدرة "وكل جسم فإنه قادر بالقدرة، والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام" ويفهم من ذلك أن الله وحده هو القادر لذاته وهو وحده الذي يقدر على خلق الأجسام والحياة. ولما كانت الشياطين وكان الجن أجساما لا محالة لزم أنهم لا يقدرون إلا على ما يقدر عليه الإنسان من إيجاد بعض الحوادث لا غير. أنظر، التفسير الكبير، ج. 1، ص.، 95.

[2] يروى عن النبي قوله في هذا الصدد "إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم." (صحيح البخاري، 3281، ضمن *الكتب الستة*، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت. ص، 265) ويذكر الرازي أن "من الناس من قال : هذه الأخبار لابد من تأويلها، لأنه يمتنع حملها على ظاهرها. واحتج عليه بوجوه: أن نفوذ الشياطين في بواطن الإنسان محال، لأنه يلزم إما اتساع تلك المجاري أو تداخل تلك الأجسام. الثاني ما ذكرنا أن العداوة الشديدة الحاصلة بينه وبين أهل الدين، فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر؟ الثالث أن الشيطان مخلوق من النار، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفذ النار في داخل البدن، ومعلوم أنه لا يحس بذلك. الرابع : أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه إليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولا فائدة، وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا." التفسير الكبير، ج. 1، ص. 90-91. وهذه الاعتراضات الثلاثة لا تستقيم على مذهب الدهريين إذ فيها تسليم بوجود الشيطان كجسم وكعدو للإنسان وهي تصح على الأكثر على مبادئ المعتزلة، وهي تفيد ضرورة التأويل لا إنكار الجن رأسا. وما برد عند القاضي عبد الجبار فيما ينقله عنه الشبلي يدل على أن المعتزلة سعوا إلى تجاوز هذه الصعوبات بشكل يسمح بالتوفيق بين ظاهر النص ومقتضيات المذهب. آكام المرجان، ص. 108.

[3] التفسير الكبير، ج30، ص، 107.

[4] وقد سعى القاضي عبد الجبار إلى تذليل الصعوبات الأولى بأن جوز دخول الجن في أبداننا نتيجة لرقة أجسامهم وذلك كما يدخل الريح والنفس المتردد الذي هو الروح في أبداننا. وقال "ولا يؤدي ذلك إلى اجتماع الجواهر في حيز واحد لأنها لا تجتمع إلا على سبيل المجاورة لا على سبيل الحلول: "ويبدو مما يلحق من كلامه أن أبا هاشم الجبائي قد ناقش مسألة دخول الجن في بدن الإنسان سعيا إلى تجاوز الإحراجات المتعلقة بها. أنظر *آكام المرجان*، ص.، 107- 109.ويوجد لدى الجاحظ ما يدل على ميله إلى إنكار ولوج الجن داخل الإنسان لما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من "تسلط" على ذوي العقول الصحيحة. أنظر، *الحيوان*، ج6، ص، 160.تقوم الاستعاذة من الشيطان حسب الرازي على العلم بأن العبد عاجز عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وأن الله وحده هو القادر على ذلك وعلى العلم بأن الله عالم بجميع المعلومات وقادر على جميع الممكنات وذلك لا يتم، يقول الرازي، إلا بالتوحيد المطلق أي العلم بأن مدبر العالم واحد "وأن يعلم أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه" وبالجملة فإن الاستعاذة من الشيطان تعني في جوهرها العلم بأن الصادر عن الإنسان يقول الرازي إما العمل وإما العلم، "وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز." التفسير الكبير، ج 1، ص. 71.

لكن رغم كل هذه الإحراجات كان على المعتزلة القبول بفكرة وجود الجن وذلك لأن النصوص والأخبار قد وردت بما لا يدعو مجالا للشك بثبوتهم. وقد رأينا أن الجاحظ جعل مسألة الجن متفرعة عما يُلزم به الدين المتكلم وأنه يجب أن يثبت وجودهم في مقابل ما يدعيه الدهري. ونقل عبد الجبار عن عمرو بن عبيد ما مفاده أن رهان قبول الأخبار الواردة بشأن الجن يؤول إلى تصديق الأنبياء أو عدم تصديقهم وبالتالي تكون المسألة من الخطورة بحيث تحدد الانتماء إلى الدين والملة أو الخروج عنهما. ويؤكد عبد الجبار أنه سواء فيما يتعلق بوجود الجن أو طبيعة أجسامهم أو ما يصح عليهم من دخول في بدن الإنسان المرجع في كل ذلك الأخبار المروية التي صارت في الشهرة والظهور كشهرة الأخبار في الصلاة والصيام والحج والزكاة ويقول إن "من أنكر هذه الأخبار كان رادا والراد على الرسول ما لا سبيل إلى علمه إلا من جهته، كافر."[1]

ويفهم من ذلك أن قضية الجن قضية سمعية بالأساس بمعنى أن ما يقره المتكلم وما يثبته بشأنها مرده النص وما أوجب الخوض فيها هو ما ورد من أخبار، وهذا ما يجعل القاضي عبد الجبار يؤكد على "أن الدليل على وجود الجن السمع دون العقل"[2] وأن إثبات وجودهم لا يعلم بضرورة العقل باعتبار أن العقلاء قد اختلفوا فيه[3] وأن العلم بطبيعة أجسامهم الأصل فيه السمع دون العقل.[4]

وقد اعتبر الرازي أن موقف المعتزلة من مسألة الجن متهافت لما فيه من تضارب بين الإقرار بجملة من المبادئ يلتزم بها المذهب وضرورة التصديق بما ورد به ظاهر النص وهو يرى أن الصعوبات التي تعترض مذهب الاعتزال في مسألة الجن ناتجة عن غياب قانون مستقيم يمكن اعتمادا عليه للتمييز في الأمور المطردة في مناهج العادات بين ما يجب الحكم عليه بالوجوب وما يجب الحكم عليه بالإمكان. فالمذهب الاعتزالي مذهب كلامي يقر بقدرة الله على تغيير مجرى كل ما يحدث ويعتبر أن كل الأمور في العالم المحدث تجري على مجرى العادة وبالتالي لا ضرورة داخلية تحكمها. وفي مثل هذا الإطار يجب أن نعتبر، في تقدير الرازي، أن الوجود المخلوق وجود يسوده الإمكان لا الضرورة. لكن المعتزلة لم يقبلوا بالإمكان المحض ولم يقولوا أن في الأمور المطردة في مناهج العادات كل شيء جائز بل جعلوا ما استقر في الاعتقاد بمجرى العادة معيار ما هو معقول. لذلك قالوا يمتنع عقلا أن تتحقق شروط رؤية الشيء ثم لا نراه كما يمتنع عقلا ألا يكون للكائن البنية المخصوصة للكائن الحي ولا الصلابة الضرورية ويكون مع ذلك حيا. لكنهم وإن منعوا مثل هذا التغير في مجرى العادات من جهة المحدثات فإنهم جعلوا الله قادرا على تغييرها

---

[1] *أكام المرجان*، ص، 109.

[2] *نفسه*، ص، 4

[3] *نفسه*، ص، 4-5.

[4] *نفسه*، ص، 11. وص. 15.

في كل حين فجوزوا تغيرها من جهة قدرة الله عليها فهل أن المحدثات تحكمها الضرورة أم أن كل ما يتعلق بها هو من باب الممكن والجائز؟ اعتبر الرازي أن المعتزلة جعلوا البعض ضروري والبعض الآخر ممكن دون معيار للتمييز بين هذين البابين وهذا في رأيه تحكم لا وجه لتبريره. إن المعتزلة في رأي الرازي قد خلطوا بين مذهبين لا يمكن التوفيق بينهما: مذهب الفلاسفة ومذهب الأشاعرة. فهم يحكمون على أشياء بالوجوب وعلى أخرى بالإمكان والحال أنه من الضروري أن نحكم على الكل إما بالضرورة أو بالإمكان. ورغم ما في هذا الطرح الذي يقدمه الرازي من وجاهة فإنه لا يجب أن يخفى علينا مع ذلك ما يتضمنه من صعوبة. إذ كيف يتسنى لعلم الكلام أن يحافظ على هويته كخطاب يعتمد أساسا على الأدلة العقلية إذا لم يتم الإقرار بضرورة ما تحدد الوجود. وإذا كان على المتكلم أن يستدل على الخالق اعتمادا على المخلوق فكيف يتسنى له ذلك إذا لم تكن هناك ضرورة توجب الانتقال من هذا إلى ذاك؟ فالحكم على الكل بعدم الوجوب من شأنه أن يبطل المشروع الكلامي باعتباره سعيا إلى تأسيس العقيدة على أسس عقلية. ولا مناص في الحقيقة من ضرب من الضرورة التي تجعل الاستدلالات الكلامية ممكنة. وما يجب أن يفهم من نقد الرازي للمعتزلة وانتصاره للأشعري هو أن الضرورة التي رآها أهل الاعتزال في بعض مجاري العادات وفي ترتيب الموجودات يجب أن تنتقل إلى ضرورة تتعلق بالنصوص وكيفية فهمها وتأويلها ليتوافق بعضها مع بعض. وهو ما يدل على أن النقلة من المذهب الاعتزالي إلى المذهب الأشعري هو نقلة من معقولية تأملية تنطلق أساسا من الوجود لتجد ما يوافقه في النص إلى معقولية تأويلية تأخذ في الاعتبار النص، هذا إن لم تتخذه منطلقا أصلا، وتتبنى نظام الأدلة الذي يتوافق معه.

إن نقد الرازي في جوهره يقوم على اعتبار أن الموقف من الجن إما أن يكون على أساس كلامي وبالتالي يجعل من النص منطلقه ومنتهاه مثلما هو الشأن عند الأشعري أو أن يكون على أساس فلسفي وعندئذ تكون مرجعيته ما يصح على الوجود أولا وبالذات. أما الاعتماد على أسس عقلية تتعلق بالوجود ثم السعي إلى إيجاد توافق بين ما ينتج عن هذه الأسس وما يوجد في النص فهذا يؤدي إما إلى تشويش المبادئ العقلية وفسادها أو إلى إنكار صريح القرآن، وكلاهما يفسد المذهب بما هو مذهب كلامي. وهذا ما يجعل الرازي يقول "وأنا متعجب من هؤلاء المعتزلة"[1] مع أنهلا ينكر على الفلاسفة مذهبهم رغم أن هذا المذهب أولى عنده بالإنكار من مذهب المعتزلة القائم على الإقرار بوجود الجن والذي هو أقرب إلى الشرع من الفلاسفة الذين لا يعترفون بوجودهم رأسًا.

[1] *التفسير الكبير*، ج 30، ص.، 151.

وبعكس التضارب الذي نجده فيما ينقل بشأن مذهب المعتزلة في مسألة الجن هناك شبه اتفاق على أن الفلاسفة قد أنكروا وجودهم.[1] وقد أكد ذلك الرازي جزما وبشكل مجمل في *محصله* وخصص حكمه في *المطالب العالية* وجعله مقتصرا على المتأخرين من الفلاسفة ثم قال: "وأما المتقدمون فلا أعرف مذهبهم في هذا الباب.[2]ودقق ما ذهب إليه بشأن الفلاسفة المتأخرين وعلله بما وجده عند ابن سينا من حد للجن يدل على أنه منكر لثبوتهم.[3] فالجن، إذا حد بأنه "حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة."[4] فهو عند ابن سينا اسم بلا مسمى، وهو مفهوم، وإن كان له معنى في الذهن من جهة التصور، إلا أنه لا وجود لشيء في الواقع يمكن أن ينطبق عليه هذا المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن الحد الذي ذكره ابن سينا والذي يحمل عند الرازي على أنه الحد الكلامي للجن لا أثر له عند المتكلمين والمليين المتقدمين. فلا أحد منهم عرف الجن على أنهم حيوانات وإن كانوا متفقين فيما يبدو على أنهم أجسام. ولا نجد من يذكر أنهم أجسام هوائية وإنما الغالب عندهم أن أصلهم النار وذلك تبعا لما ورد به النص.[5]لكن توجد بعض العناصر تدل على وجه شبه. فقوله مشف الجرم قد يكون

---

[1] أنظر *المطالب العالية*، ج 7، ص، 316، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين*، ص، التفسير الكبير، نجد إشارة إلى ذلك إضافة لما ورد عند الرازي عند القاضي عبد الجبار (آكام المرجان، ص.، 5) وعند الجويني (نفسه، ص.، 3) وعند ابن تيمية

[2] *المطالب العالية*، ج 7، ص. 316. لكنه يعتبر مع ذلك أن هنالك ما يرجح قولهم بثبوتهم ويبني إقراره هذا على ما وجده عند بقراط من تمييز بين "الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل والصرع الذي يعالجه الأطباء. وقال وهذا تصريح بأن الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا" ويفهم من قوله أن في الإقرار بوجود صرع روحاني إقرار بوجود الجن.

[3] *التفسير الكبير*، ج 30، ص.، 148. يذكر الرازي ما ورد في رسالة ابن سينا في الحدود من حد للجن أين يقول "حد الجن: هو حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة وليس هذا رسمه بل هو معنى اسمه" (أنظر ابن سبنا، رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، د.ت. ص. 90.) ويعلق الرازي على ذلك بقوله "قوله "وهذا شرح للاسم" يدل على أن هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج."

[4] *المطالب العالية*، ص، 317. لا أثر لهذا التعريف عند المتقدمين من علماء الكلام فيما لدينا من نصوص وقصارى ما نجده عند الجويني في الإرشاد قوله بثبوت الجن دون أن يذكر حدا لهم (مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص.، 323) وما ينقله الشبلي عن الباقلاني ليس فيه تعريفا للجن وكل ما يمكن قوله أن قولهم بثبوت الجن يفيد ولا شك أنهم عندهم أجسام وهو ما أصبح متعارفا عليه عند مثبتي الجن من غير الفلاسفة ونجد ذلك عند الأشاعرة كما نجده عند المعتزلي القاضي عبد الجبار بن أحمد. ويبدو أن الاختلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا الباب لا يعدو أن يكون اختلافا حول التفاصيل المتعلقة بإمكان رؤيتهم أو برقة أجسامهم أو كثافتها أو بأصل خلقهم وعلاقتهم بالشياطين والملائكة (تجدر الإشارة إلى أن هناك غموض في النص القرآني بشأن هذه المسألة) وبما يمكن أن يثبت لهم من قدرات أو علاقة لهم بالبشر، (مدى تأثيرهم في الإنسان (الوسوسة والصرع)، استعانة البشر بهم (السحر تعزيمات وطلسمات)، قدرتهم على الإعلام بالغيب) أو الأحكام الشرعية المتعلقة بهم (نكاحهم، قتلهم...) حول كل هذه المسائل أنظر الشبلي، آكام المرجان.

[5] اعتبار أن أصل الجن النار توقيف من النص حسب القاضي عبد الجبار بناء على الآيات "والجان خلقناه من قبل من نار السموم" سورة 15 الآية 27 "وخلق الجان من مارج من نار" سورة 55 الآية 15 " خلقتني من نار وخلقته من طين" سورة 7 الآية 12 والسورة 38 الآية 76. وورد القول بأن الجن أجسام هوائية في *حياة الحيوان الكبرى*، وقال البيضاوي في مطلع تفسيره لسورة الجن: "الجن أجسام

دلالة على غياب اللون وقد رأينا أن قول المعتزلة بامتناع رؤيتهم لا يعود إلى غياب اللون وإنما لرقة أجسامهم.[1]وقوله "من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة" إشارة إلى ما تمت مناقشته من قبل المتكلمين من قدرة على التصور بصور مختلفة. وإذا ما استثنينا ما ورد من إشارات عند الجاحظ إلى هذه المسألة لا توجد نصوص دقيقة تعيننا على تبين ما ارتضاه المتكلمون من مقالات بهذا الشأن وما أورده الشبلي هو فقط نقاش للمسألة بردها إلى بعض الأخبار والأحاديث يدل على أن الأقاويل المعروضة ليست كلامية أو أنها خلاصة آراء متأخرة لأهل الحديث. وعلى أية حال هناك ما يشبه الاتفاق بناء على هذه أخبار على أن الجن يتشكلون بأشكال وصور شتى وإن كان هناك اختلاف فهو يعود إلى تفسير هذا التشكل وهذا التصور. وفي هذا السياق يورد الشبلي بعض الآراء الكلامية الأولى منها ذات منحى أشعري واضح إذ تنفي قدرة الجن على تغيير خلقهم والانتقال في الصور وترد هذه القدرة إلى الله فيقال إن الجن قادر على التصوير والتخييل على معنى أنه قادر على قول إذا قاله وفعله نقله الله تعالى عن صورته[2]إن كان على الأقل ثلاث مقاربات كلامية ممكنة لمسألة تصور الجن

وهذه المقاربة أقرب إلى المنظور الاعتزالي باعتبار أنها ترد الأخبار الواردة بهذا الشأن إلى التوهم والتخيل وهو معول المعتزلة في تفسير الظواهر المتعلقة بالسحر وبرؤية الجن كما رأينا عند الجاحظ.

وخلاصة القول أن التعريف الذي يورده الرازي نقلا عن ابن سينا والذي يدل حسب رأيه على إنكار الفلاسفة للجن لا يعبر بالضبط عما ورد من أخبار عن الجن في النص الشرعي. كما أننا لا نجد نظيرا دقيقا له عند المتكلمين لكن الرازي أورده في سياق عرض آراء المثبتين للجن على الطريقة الكلامية أي التي ترى أن الجن أجسام.[3] لذلك قد يحمل قول ابن سينا في الجن لا على أنه إنكار للجن مطلقا وإنما على أنه يفيد إن الجن، إذا أريد به ما اصطلح عليه المتكلمون، أو ما يفهمه العامة من ظاهر النص، شيء

عاقلة خفية يغلب عليهم النارية أو الهوائية." أنوار التنزيل، ج 5، ص، 251. وشرح القونوي في حاشيته ذلك بقوله: "أي أنهم مركبون من العناصر الأربعة لكن غالب الأجزاء فيهم النار لقوله تعالى (من مارج من نار) سورة الرحمان 15" ثم علق على ذلك بأن قال " وهذا مذهب الحكماء" ثم قال معلقا على قوله "أو هوائية": " أي أو الغالب فيهم الهوائية وهو ضعيف غير متعارف لمخالفة ظاهر قوله تعالى (من مارج من نار)." أنظر حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج 19، ص، 340.

[1] ويبدو أن الباقلاني قد قبل بمثل هذا الإقرار وإن باحتراز، وخلافا لما ذكره القاضي عبد الجبار من إنكار الجبائيان لأن تكون علة عدم رؤية الجن غياب اللون يذكر الباقلاني أن هناك من المعتزلة من قال أنهم لا يرون لأن لا ألوان لهم" أنظر أعلاه. وقد يحمل قولهم برقة أجسام الجن على أن أجسامهم مشفة إذ يقول الباقلاني ومنهم من "يزعم أنهم لا يرون لرقة أجسامهم ونفوذ الشعاع فيها" أنظر أعلاه. ولا معنى لنفوذ الشعاع في الجسم إلا أنه مشف.

[2] *كام المرجان*، ص.، 19

[3] التي يجعلها الرازي طرفا مقابلا للمذهب الفلسفي في إثبات الجن أي ذاك الذي يرى أن الجن نفوس مجردة ليست أجساما ولا حالة في أجسام. أنظر *المطالب العالية*، ج 7، ص، 317.

لا يمكن أن يكون له تحقق في الخارج. فيحمل كلامه على أنه إبطال لقول المتكلمين في الجن أو لما يفهمه العوام من هذا اللفظ.[1]

لكن يبقى أن قول الرازي حول إنكار الفلاسفة للجن يستدعي جملة من الملاحظات.

أولا قد يكون من الضروري أن نميز بين قول الدهرية المنكرين للجن وربما قول المنكرين له من المتكلمين المتقدمين، إن وجودوا، وقول الفلاسفة. فبعض الحجج التي ينقلها الرازي لدحض القول بالجن لا تستقيم على أصول الفلاسفة المحدثين.[2] فمن بين هذه الحجج قولهم "إنها لو كانت موجودة لكانت إما أن تكون من الأجسام الكثيفة أو من الأجسام اللطيفة، والقسمان باطلان، فبطل القول بوجودها."[3] ومنها قولهم "إن الإقرار بالجن والشياطين يوجب الطعن في النبوة" لأن هذا القول من شأنه أن يبطل حقيقة المعجزات.[4] وهي على فرض أنها سيقت من قبل الفلاسفة لا تصلح إلا لبيان تهافت القول بوجود الجن بناء على أصول غير تلك التي يتبناها "الفلاسفة المحدثون"

ثانيا إن السياق الذي ورد فيه حد الجن عند ابن سينا لم يكن يستدعي التطرق إلى مسألة تأويلية. إذ الهدف من الرسالة كان "إملاء حدود أشياء"، والواجب في الحدود كما يقول ابن سينا هو "أن تكون دالة على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي". لكن ما ذكره ابن سينا في ما يتعلق بالجن جاء كتوضيح لمعنى كلمة لا كتحديد لماهية شيء موجود. فالخوض في تأويل مصطلح الجن كان كالمسقط، ناهيك أن المنطق الذي قاد إلى هذه المسألة غير واضح[5] فهو يأتي بعد حد القمر وقبل حد النار مما يجعلنا نتساءل ما الذي جعل ابن سينا يقحم الحديث عن تأويل معنى اسم الجن في موضع لا يستدعي منه ذلك. فليس

---

[1] وهذا ما يجعل الرازي يقول "النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره" وقد يفهم منه أن ذلك أحد التأويلات الممكنة لقول ابن سبنا

[2] أنظر *المطالب العالية*، ج 7، ص. 318 وما يليها.

[3] *المطالب العالية*، ج 7، ص.، 318. ومعلوم أن هذه القسمة لا تستقيم على مذهب الفلاسفة. وهذه الحجة أقرب إلى مذهب الدهرية الذين لا يقرون إلا "بالمشاهدات وبمجرى العادات" كما قال الجاحظ. أنظر أعلاه.

[4] نفسه، ص.، 319. ومعلوم أن النبوة التي يقول بها الفلاسفة أمثال ابن سبنا لا تقوم في جوهرها على المعجزة.

[5] هناك ما يوحي بأن مداخل رسالة الحدود قد وضعت في بدايتها على الأقل في شكل مجموعات متجانسة تتدرج من المجرد إلى المادي ومن العام الكلي إلى الخاص الجزئي ومن العلوي إلى السفلي ومن البسيط إلى المركب فبعد مقدمة عامة تتعلق بصعوبات الحد وشروطه نجد مجموعة أولى تتضمن مداخل منطقية (الحد، الرسم) ثم يتعلق الأمر بما هو مجرد (العقل النفس) ثم بالمبادئ العامة (الصورة الهيولى، الموضوع، المادة، العنصر، الأسطقس، الركن، الطبيعة، الطبع، الجسم، الجوهر، العرض) ثم بما هو علوي (الملك، الفلك، الكوكب، الشمس، القمر) ثم ما هو سفلي بسيط (النار، الهواء، الماء، الأرض) ثم ما هو مركب (العالم)... إلخ. فلو كان الحد الذي وضع للجن مراد به حده كما يمكن أن يصح على مبادئ الفلاسفة لكان موضعه إما بعد حد النفس باعتباره "نفسا مجردة" بعبارة الرازي (المطالب العالية، ج 7 ص، 317) أو باعتباره مرتبة من "مراتب المفارقات" (نفسه، ص، 11)أو بعد حد الملك باعتباره أحد "أقسام الأرواح" كما في تقسيم الرازي.(أي الأرواح السفلية في مقابل الأرواح الفلكية. أنظر المطالب العالية، ج 7، ص، 9 وما يليها.)

يوجد مبرر للتعرض لهذه المسألة اللهم إلا أن نقول أن ابن سينا كان يستجيب في اختيار مواضيع رسالته إلى ما كان يطلب منه. إذ نتذكر أنه كان قد قال في مفتتح رسالته "فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها."[1] فلعل الحديث عن الجن جاء فقط استجابة لطلب المريدين. على أية حال لا يمكن إلا أن يذكرنا هذا بالسياق الذي ورد فيه كلام الفارابي عن الجن كما سنرى لاحقا.

يمثل تناول مسألة الجن استثناء في رسالة الحدود فهو الحالة الوحيدة التي يتعلق الأمر فيها بتأويل معنى كلمة لا بتحديد ماهية شيء. وليس لهذه المقاربة نظير في نصوص أخرى يتطرق فيها ابن سينا لهذه القضية.

واضح إذن أن الحد الذي ورد في رسالة في الحدود يمثل اعتراضا على ما هو متعارف عليه عند العامة أو عند جمهور المتكلمين من تصور للجن وتأكيد على أن هذا التصور لا يستقيم على أصول فلسفية. لكن هذا لا يعني أن ابن سينا لا يفهم من مصطلح الجن إلا ما أثبته في رسالته في الحدود إذ يمكن أن يكون للفظ الجن عنده معنى وهو معنى يستقيم على أصول القول فلسفي أو هذا على الأقل ما نفهمه من استعمال ابن سينا لمصطلح الجن في سياقات أخرى غير السياق الذي ورد في *رسالة في الحدود*. إذ نجده في رسالته في *تفسير المعوذة الثانية* يستثمر التأويل اعتمادا على الاشتقاق اللغوي والذي نجده عند المتكلمين، [2] ليجعل من لفظ الجن دلالة على إحدى قوى النفس "فالجن هو الاستتار" وهو يحيل إلى الحواس الباطنة في مقابل الأمور "المستأنسة" التي هي "الحواس الظاهرة".[3] وخلافا للرازي الذي سيجعل القوى الباطنة القوة القوى الإنسانية التي يتوجه لها الشيطان بوسوسته، [4] يجعل ابن سينا القوة المتخيلة هي الشيطان نفسه. فهذه القوة هي التي توقع الوسوسة وهي التي "تخنس". فالخناس، أي الشيطان، هو "القوة المتخيلة".[5]

ليس الجن إذن لفظا بلا مرجع البتة. إنه مصطلح يمكن أن يعبر عن شيء ما. لكن لا يجب أن يفهم على أنه يحيل إلى ذوات قائمة بذاتها وجواهر موجودة في الخارج. فالجن والشيطان، في تأويل ابن سينا، قوى نفسانية تقوم بالنفس ويجب أن تفهم أفعالها بناء على وظائفها وتأثيرها فيها "بجذبها إياها إلى الاشتغال بالمادة وعلائقها".[6] فإذا كانت النفس بجوهرها مشتاقة إلى الاتصال بالمبادئ المفارقة فإن الشيطان أي القوة المتخيلة يجعلها تتحرك في الاتجاه المعاكس في اتجاه البدن أي في اتجاه المادة. يمكن لابن سينا بناء على ذلك أن ينزل تأويله لمفهوم الشيطان غير بعيد عما هو متعارف عليه. فالشيطان هو أصل وقوع الأفعال الشريرة. والشر يجب أن يفهم حسب ابن سينا على أنه اللازم من قدر الله أي أنه "لا ينشأ إلا من الأجسام ذوات

---

[1] *رسالة في الحدود*، ضمن *تسع رسائل*، ص، 72.

[2] أنظر الأشعري *مقالات الإسلاميين*، ص، 441. وانظر أيضا الجاحظ، *الحيوان*، المرجع المذكور، ج6، ص، 191.

[3] أنظر، ابن سينا، *رسالة في تفسير المعوذة الثانية*، ضمن *جامع البدائع*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ص، 33-34.

[4] يميل الرازي إلى هذا التأويل للوسوسة والذي ينسبه للحكماء دون تحديد ويعتبره "وجها حقيقيا شريفا". أنظر، التفسير الكبير، ج14، ص، 44.

[5] أنظر، ابن سينا، *رسالة في تفسير المعوذة الثانية*، المرجع نفسه، ص، 33.

[6] نفسه، ص، 33.

التقدير" والأجسام من هذه الجهة، أي من جهة التقدير، هي منبع الشر.[1] فالأجسام هي منبع الشر من جهة ماديتها.[2] ولما كانت المخيلة تشد النفس إلى جهة الأجسام وجهة المادة كانت أصلا للشرور. فيفهم الشيطان عند ابن سينا بهذا المعنى أي بما هو تعبير باللفظ الشرعي عن القوة المتخيلة. ويدقق ابن سينا هذا المعنى للشيطان في رسالته الرمزية حي *بن يقظان*. أين يعتبر فيما يبدو أن المراد بالشياطين نوعان من قوى النفس وأن الإشارة الواردة في الحديث[3] إلى أن للشيطان قرنان كناية عن القوى المدركة من جهة والقوى المحركة من جهة أخرى. فيجعل القوة المتخيلة جنسا من أجناس الشياطين، في مقابل القوة الغضبية والقوة الشهوانية التي هي جنس آخر.[4] وسمى هذا النوع الأخير من الشياطين في موضع آخر بالحن إذ يقول ابن زيلة في شرحه للفظ كما ورد عند شيخه "أراد بالحن الغضبية والشهوانية التين هما شعبتا القوة النزوعية".[5] والوظيفة التي يسندها ابن سينا للجن في قصته الرمزية حي بن يقظان تقف فيما يبدو في الطرف النقيض لما أورده بشأن الجن في رسالته في تفسير المعوذة الثانية فإذا كان في هذه الرسالة الأخيرة قد اعتبر أن الجن كناية عن الحواس الباطنة التي من شأنها أن تجذب النفس الإنسانية إلى الاشتغال بالمادة فإنه في رسالة حي بن يقظان يقول أن الجن "طوائف[...] تهدى بهدى الملائكة قد نزعت عن غواية المردة وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين" وعلق بن زيلة على قوله هذا بأن قال "أراد بالجن القوة المتعقلة من الحواس والتخيل وغير ذلك وسماها جنا لاجتنانها واستتارها عن المعقولات".[6] ومهما يكن من أمر الوظيفة التي يسندها ابن سينا للقوة التي يعتبر أن النص الشرعي يشير إليها بلفظ الجن فإنه في كل الحالات يعتبر أن الجن الشياطين كناية عن قوى النفس وليست ذوات قائمة بذاتها.

لقد أهمل الرازي تفصيل القول في الكيفية التي يفهم بها الفلاسفة المحدثون مصطلح الجن. معتبرا أن إنكار وجود الجن بالخصائص التي يوحي بها ظاهر النص إنكار للجن رأسا. والحق هو أن اعتبار باب الحديث عن الجن هو باب تأويلي بالأساس يفتح المجال لتناول هذه المسألة بوجوه أخرى غير الوجه الذي ورد في رسالة الحدود. وقد انتبه ابن تيمية إلى هذا الأمر وبنا نقده لمقالة الفلاسفة في الجن على بيان تعارض تأويلهم

---

[1] أنظر *رسالة في تفسير المعوذة الثانية*، نفس المرجع، ص، 27-28.

[2] فيما يتعلق بهذا المعنى للشر عند ابن سينا وأنه ينتج عن المادة أنظر التعليقات، نشرة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1973، ص، 62. وانظر أيضا ابن سينا، ميتافيزيقا الشفاء ترجمة ج. قنواتي، ص، 150 وما يليها.

Métaphysique du Šifā', trad. George C. Anawati, Librairie philosophique, J Vrin, Paris, 1985.

[3] يروى عن النبي أنه قال "ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بين قرني شيطان، أو الشيطان" (صحيح البخاري، 3273، ضمن *الكتب الستة*، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت. ص، 265).

[4] ذلك على أساس أن يفهم أن لفظ الشمس الوارد في الحديث إشارة إلى العقل الإنساني. أنظر *رسالة حي بن يقظان* مع شرح مختار، بتصحيح المهرني، لايدن، بريل، 1889، ص، 14-15.

[5] *نفسه*، ص، 17.

[6] *نفسه*، ص، 17.

لهذه الكلمة مع ظاهر النص. فظاهر النص حسب ابن تيمية يدل على أن للجن وجود قائم بذاته في حين أن الفلاسفة قد جعلوهم أعراضا قائمة بالنفس. وهذا الانحراف ناتج في تقدير ابن تيمية عن منهج التأويل الفلسفي الذي يقوم على اتخاذ العلوم العقلية أصلا وجعل مبحث التأويل لاحقا لها. فالتأويل الفلسفي سعي إلى جعل ما ورد في النص الشرعي ملائما لما ثبت في المباحث الفلسفية. والنص الشرعي في التأويل الفلسفي ليس منطلقا وإنما أخذ بالاعتبار لاحقا في اتجاه الجمع بينه وبين الأقاويل الفلسفية التي وضعت ابتداء فجاء تأويل النص بحسب ضرورة تفرضها التصورات الفلسفية ومنطقها الداخلي لا بحسب منطق النص الشرعي ومنطقه الخاص.[1] ويعتبر ابن تيمية أن منطق نظرية الفيض يؤول بالفلاسفة إلى أن يجعلوا الشياطين والملائكة أعراضا تقوم بالنفس، ليست أعيانا قائمة بنفسها حية ناطقة، ويقول "ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما أخبرت به الرسل واتفق عليه المسلمون."[2]

وتجدر الإشارة إلى أن ما ذكره كل من الرازي وابن تيمية بشأن مواقف الفلاسفة من مسألة الجن يحيل جميعه بشكل واضح إلى ما ورد عند ابن سينا. وكلاهما يوعز بأن ما تم نقله بهذا الشأن يضم مقالات المشائين العرب لكن لا واحد منهما تعرض لموقف الفارابي من المسألة بالتفصيل. رغم أن المعلم الثاني كان فيما يبدو قد خصص كتابا للقضية المتعلقة بالجن.[3] وقد قال الرازي في كتابه *المطالب العالية:* "إن مراتب المفارقات عند الفلاسفة المتأخرين كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا أربعة. فأعلاها وأشرفها : واجب الوجود لذاته، ثم العقول، ثم النفوس السماوية، ثم النفوس البشرية. ولا يعترفون بالجن والشياطين."[4] وهذا الذي قاله يتوافق في الحقيقة مع ما ذكره ابن تيمية إذ المقصود أن ابن سينا لم يثبت الجن والشياطين كذوات قائمة بذاتها. فلا مدخل لهم في أقسام الموجودات من هذه الجهة. لكن ما بقي لنا من أقوال للفارابي في هذه المسألة يدل على عكس ذلك. ففي شأن التقسيم المنطقي للموجودات يعتبر الفارابي فيما يبدو أن الموجودات لكي تستوفي الأقسام جميعا يجب أن يوجد ضمنها قسم لا هو بالحيوان ولا هو بالبشر ولا هو بالملائكة وهذا القسم هو الجن. إذ يقول في الجواب عن السؤال عن ماهية الجن "الجن حي غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبه القسمة التي يتبين منها حد الإنسان المعروف أعني الحي الناطق المائت. وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الإنسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن."[5]

---

[1] "ثم إنهم لما سمعوا كلام الأنبياء أرادوا الجمع بينه وبين أقوالهم، فصاروا يأخذون ألفاظ الأنبياء فيضعونها على معانيهم" ابن تيمية، *النبوات*، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2000، ص، 699

[2] *بغية المرتاد*، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2001، ص، 219.

[3] ذكر ابن أبي أصيبعة أن من جملة مؤلفات الفارابي كتاب في الجن

[4] *المطالب العالية*، المرجع المذكور، ج7، ص، 11.

[5] الفارابي، *المسائل الفسلفية والأجوبة عنها*، ضمن *المجموع* للمعلم الثاني، مصر، 1907، ص، 91.

إن قول هذا الفارابي في الجن يختلف عن قول ابن سينا فيهم إذ هو لا يرى أن الجن لفظ بغير معنى. كما أنه لا يعتبرهم مجرد أعراض تقوم بالنفس. فالجن عنده ذوات قائمة بذاتها فكيف يزعم الرازي أن الفارابي لا يعترف بالجن؟ رغم ما يوجد من تعارض بين ما يقوله الفارابي وما ينقله عنه الرازي فإننا يمكن أن نجد ما يبرر قول صاحب *المطالب العالية*. فزعم الرازي أن الفارابي لا يعترف بالجن يمكن أن يفهم على معنى أنه لا يوجد عنده كما لا يوجد عند ابن سينا إثبات للجن بالمعنى الذي يفهمه العوام أو يفهمه المتكلمون أو حتى بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الطلسمات أو أصحاب الروحانيات. وعلى هذا الاعتبار مثلما أن ما ذهب إليه ابن سينا من أن الجن المذكور في القرآن دلالة على القوى النفسانية الباطنة لا يعد في نظر الرازي إثباتا لهم فكذلك لا يعد ما ذكره الفارابي بشأن الجن إقرارا بوجودهم.

وبين أن الفارابي لا يثبت للجن الخصائص التي ارتضاها لهم المتكلمون أو التي يثبتها المتمسكون بظاهر النص. فلا توجد عنده مناقشة لمسألة عدم رؤية الجن مما يوحي أنهم عنده ليسوا بالضرورة كائنات خفية كما لم يذكر أن من شأنهم التشكل بصور مختلفة مما لا يترك لهم أية صفة يتميزون بها عن أي كائن طبيعي آخر. لكن الأكثر من ذلك كله أنه يعتبر أن الجن كائنات غير ناطقة ولا شك أن هذا الإقرار يحتم عليه إيجاد تأويل يمكنه من التوفيق بين تصوره للجن وما ورد في صريح النص. وقد اعتبر الفارابي في هذا السياق أن ما ذكر في القرآن من أن الجن "يسمع" و"يقول"[1] ليس بالضرورة دلالة على أنهم كائنات ناطقة عاقلة لأن القول قد يبقى في حدود التلفظ وكذلك السمع قد لا يقترن بالتمييز. فالخاصيتان يمكن أن توجدا للكائن الحي دون أن تقترنا بالضرورة بالعقل.[2] لكن رغم اجتهاد الفارابي في إيجاد تصور للجن يوفق بين ما يقتضيه القول الفلسفي وما يدل عليه النص القرآني فإن فهمه لطبيعة الجن يبقى غامضا بالنسبة لنا. وسبب هذا الغموض هو أن الفارابي بعكس ابن سينا الذي يفصح عن الدلالة الفلسفية التي يعطيها لمصطلح الجن أي بما هو يحيل على قوى النفس الباطنة لا نجد عن الفارابي المقابل الفلسفي للمصطلح الديني ولا شيء يشير إلى أنه بالإمكان تنزيل تأويله له ضمن سجل نفسي وأغلب الظن أن المجال الذي يتنزل فيه فهمه للجن هو المجال الطبيعي إذ يتعلق الأمر بكائن حي غير ناطق لا يتميز عن البهائم إلا بأنه غير مائت ويعتبر الفارابي أن هذه الميزة تدل عليها القسمة المنطقية ويؤكدها النص القرآني في قوله "قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون، قال إنك من المنظرين"[3]لكنه لا يذكر الدلالة التي يعطيها لمصطلح الجن في السجل الفلسفي ويستبعد أن لا يكون له عنده مقابل في هذا السجل. لكن ما لم نقف على المصطلح الفلسفي الذي يمثل نظيرا في رأيه للفظ الشرعي يبقى تأويل الفارابي لمصطلح الجن غامضا.

---

[1] الآية الأولى من سورة الجن (1، 72)

[2] *المسائل الفلسفية والأجوبة عنها*، المرجع المذكور، ص، 91.

[3] سورة 38 (ص) الآيتان 79-80.

رد الرازي قول الفلاسفة المتأخرين في الجن واعتبر أن "ليس لهم في هذا الباب كلام مقنع".[1]كما انفصل أيضا عن مذهب المتكلمين في إنكارهم "الموجودات الروحانية" وبين فساد شبهاتهم في هذا الباب.[2]وقول الرازي في مسألة الجن يجب أن يفهم على أساس هذين الموقفين. فهو وإن دافع على التصور الكلامي للجن بأن بين تهافت حجج المنكرين له فإن ذلك لم يتسنى إلا بالعودة إلى أصول غير كلامية. وهو وإن انتصر لمذهب الأشاعرة في مقابل مذهب المعتزلة فإنه كان عليه أن يعترف صراحة أن القول بالجن لا يستقيم على أصول تذهب المتكلمين. وبالجملة فإنه وإن أورد طريقتين في إثبات وجود الجن إحداهما على الأصول الكلامية والأخرى على طريقة الذين يثبتون الوجود الروحاني[3]فأنه يميل إلى الطريقة الثانية أي إلى القول "بأنها (الجن والشياطين) ليست أجساما ولا حالة في أجسام بل هي جواهر قائمة بنفسها"[4] فهو في نهاية الأمر ينحو في مسألة الجن منحى أصحاب الروحانيات.

ولم يحسم الرازي في معرض تفسيره سورة الجن المسألة والمتعلقة بماهية الجن ولم يقرر ما إذا كانوا أجساما أو كائنات روحانية. واكتفى "بالتنبيه على ما في هذا الباب من دقائق ومشكلات"[5] أي بذكر مختلف الأقاويل في هذه المسألة. وعند بحثه عن ماهية الجن والشياطين في الجزء الأول من تفسيره الكبير[6] يقول إن "المحصل فيه قولان الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة. والقول الثاني أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة في متحيز. وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية."[7] ثم قال "واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة إلهية خيرة سعيدة، وهي المسماة بالصالحين من الجن، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية، وهي المسماة بالشياطين."[8]

وقد ذكر الرازي، بعد أن عرض حجج المنكرين للجن والشياطين، الجواب على كل واحدة من هذه الحجج وذلك على طريقتين، طريقة القائلين بالجسمية وطريقة القائلين بأنها موجودات روحانية. وكأنما هو يريد بذلك أن يبين صحة القول بوجود الجن وأن إثباته يمكن يكون على الطريقتين جميعا. لكن ما يجب التنبيه

---

[1] *المطالب العالية*، المرجع المذكور، ج7، ص، 9.

[2] *المطالب العالية*، ج7، ص، 25.

[3] "المحصل في مسألة الجن والشياطين "قولان: الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة، والقول الثاني أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة في متحيز." *التفسير الكبير*، ج1، ص، 83.

[4] *التفسير الكبير*، ج30، ص، 148.

[5] *التفسير الكبير*، ج30، ص، 152.

[6] *التفسير الكبير*، ج1، ص، 83.

[7] *التفسير الكبير*، ج1، ص، 83.

[8] *التفسير الكبير*، ج1، ص، 83.

عليه هو ما ورد عنده صراحة في الجواب على الشبهة الأولى التي ذكرها المنكرون للجن من أن هذه الشبهة "تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما."[1] وهو ما قد يدل على أنه يميل إلى مذهب القائلين بأن الجن موجودات روحانية. لكن الرازي لا يقول ذلك صراحة وهو لا يتطرق إلى إثبات الجن بما هي موجودات روحانية إلا كقول من أقاويل أصحاب المذاهب الذين اختلفوا في مسألة ثبوت الجن وماهيتهم، أي من باب عرض الآراء والمذاهب لا غير. فهو ينسب هذا القول إلى "أناس" أو "فرق" دون تحديد. ولا يقول إن كان هذا هو تقرير مذهبه في هذه المسألة. وما يمكن أن يستخلصه قارئ تفسيره هو أنه اكتفى بإثبات وجود الجن بذكر حجج المثبتين لهم من المتكلمين ومن القائلين بالوجود الروحاني على حد السواء. ولم يقل أي الطريقتين هي التي يرضاها ويعتبرها الأصح. وهو بعد أن ذكر الحجج عقلية على ثبوت الجن وبعد دفع الشبهات المتعلقة بها ذكر الأدلة على ثبوتهم في القرآن والأخبار[2]. وبقي قوله فيما يلحق من كلامه عن أصل الجن والشياطين (خلقهم من نار) وما لهم من تأثير على بالبشر (الوسوسة) متأرجحا بين القول بالجسمية والقول بأنهم نفوس مجردة.[3] لكن ما تجدر الإشارة إليه أنه بعكس ما اضطر إليه من إقرار بأن حجج المنكرين للجن تدل على أنه يمتنع أنهم أجسام، لا نجد عنده ما يضعف القول بأنهم موجودات روحانية. والاعتراض الأساسي على هذا المذهب، وهو طعن نسبه إلى "قوم من الفلاسفة"، يعتبره باطلا ويقدم حجتين على بطلانه.[4] وهو ما قد يؤكد أن مذهب "من يثبت الجن والشياطين ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية"، هو المذهب الذي يميل إليه. وقد يكون سبب عدم الإقرار بهذا المذهب صراحة هو ما يمكن أن يعترضه من صعوبات في التوفيق بينه وبين ما ورد من أخبار عن الجن من قبيل أنهم يأكلون ويشربون[5]وإن خلقهم كان من نار[6] والرواية المتعلقة برؤيتهم.[7]ويؤكد الرازي في هذا السياق أنه: "لا سبيل إلى تكذيب الروايات."[8] والأكيد أن الاقتصار على المذهب القائل بالطبيعة الروحانية للجن سيطرح صعوبات تأويلية جمة فعلى تقدير القول بأن الجن كائنات روحانية تصبح هذه الروايات غير معقولة.

---

[1] والتي تقول "إن الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا والقسمان باطلان" شبهة "*التفسير الكبير*، ج1، ص، 85.

[2] *التفسير الكبير*، ج1، ص، 87 وما يليها.

[3] ففي مسألة قدرة الجن على النفوذ إلى بواطن البشر يذكر هذه إثبات هذه القدرة على تقدير القول بالمذهبين جميعا. *التفسير الكبير*، ج1، ص، 90. وفي رده على الشبهات المتعلقة بذلك يقول أيضا: "وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل." *نفسه*، ص، 91.

[4] "واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن المجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات، والمجردات يمتنع كونها فاعلة للأفعال الجزئية. واعلم أن هذا باطل لوجهين" *التفسير الكبير*، ج1، ص، 86.

[5] *التفسير الكبير*، ج1، ص، 90.

[6] *نفسه*، ص، 89.

[7] *نفسه*، ج30، ص، 152-153.

[8] *نفسه*.

إن ما يظهر من دفاع الرازي عن القول بوجود الجن في *تفسيره الكبير* هو أنه يعتبر أن الأدلة الكفيلة بإثباتهم والتسليم بوجودهم منها العقلية ومنها النقلية. وأغلب الظن أن الأدلة النقلية هي ما يجب عنده الاعتماد عليه لتقرير المذهب بشأن الجن. فهو يقر بصحة الروايات جميعها ويسعى إلى التوفيق بينها إن تعارضت[1]و يسعى فوق ذلك إلى توظيف كل ما من شأنه أن يؤكد صحة هذه الروايات من حجج عقلية حتى وإن كانت هذه الحجج لا تستقيم إلا على أسس نظرية متعارضة. وقد يكون غرض الكتاب باعتباره كتابا في التفسير هو ما يفسر غلبة الأدلة النقلية وأولويتها في تقرير المذهب مقارنة بالحجج العقلية. فهي التي تؤدي إلى الإقرار بوجود الجن والاجتهاد في رد حجج من أنكرهم. فمن جهة الشرع والنص وجود الجن ثابت لا شك فيه ويجب الإقرار بوجودهم على ما وردت به النصوص والأخبار. لكن على جهة العقل ليس الأمر كذلك. ويبدو واضحا عندما نغادر سياق التأويل الذي يلتزم به الرازي في تفسيره الكبير وننظر في المسألة من جهة الأدلة العقلية وحدها. عندئذ نجد الرازي ليس على نفس الدرجة من الثقة في صحة القول بوجود الجن بل أنه يجد نفسه مجبرا على جعل الكلام فيهم في حيز التوقف.

يقول الرازي في كتاب *المطالب العالية* في مطلع فصل جعله للحديث عن الطرق الدالة على إثبات الجن والشياطين "اعلم أنا بينا أنه لم يوجد دليل يدل على نفيهم وفساد القول بهم. وظاهر أيضا أنه لم يوجد دليل عقلي يوجب الجزم بوجودهم. فيبقى الكلام فيهم في حيز التوقف."[2] وأغلب الظن أن ما يجب أن يفهم من قوله هذا هو أن وجود الجن أمر لا يمكن أن يعلم بطريق العقل وحده وأنه لولا وجود الإشارات الصريحة في النص لما كان هناك أي دليل يدل على وجودهم إذ أن ضرورة العقل وحدها لا يلزم عنها الإقرار بثبوتهم. لكن هذا لا يعني أن التطرق لمسألة الجن لا يأتي إلا في سياق تأويلي. ففي كتاب المطالب العالية يجعل الرازي مسألة الجن متفرعة عن النظر في أقسام الموجود. فالموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود وممكن الوجود إما قائم بنفسه أو قائم بغيره والقائم بنفسه إما ذوات متحيزة أو غير متحيزة وهنا يقول الرازي "وأما الذوات التي لا تكون متحيزة فهي المسماة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات وفي اصطلاح قوم آخرين بالأرواح." وإذا كانت الذوات غير المتحيزة تقف في اصطلاح الفلاسفة عند العقول والنفوس(علوية النفس الكلية والنفوس الفائضة عنها وسفلية النفوس الناطقة البشرية)[3] فإن استعمال اصطلاح الأرواح يسمح عند الرازي بالحديث عن قسمين من الأرواح " أرواح فلكية" و"أرواح سفلية" وضمن هذا القسم الأخير يتحدث الرازي عن قسمين من الأرواح، الأرواح الطاهرة الخيرة، "وهم مؤمنو الجن" وأرواح خبيثة شريرة مؤذية وهم إبليس وأتباعه.[4]

---

[1] مثل التوفيق بين مذهب ابن عباس ومذهب ابن مسعود في مسألة رؤية الجن. أنظر *التفسير الكبير*، ج30، ص، 153.

[2] *المطالب العالية*، ج7، ص، 323.

[3] *نفسه*، ج7، ص، 8-9.

[4] *نفسه*، ج7، ص، 9-10.

إن الحديث عن الجن والشياطين يتنزل عند الرازي في سجلين سجل أرباب الملل والنحل أي أصحاب الشرائع وسجل أصحاب الطلسمات وجهد الرازي التأويلي يذهب في اتجاه جعل المصطلح الشرعي (الجن والشياطين) مرادفا للمصطلحات التي يستعملها القائلون بالأرواح أي أصحاب الطلسمات.[1]إن إقامة هذه الموازاة بين ما يثبته أصحاب الطلسمات وما يقوله الأنبياء يسمح بفهم ما يرد عند هؤلاء بأشكال مختلفة تؤدي جميعها إلى الإقرار بوجود قسم من أقسام الموجودات المفارقة السفلية التي من شأنها أن تكون في العلوم العقلية المرادف لما وردت الإشارة إليه في النصوص الشرعية بلفظ الجن أو الشياطين. فهذه الكائنات قد تكون إما أرواحا فلكية يدبر كل نوع منها قسما من أقسام العالم أو قد تكون أرواحا مدبرة لهذه الأقسام لكن تعلقها الأول بجزء من أجزاء الأثير. وفي كل الحالات تمثل هذه الأرواح التي يثبتها أصحاب الطلسمات نظيرا لما ورد مرويا عن الأنبياء.[2]ولا شك أن الرازي قد اعتبر أن المصطلح الوارد في النصوص الشرعية يدل على موجودات لها من الخصائص والصفات ما يسمح بردها إلى ما اصطلح على تسميته "بالأرواح" في سجل العلوم العقلية.

رغم أن هذا الفهم يغض الطرف عن الصعوبات التأويلية التي تحول دون تنزيل الجن ضمن الموجودات غير المتحيزة إلا أنه يسمح بالحفاظ على نقاط تشابه تمثل مجالا تتقاطع فيه الشرعيات و"علم المعقولات." فخاصية الجن باعتبارهم كائنات غير مرئية تسمح بردهم إلى الأرواح التي لها نفس هذه الخاصية ثم أن هذه الموجودات رغم أنها غير مرئية فهي مؤثرة فيما هو مرئي. وهذا الإقرار، رغم أنه يخالف أصول الكلام الأشعري على جهتين جهة القول بالممكن غير المتحيز وجهة القول بأن لهذا الممكن تأثير، هو الذي يميل إليه الرازي. فالموجودات عنده تنقسم بحسب القسمة العقلية إلى أربعة أقسام: الموجود الذي يؤثر ولا يتأثر وهو الله، والموجود الذي يتأثر ولا يؤثر وهي الهيولى، والموجودات التي تؤثر وتتأثر وهي الأرواح والنفوس،[3]والموجودات التي لا تؤثر ولا تتأثر وهي ممتنعة الوجود.[4]ورغم ما يطرحه إثبات القسم الثالث من الموجودات من إحراجات نظرية، [5] يعتبر الرازي أنه لا مناص من إثباته. ولم يذكر ما يفند حجج المعترضين على وجود هذا القسم واكتفى بأن أورد قول مثبتيه من أن وجود مؤثرات كثيرة غير الله هو من البداهة بحيث لا يحتاج إلى أي دليل، فقال "وأما الجمهور الأعظم من أهل العالم فقد أثبتوا مؤثرات كثيرة. قالوا كيف يمكننا إنكار

---

[1] *المطالب العالية*، ج7، ص، 10.

[2] يورد الرازي هنا حديثا يعتبر أن له دلالة الإقرار بما أثبته جمهور أصحاب الطلسمات. فيقول: "جاء في الكلمات المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان يقول "جاءني ملك البحار، وملك الجبال، وملك الأمطار، وملك الأرزاق، والملائكة الحرب". وقد اضطررنا إلى قراءة "واعلم أن هذا نوع من الأرواح قال بإثباته جمهور الأنبياء" عوضا عن "واعلم أن ههنا نوعا آخر من الأرواح قال بإثباته..." وذلك حتى يستقيم المعنى. *نفسه*، ص، 10.

[3] *المطالب العالية*، ج7، ص، 14-15.

[4] *نفسه*، ص، 23.

[5] يلخصها الرازي في ثلاثة اعتراضات هي حجج القائلين بأنه لا يؤثر إلا الواحد الذي هو واجب الوجود. نفسه، ص، 15 وما يليها.

ذلك ونرى النار مؤثرة في الإحراق، والشمس في الإشراق، والخبز في الشبع، والماء في الري؟ والذي يبدو من قول الرازي أن القائلين بوجود مؤثرات غير الله يعتبرون أن الأجسام من حيث هي أجسام أي من حيث أنها هيولانية لا تأثير لها باعتبار أن الهيولى هي الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر، وبالتالي فإن المؤثر في عالم العنصريات هي الأرواح والنفوس. "فالأرواح مؤثرة في عالم الأجسام، مدبرة لها متصرفة فيها" وعلى هذا التقدير يمثل عالم الأرواح واسطة بين العالم الإلهي (المؤثر الذي لا يتأثر) والعالم الجسماني (المتأثر الذي لا يؤثر) ويشير الرازي في هذا السياق إلى آيتين("فالمقسمات أمرا"[1] و"فالمدبرات أمرا"[2])يعتبرهما "رموزا نبوية" تأكد هذا القول.

ورغم أن السياق الذي ورد فيه التطرق إلى مسألة الوسائط التي تؤثر وتتأثر من شأنه أن يؤدي إلى تطابق بين مصطلح الأرواح ومصطلح الجن إلا أن الرازي اكتفى بأن لمح إلى ذلك دون تصريح. وجاء تفصيل القول في مراتب الوسائط بين العالم العلوي والعالم السفلي ضمن تحليل لا شك في أنه يتخذ من علم الطلسمات وعلم التنجيم مرجعية له. إذ أن هدف الرازي من إثباته لوجود الوسائط هو إثبات تأثير الكواكب السبعة في عالم العناصر وأن لكل كوكب "خواص وآثار".[3]ويذهب الرازي في اتجاه جعل هذا التأويل للفظ الجن والشياطين ممكنا رغم أنه كما يقول لا يتوافق مع قانون قول أرباب الملل والنحل. فقول هؤلاء يقتضي أن الشيطان موجود برأسه والجن من شعبه ونتاجه في حين أن التأويل الذي يقوم على خلفية علم التنجيم يعتبر أن "هذه الأرواح المسماة بالجن والشياطين يجب أن تكون من نتاج الأرواح الفلكية وآثارها وشعبها"[4]

---

[1] سورة (51) الذاريات الآية 4. وورد تفسير هذا الآية في التفسير الكبير بشكل لا يدل بوضوح على ما يريده الرازي في هذا الموضع من المطالب العالية إذ يتعلق الأمر في هذه الآية "بالملائكة التي تنفخ الروح في الجسد لأمر الله" *التفسير الكبير*، ج، 28، ص، 195.

[2] سورة (79) النازعات الآية 5. يورد الرازي في معرض تفسيره للخمس آيات الأولى من سورة النازعات معاني منقولة عن المفسرين وأخرى هي له. فإذا كان المفسرون ينسبون كل فعل إلى الله ويعتبرون أن نسبة التدبير إلى غير الله إنما هي على سبيل المجاز فأن الرازي يجوز أن تكون القدرة على الفعل التي تدل عليها الآية الخامسة من سورة النازعات إنما هي قدرة الملائكة أو النجوم. وعلى تقدير الاحتمال الأول تمثل الآية في رأيه "إشارة إلى شرح حال قوة الملائكة العاملة" ويقول "ذلك لأن كل حال من أحوال العالم السفلي مفوض إلى تدبير واحد من الملائكة الذين هم عمار العالم العلوي وسكان بقاع السماوات: "وعلى تقدير الاحتمال الثاني إي إذا اعتبرنا أن الأمر يتعلق في هذه الآيات بالنجوم والكواكب فأن هناك مذهبان في تصور قدرتها على التدبير إما أن ذلك على سبيل مجرى العادة أو أن نعتبر أن "صانعها أودع فيها قوى مؤثرة في أحوال هذا العالم" ويعتبر الرازي أنه على كلا المذهبين القبول بهذا القول: "لا يضر الإسلام البتة بوجه من الوجوه" (*التفسير الكبير*، ج31، ص، 29 وما يليها.) أغلب الظن أن حرف نفي قد سقط من قوله "فهذا يطعن في الدين البتة" إذ أن باقي الجملة يدل على ذلك. ثم إن إضافة اللام النافية يجعل ما يرد في هذا الموضع من *التفسير الكبير* يتوافق مع ما ورد في *كتاب المطالب العالية*.

[3] المطالب العالية، ج7، ص، 20. وسبيله إلى بيان كيفية حصول تأثير الكواكب في العالم السفلي هو نفسه الذي نجده عند إخوان الصفاء. قارن المطالب العالية، ج7، ص، 22 ورسائل إخوان الصفاء، بيروت 1957، ج1، ص، 146-147 وج2، ص، 135.

[4] المطالب العالية، ج7، ص، 318

وعلى العموم يعتبر الرازي أن تقسيم الموجودات بما تقتضيه القسمة العقلية يؤدي إلى إثبات درجات للروحانيات ومراتب آخرها الأرواح المدبرة لأقسام هذا العالم ويقول "ولا يبعد في العقل أن يحصل لكل قسم من هذه الأقسام روح واحدة أو أرواح كثيرة مدبرة لها" ويعتبر أن هذه الأرواح هي "مما نطق به أصحاب الوحي والتنزيل". وحاصل القول أن وجود مرتبة الأرواح السفلية مرجح من جهة العقل لأن أقسام المؤثرات تنتهي إليه ثم هو ممكن لأنه لا يوجد دليل على نفيه. ولما كان أصحاب الوحي والمكاشفات قد أخبروا عنه فيجب الاعتراف به.

اعتبر الرازي أن في الباب المتعلق بمسألة الجن "مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات" [1] وأغلب الظن أنه قد كنى عن المبحث الذي ينزل تأويل مصطلح الجن ضمن علم التنجيم ومباحث العلم الإلهي المتعلق بتقسيم الموجودات "بالعقليات" في حين أنه أشار إلى المبحث الذي ينزل المسألة ضمن القضايا المتعلقة بالنفس وأحوالها بمصطلح "المكاشفات" وتتنزل المباحث المتعلقة به ضمن علم التصوف. وللتحليلات التي تستند إلى هذا المصطلح بعد عملي لا شك فيه إذ هي تتعلق بأسس الأفعال والدافع إلى فعل الشر وتتضمن تفسير الصدور الشر عن الإنسان. ولا شك أن التأويل التنجيمي لمصطلح الجن يساعد عند الرازي على إيجاد حل لمشكل وجود الشر [2] لكن الشر بهذا المنظور يتناول بما هو ناتج عن تأثيرات فلكية أما التأويل الصوفي فهو يسعى إلى تفسير الشر بما هو صادر عن أفعال الإنسان واختياراته. ولا يجب أن تخفى علينا القرابة بين مقاربة مسألة الجن على خلفية الفكر الصوفي المقاربة السينوية لها. إذ يتعلق الأمر في تأويل ابن سينا كما هو الشأن بالنسبة للمقاربة الصوفية بإثبات الجن أو الشيطان باعتباره قوة تدفع الإنسان إلى إتيان الشر وتصده عن فعل الخير لكنفي حين تجعل المقاربة السينوية من هذه القوة جزء من النفس وقوة من قواها وهي كما رأينا القوة المتخيلة، يتلخص جهد الرازي في تأويل مصطلح الجن ضمن المنظور الصوفي في الانفصال عن هذا التصور السينوي وإثبات الشيطان ذاتا قائمة بذاتها لا قوة قائمة بالنفس. ويتنزل هذا الجهد التأويلي ضمن المبحث المتعلق بمصطلح "الوسوسة" الذي يحيل على فعل

---

[1] وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية وجدا مأخوذ من الوجود والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالا لم يكن يصادفها قبل السماع ثم تكون تلك الأحوال اسبابا لروادف وتوابع لها تحرق القلب بنيرانها وتنقيه من الكدورات كما تنقى النار الجواهر المعروضة عليها من الخبث ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات وهي غاية مطالب المحبين لله تعالى ونهاية ثمرة القربات كلها فالمفضي إليها من جملة القربات لا من جملة المعاصي والمباحات وحصول هذه الأحوال للقلب بالسماع سببه سر الله تعالى في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح وتسخير الأرواح لها وتأثرها بها شوقا وفرحا وحزنا وانبساطا وانقباضا ومعرفة السبب في تأثر الأرواح بالأصوات من دقائق علوم المكاشفات" الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 2 ص. 279 *دار المعرفة - بيروت*

[2] يقول الرازي في التفسير الكبير "ثبت في العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسمانية، وأن السماوات مملوءة من الأرواح، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة، وبعضها كدرة مؤذية شريرة."، ج 1، ص.، 82. ويفصل هذا القول في المطالب العالية : "إن هذه الأرواح المسماة بالجن والشياطين يجب أن تكون من نتاج الأرواح الفلكية ومن آثارها وشعبها. فالأرواح المتولدة المتشعبة من جوهر نفس "زحل" و"المريخ" هي المسماة بالنفوس الشريرة المؤذية. وأما الأرواح الخيرة السعيدة الطاهرة النقية فهي الأرواح المتولدة عن السعدين. وعلى هذا الباب فقس." ج7، ص، 318.

الشيطان في النفس الإنسانية وتأثيره فيها. ويعرف وجود الشيطان وتتحدد طبيعته من خلال هذا التأثير. ونجد أصول هذا التصور عند الغزالي الذي يعود إليه الرازي في تقرير مذهبه في مسألة الوسوسة.

إن تأويل مصطلح الجن يثير قضايا تتعلق بعلم المكاشفات لأن مصطلحات من قبيل "الاستكشاف" و"الكشف" و"الانكشاف" تسمح بتنزيل مسألة "الوسوسة" ضمن علم التصوف. ومعلوم أن الغزالي قد ميز بين العلوم الإلهامية والعلوم التعليمية واعتبر أن الفرق بينهما لا يكمن في نفس العلم ولا في محله وإنما في طريق الوصول إليه. فالتجربة الصوفية، باعتبارها قائمة على مجاهدة النفس بكسر شهواتها والتصفية المجردة بالانقطاع عن علائق الدنيا، كفيلة برفع "الحجب" التي تمنع "تجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب". وفي سياق الحديث عن وجوب السعي إلى التخلص من هذه "الحجب" التي تمنع حصول المعرفة الإلهامية يتطرق الغزالي إلى الأسباب التي تؤثر في القلب[1]ويقول: "وأخص الآثار الحاصلة في القلب هو الخواطر."[2] ويعرف الخواطر بأنها "ما يحصل في القلب من الأفكار والأذكار وأعني به إدراكاته وعلومه إما على سبيل التجدد أو على سبيل التذكر."[3]إن تحديد مصدر هذه "الخواطر" باعتبارها المحرك للرغبة وباعتبارها مبدأ للأفعال هو الذي يجعل الغزالي يعرض لمسألة "الوسوسة" ومن ثمة إلى ضرورة الإقرار بوجود الشياطين. فالخاطر أمر حادث فلابد له من محدث، و"سبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطانا".[4] ويتحدد الشيطان، الذي هو أصل الوسوسة وسببها، في هذا السياق في مقابل الملك الذي أصل الإلهام وسببه. يقول " والملك عبارة عن خلق خلقه الله تعالى شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحق والوعد بالخير والأمر بالمعروف وقد خلقه وسخره لذلك والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك وهو الوعد بالشر والأمر بالفحشاء والتخويف عند الهم بالخير بالفقر. فالوسوسة في مقابلة الإلهام والشيطان في مقابلة الملك."[5] وإذا كان الغزالي يكتفي بهذا الإقرار بشأن الشيطان ويحاول اعتمادا عليه استخلاص النتائج العملية التي تلزم عنه معتبرا أن النظر في ماهية الشيطان وطبيعته أمرا زائدا على الحاجة في مبحث المعاملات، [6]فإن الرازي يأخذ الطرف الذي انتهى إليه استدلال الغزالي ليناقش جملة القضايا النظرية التي تتبع عنه. فهو ينطلق من اعتبار أن وجود ما عبر عنه الغزالي "بالخواطر" أمر من تحصيل الحاصل أو هو أمر أثبتته التجربة لكل من ألف الوحدة وجلس في الخلوة.[7] وهو ينتقل من الخواطر ككلمات يسمعها

[1] إن القلب في رأي الغزالي في تغير مستمر لأنه يخضع لتأثير خمسة أسباب وهي الحواس والخيال والشهوة والغضب والأخلاق الركبة من مزاج الإنسان. إحياء علوم الدين، ج3، ص، 25.

[2] نفسه

[3] نفسه

[4] نفسه

[5] نفسه، ص، 26.

[6] إحياء علوم الدين، ج3، ص، 28.

[7] التفسير الكبير، ج1، ص، 94. والمطالب العالية، ج7، ص، 323.

الإنسان عند اشتغاله بالتصفية والرياضة إلى الحديث عن الأشخاص التي تناجي الإنسان بهذه الكلمات. ويعتبر أن ما ذهب إليه الفلاسفة من أن " فاعل تلك الكلمات وتلك الألفاظ هو القوة المفكرة" باطل. ففاعل هذه الكلمات لا يمكن أن يكون هو الإنسان نفسه ولا صفة حالة به "لأن ذلك الإنسان قد يكون في غاية النفرة والكراهية لتلك الخواطر". ويذهب جهد الرازي في اتجاه إثبات أن أصل الخواطر التي ترد على الإنسان في حال العزلة ليس موجودا في الأذهان وإنما في الأعيان. فكون الإنسان لا يريد الخواطر التي ترد عليه في الخلوة يدل بالضرورة على أن "المتكلم بتلك الخواطر والناطق بها فاعل آخر غير الإنسان وأن ذلك الفاعل يقدر على إيصال نطقه إلى باطن الإنسان" ثم يقول الرازي " ولا نعني بالجن إلا هذا الفاعل"[1] وبناءً على إثبات الصفة الموضوعية لأسباب الخواطر يتسنى للرازي إذن إثبات الشياطين والجن ذواتا قائمة بذاتها في مقابل ما ذهبت إليه الفلاسفة من رد كل التجربة الصوفية إلى صفات قائمة بالنفس. ولا يذكر الرازي من هم الفلاسفة الذين يشتغل بالرد عليهم لكن فكرة أن الوسوسة تحيل إلى فعل إحدى قوى النفس هي فكرة قال بها ابن سينا كما رأينا. لكن رغم الاختلاف الواضح بين التصور الذي يرد الخواطر التي ترد على الإنسان في العزلة إلى القوة المفكرة والتصور الذي يرده إلى جوهر قائم بذاته[2] فإن الرازي يعتبر أن "النزاع (بينه وبين الفلاسفة في هذه المسألة) ليس إلا في اللفظ"[3] وهو ما يدل في رأينا على أن أصول التأويل الفلسفي وأصول التأويل الصوفي لمصطلح الجن واحدة.

***

مثلت مسألة الأرواح المفارقة نقطة لقاء خطيرة بين النص الديني والفكر الفلسفي والكلامي إذ وجد هذا الخطابان نفسيهما في مواجهة قضايا فرضت عليهما من خارج منطق خطابهما وتحددت بحسب منطق خطاب النص. وقد سعى الجهد التأويلي إلى إيجاد نظير يتلاءم مع الأسس النظرية للمذهب محاولا قدر الإمكان أن يبقى وفيا لما يفرضه منطق النص. ولا الشك أن المقاربات الكلامية والفلسفية المتقدمة كانت أكثر حرية في التعامل مع النص وأكثر جرأة في عدم الالتزام بحرفيته ورغم أن الرازي كان منساقا ضمن التوجه الفكري الذي يروم العودة إلى النص فإن ذلك لم يمنعه من تنزيل تأويله لمصلح الجن ضمن مقاربة خرجت عن السجل الشرعي ونزلته ضمن سجل الفكر التنجيمي وعلوم السحر والتصوف.

**

[1] المطالب العالية، ج7، ص، 325.

[2] نفسه، ص، 326.

[3] نفسه، ص، 327.

المصادر والمراجع

الرازي، فخر الدين .*التفسير الكبير* .دار الفكر، بيروت، 1981.

.—*المطالب العالية من العلم الإلهي* .تحقيق أحمد الحجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، 7 مج.

الشافعي .منسوب إليه في *فتح الباري* لابن حجر العسقلاني، تحقيق شيبة الحمد، دار السلام، 2001، ج6، ص. 396.

الشبلي، محمد بن عبد الله .*آكام المرجان في أحكام الجان* .مصر، 1362هـ.

الزمخشري، محمود .*الكشاف عن حقائق التنزيل* .دار المعرفة، بيروت، 2009.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله .*الإرشاد* .مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.

.—*البرهان في أصول الفقه* .طبعة قطر، دون تاريخ.

الجاحظ، عمرو بن بحر .*الحيوان* .تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1965، 6 مج.

القزويني، زكريا بن محمد .*عجائب المخلوقات* .بهامش *حياة الحيوان الكبرى* للدميري، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

البيضاوي، ناصر الدين .*أنوار التنزيل وأسرار التأويل* .دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 5 مج.

القونوي .*حاشية القونوي على تفسير البيضاوي* .دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، 19 مج.

ابن تيمية، أحمد .*إيضاح الدلالة في عموم الرسالة* .ضمن *الرسائل المنيرية*، ط. 1343هـ، ج2.

.—*النبوات* .المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2000.

ابن حجر العسقلاني .*فتح الباري شرح صحيح البخاري* .تحقيق شيبة الحمد، دار السلام، 2001، ج6.

ابن سينا .*رسالة في الحدود* .ضمن *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات* .دار العرب، القاهرة، د.ت.

.—*رسالة في تفسير المعوذة الثانية* .ضمن *جامع البدائع* .دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.

.—*ميتافيزيقا الشفاء* .ترجمة جورج قنواتي، مكتبة فرن، باريس، 1985.

.—*التعليقات* .نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973.

الفارابي .*المسائل الفلسفية والأجوبة عنها* .ضمن *المجموع للمعلم الثاني*، القاهرة، 1907.

إخوان الصفاء .*رسائل إخوان الصفاء* .بيروت، 1957، 2 مج.

ابن أبي أصيبعة.(*عيون الأنباء في طبقات الأطباء*)يشار فيه إلى تأليفه كتابًا في الجن.

الغزالي، أبو حامد .*إحياء علوم الدين* .دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.

.—*المستصفى من علم الأصول* .المدينة المنورة، د.ت.

الأشعري، أبو الحسن .*مقالات الإسلاميين* .تحقيق هلموت ريتر، 1980.

أبو الحسين البصري .*المعتمد في أصول الفقه* .دمشق، 1965.

الإيجي، عضد الدين .*المواقف في علم الكلام* .مطبعة السعادة، مصر، 1907.

صحيح البخاري .دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، رقم الحديث: 3281 و3273.

رسالة حي بن يقظان مع شرح مختار .تصحيح المهرني، لايدن، بريل، 1889.

بغية المرتاد .مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2001.

في استشكال القيم
الموقف الفلسفي بين السخرية والتأويل

On the Problematization of Values
The Philosophical Stance between Irony and Interpretation

د. عماد عماري*

جامعة تونس

**

"شجعان، مستهترين، ساخرين، عنيفين-هكذا تريدنا الحكمة: إنّها أنثى، ولا تحبّ دوما غير المحارب من الرّجال"
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، الكتاب الأول، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل، بغداد، 2007، ص87.)

**

اعتبارات تمهيديّة

بين القيم والتأويل علاقات قربى ووشائج فلسفيّة جديرة بأن نتدبرها، ويبدو أن القيمة الوحيدة التي لا تزال صالحة بالنسبة إلى إنسانيتنا اليوم هي "المقاومة". وتُعدّ السخرية أحد الأشكال الأساسيّة للمقاومة، من حيث هي لا تأتي دائما مسالمة وبريئة بل تسعى إلى قلب سُلّم القيم لتُهاجم صنميّة الفكر وتصلّب الموقف والسلوك ساعية لجعل طباع الناس أكثر مرونة، كما أنها تصدر عن موقف نقدي

* - **د. عماد عماري**، أستاذ أول مميز (درجة استثنائية) بالتعليم الثانوي، حاصل على **دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – تونس. باحث في **الفينومنولوجيا والتأويليات المعاصرة**، مع اهتمام خاص بفكر **هيدغر، ريكور، وسارتر**.

من مؤلفاته :

- *المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومنولوجيا: تأويليّة القلق في فلسفة هيدغر*. (2021)

نشر عددًا من المقالات في مجلات وكتب جماعية، منها:

- *هيدغر والإرث الهوسرلي* (2018)
- *رُهاب الآخر أو محنة الغير* (2021)
- *الإصغاء إلى الوباء* (2022)
- *الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي: ريكور قارئًا فرويد* (2023)
- *تأويليات الحدثية: مدخل إلى فكر هيدغر* (2023)
- *نيتشه ومكر التأويل* (2023)
- *تأويلية الفهم عند ريكور* (2024)
- *تأويلية العلامة وطقوس الدلالة: كاسيرر وإيكو* (2025).

شجاع وأصيل وتترجم حالات روحية بعيدة عن الزيف هي من خصال الفيلسوف وفضائله الأقرب الى روحه الثائرة.وإذا كان بيران يُرجع التساؤل عن الحمولة الحقيقية للسخرية إلى البلاغة القديمة التي اعتبرتها تارة وجها للكلمة وتارة وجها للفكر[1]، فإن السخرية من خلال عبارتها التهكميّة تُضمر، في تقديرنا، طبقات من الدلالة لا يزال بعضها في طي الكتمان، وهو ما يكشف عن وشائجها القوية مع فعل التأويل، فماذا يعني أن يُعلن ساخر كبير مثل نيتشه وفي أكثر من موقع من كتاباته أن نصوصه تتوجه الى الأجيال القادمة، وتُنادي فلاسفة المستقبل والمفكرين الأحرار، قائلا بنبرة المفاخر "أن كتاباتي لا تتحدّث إلا على انتصاراتي"[2] وأن الوقت لا يزال مبكرا، في نظره، حتى تصبح نصوصه قابلة للتأويل.بين السخرية والتأويل تتراوح، إذن، المواقف الفلسفيّة بشأن القيم، وإذا كانت السخرية جنس أصيل من أجناس القول الفلسفي يكاد يخترق جميع أطواره من سقراط إلى المعاصرين، فإن التأويل صار اليوم "لغة شائعة"(فاتيمو) وملمحا أساسيا للمشهد الفلسفي المعاصر. غير أن الطريف حقا في هذا الزوج المفهومي هو أن بينهما وشائج قربى وعلاقات فلسفيّة عميقة حتى كادت السخرية أن تصبح موقفا تأويليا والتأويل موقفا ساخرا على نحو يُعيد للخطاب الفلسفي بريقه وجذوته الإشكاليّة. ولعلّنا نعثر داخل فلسفة القيم على حضور مكثف لهذه العلاقة رغم تعقيداتها الهائلة . ونحن نجد في كتابات كيركغارد ونيتشه أمارات دالة على هذه الروابط المتينة بين السخرية والتأويل فيما يُشبه تبادل أدوار مستمر لا ينقطع ولا يهدأ، "كفى كفى، يقول نيتشه، أخشى أن تكون مزاحاتي قد كشفت بطريقة جليّة عن الواقع المزرى: صورة انحطاط طال الفن(...) سقوط أخلاقي بأتم معنى الكلمة"[3]، وهو يعلم أنه يدسّ بين مواضيع المزاح شيئا غير قابل للمزاح، أما بالنسبة إلى كيركغارد، فإن الساخر لا يختبئ إلا ليشعر بالحرية[4]. ولا غرابة أن يُلقي هذا الأمر بظلاله على طيف واسع من المعاصرين من أمثال برغسون[5]وباشلار[6] وجانكيليفيتش[7] الذي يعطي السخرية ملامح نبلها أمام من يرى فيها مناورة سهلة. بناء على ذلك، يُحاول هذه المقال أن

---

[1]راجع كتابه الذي تضمّن عرضا مفصّلا لأهم مراحل هذا النقاش في التقليد البلاغي:

Laurent Perrin, *L'ironie mise en trope Du Sens des énoncés hyperboliques et ironiques*, éditions Kimé, Paris, 1996, pp.89-116.

[2]فريدريش نيتشه، **إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الثاني**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، 2015، ص7.

[3]فريدريش نيتشه، **قضية فاغنر** يليه: **نيتشه ضد فاغنر**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، 2016، ص 36.

[4] Camillia Larouche-Tanguay, C. et Ponton, L., " Hegel Et Kierkegaard; l'ironie comme thème philosophique", *Laval théologique et philosophique*, 39(3),1983,p. 2.71.

[5] Vu: Bergson(H), *le Rire Essai sur la signification du comique*, Félix Alcan, Paris, 1900.

[6]Vu: Bachelard (G), *la Psychanalyse du feu*, Folio essais, Gallimard, 1985.

[7]Vu: Jankélévitch(V), *l'ironie*, Flammarion, 1964.

يستشكل على جهة الفهم والتأويل أهم معضلات فلسفة القيم من خلال بعض النماذج الفلسفيّة الآنفة الذكر، من أجل اجتراح مفاهيم ومعايير أخلاقيّة جديدة تحتاجها إنسانيتنا الحالية.

1. هيغل أو السخرية السقراطيّة بوصفها وجها ذاتيا للجدليّة

السخرية في معناها الحديث والمتداول هي ضرب من قلب المعنى، أي إبلاغ ما يراد قوله من خلال قول العكس بالتحديد مع قصد التهكم أو الطعن[1]، وقد اقترنت السخرية فلسفيا بسقراط؛ إذ تُعدّ سمة أساسية من سمات أسلوبه الفلسفي، والهيكل المفضل للنقد لديه، إذ هي تزيد من درجة الإحراج وحدّته كلما تعلّق الأمر خاصة بالخطاب السفسطائي، أو أشكال السلطة الدينية أو السياسية. وتجد العودة الى هيغل مبرراتها في أن مفهوم السخرية عند كيركغارد يعتمد في بنائه على كثير من التصورات الهيغلية، فتعريف السخرية بأنها "السلبية اللامتناهية المطلقة" هو تعريف يعود الى هيغل ، الذي يعتقد أن "السخرية" هي الحد الاقصى الذي وصل اليه تطور الوعي بالذاتية" وهو يحيلنا في ذلك على سقراط رغم أن التسمية أفلاطونية[2]. وهي تمثل صورة ذاتية للجدل تختلف عن الجدل الحقيقي الذي يعالج الأشياء وعللها[3]. ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصية العظيمة في بيان الطريقة التي نجعل بها الأفكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطويرها وبذلك فقط تظهر الفكرة الشاملة الى الوعي[4].داخل **الخطوط الأساسية لفلسفة الحق** لهيغل، تشكّل السخرية المرحلة الأخيرة من انحطاط الأخلاق الذاتية أي اللحظة التي يتم فيها فهم الذاتية والتعبير عنها في سلبيتها المطلقة. [5].علاوة على ذلك، يجب تمييز السخرية عن اليسوعية التي تمنح الذات الأخلاقية حرية كبيرة في اختيار الوسائل بشرط أن تكون حسنة النية. وداخل السخرية، تتحرر الذات من كل نية، وتهرب تمامًا من الموضوعية لتبقى في استقلال سلبي تجاه كل شيء، كلما بدت لها الحقائق عبثًا، كلما تضاءلت ذاتيتها، وتخففت، واضمحلت، ذلك أن السخرية تحمل بداخلها النهاية الخاصة بها. لا يمنح كيركجارد السخرية طابعًا أخلاقيًا، بل طابعًا ميتافيزيقيًا وتأمليًا[6]، ومع ذلك، فقد أدرك ميزاتها الأساس. إنه يأخذ التعريف الهيغلي للسخرية الرومانسية "السلبية المطلقة اللانهائية" ويقدم التفسير التالي: "إنها سلبية، لأنها تنكر فقط؛ وهي

[1] لالاند، 2001، ص708.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكّم عند كيركجور**، حوليات كليّة الآداب- الحولية الرابعة، 1983، ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص21.

[5] Camillia Larouche-Tanguay, C. et Ponton, L., " Hegel Et Kierkegaard; l'ironie comme thème philosophique", *Laval théologique et philosophique*, 39(3),1983,pp. 269-282.

[6] Ibid., p.271.

لانهائية، لأنها لا تنفي هذه الظاهرة أو تلك؛ وهي مطلقة، لأن ما تنفيه هو شيء أعلى وهو ليس كذلك.»[1] ثم ينخرط كيركيجارد في بحث يستعير العديد من اعتباراته من طروحات هيجل. ويحيل مصطلح "السخرية" من حيث الاشتقاق إلى "الاستفهام" ويحيل الاستفهام بدوره إلى موضوع وإلى "السائل" أو المحاور، الذي يتصرف إزاءه السائل بطريقة معينة، أي يُظهر المعرفة أو يدعي الجهل بها. ويكشف تواتر الأسئلة أن الموضوع لم يتم فهمه بشكل كامل بعد، لكنه يمكن أن يكشف أيضًا التلاشي والغرور. وليس من المبالغة القول أنه عبر أسلوب الاستجواب والفحص السقراطي دخل مفهوم السخرية إلى العالم ، وهو مصطلح استعمله أفلاطون كما يقول هيغل لوصف المنهج السقراطي[2]. في محاورة **الجمهورية** يحيلنا أفلاطون للمرة الأولى على مفهوم السخرية السقراطي، حيث يصفها ثراسيماكوس بأنها محاكاة للجهل المرتبط برفض الإجابة على الأسئلة المطروحة: "يا هرقل، هذه هي سخرية سقراط المعتادة. لقد عرفت ذلك، وتنبأت لهؤلاء الشباب بأنكم ستتظاهرون بالجهل وأنكم ستفعلون أي شيء بدلاً من الإجابة عن الأسئلة التي تُطرح عليكم."[3]. ويربط هيغل، بوجه عام، منهج سقراط بشخصيته ومشروعه الفلسفي؛ إذ ينبغي، في نظره، أن نحدّد منهج سقراط وفقا لمبدأ التفلسف لديه. غير أن الخير الذي يتحدث عنه سقراط ينبغي أن تكون له قيمة الهدف الحقيقي، وأن يكون معروف كما هو من ناحيتي. هناك إذن في المنظور السقراطي لحظة يمكن أن نسمها بيقظة الذاتية والوعي بالذات، أن أكون حاضرا داخل كل ما أفكر فيه هو معنى التفكير الحقيقي. أما اللحظة الثانية فتتعلق بمحتوى التفكير الذي لا ينبغي أن يكون ذاتيا وإنما موضوعيا. ويجب أن يكون التفكير منفتحاً على الكلية الروحية، وأن يقوم على مبادئ صحيحة. في اللغة الحديثة، يمكننا أن نتحدث عن وحدة الذاتية والموضوعية، عليك أن تفكر بنفسك ولكن لا تبتعد أبدًا عن الحقيقة. إن الأخلاق التي نصل إليها هي أخلاق مجردة ولكنها موضوعية. وبقدر ما تدعو إلى التشكيك في الأخلاق أو العادات أو القيم الراسخة، يمكن النظر إلى هذه الأخلاق على أنها تعبير عن الرفض. وهذا هو الجانب الذي يلفت انتباه كيركجارد بشكل خاص، كما سنرى لاحقًا. وبما أن مبدأ فلسفة سقراط معروف، فإن منهجه يبدو واضحًا بذاته. في اللحظة الثانية من هذا، والتي نسميها (maïeutique) أو فن توليد العقول، يتعلق الأمر بالبدء من حالات ملموسة - لشيء يحظى بموافقة المتحاور – وأن نتدرج به ليستخرج الكوني من هذه الحالات العينية ، أي أن يلد من داخله ، من خلال تفكيره الذاتي، وعي الكوني: «فبالانفصال عن العيني ، نتبين الفكر الكوني الذي يحتويه،

[1] Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, œuvres complètes, tome II, p. 236.

[2] Camillia Larouche-Tanguay, C. et Ponton, L., " Hegel Et Kierkegaard; l'ironie comme théme philosophique", op. cité, p.270.

[3] Platon, *La République*, I, 337a.

ونتمكن بذلك من الوعي بقضية كلية، وبتحديد كلي أو شمولي »[1].ومن ناحية أخرى نجد أن أرسطو في **الميتافيزيقا** يمنح الجدارة لسقراط بفضل اكتشافين هامين: الخطاب الاستقرائي(م/ Le discours inductif) والتعريف العام (La définition générale)[2].هذا التواضع السقراطي المفتعل من حيث هو وعي بالجهل هو ما يؤثث اللحظة الأولى في المنهج السقراطي من أجل إثارة محاوريه واستدراجهم الى الدخول في المحاورة وتقديم أجوبتهم الجاهزة. وهذه البداية هي المرحلة الساخرة، وهي لا تزيد عند هذا الحد عن كونها كيفية ما في التعاطي مع الآخر. وإذا كان هيغل يعتبر السخرية هي الجانب الذاتي للجدليّة، فإن أرسطو يحذرنا من أن الجدل في زمن سقراط لم يكن قويا بما يكفي لتركيز فحصه على الأضداد بشكل مستقل عن الجوهر، وفيما يتعلق بأفلاطون يؤكد: "لم يكن لدى أسلافه أي معرفة بالديالكتيك"[3]. يميز هيغل بين الديالكتيك السلبي الذي هو على نحو أكثر سقراطية، وجدل الأضداد الذي هو على وجه التحديد أفلاطوني: هذا الجدل (الذي تكون نتيجته سلبية فقط) موجود بشكل متواتر عند أفلاطون، سواء في المحاورات السقراطية ذات الطابع الأخلاقي، أو في المحاورات العديدة التي تتعلق بالتمثل الذي يقوم به السفسطائيين للعلم. إن جدلية هذا التحديد المتعالي، على سبيل المثال، حيث تختفي الأضداد في الكوني، ويكون اختفاء التناقض هو الإيجابي، هي جدلية أفلاطونية تمامًا[4]. ويظهر هذا التمييز بالفعل في طروحات أرسطو، فالديالكتيك، في معنى أول، هو فن الإجابة على السؤال المطروح، بنعم أو لا، والتفكير على قاعدة مقدمات محتملة: ويتم التحقق من ذلك "عندما يأتي الجواب من أنفسنا داخل المحاورة"[5]. وفي المحصّلة فإن هيغل، في نظر كيركغارد، يرفض الخلط بين السخرية السقراطية والسخرية الرومنطيقية، ورغم اعترافه بأن السخرية السقراطية هي "لحظة أساسية" من حيث هي "استراتيجيا تستخدم في العلاقات الإنسانية"، إلا أنه يهاجم دون تلطّف أولئك الذين جعلوا منها شيئا مختلفا تماما هو بمثابة المبدأ الكلي أو الموقف الأسمى للفكر، ومنهم شليغل، فهي في نظره بعيدة كل البعد عن مفهوم السخرية في عصره، وهي شأنها شأن سخرية أفلاطون لها معنى محدود[6]، وهي لا تمثل وعيا بالذات يتموقع خارج أخلاق عصره، وإنما هي تجسد في سذاجتها الطريق نحو الخير

[1]Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, II, Vrin, p. 292.

[2]Camillia Larouche-Tanguay, C. et Ponton, L., " Hegel Et Kierkegaard; l'ironie comme thème philosophique", op. cité, p.271.

[3]Aristote, *Métaphysique*, A, 6, 987b 32.

[4]Kierkegaard, *Le concept d'ironie*, pp. 202-203.

[5]Aristote, *Les réfutations sophistiques*, 34, 183b 6.

[6]Camillia Larouche-Tanguay, C. et Ponton, L., " Hegel Et Kierkegaard; l'ironie comme thème philosophique", op. cité, p. 279.

الأسمى، ولذلك هو لا يعتبر السخرية بمثابة وجهة نظر سقراط[1]، وهو ما جعل الموقف الهيغلي في نظر كيركغار أعمى عن رؤية المحتوى الحقيقي للسخرية السقراطية.

2. سقراطيّة كيركغارد أو السخرية بوصفها أسلوب وجود

سورين كيركغارد (1813-1855) كاتبٌ دانماركيٌّ ومفكّرٌ دينيٌّ قريبٌ من لوتر، ولكنّه أيضًا فيلسوف الشجاعة والسخرية على طريقة سقراط، مؤمن، محبّ، يائس، قلق، يرى "بهجة الفيلسوف"[2] في المواجهة مع الإيمان بوصفه مفارقة[3]، ودوره في الحياة "أن يثير الإشكالات في كلّ مكان، لا أن يجد لها حلًّا"[4]. فلا غرابة أن نجد له اليوم انتشارًا واسعًا جعل بعضَهم يتحدّث عن تاريخ استقبالٍ عالميٍّ لكيركغارد[5] صنع لبحوثه تقاليدَ طويلة[6]. ومع ذلك، تظلُّ كتاباته مجهولة في أوساط البحث العربيّة[7] التي لا تزال تمكث في مأمن مريب من أطروحاته. ولعلّ من أهمّ أسباب عزوف الاهتمامات الفلسفيّة العربيّة[8] عن الاهتمام به، ولاسيّما التونسيّة منها على وجه الخصوص، ارتباطها في وقت مبكّر من تاريخها بدوائر البحث العلميّة والأكاديميّة الفرنسيّة التي لم تتعرّف عليه إلّا متأخّرًا، وظل إلى فجر الثلاثينيّات كاتبًا

---

[1] *Ibid.*, p. 280.

[2] Sören Kierkegaard, *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique de Johannes de Silento*, Traduit du danois par Paul-Henri Tisseau, Introduction de Jean Wahl, Paris, Aubier-Montaigne, 1952, p. 44.

[3] فتحي المسكيني، **الإيمان الحرّ أو ما بعد الملّة: مباحث في فلسفة الدّين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، 2018، ص 169. راجع في تحليل مقاربات فتحي المسكيني مقال نبيل فازيو في هذا الكتاب.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، **سرن كيركيجور رائد الوجوديّة: حياته و آثاره**، دار التنوير، بيروت، 1983، ج1، ص 19.

[5] راجع:

Jon Stewart (ed.), Kierkegaard's International Reception. The Near East, Asia, Australia and the Americas, vol. 8, t. III, Routledge, London, 2017.

[6] كان تلقّي كيركغارد في البداية مقصورًا بشكل أو بآخر على البلدان الإسكندنافية، إلّا أنّه صار منذ فترة طويلة شأنًا عالميًّا، وأصبح لبحوثه تقاليد طويلة لا في ألمانيا والعالم الأنجلوسكسونية فحسب، بل في اليابان وكوريا، ووصل أثرها اليوم إلى الصين وأستراليا.

[7] حول تاريخ التلقّي العربيّ لكيركغارد، راجع:

Habib C. Malik, "The Reception of Kierkegaard in the Arab World ", in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's International Reception*, *op. cit.*, p. 39-40.

[8] إذا استثنينا بعض الأعمال المبكّرة التي قام بها كلٌّ من عبد الرحمن بدوي وإمام عبد الفتاح إمام، وبعض ترجمات مؤلّفاته عن الدنماركيّة لجاسر قحطان التي بدأت في الظهور في هذه السنوات الأخيرة عن دار الرافدَين، هذا فضلًا عن بعض المقالات التي صدر أغلبها في العدد الخاصّ من **قضايا اسلاميّة معاصرة**، تحت عنوان **الإيمان الوجوديّ وديانة الضمير الفرديّ**، والتي يشرف عليها عبد الجبّار الرفاعي، وذلك في ذكرى مرور مائتي سنة على ولادة الفيلسوف، **سورن كيركجورد 1813-1855**، **قضايا اسلاميّة معاصرة**، السنة السابعة عشرة، العدد55-56، 2013.

غيرَ معروف في فرنسا[1]. وهذا ما حث الفرنسيّين لاحقًا على الإقبال على مؤلّفاته، ولسان حالهم يقول: "ليس ثمّة من أمر عاجل بالنسبة إلينا غير الذهاب لرؤية ما يحدث داخل أثر الرسول الدانماركيّ هذا"[2]. لقد كان كيركغارد صعب المراس، ساخر المزاج، حاد الذكاء، لاذع التهكم، وهو يجد في طبيعته هذه ملاذا يحميه في صراعه مع الآخرين ممن يفوقه قوة. ولما كانت السخرية تجعل الذات ترتد الى ذاتها، فينبغي، في نظره، أن نجعل منها المبدأ الذي تنطلق منه الفلسفة في نظره؛ إذ ينبغي على الإنسان أن يعرف نفسه قبل أن يعرف شيئا آخر، وهي عين بداية سقراط التي عبر عنها طبقا لمبدأ: "اعرف نفسك"[3]. وهكذا رأى كيركغارد نفسه في سقراط، وبعد ما قام به "من المحاولات النادرة في تاريخ الفلسفة للدخول في جلد فيلسوف آخر محاولا لا فهم ما قال فحسب، بل فهم ما كانه وما دلّ عليه وجوده"[4]. غير أن سقراط كيركغارد ليس سقراط الذي يعرض مذهب أفلاطون، بل هو سقراط الإنسان العيني بشحمه ولحمه، سقراط الذي رفض المذاهب واستخف بالنظريات. ويذهب جانكليفيتش إلى أن "السخرية السقراطية هي سخرية مستفهمة، يفكك سقراط من خلال أسئلتها نشأة الكون الهائلة عند الأيونيين والوحدة الخانقة للكون عند بارمنيدس"[5]. وبالفعل لم تكن سخرية سقراط في حد ذاتها حقيقة وإنما منهجية أو طريق نحو الحقيقة يفتح الباب أمام الوجود الأخلاقي، فهي بمثابة مهماز نقدي يوقظ في الناس التفكير في القيم الأخلاقية، وفي واجباتهم شبابا أو شيوخا سفسطائيين أو رجال دولة[6]، وهذا هو الوجه السقراطي الذي أثار فضول كيركغارد وأنكره عنه هيغل. كل شيء يفقد قيمته المطلقة أمام سخرية سقراط في سلبيتها التي لا تتزعزع، سلطة الدولة ذاتها والقوانين والمحاكم، فسقراط "يجرّد نفسه من الأشكال غير المكتملة، ليصبح أخف وزنا ويرتفع إلى أعلى ليرى من منظور عين الطائر الساخر كل شيء يختفي تحته، بينما هو يحوم هناك في حالة من الرضا الساخر محمولا بالنتيجة الجوهرية والمطلقة للسلبية اللانهائية."[7]

---

[1]Margaret Teboul, « La réception de Kierkegaard en France : 1930-1960 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2005/2, t. 89, p. 315.

[2]Margaret Teboul, « La réception de Kierkegaard en France : 1930-1960 », Op. cit., p. 315.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكّم عند كيركجور**، حوليات كليّة الآداب، الحولية الرابعة 1983، ص 9.

[4]المرجع نفسه، ص11.

[5]Jankélévitch(V), *l'ironie*, Op. Cité, p.10.

[6]المرجع نفسه، ص40.

[7]Kierkegaard, *Le concept d'ironie*, p. 179.

3. السخرية والتأويل أو الكتابة بأسماء مستعارة

يشهد الاسم المستعار[1] بأكمله على هذا الرفض نفسه للتظاهر بأنه قادر على توليد روحاني من خلال كلمته، إنها النتيجة المباشرة لهذا الفصل بين الكلمة والمعنى ، حيث رأى مؤلف المقالة حول **مفهوم السخرية**[2]، "حقيقة السخرية"، التي تحول اللغة، والكتابة إلى ضريح، هو ضريح معنى لا يمكن أن ينتعش من تلقاء نفسه ، ولا بقوة من دفنه هناك[3]. وبين ضريح "الأكثر شقاء" ، في الدير بكاتدرائية ورسيستر ، الذي تم استحضاره في الجزء الأول من **البديل** ، وقبر الإنعاش ، بنى كيركجارد ، لمعاصريه المتلهفين لقراءة "مركزية" العالم الذي ستحقق معناها ، ضريح الإنسان الأنثروبي(théanthropique) القادر على العيش حسب المعنى. غير أنه كان حريصا على أن يتم العثور على ضريح عمله فارغا، لأنه يعرف، باعتباره مؤلف رواية **البديل**، الانبهار الذي يمكن أن ينجم عن الضريح الخاوي: هناك، في هذا القبر الفارغ، سنبحث عن الأكثر شقاء، واثقين من العثور عليه؛ لأنه كما أن لدى المؤمنين رغبة حنين للذهاب إلى القبر المقدس، كذلك ينجذب الأشقياء في الغرب نحو هذا القبر الفارغ، ويغذى كل منهم تفكيره بأنه مخصص لهم. شخصية غامضة إلى حد ما وتأتي عن عمد، لكنها مع ذلك تحمل اسم: كيركغارد، تكتب خطابات التقوى، وتقرأ فلسفة تجربة الوجود في الزمن، كما يبدو ضمنيا عبر لغة دينية حيث يكون الله هو الدال على اختلاف ظاهري غير قابل للتوسط بين هذه القراءة للوجود والمعنى والقراءات الأخرى المحتملة. شخصيات أكثر استفاضة في الحديث عن نفسها ولكنها خيالية: الأسماء المستعارة للمؤلفين المحتملين في "أماكن" أكثر دقة: المدارج المختلفة الجمالية والأخلاقية والدينية. وهذه

---

[1] ظهرت أغلب هذه المؤلفات بين 1843 و1846 بأسماء مستعارة: **خوف ورعشة** (1843) توقيع يوهانس دي سيلنتيو، **التكرار**(1842)، توقيع قسطنطين قسطانطيوس، **الفتاتات الفلسفية** (1844، بتوقيع يوهانس كليماكوس)، **مفهوم القلق** (1844، بتوقيع فيجيليوس هوفنيانسيس). **مراحل على درب الحياة** (1845، بتوقيع هيلاريوس)، ويبدو أن لذلك دلالات عميقة عند كيركغارد، منها ماله علاقة بالجمهور الغفل الذي يتوجه إليه، ومنها ماله علاقة بريجين الخطيبة التي ضحى بنفسه من أجلها. وكيركغارد يقسم أعماله إلى مجموعات ثلاث المجموعة الأولى والثانية هي تلك التي تتعلّق بإنتاجه الإستطيقي وهي النصوص التي تحمل أسماء مستعارة. أمّا نصوص المجموعة الأخيرة (المقالات الباعثة للتقوى discours édifiants مثلا)، هي إنتاجات تحمل توقيعه الخاص، وهي دينيّة بالأساس. راجع:

Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, Paris, Librairie académique Perrin, 1963. p. 7.

[2] في عام 1841 تخلى كيركغارد عن خطيبته ريجينا اولسن بعد سنة من هذه العلاقة، وفي 29 سبتمبر من نفس العام قام بمناقشة رسالته في الماجستير وعنوانها "مفهوم السخرية" وصفت بأنها "ضرب عميق من التفلسف". وقد كان لهذا الحدث صدى واسعا داخل مدينته بالنظر إلى ما قدمه صاحبها من مقدرة وبراعة نقدية فائقة جعلت منه "معلّم السخرية" أو "سقراط كوبنهاغن". وظلت الرسالة مهملة لفترة طويلة، فقد تجاهلها الباحثون على اعتبار انها من "مؤلفات الشباب" ولا تعبر عن فلسفته المتأخرة، بينما يعتبرها البعض الآخر من المختصين بأنها أفضل مقدمة لأعماله اللاحقة.

[3] Henri-Bernard Vergote, *Sens et Répétition Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Tome II, Editions du Cerf, 1982, p.10.

الشخصية المسماة كيركغارد لا مكان لها. ومن ناحية أخرى، يبدو أن خطابه المتجذّر دائما في كلمة سابقة، يهدف إلى إحالة جميع الشخصيات الموجودة بدقة إلى مكان مشترك: سوء الفهم[1]، فهل هناك إذن مكان يمكن أن نكون فيه معفيين من سوء الفهم؟

من المفارقة أن مؤلف الخطابات الدينية لم يعين هذا المكان، ويواصل حديثه مصاحبا مع انتاجه الموازي للعمل الذي يحمل الاسم المستعار. من ناحية أخرى، قبل أن يسمح لمجلّد الكتب هيلاريوسHilarius "بجمع ونشر وتحرير" المقالات المختلفة **لمراحل على درب الحياة**، والتي تشكل معا أسماء مواقع جغرافية كاملة للمواقف المختلفة أين يمكن للإنسان الطبيعي أن يخبرنا بالحقيقة، يعترف بنفسه، وهو استثناء كبير، باعتباره محرر **بقايا فلسفية ومفهوم القلق**[2].

ويجري الحديث عن مفهوم السخرية عند كيركغارد بطرق مختلفة، ذلك أن دون جوان، وفاوست، وأشافيروس هي شخصيات مثيرة للسخرية، يتم تقديمها كسرديات في علاقة غامضة بالحقيقة، وهم بحسب تعبير أغامبن "وسائل بلا غايات"[3]. ومن الصعب أن نلم بوظائف السخرية داخل أعمال كيركغارد؛ إذ هو يستخدم السخرية كمجاز(trope) والسخرية كأسلوب، والسخرية كطريقة تفكير، والسخرية كموضوع للتفكير، والسخرية بما شكل من الذاتية شديدة الحساسية، وهي تشكّل في النهاية منطلق تفكير الفيلسوف. وبوصفها استراتيجية في الخطاب ينتهجها المتكلم، كقناع، وكبديل عن الطابع المنهجي للخطاب الهيغلي كشكل من العقلانية التي تمحو الإيمان، ستحتل السخرية وضعا مركزيا في إطار نظريات الخيال في وقت لاحق من أعمال كيركغارد[4]. وخارج السياق الخاص بالرومانسية، حيث كانت تحتل منزلة استثنائية، تسمح السخرية في تعدد معانيها بإيضاح جانب من المفارقات العديدة التي يزخر بها تفكير الفيلسوف، ولكنها تسمح في الوقت نفسه بفهم ما يفصلها عن أنماط السخرية المعاصرة، التي تراهن بدورها على قوة الحكاية والتي تقدم نفسها كنسخ علمانية لعلاقة غير مباشرة بأشكال الحقيقة التي أهملها الخطاب الفلسفي لأنه رفض حيوية الطابع الإنشائي والسردي المتجسد للفكر. عندما يعلن بارث في مقالاته النقدية بأن فولتير هو "آخر الكتاب السعداء"، هو يلاحظ بذلك قدرة الأدب على الفعل في الواقع، وعلى اقتراح أشكال اجتماعية مشتركة، وليس لدى كيركغارد كلمات أشد وطأة لوصم هذه السخرية من حيث هي وليدة دوغمائية معادية لروح السخرية الحقيقية[5]. وفي عصر أشافيروس فإن:

[1] *Ibid.,* p.93

[2] *Ibid.*, p. 94.

[3] Vu: Giorgio Agamben, *Moyens sans fins : Notes sur la politique*, Rivages-poche. Petite Bibliothèque, 2002.

[4] Baron, Christine. "Ironie, littérature, philosophie, Kierkegaard à l'aune de la théorie littéraire." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 93, no. 3, 2009, p. 464. Vrin.

[5] *Ibid.*, p.465.

"حلم الخلاص الجماعي هو الترف السياسي الذي يحجب واقعه وبؤسه الخاص"[1]. ويقابل هذا التصور الشائع وجه آخر للسخرية لا يتأتى من تعيين مجاز ما، وإنما يفترض أن وحدة الخطاب لا ينبغي أن نبحث عنها داخل المفهوم، حيث تكون السخرية هي من تعلمنا بأنه "لا وجود في أي مكان لحقيقة تنتظر معرفة تميط عنها اللثام؛ وإنما الحقيقة هي ما نقوم به دون أن نترك أنفسنا تقف عند عدد لا حصر له من إمكانات القيام بذلك على نحو مختلف"[2]. ومع ذلك يبدو أن الاستراتيجية "الأدبية" للخطاب هي عنصر أساسي في هذه السخرية، فهي تعني قبل كل شيء أن رهان هذا الخطاب ليس إبستيمولوجيا. وفي مقابل الخطاب العلمي الذي له مقياسه الخاص، فإن السخرية توجه الخطاب باستمرار نحو ما ينبغي أن يكون مقياسه. وهكذا فإن اللحظة تحيل الخطاب اللاهوتي السياسي شأن الخطاب السجالي الى الله الذي يخطئ أمامه اللاهوتي والساخر بنفس القدر. ولكن قبل فترة طويلة من نبرة الخطابات الباعثة للتقوى، فإن الاسم المستعار والحكاية هي التي تأخذ في الحسبان يوتوبيا القول. يلح كليماكوس بشكل خاص، مشيرا إلى أن تواصل المفكر الذاتي يجب أن يتم على نمط الامكانية. وهذا ينطوي على عنصرين: أولا أن وحدة المقصد توجد في الأسلوب أو في الكتابة نفسها، حيث يتم التقاط فكر حي، فكر "أدبي" بشكله السردي وتجسده في اسم مستعار. وثانيا، أنه من العبث اظهار نقل الأحداث المروية في حكاية أو مثل أو قصة رمزية الى الناس. وهذا من شأنه أن يسلي القارئ في الوقت الذي يجب أن يشعر فيه بالقلق. و"ومهما كانت النبرة التي يستخدمها كيركغارد، فإن القصد ليس السرد والاعتراف وإنما أن نوفر للجميع من خلال التطبيق الساخر لمبدأ أنت تعرف شيئا واحدا الجميع (unum nori somnes) الأدوات الفكرية التي تسمح لكل واحد منهم بفهم ذاته داخل وضعية ما"[3].وبعبارة أخرى، فإن السخرية تنتشل الذات من "ضياعها" وسط الجموع وطغيان الإلف والعادة وألوان "اليقين الموضوعي" التي تقدمها الفلسفات السائدة، وذلك من أجل ارتداد الوعي الى ذاته، ويقظة الناس من سباتهم ليعرفوا "ما معنى أن تكون إنسانا" وما هو الوجود البشري الأصيل[4]. وفضيلة السخرية في تقدير صاحبها هي أن تردّ الفرد من جديد الى ذاته، وأن تخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقي، "فلا يمكن أن تكون حياة بشرية أصيلة بغير تهكم". ينبغي ممارسة الموقف العدمي، الذي يعلن عجز الذات البشرية عن الوصول الى "يقين موضوعي"، وهذا العجز هو شرط لإمكان التحول الأخلاقي بوصفه مرحلة أعلى. وعلى هذا النحو تجعلنا السخرية في منزلة وسطى بين الوجود الحسي الاستطيقي وبين الوجود الأخلاقي، وهي تهدم الأول لتبشر بالثاني. وهكذا

[1] Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition*, t. 1, Paris, Cerf/Orante, 1982, p.248.

[2] Ibid., p.216-217..

[3] Ibid., p.250.

[4] إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكّم عند كيركجور**، حوليات كليّة الآداب، الحولية الرابعة 1983، ص 14.

تنكشف لنا البذور الأولى للمدارج الثلاث التي يتحدث عنها كيركغارد، وهي الإستطيقي والأخلاقي والديني التي تمثل أنماط الوجود البشري، أو ثلاث صور من الذات البشرية: الذات المنغمسة في الحس، والذات الملتزمة بمبادئ أخلاقية ثم الذات التي تشعر بنفسها حاضرة أمام الله. وتمثل السفسطائية وما قبلها المرحلة الاستطيقية مرحلة النشاط الجسدي والملذات الحسية، وتمثل اليهودية المرحلة الأخلاقية من حيث تطور في مفهوم الذاتية، وتشكل المسيحية[1] المرحلة الثالثة والأخيرة كمرحلة دينية. بيد أنّ الإمكانية الأكثر إثارة للاهتمام هي بلا ريب الإمكانية التي نكونها نحن أنفسنا إزاء ذواتنا، عندما تمتزج الكآبة مع الحدس بقدرنا الخاص غير المحدّد بعد، وحيث لا تزال الرغبة لغز نفسها ولم تنتج موضوعها بعد، اللحظة التي "تستيقظ الشهوانية فيها، لا إلى حدود الحركة، ولا إلى حدود الفرح واللذة، بل إلى حدود الكآبة العميقة"[2]. وهي أشبه بكآبة رجل متعة ومباهج تريد الروح أن تتجلّى فيه، غير أنّه يفلت من هذه الإمكانية بكبحها وخنقها على الدوام، ويحاول أن يَظهر للآخرين بوصفه لغزا مقلقا. وهو ما يفضي به إلى استخلاص حاسم يجعل من "الكآبة خطيئة، إنّها خطيئة عدم الإرادة بعمق وبصدق وهي إذن أمّ الخطايا جميعا"[3]. وتتناسب الكآبة عموما مع "أزمة" -عشقية أو دينية- جرى التملّص منها أو إجهاضها [4]. وعندما تؤكد الذاتية نفسها تظهر السخرية، من خلال ادانة الواقع الفعلي والاستمتاع بالحرية السلبية حتى تحافظ على نفسها من النسبية التي يحاول الواقع المعطى أن يضعها فيها. ويحاول الجمالي عبثا أن يجعل من المتعة شيئا دائما، يريد أن يقلب هذه اللحظة الزمانية الى لحظة "أزلية بحيث لا تنقضي أبدا، وكلما فشل في تحقيق غايته سقط في اليأس، لذلك تبحث الفلسفة دائما مع كيركغارد عن فتح الطريق نحو الأزلي ونحو الحق في مقابل اللحظة السعيدة[5].

خاتمة:

إجمالا يظل الموقف الفلسفي بشأن القيم موقفا ساخرا موشّحا بالتهكم والاستهزاء ما دامت السخرية واحدة من الوجوه العظيمة للخطاب شأن الاستعارة والكناية والمجاز وإذا سلّمنا بأنه "باستثناء

---

[1] لقد ورث كيركغارد عن أبيه مسيحية كئيبة ترتكز على العذاب والألم والمعاناة وهي وجوه مفضيه إلى اليأس والقلق. وعليه، فإنّ المشروع الذي يتطلّع إليه كيركغارد بشأن المسيحية، إنما هو إعادة فهم الخطيئة الأصلية وذلك في إطار إنقاذ الذات الفردية من ذلك الانفصام بين النظري والتطبيقي داخل هذه التعاليم الكنيسية، فالإنسان من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مسيحيا لكنه يصير مسيحيا لأن الدين ليس حالة من الحالات ولكنه فعل مستمر، إنّه خوف وصلاة وإيمان متجدّد.

[2] Kierkegaard, *Oubien... oubien,* Trad. De F. et O. Prior et M-H. Guignot, Paris, Gallimard, p. 62.

[3] *Ibid.*, p. 488.

[4] جان - فرنسوا ماركيه، **مر ايا الهوية أو الأدب المسكون بالفلسفة**، ترجمة أ. كميل داغر، المنظمة العربية للترجمة، سبتمبر 2005، ص 339.

[5] إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكّم عند كيركجور**، مرجع مذكور، ص18.

كيركغارد ونيتشه، ليس ثمة أبدا ما وراء الخير والشر"[1]، فلأن عدوّهما واحد هو المثل الفلسفية والأخلاقية والزهدية التي تم بواسطتها تدجين الإنسان. "وبوصفها علم المعنى المتعدّد، فإن فلسفة كيركغارد تتضمن مظهرا واضحا من مظاهر الريبية. وهذه هي القيمة "الأبدية" للسخرية. واستنادا الى هذه الحقيقة الوحيدة للسخرية ، فإن العلم الكيركغاردي ليس سوى تمظهرا لهذه الحركة الأخرى المضادة للعلم الأسمى والتي هي منظورية نيتشه"[2].وإذا كان سقراط في نظر كيركغارد أوقف مجرى التاريخ وافتتح عصرا جديدا ارتد فيه وعي الإنسان إلى ذاته لأول مرة وجعل من التهكم مبدأ لحياته[3]، فإن كيركغارد نفسه، في نظر هيدغر، هو من فتح "إمكانيّة عصر جديد تمامًا للفلسفة"[4]، بل "الوحيد الذي كان في حجم مصير عصره، وفي ذلك تكمن عظمته"[5]. وإذا كان سقراط يرى نفسه "ذبابة لاذعة" لا تتوقف عن ازعاج الناس وايقاظهم من جهلهم، فإن ما يريده كيركغارد هو أن يكون "شوكة" حتى يقدر على وخز أولئك الذين يضايقونه، من أتباع الهيغلية والمسيحيّة. لقد نجح كيركغارد في تحويل السخرية إلى علامة من علامات الكتابة الجادّة التي تمزج الجد بالهزل والهزل بالجد من أجل الوقوف في وجه كل أشكال الدوغمائية والانغلاق والتحجر الفكري، وحجته في ذلك أن السخرية تمكننا من ايجاد المشتركات بين البنى العقلية المتضادة، بين البهجة واليأس والتهكم والمفارقة، ويمكنها بذلك أن وضعا أفضل لحل تناقضات الوجود على نحو أكثر نجاعة وأقل إيلاما. ولا غرابة أن يضع رورتي السخرية وفكرة الحقيقة التاريخية في قلب إشكاليته وداخل براديغم أدبي بالأساس يتقاطع مع فلسفة كيركغارد في عدم قدرة الخطاب العلمي على وصف الطابع المعقد للواقع الإنساني. وهي اهتمامات ستلقي بظلالها لاحقا داخل تأويلية غادمير وريكور من أجل إعادة تقييم العمل الفني والأدبي بالخصوص. ولعل وصف جانكليفيتش للسخرية بأنها "ثقافة الكلية الباطنية"[6] صار إذن إنكارا مطلقا لأي شكل من أشكال الانتماء. لقد أصبحت السخرية نقدا جذريا ولم يعد الاستشكال اجترارا للضمائر الحزينة وإنما صار انفجارا كبيرا من الضحك[7]وتبقى السخرية من حيث تمرين فلسفي ودربة على العودة الى الذات ومحاسبتها، أمرا عاجلا

[1] Richard Kearney, « la question de l'éthique chez patocka », in, Jan Patocka M philosophie, phénoménologie, politique, Etienne Tassin et Marc Richir (textes réunis), Krisis, Grenoble, Million, 1992, p.219.

[2]Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition*, t. 1, Op. cité, p. 307-308.

[3]إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكّم عند كيركجور**، حوليات كليّة الآداب- الحولية الرابعة، 1983، ص11.

[4]Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 226.

[5]Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980, p. 301.

[6]Jankélévitch(V), *l'ironie*, Op. Cité, p. 35.

[7]Tamine (J. G.), Marcandier(CH.) et Vivés(V.), *Ironies entre dualité et duplicité*, Aix Marseille Université, 2007, p.148.

ومطلبا ذو راهنية كبرى فيما يتعلق بشتى مناحي حياتنا الإنسانية واستشكال منظومة القيم التي ينتظم وفقها اليوم وجودنا في العالم، وما إذا كان سلم القيم الذي ألفناه صالحا كمعيار للإنسانية الحالية التي تشهد اليوم صمتا مفزعا أمام ما يحدث من استباحة للإنسان بعد أن تصدعت منظومة القيم الكونيّة للإنسانية الأوروبية وسقطت الأقنعة عن أجهزتها الماكرة والمخاتلة. ولما كانت السخرية كسلاح لفظي تستهدف ضحاياها وتصل إليهم، فإن من فضائلها أن تزرع فينا بذور فهم نشيط وحذر ذاتي من شأنه أن يُحصّننا ضد كل أشكال التدجين والمساومة وتمجيد الأكاذيب وضد نكسات التطرف العاطفي، لتجعلنا بمنأى عن الغواية والافتتان واستعباد الإنسان.

**

المصادر والمراجع

إمام، عبد الفتاح. "مفهوم التهكّم عند كيركجور ".*حوليات كلية الآداب*، الحولية الرابعة، 1983.

إمام، عبد الفتاح .*سرن كيركيجور رائد الوجوديّة: حياته وآثاره* .الجزء الأول، دار التنوير، بيروت، 1983.

جان - فرنسوا ماركيه، **مرايا الهوية أو الأدب المسكون بالفلسفة**، ترجمة أ. كميل داغر، المنظمة العربية للترجمة، سبتمبر 2005.

المسكيني، فتحي .*الإيمان الحرّ أو ما بعد الملّة: مباحث في فلسفة الدّين* .مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، 2018.

نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأول، ترجمة علي مصباح ، منشورات الجمل، بغداد، 2007.

نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الثاني، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، 2015.

نيتشه، قضية فاغنر يليه: نيتشه ضد فاغنر، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، 2016.

**

Baron, Christine. "Ironie, littérature, philosophie, Kierkegaard à l'aune de la théorie littéraire." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 93, no. 3, 2009, p. 464. Vrin.

Bergson, Henri. *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Félix Alcan, 1900.

Bachelard, Gaston. *La psychanalyse du feu*. Folio essais, Gallimard, 1985.

Jankélévitch, Vladimir. *L'ironie*. Flammarion, 1964.

Kierkegaard, Søren. *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique de Johannes de Silento*. Traduit par Paul-Henri Tisseau, introduction de Jean Wahl, Aubier-Montaigne, 1952.

Kierkegaard, Søren. *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. Œuvres complètes, tome II.

Kierkegaard, Søren. *Oubien... oubien*. Trad. de F. et O. Prior et M-H. Guignot, Gallimard.

Kierkegaard, Søren. *Point de vue explicatif de mon œuvre*. Paris, Librairie académique Perrin, 1963.

Larouche-Tanguay, Camillia, and Louis Ponton. "Hegel et Kierkegaard: L'ironie comme thème philosophique." *Laval théologique et philosophique*, vol. 39, no. 3, 1983, pp. 269–282.

Malik, Habib C. "The Reception of Kierkegaard in the Arab World." In Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard's International Reception. The Near East, Asia, Australia and the Americas*, vol. 8, t. III, Routledge, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Insaniyyun Mafritun fi Insaniyyatihim (Humain, trop humain)*. Traduit par Ali Msbah, vol. 2, Al-Jamal, Beyrouth-Bagdad, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *La question de Wagner suivi de: Nietzsche contre Wagner*. Traduit par Ali Msbah, Al-Jamal, Bagdad-Beyrouth, 2016.

Perrin, Laurent. *L'ironie mise en trope: Du sens des énoncés hyperboliques et ironiques*. Éditions Kimé, Paris, 1996.

Platon. *La République*, I, 337a.

Aristote. *Métaphysique*, A, 6, 987b 32.

Aristote. *Les réfutations sophistiques*, 34, 183b 6.

Stewart, Jon, ed. *Kierkegaard's International Reception. The Near East, Asia, Australia and the Americas*. Vol. 8, t. III, Routledge, 2017.

Teboul, Margaret. "La réception de Kierkegaard en France: 1930-1960." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 89, no. 2, 2005.

Vergote, Henri-Bernard. *Sens et répétition: Essai sur l'ironie kierkegaardienne*. Tome I et II, Éditions du Cerf, 1982.

Agamben, Giorgio. *Moyens sans fins: Notes sur la politique*. Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2002.

Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde, finitude, solitude*. Trad. Daniel Panis, Gallimard, 1992.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard, 1980.

Tamine, Jean-Guy, Charles-Henri Marcandier et Vincent Vivès. *Ironies entre dualité et duplicité*. Aix Marseille Université, 2007.

Kearney, Richard. "La question de l'éthique chez Patocka." In Étienne Tassin et Marc Richir, eds., *Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique*, Krisis, Grenoble, Million, 1992.

Marquet, Jean-François. *Miroirs de l'identité ou la littérature hantée par la philosophie*. Trad. Camille Dagher, Organisation arabe pour la traduction, septembre 2005.

البيداغوجيا وسؤال القيم

Pedagogy and the Question of Values

محمد نجيب الخليفي*

تونس

**

***- مولج**

يمكن اعتبار تاريخ البيداغوجيا تاريخ التربية من جهة اختزاله للتاريخ الثقافي والقيمي والفكري للإنسانية. وداخل هذا التاريخ عرفت الانسانية أكثر مشكلاتها عسرا، وهو عسر يُفسّر إلى حدّ بعيد ما تشهده مشاريع التربية من ضروب التجديد والاصلاح وإعادة بناء للتصورات وصياغة للممارسات باعتبار ما يسم التربية من التركيب وما يتنافذ فيها من المكونات العلمية والسياسية والايديولوجية والثقافية الاجتماعية من ناحية وما يخصّها من تداخل أدوار الفاعلين في الشأن التربوي، بحيث يتحوّل كل جهد في التجديد والاصلاح إلى ضرب من تدبير العلاقة بين متناقضات عديدة ليس أقلّها العلاقة بين الغايات والوسائل والعلاقة بين الخصوصي والكوني.

لأجل ذلك كان حدوث الأزمات أمرا ملازما للفعل التربوي وهو ما يدفعه في كل مرة إلى صياغة أُطر وبراديغمات، يتمثّلها باعتبارها حلّا وجوابا على أسئلته، وضمنها تتعين الغائيات وتتحدد الوسائل والطرائق والتمشيات. ولعل أكثر هذه الأزمات خطورة ما يشهده الشكل الحضاري الراهن من تفكك ثقافي وما شاع بين الأجيال من يأس وعنف، حتى صارت أزمة التربية عنوانا أعلى لأزمة الحضارة بل للحياة نفسها " فكل أزمة في التربية هي أزمة في الحضارة" خاصة في المجتمعات الحديثة بما خلقته من فجوة بينها وبين الثقافة لكونها فجوة بينها وبين التعليم وكفّت هذه المجتمعات عن تعليم نفسها فغلبت عليها

---

* - **محمد نجيب الخليفي**، من مواليد **1ديسمبر1963**، أستاذ ومتفقد عام في مادة الفلسفة، ذو خبرة طويلة في التعليم والتكوين البيداغوجي والبحث التربوي. تحصّل على **شهادة الباكالوريا** سنة 1983، ثم نال **الأستاذية في الفلسفة** سنة 1994، قبل أن يتوّج مساره الأكاديمي بالحصول على **شهادة التبريز في الفلسفة** سنة 2007.

بدأ مشواره المهني في التدريس منذ سنة 1987، حيث درّس **مادة الفلسفة بالمعاهد الثانوية** طيلة أكثر من عشرين سنة (1987–2008). وفي سنة 2010، التحق بسلك التفقد البيداغوجي، ليشغل منصب **متفقد عام بالمدارس الإعدادية والمعاهد الثانوية**، وهو المنصب الذي يشغله إلى اليوم.(2010–2025)

العجرفة وكراهية الذات " فمجتمع لا يُعلّم هو مجتمع لا يحب نفسه ولا يقدّر ذاته وتلك هي حال مجتمع الحداثة".[1]

وتطرح حنا ارنت في مقالها الشهير حول أزمة التربية ثلاثة أسئلة تبدو لنا في غاية الأهمية، أوّل هذه الأسئلة :" ما جوانب الأزمة العالمية المعاصرة والتي تتجلى في أزمة التربية؟" أما ثانيها :" ما الأسباب التي دفعتنا الى أن نتكلم ونعمل لسنين طويلة بطريقة تتناقض مع الحس السليم؟" وثالث الأسئلة وهو أهمها ما النتائج التي يمكن أن نستخلصها من هذه الأزمة بالنسبة الى جوهر التربية، ليس بالمعنى الذي نستطيع معه استخلاص دروس من أخطاء كان يمكن تفاديها وإنما بمعنى التفكير في الدور الذي تقوم به التربية في كل حضارة أي في الواجبات التي تترتب عن وجود أطفال بالنسبة الى مجتمع انساني؟[2] والأهم من ذلك أن تردّ حنا أرنت هذه الأزمة إلى جملة من الأسباب تنعقد كلها حول المشكل البيداغوجي فالإقرار بوجود عالم للأطفال مستقل عن عالم الراشدين وما يقود إليه ذلك من انقطاع للتواصل بينهم وتحوّل البيداغوجيا تحت تأثير علم النفس المعاصر والنظريات البراغماتية إلى علم التعليم عامة وما يقود اليه من التخلي عن المادة المُدرّسة وتوقّف المعرفة والفهم على الممارسة وما يقود إليه من إحلال الفعل محل التعلّم، تبدو كل هذه العناصر المشكّلة لأزمة التربية من طبيعة بيداغوجية.

صحيح أنه "في كل أزمة يتهاوى شقّ من العالم وشيء ممّا هو مشترك بيننا جميعا" غير أن لفظ الأزمة Krisis لا يقتصر على معنى انسدادا للآفاق وانحباس القدرة على التجاوز بل يتعداه إلى كونه دالّا أيضا على معاني الحكم والقرار والاختيار، فإذا كانت أزمة التربية أكثر الأزمات خطورة على إنسانيتنا فإنها في الآن ذاته أكثرها قدرة على الكشف والابانة حيث تُتاح فرص التقييم والحكم على ما ينبغي التخلي عنه وعلى ما يتوجّب إصلاحه أو الاحتفاظ به.

وضمن هذا البعد التفكّري للأزمة نبّهنا اميل دوركايم في مقاله حول التطور البيداغوجي في فرنسا (1904)إلى منزلة البيداغوجيا، معتبرا أنّ أزمة التعليم وخاصة التعليم الثانوي وليدة الوفاء لتقاليد التدريس المتوارثة وغياب التجديد البيداغوجي وانجاز مهمة التعليم على أساس ما يسميه "تقسيم العمل البيداغوجي" بما يتعارض مع ما تستوجبه هذه الممارسة من اعتبار كُليّة المتعلم والطابع المُركّب للفعل التربوي. لذلك دعا إلى الاهتمام بمشكلة البيداغوجيا ضمن مشروع انجاز تحولات موازية لتحولات المجتمع والمعرفة بوصفها شرط إمكان الخروج من عصر الارتباك واللايقين.[3]

---

[1] Péguy, Charles. *École: pour la rentrée. Œuvres en prose complètes*, tome 1, Gallimard, coll. La Pléiade, 1930, p. 1930.

[2] - حنا أرنت، أزمة التربية – ترجمة أحماني اقفلي وعزالدين الخطابي – مجلة المدرسة المغربية العدد 1 – ماي 2009 – ص 132.

[3]- Durkheim Emile. L'évolution pédagogique en France Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, : http://pages.infinit.net/sociojmt

كما اعتبر فيليب ميريو أن لا شيء أكثر راهنية من البيداغوجيا. بحيث يمكن أن نلتمس فيها ما نحتاجه اليوم من "بوصلة وخريطة" في عالم سريع التغير والفجائية فيكون ممكنا لنا استشكال ذواتنا وصيغ اقامتنا فيه عالم إشكالي، أو في عالم مغترب وهو ما يطرح على التربية اليوم رهانات جديدة تتعلق بالهوية وتراهن على الدخول إلى العالم استعدادا للمساهمة في الحفاظ عليه وتجديده.

هل يمكن أن نجد في البيداغوجيا سبيلا للخروج من أزمة الثقافة التي هي في جوهرها أزمة قيم، بحيث يمكن للبيداغوجيا أن تطرح علينا بدائل للخروج من ضروب التردد والحيرة في مواجهة عالم تنامت فيه الفردانية وتأكّدت فيه الحاجة إلى بناء وإعادة بناء المشترك الانساني؟ أية خصوصية للبيداغوجيا، خطابا وممارسة، تجعل منها سبيلا لحل الأزمة خاصة في ظل هيمنة تقنوية الديداكتيك على مشاريع الاصلاح التربوي وفي ضوء تغير سندات وحوامل المعرفة ومصادرها في عصر الصورة والذكاء الاصطناعي إلى درجة صارت فيها البيداغوجيا من قبيل ما ينبغي تجاوزه أو الاستغناء عنه؟

ألا يمكن للبيداغوجيا نفسها أن تكون عنصرا من عناصر أزمة التربية وخيبات التعليم بكل مستوياته؟ وهو سؤال يستمد وجاهته من تعدد النماذج وتنوع المقاربات واختلاف الطرائق والتمشيات البيداغوجية إلى درجة أنَّ: "خصومات البيداغوجيين أنفسهم تفسد النقاش أكثر مما تنيره" بسبب ما تطرحه غالبا من دوغمائيات جذرية متعارضة في ما عدا بعض الاستثناءات. فخاصية النماذج البيداغوجية أنها ذاتية حتى ليبدو بعضها أقرب إلى الأدب الملحمي منه الى بناء فكري يمكن تقاسمه، كما يبدو تنوّع المقاربات البيداغوجية ضربا من الاجتزاء ضمن منطق تحليلي لا يستوعب المُركّب في التعليم والتعلّم.

وإذا اعتبرنا الأصالة الفلسفية لسؤال القيم على نحو ما تختص به فلسفة التربية من تفكير في غايات التربية ومبادئها وانشغالا نقديا بسؤال لم نربي؟ ومن أجل ماذا نربي؟، فهل يعني ذلك أن سؤال القيم ليس سؤالا بيداغوجيّا من جهة اعتبار البيداغوجيا علما أو من جهة سعيها إلى أن تكون كذلك ؟

هل من وجاهة في اختزال البيداغوجيا إلى وظيفتها الاجرائية ووظيفتها التطبيقية بحيث تكون مجرد أداة أو قالب Matrice نُحمّله مضمونا قيميا هو غريب عن نسيجه وطبيعته ؟

بأي معنى يمكن اعتبار البيداغوجيا شكلا من أشكال تعقّل الفعل التربوي وضربا من الاستفهام المستمر حول صيغ تأوّل الانسان لذاته وفهمه للعالم بما يجعلها في صميم صراع التأويلات وتجربة إنشاء المعنى؟

1) في خصوصية البيداغوجيا وهوية البيداغوجي : محاولة في إعادة التعريف

يبدو تعريف دوركايم للبيداغوجيا بكونها نظرية عملية أقدر التعريفات على تكثيف ما يمكن أن يُحمل على لفظ البيداغوجيا من تخصيصات وتدقيقات: فتعريف البيداغوجيا بأنها نظرية عملية يدل على خاصية أساسية للفعل البيداغوجي يعبر عنها جون هوساي بعلاقة التطويق والتضمّن أو الاشتمال المتبادل والجدلي بين النظرية والتطبيق[1] بما يحيل إليه لفظ Pratique من معاني الممارسة والمزاولة والمران والتنفيذ والانجاز. ففي مجال البيداغوجيا كما يضيف هوساي يكون الشخص الذي يُطبّق هو نفسه الذي يُنظّر وداخل علاقة الفصل والوصل بين النظرية والممارسة تتخلّق البيداغوجيا، ولذلك يمكن القول إن البيداغوجيا نظرية تجد أساسها في تجربة تربوية مخصوصة مقصدها الفعل ووظيفتها تغيير الممارسة، أو هي نظرية تُعرف من خلال تطبيقاتها. وهو ما يجعل الجواب الذي يبلغه البيداغوجي عن سؤاله مردود الى الفعل الذي أتاه أي الى ما اختبره فعليّا ضمن مواجهته لوضعيات التعليم والتعلم من جهة ما ميّزها من ترابط المتغيرات وديناميةالسيرورات، ومن جهة تعدد وتنوع وتعاقب الوقائع في أداء مُهمة واحدة، وبالنظر الى ما يسمها من فجائية وطرافة يعسر توقّعها، حتى أن كل نظرية في البيداغوجيا هي أقرب إلى خطاب يروي فيه البيداغوجي تجربته الخاصة ساعيا إلى ايجاد ضرب من التماسك في علاقة التمفصل بين عناصر ثلاثة:

- ما يعتقده بشأن القيم أي ما يتصل بغائيات ومُثل التربية.
- ما جهّزه من عُدّة مفهومية أي ما يتصل بالنظريات والمعارف المرجعية (علم النفس – علم الاجتماع....).
- ما أنجزه من أعمال أي ما يتصل بالممارسات والتطبيقات.

البيداغوجي إذن وكما يؤكد هوساي ليس ممارسا خالصا ولا منظرا خالصا، إنه بين هذا وذاك. وبين هاتين المنزلتين يجتهد البيداغوجي في تحقيق توازن لا يمكن وصفه بالمستقر ولا بغير المستقر بين عناصر الوضعية التربوية هو توازن شبه مستقر Métastable باعتبار ما يميز التغيرات التي تطرأ على نسق التجربة من بطء لا يكاد يُدرك.

بوسعنا اذن ان نعتبر مع فيليب ميريو أن البيداغوجيا: "ليست علما صحيحا، إنها فنّ عملي، فن هشّ عميق في إنسانيته"[2]، فهي إذن ليست بالخطاب العلمي ولا هي بالخطاب الفلسفي أو المؤسساتي إنها

[1] - Houssaye, Jean. *Le triangle pédagogique: les différentes facettes de la pédagogie*. ESF éditeur, 2014, P. 9

[2] - Meirieu, Philippe. "La pédagogie n'est pas une science." Entretien avec Romania Rinaldi et Héloïse Lhérété, *Sciences Humaines*, no. 313, avr. 2019.

.

أقرب الى خطاب ملحمي أو الى ضرب من الذكاء يعمل على حسن تدبير العلاقة بين المتناقضات (الوسائل/الغايات – المعرفة /الفعل – القرار / التدخل – البحث/الممارسة...)

وفي مقال له بعنوان ما البيداغوجيا؟ يتساءل فيليب ميريو عمّ إذا كانت البيداغوجيا موهبة أم فنا أم علما ؟ ليبين أنها :

- ليست تقنية من تقنيات التواصل.
- ليست مجموع الخطابات الفلسفية والنفسية والاجتماعية والاعلامية حول التربية.

ليعرفها بكونها مجموع النماذج التي بها نتعقل المشروع التربوي انطلاقا من علاقة التمفصل بين أبعاد ثلاثة:

- البعد الأكسيولوجي اي قيم التربية وغاياتها الكبرى.
- البعد العلمي أي المعارف التي يحتاجها المدرس لممارسة مهنة التدريس.
- البعد البراكسيولوجي أي مجموع الوسائل والأدوات التي تستوجبها مهمة التدريس

ما ينبغي التأكيد عليه في هذا السياق أن البيداغوجيا فعل نمذجة، ذلك أنها تفكير في المركّب، وهذا الضرب من التفكير يسمح بصياغة نماذج مؤقتة للفعل التربوي وضمن عقلانية النمذجة تكون النماذج مؤقتة رغم صرامتها، مرنة وحساسة رغم صلابتها، تلتقي فيها الموضوعية والذاتية ويتآلف فيه الخصوصي والكوني.

وإن اشتغال البيداغوجي ضمن عقلانية النمذجة هو ما يجعل المعارف التي يكونها والتي يستمدها من العلوم الانسانية وخصوصا من علوم التربية معارف جديدة ومخصوصة تستجيب الى حاجات الممارسة وضرورات تأسيسها وشرحها على نحو متماسك. وهذه الخصوصية الابستمولوجية هي التي جعلت جان بيار استولفي (2008) يصف معارف البيداغوجيا بكونها "جزر العقلانية" وهو ما يقصده بعض ابستمولوجيي النمذجة عندما يصفونها بالعُليمات Sciencettes ولعل اخص ما يميز المعرفة في هذه العقلانية أنها موجهة نحو الفعل بحيث تستمد هذه النماذج صلاحيتها من مدى نجاعتها في حل المشكلات ضمن وضعيات تعليمية تعلمية محددة.

لذلك فإن ما ينتجه البيداغوجي من معارف وما يصوغه من "حيل عقلية" يتجدد في بحوثه وابتكاراته ومحاولاته المتكررة في تقليص المسافة بين نظرياته وممارساته وقيمه ضمن ما يختبره من صعوبات وما يشتغل عليه من مشكلات، فالبيداغوجيا لا تستند الى أوليات أو ما قبليات، إذ يوشك ذلك أن يقود إلى الخلط بين المعقد والمركّب وإهمال الفرق بين الأسس وفعل التأسيس.

من كل ذلك تبدو البيداغوجيا تدبيرا عسيرا للوضعيات التربوية فهي أقرب الى جهد الاصلاحات المؤقتة، جهد فردي في التهيئة (أنشطة، طرق، أدوات، بيئة التعلم. ..) وهي دوما عمل قليل المردود لكونه

يقوم على التوليف والتركيب والابتكار على نحو ما يأتيه معدو الحرف ومُحبي الترقيع بالمعنى الذي يعطيه ليفي ستروس للفظ Bricolage تمييزا للبيداغوجي عن المهندس. فجهد البيداغوجي منذور دوما للخيبات باعتباره إقامة في الفجوات وليس أقلها الفجوة بين القول والفعل كما يحللها فيليب ميريو في مقال له بعنوان البيداغوجيا بين القول والفعل.

إن التوازن الذي يبتغيه البيداغوجي لنسقه لا يكتمل أبدا غير أن النقصان الذي يسم أجوبته وحلوله هو في الحقيقة أصل ثرائه من جهة أنّ البيداغوجيا ضرب من البراكسيس لكونها التقاء بين النظري والعملي، التقاء يستمد ديناميكيته من صراع القيم داخل جهود الوصل بين الغايات والوسائل. وعلى هذا يمكن اعتبار البيداغوجي ممارسا تأمليّا بامتياز والمشكلات التي يواجهها تتكوّن انطلاقا من عناصر ومواد لوضعيات اشكالية مختلفة وغالبا ما تكون غير واضحة المعالم ولذلك تكون مُحيّرة ومُشكّكة، فما يميز البيداغوجي أنه دائم الحيرة والقلق، الأمر الذي يجعل تفكّره وتبصّره Réflexivité قائمان أثناء الممارسة وبعدها Dans l'action et sur l'action.

2) في علاقة البيداغوجي بالقيمي

يُبين تاريخ البيداغوجيا عن التوترات المرتبطة بالقيم، وهي توترات شقّت تاريخ الأفكار التربوية منذ اليونان ويهمنا في هذا التوتر الذي حدث في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 حين طرح الفكر البيداغوجي على نفسه مشكلة التجديد البيداغوجي وذلك بالتخلص من البيداغوجيا التقليدية بما لها من وفاء لطرق التعليم في القرن 17 وما يسمها من محافظة وإكراه وطابع طقوسي شعائري وارتبط فعل التجديد بمبدأ اهتمام اشد بالطفل وحاجاته واهتمامه ومراجعة منزلة المعلم وهو مبدأ اسند الممارسات البيداغوجية اللاحقة في صياغة تصور جديد لغايات المدرسة ودور المدرسين وطبيعة المقاربات البيداغوجية باعتبار ما أنتجته البيداغوجيا التقليدية في هذه المستويات من انتقاء واغتراب ولا مساواة ولذلك يمكن تحديد اهم اعتراضات المجددين على البيداغوجيا التقليدية كالتالي :

- اعتراض على مركزية المعلم وإجلال المعرفة مقابل اعتبار التلميذ والطفل في صميم الفعل التربوي.
- اعتراض على نزعة التسلط مقابل إنماء ديمقراطية المدرسة وضروب التعاون
- اعتراض على المدرسانية مقابل انفتاح المدرسة على الحياة وانفتاح المعارف على مرجعياتها الاجتماعية.
- اعتراض على التقليد مقابل تشجيع الابداع والفكر النقدي.

ولذلك يرتبط كل تجديد بيداغوجي بتجديد في تصور القيم وكل بيداغوجيا بديلة تطرح نفسها كقيم بديلة مثل التعاون، العدالة، احترام الفردية ومراعاة ايقاع ونسق التعلم، على نحو ما نجد لدى مونتسوري وديكلوري وفرينيه وغيرهم كثُر.

وما هو أساسي في هذه النزعات التجديدية- سليلة روسوية جديدة- أنها تُمتّن العلاقة بين التربية والتدريس وهو ما يفسر مناهضتها للاهتمام بالبرامج والمحتويات على حساب التلميذ واعتبار ان وحدة الغاية بين التربية والتدريس هي تكوين الانسان في كليته انطلاقا من اعتبار لخصوصية الطفل ومبدأ احترام كرامته واستقلاليته.

غير أن محاولة تجاوز خطاب المناهضين للبيداغوجيا Les antipédagos بحجة أنه خطاب ماضوي ونخبوي يوشك أن يُسلّمنا الى خطاب مناصر لها على نحو تقريظي مفرط Hyperpédagos ينمّ حسب فيليب ميريو عن نقص في الكفاءة وتعصّب علّته ضيق أفق التفكير. ولذلك انقاد الفعل البيداغوجي تحت تأثير النزعة البراغماتية في التربية الى ضرب من الوظائفية جعلت منه مجرد تأهيل مرتبط بحاجات السوق وتملكا لمهارات حل المشكلات العملية حين يتحول الدرس الى تجربة وتحكما وصناعة فلا يكون بمقدوره تقديم مضمون فكري(عقلي) مادام قد استبدل التعلّم بالعمل وهو ما يجعل من التربية موقفا ضد تعقلي -Anti intellectualiste وهو ما يكشف عنه الحقل المعجمي لبعض المقاربات البيداغوجية، رغم تنوع سنداتها الإبستيمولوجية، حيث تتواتر ألفاظ مثل: النشاط، الكفاية، المشروع، التطبيق، التدريب، والمهامّ والتمرين. ...

وضمن مسار طريف وقوي من الأشكلة تبين حنا ارنت أن بيداغوجيات التحكم والاتقان والكفاءة وتدريب التلاميذ على ألا يتعلموا غير الذي تعلموه بأنفسهم (البيداغوجيا لدى جون ديوي) هي التي أفرغت الممارسة البيداغوجية ن مضمونها القيمي حين استعضنا بالفعل عن التعلم ضمن منزع براغماتي يدرب المتعلمين على حل مشكلات الحياة، تدريب تنعقد مفعولاته حول تقنيات التمرين والتطبيق والمشروع ويغذي لدى التلاميذ ميولات التنافس بينهم والسعي الأناني الى النجاح الاجتماعي وهي مواقف لا يمكن ان تكون الا سليلة الطابع المصرفي للبيداغوجيا(Pédagogie bancaire) كما نلاحظها في مجاليْ التعليم والتقييم (الجزائي)

تبدو العلاقة بين البيداغوجيا والقيم علاقة متينة وهشّة في آن هي متينة من حيث أصالة منزلة القيم في الممارسة البيداغوجية سواء كانت صريحة أو ضمنية فالقيم تظل فاعلا جوهريا في تحديد العلاقة بين خيارات الممارسة التربوية من ناحية وما تنتجه هذه الممارسة من ناحية قانية وهو ما يميزها عن التعلمية بوصفها اشتغالا تقنيا على علاقة المتعلم بالمعرفة في حين ان البيداغوجيا مرتبطة بالطفل/المتعلم وتكاد تختزل كل ابعاد العلاقة الكامنة والممكنة بينه وبين المعلم اما هشاشتها فمن هشاشة الانسان معلما ومتعلما وهاشة العالم الذي تتوافد عليه أجيال ومن خصوصية رهانها فالبيداغوجيا تمثّل حسب ميريو التبادل

المحرر Transaction émancipatriceوهي لا تنشغل الا بمراهنتها على مبدأ قابلية التربية وبالكمال الذي ينبغي ان يبلغه كل شخص من أجل كل شخص.

فإذا كانت التربية تعني حسب أوليفييه روبول: " أن ننقل شخصا ما الى حالة نُقدّر أنها حالة أفضل" فإن التعلم هو "أن نتخلّص من جهالة، من ريب، من رعونة ونقص في المهارة، من ضرب من العمى. أن نتعلم هو أن نتمكن من فعل أفضل ومن فهم أفضل ومن وجود أفضل. ولفظ "أفضل" إنما يدل على قيمة" أن نتعلم على أي نحو نكون، ذلك هو "جوهر الحكمة التي لا تهدف إلى جعلنا أكثر علما بل إلى جعلنا سعداء وأحرارا"[1]

بل إن حنا ارنت تذهب الى اعتبار أزمة التربية ناجمة عن عجز المجتمعات الديمقراطية عن الايفاء بوعود الحداثة والتي تلخصها في أمرين: أولهما التمسك بمبادئ المساواة والحرية باعتبارها غايات التربية، وثانيهما التراتبية الجوهرية المكونة للعلاقة البيداغوجية بين المعلم والتلميذ بين الكهل والطفل بين المسن والشاب.

ما هو أساسي في تاريخ الأفكار البيداغوجية على الأقل منذ الأنوار هو مطلب الاسهام في إنشاء كائن قادر على حيازة مكانة داخل المجموعة بواسطة فعله الواعي والحر، بل إننا نجد في هذا التاريخ ومنذ جون لوك وروسو تأكيدا على اعتبار الوضعيات التربوية التي تُختار بعناية وتنظيم وسيلة لبلوغ الوعي الأخلاقي وشروط تحققه الفعلي والملموس في مواجهة تأكيد التربية المسيحية على قيمة التوبة الأخلاقية والتطهير الروحي بالتغلب على الشر الأصلي القائم في الطفولة.

لذلك يمكننا القول مع غابريال كامبايريه G.Compayré في مؤلفه حول تاريخ المذاهب البيداغوجية إن تاريخ البيداغوجيا يختزل التاريخ الثقافي والقيمي والفكري للإنسانية من جهة ان البيداغوجيا تنهض على تأول ما للفرد والمجتمع والانسانية وهو ما يضعها في قلب صراع التأويلات وفي صميم استفهامات الانسان حول ذاته وعلاقته بالغير ووجه صلته بالعالم. فمن أوكد مهامّ التربية الفهم التأويلي للمعرفة والعالم.

يقوم كل خطاب بيداغوجي على تشغيل مشاريع واهداف وقيم ليست موضوعية ومناقضة ضرورة لقيم اخرى وهو ما يجعل منه سياقا علائقيا يجمع المعلم والمتعلم على أساس ضرب من التعاقد والتعاهد والتبادل والتفاعل Transaction وهي علاقة تزداد وُعُورة باعتبار طابعها المؤسساتي بما يميزه من حضور قوي للسلطة وتوجهاته الاصلاحية على الرغم من التفاؤل الذي يسم خطاب المؤسسة والذي ينبغي اعتباره ضمن مجتمعات السيادة والانضباط والتحكم حسب وصف جيل دولوز.

غير أن " الخصومات البيداغوجية والتي تقيم تعارضا بين دوغمائيات تم تجذيرها تفسد النقاش أكثر مما تنيره في ما عدا بعض الاستثناءات " والقول لحنا ارنت والتي تبين في "أزمة التربية" أنه من بين أسباب هذه الأزمة اعتبار البيداغوجيا علم التعليم بشكل عام الى درجة التخلص نهائيا من المادة المدرسة الأمر الذي أمدّ الشكل بأولوية على المضمون وأعطى للطريقة أسبقية على المحتوى حتى اهملت المدرسة ما هو أساسي وجوهري في عملية التربية :المعارف

[1] - Bouveresse, Renée. *Éducation et philosophie*. PUF, 1993, p. 10.

وهنا يمكن أن نجد آثار مشكل أساسي في مجال التربية يتمثل في التعارض بين البيداغوجيا والمعرفة وهو تعارض يقود الى منزلقين نضل معها الطريق الى المدرسة ان استعرنا جملة حنا ارنت فإمّا أن ننتصر للمعارف احتقارا للبيداغوجيا وإمّا أن ننتصر للبيداغوجيا تطفيفا من قيمة المعارف والمنزلق الأول يوشك أن يُحوّل التربية الى تلقين أمّا الثاني فيوشك أن يجعل منها تقنية للتحكّم.

وفي هذا السياق يمكن أن نفهم اندهاش دوركايم منذ بدايات القرن الماضي (1902) لموقف احتقار المثقفين للبيداغوجيا ويعتبر انه موقف يفسر الى حد كبير ازمة التعليم القانوي بفرنسا ولعله يفسر أزمة التعليم الثانوي في بلادنا (المقاربة بالمضامين والمحتويات) بل وأزمة التعليم العالي (في اقتصاره على تقديم المعرفة العالمة دون طرق تصريفها واستثمارها) لذلك يؤكد دوركايم على أن للبيداغوجيا مشروعية أن تكون جزءا من الثقافة لأن لها تاريخ وهو ما يدعونا إلى الاهتمام بها في المعاهد والجامعات.

إن غلبة التوجهات الوظائفية على المشاريع التربوية هو الذي يجعل من البيداغوجيا مجرد تأهيل للحياة حتى وأن اعتبرنا التربية هي الحياة نفسها والحياة حسب ارنت هي مجال الحاجة المتواصلة أي مجال الاستهلاك مجددا للحياة ومجال العمل موفرا للأدوات وهو ما يميزها عن العالم بما هو بيئة واطار مستقر للوجود الانساني لا بمعنى الفيزيس بل بمعنى البناء الإنساني أي ما ينتجه الانسان بنشاطه بغية خلق نظام مستقر ومشترك العالم هو الأفعال والأحداث. لذلك هو مجال الحرية الانسانية تمييزا له عن مجال المجتمع بما هو عالم التطابق.

يبدو الخطر اذن في اختزال حياة الانسان في جدلية الطبيعة والمجتمع باعتبارها اطارا يكفي لاستمرارية الحياة وهو اختزال يقصر عن أن يبلغ به علاقة اصيلة بالعالم مفترضها واساسها امكانية الوجود الحر.

إن العلاقة بين عناصر المثلث البيداغوجي والتي أشرنا اليها في العنصر الأول من المداخلة ونقصد القيم – المعارف – الأفعال هي علاقة ديناميكية بالضرورة (كما في عناصر المثلث الديدكتيكي). غير أن هذه الديناميكية ينبغي أن تُفهم على معنى التفاعل الذي يعيد الصياغة الداخلية في كل قطب من أقطاب هذه العلاقة ونعني بذلك أن يكون البيداغوجي وهو يصوغ نموذجه الخاص:

- قادرا على اعتبار القيم في عالم إشكالي تهاوت فيه ضروب اليقين.
- قادرا على توسيع دلالات ومستويات المعرفة وفتحها على مرجعياتها الاجتماعية.
- قادرا على جعل ممارسته ممارسة تأملية.

وإذا كان على التربية اليوم أن توفّر للتلاميذ خريطة (الخبرة والمعارف السابقة والحقائق التي غدت مؤقتة) وأن توفر لهم بوصلة (الاستفهام والشك والأشكلة) كما يبين ذلك ميشال فابر، فإن سلوكهم السبل المعهودة واكتشاف سبل جديدة هو شأن الطرق البيداغوجية والتي ينبغي أن نستكملها دوما وأن نلائم بكثير من الفطنة بينها وبين الوضعيات والأشخاص.

وعلى أساس هذه المنزلة والوظيفة تبدو كل عناصر النسق البيداغوجي مرتبطة على نحو وثيق بسؤال قيمي وبهم اخلاقي وبهاجس ايتيقي فالأمر لا يتعلق بمجرد تدبير بيداغوجي للقيم لأن البيداغوجيا ليست قالبا يحتوي القيم، والنسق البيداغوجي ليس مصفوفة للقيم، بقدر ما هو نموذج يستمد مشروعيته التربوية مما يكون عليه من وجاهة وصلاحية وملاءمة مجال فعله الانسان بوصفه فردا وعضوا في العائلة والمجتمع وباعتباره مواطنا ومنتجا ومن جهة نمط حضوره في العالم.

لذلك كانت البيداغوجيا مواجهة لتحديات عديدة تتوزع على أنحاء مختلفة (الاخفاق – العنف – الدافعية -) لا سيما في عالم تنامت فيه الفردانية وصارت فيه الحاجة الى بناء واعادة بناء الجماعي/المشترك أكثر الحاحا ويبدو أنه ليس أكثر راهنية من البيداغوجيا وأنه علينا أن نبحث فيها عن سبل وبدائل جديدة للخروج من ضروب التردد واللبس (طبيعة/ثقافة – فطري/مكتسب – سلطة /حرية. ..) فالبيداغوجيا هي التعبير التربوي والثقافي عن واجب المقاومة لأن أساس كل فعل بيداغوجي إنما هو التربية على الحرية، لذلك يمكن أن نقول دون مغالاة إن البيداغوجي هو من حيث الماهية قيمي ذلك أن " اللقاء البيداغوجي أمر فريد يستدعي حكما على الشخص وعلى قدرته على أخذ الآخرين بعين الاعتبار. وهذه الفرادة لا تقبل الاختزال، إنها تحمل دومًا بعدًا سياقيًا وقيميًا أي شحنة من القيم تنضوي ضمن هذا المشروع المجتمعي أو ذاك. فلا يمكن أن نربي دون أن نطرح سؤال الغاية من البشر الذين نريد تنشئتهم ولأي مجتمع نفعل ذلك؟ أما أن ننسى أنه في كل ضرب من المشروعات ثمة قيم كامنة فذلك يعني أننا نخطئ في تقدير الفعل الانساني "[1]

**

المراجع والمصادر

- Péguy, Charles. *École: pour la rentrée. Œuvres en prose complètes*, tome 1, Gallimard, coll. La Pléiade, 1930, p. 1930.
- Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. Version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, http://pages.infinit.net/sociojmt.
- Houssaye, Jean. *Le triangle pédagogique: les différentes facettes de la pédagogie*. ESF éditeur, 2014.
- Meirieu, Philippe. "La pédagogie n'est pas une science." Entretien avec Romania Rinaldi et Héloïse Lhérété, *Sciences Humaines*, no. 313, avr. 2019.
- Bouveresse, Renée. *Éducation et philosophie*. PUF, 1993.
- حنّا أرندت. "أزمة التربية." ترجمة أحماني أقفلي وعز الدين الخطابي، *مجلة المدرسة المغربية*، العدد 1، ماي 2009، ص 132.

[1] - Rencontre avec Philippe Meirieu: "La pédagogie n'est pas une science", Propos recueillis par Romania Rinaldi & Héloise Lhérété, Sciences Humaines, N° 313, Avril 2019, p-p 24-27

القسم الخامس

هيرمينوطيقا الفنون

الفن والقيم: آليات الفهم والتأويل

جدلية الجميل القبيح والقبيح الجميل أنموذجا

Art and Values: Mechanisms of Understanding and Interpretation
The dialectic of the beautiful ugly and the ugly beautiful as a paradigm

أد. عبد القادر بوعرفة.* (جامعة وهران2)

"الجمال والقبح لا يكمنان في الأشياء ذاتها، بل في طريقة رؤيتنا لها ".

جمال الدين الرومي

*****

***- مولج الدراسة**

لم يعد القُبْحُ (Ugliness)مفهومًا ضد الجميل أو الحسن، لا سيما منذ العصور الوسطى سواء في الفضاء الإسلامي أو المسيحي بالخصوص، حيث تحول إلى موضوع لا يقل أهميةً عن الجميل في ذاته،

* - **أد. عبد القادر بوعرفة**، أستاذ بجامعة وهران 2، ومدير وحدة البحث في العلوم الإنسانيةURSH ، وعضو بالمجلس الإسلامي الأعلى منذ سنة 2017. متخصص في الفكر الفلسفي، الحضاري، والإبستيمولوجيا. ويرأس تحرير مجلتين علميتين محكمتين: *دراسات إنسانية واجتماعية (جامعة وهران2)* & *الدراسات الإسلامية* (المجلس الإسلامي الأعلى).

ألف أكثر من خمسة عشر كتابًا، من أبرزها :

- الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي (الجزائر)،
- *الحضارة ومكر التاريخ*. (الجزائر)
- *المدينة والسياسة*. (الأردن)
- العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل. (لبنان)
- موسوعة الفرق والمذاهب والنحل. (لبنان)
- *البارون كارا دي فو*. (المغرب)
- و*أساسيات الكتابة الفلسفية* (السعودية).
- التجربة الجمالية في الفن الإسلامي . (ألمانيا)
- (Paris) Malek Bennabi
- Epistemological Reflection on the Social Sciences (LAP LAMBERT)، .....

شارك في عشرات المؤلفات الجماعية، ونشر أبحاثًا علمية في مجلات وطنية ودولية، وشارك في مؤتمرات أكاديمية في الجزائر والعالم العربي .

بل يمكن القول إنه تحول عند بعض الفنانين إلى موضوع مستقل بذاته، من منطلق أن القبيحَ جميلٌ وأن الجميلَ قبيحٌ، وأن ضد "الجميل" (Beautiful) هو "اللاجميل" (Unbeautiful) وليس القبيح (Ugly) كما جرت العادة، ولعلنا نتفق مع ما أورده إدغار موران حين قال: " **يُعدّ كلٌّ من مفهومي "الجميل" والقبيح" من المفاهيم الجمالية الأكثر إثارة للجدل على مَرّ التاريخ، منذ أن بدأ الكائن البشري بالتفكير في وصف الأعمال الفنية وتأويلها وقراءتها وشرحها وتصنيفها، آخذًا هاتيْن "القيمتين" من المجال الأخلاقي والاجتماعي ليسقطهما على الأعمال الفنية، ومن ثم بِنيات تكوينها من ألوان وأشكال وأحجام وصيغ تركيبية**..." (موران، 2023)

ويبدو هذا التحول في المفهوم يعود إلى الثورة الفنية التي حدثت منذ أن وُظف الفن لأغراض دينية وسياسية، ومن جهة أخرى؛ يعود إلى التجربة الجمالية التي تولدت من المعاناة والحرمان، ومن ضيق أفق العبارة والإشارة، وأيضا من هيمنة المألوف والمعروف، فكان لزامًا خلق تجربة تُخالف المعهود، وتُحول القبيح إلى موضوع جمالي له مجاله ومدلولاته، وقد كتبت في هذا الصدد ما يأتي: "**أثمرت التّجربة الفنيّة مبدأً جماليًّا هامًّا ومتميّزًا إلى حد ما، يتميز في اعتبار القبح وجْهًا من أوجه الجمال والجلال في الوقت ذاته، فالقبح صورة فنية قد يكون تجسيدها أصعب وأعقد من تصوير الجميل، ذلك أن الجميل ندركه ونمتزج به قلبا وقالبا لما له من علاقة وطيدة بالذّات من حيث انطباعاتها وأذواقها ورغباتها... بيد أن تجسيد صور القبيح فنيا يحتاج إلى قوة إدراكية ووعي متقدم وتجريد حر غير مقيد لننجز الصورة القبيحة وفق معايير الفن**." (بوعرفة. ع، 2017، ص: 44.)

ينطلق التأسيس لجدلية "**القبيح الجميل والجميل القبيح**" عند أغلب فلاسفة الفن من قاعدة رئيسة تكمن في اعتبار الفن مستقلاً عن الأخلاق، والدّين، والسياسة استقلالاً تامًا، فالفن عمل إبداعي حر، لا يجب أن يرتبط بخدمة الأخلاق، ولا الدين ولا السلطة، بل خدمة الذّوق الإنساني، والتعبير عن الحدوس والإشراقات والإدراكات الحرة للعالم، عندئذ يصبح الفن دون رسالة مُحددة سلفًا، ولا يدخل في خانة الصّناعات المُوجّهة، لأنه بمجرّد ما يرتبط بوظيفة ما سيفقد جماليّته وفنيّته، فالفنّ للفنّ فحسب: "**الفن غاية في ذاته، ومن ثَمَّ فهو مستقل عن أيّة قيم أخلاقية، غير أن التّساؤلَ عن علاقة الفن بالأخلاق هو عند كثير من النّاس مسألة مربكة ومحيّرة وتسبب اللّبس والاضطراب.**" (ستيس، و، 2000، ص: 154)

إن هذا التوجه نحو التمرد على القيم والمفاهيم الفنية العتيقة، هو الذي حول الفن إلى ما هو عليه الآن، فن يجعل من الموضوع قيمة ويضفيها عليه، فهو ليس محاكاة له، بل إبداع متعدد الأوجه، وعلينا أن نقبل الوجه الذي أراده الفنان وإن اختلفنا معه، وبهذا المنطق أصبحَ القبيحُ موضوعًا للجمال وليس ضده، وبتنا ننعت المخالف للجمال **باللاجميل** وليس بالقبيح، وننعت القبيح بالجميل إن دل على صور

القبح التي نريدها، ومنه تولدت لدينا جدلية تاريخية في الفن، هي القبيح الجميل (أنظر الصورة رقم 01)، والجميل القبيح (أنظر الصورة رقم2).



الصورة رقم 01 (جميلة والوحش)

***



الصورة 02 (جانيس الإله ذو الوجهين)

لا نسعى لمعالجة جدلية "**الجميل القبيح والقبيح الجميل**" من حيث التّفسير الأخلاقي، والديني فقط، بل ننظر إليها من زاويا أخرى مختلفة، فكثير من الصّور الجميلة والحسنة تحملُ قبحًا في ذاتها من حيث هي على الهيئة التي أنجزت عليها أصلا، فالغاية الرئيسة للفنّ هي غاية إنسانيّة تتمثل في تهذيب الذّوق والسّمو بها إلى فضاءات الخيال والعالم الحر، لكن عندما يتحول الفنان إلى ما هو ضد الفن أصلا، عندئذ تُصبح أعماله الفنية تحمل جانبًا من القبح. نحن نعتقد أن جمالَ الصّورة الفنية يعبر عن الحق والخير، مثلما يعبّر عنهما الصدق، وقد يتحول الصدق أحيانًا إلى شر مثلما يتحول الجميل إلى قبيح ويتحول القبيح إلى جميل، عندئذ تكمن معيارية قبح الجميل في انتفاء قيم الحق والخير منه. (بوعرفة. ع، 2017، ص: 46.)

إن الفنَ هو تمرد وثورة ضد العتيق، والثابت، والمألوف، ويُمكن الاستئناس بموقف عادل مصطفى: "**والفن الحقيقي جدلٌ مع الثوابت، وتمردٌ على الوضع القائم لا سدانةٌ له وتزيين. الفن الحقيقي هو إضافة «ذوات» جديدة إلى الوجود، هي الأعمال الفنية. الفن الحقيقي يتحدى القيم القديمة، ويُخالف المدونة الأخلاقية السائدة في سبيل أخلاقٍ أسمى وأرفع، أي في سبيل مُثلٍ أعلى لم تُسد بعد ولكنه حقيقٌ أن تَسود.**"(مصطفى، ع، 2017، ص:82).

يبدو أن هذا التَناقض الظاهري بين القبح والجمال هو تناقض عرضي، فالتأمل العميق يجعلنا ندرك أن لا تناقض بينهما، فهما كالليل والنهار تمامًا، كلاهما له وظيفته وغايته، فالعلاقة قد تكون أبعد من الجمال، ولعل ماريون ديفاوتشيل استطاعت أن تفهم المعضلة، في قولها: " **في هذا التناقض، يتعهد الفن مثل الفلسفة بحل هذه المعضلة والتغلب على هذا الانقسام الذي لا يقهر بين الجمال والقبح، من خلال إعادة استيعاب القبح كنوع من الجمال، وعبر نقلنا إلى ما هو أبعد من الجمال.**" (Duvauchel. M, 2009, P: 221)

وعليه، **ما منزلة الفن حين يفارق القيم المعهودة؟ وما تقنيات التأويل المناسبة له.؟ وكيف نفهم جدلية الجميل القبيح والقبيح الجميل.؟**

***

أولا: مجال الدراسة: البعد المفاهيمي والفرش الإشكالي

يندرج موضوع دراستنا فيما يُسمى " **التناقض الجمالي**" (Aesthetic Contradiction) ، والذي يقترح أن هناك جمالًا في بعض الجوانب التي قد تبدو قبيحة والعكس صحيح أيضًا. يمكن أن يظهر هذا المفهوم في الفنون، الأدب، وحتى في الحياة اليومية.

ويُمكننا فهم التناقض الجمالي كما يعتقد برنارد بُوزنكيت Bernard Boursicot (1848–1923م): " **على أنه لا يمكن أن يكون هو مجرد افتقار للتعبير فحسب، حينئذ لن يكون له أي معنى جمالي؛ بل يجب أن يكون افتقار التعبير تعبيرًا عنه عبر نوع من التناقض يحمل طابعًا إيجابيًا. الشيء نفسه يتجلى في النص الأتي: " الذي يُبحث عنه في الجمال، سيتم العثور على نقيضه". وعليه، يكون القبح الحقيقي في مكانه الأكثر تأقلمًا في محاولة الجمال التي تفشل، أي في عمل للإنسان، وخاصة في الفن. حيث تكون الحرية شرطًا للفن والجمال، لذلك تكون التجريدات مميتة.**" (Bosanquet. B, 1915; P: IX)

ويقوم التناقض الجمالي على تصورين:

- **القبيح الجميل**: يعني التفكير في إمكانية أن يكون التعبير الفني والجمالي أحيانًا مزعجًا - غير تقليدي-، حيث يُقدم لنا أشكالا فنية غير مرغوب فيها، لكنها في الوقت نفسه تحمل إبداعًا خاصًا، يُمرر مفاهيم جميلة بطرق تُعارض التَّوقعات التقليدية لتمثلات الجمال المألوفة.

- **الجميل القبيح**: يعني استخدام عناصر فنية جميلة في تصوير أو التعبير عن موضوع يعكس "قبحًا ما" أو عكس ذلك، وهو ذاته يثير النفور وعدم الرضا والاستحسان، لكنه مقبول من حيث الفكرة التي يرمي إليها.

ويبدو جليا أن "**القبح**" مسألة نسبية لاسيما في منطق ما يُسمى "**الجمال المجرد**" (Abstract Beauty) حيث يمكن أن يكون القبيح جميلًا في حد ذاته، وذلك إذا كان يتمتع بجمال تجريدي أو رمزي، فلو وجدنا قطعة

فنية قبيحة من الناحية الجمالية (**الصنعة الفنية**)، لكن يُمكن أن تكون لها قيمة "**جميلة جدا**" من الناحية العاطفية أو الاجتماعية.

إن "**التناقض الجمالي**" هو موضوع فني قوي يجذب الانتباه ويُثير التأمل، لأن الفنان يقوم بتحدي التوقعات، وإثارة الفضول، عبر دمج عناصر متضاربة في عمله الفن، كان يُنظر إليها ذات يوم أنها غير قابلة للتجسد في عمل فني.

يتعلق "**التناقض الجمالي**" بقدرة الفنان على استخدام العناصر أو المواضيع التي قد تبدو غير جذابة أو قبيحة وتحولها إلى شيء جميل أو ملهم. وهذا ما يخلق جدلية بين "**الجميل القبيح**" و"**القبيح الجميل**". فمن ناحية، هناك من يعتقد أن الجمال أمر **نسبي**، وأن ما هو قبيح بالنسبة لشخص ما قد يكون جميلًا بالنسبة لشخص آخر.

ومن ناحية أخرى، هناك من يعتقد أن الجمال أمر **موضوعي**، وأن هناك معايير معينة للجمال يتفق عليها الجميع باعتبار الجمال علمًا قائمًا بذاته، وأن اللاَّجميل هو المنافي لتلك المعايير والقواعد العامة للفن.

نحاول عبر هذه الجدلية أن نُعبر عن إمكانية اكتشاف الجمال في التفاصيل العادية أو في المواضيع التي يمكن أن تكون محفزة للغاية، ومبهرة ومُلهمة في الوقت نفسه، حتى ولو اقتضى العمل مخالفة المألوف، ومجاوزة العادي والمرغوب فيه، والغاية من هذا العمل الفني الاستفزازي إرسال إشارات متنوعة تستفز المتلقي، وتدفعه للتأمل بغية الفهم والتأويل المفتوح.

وفي وقتنا المُعاصر نجد أن الكثير من الأعمال الفنية التي صورت تجليات القبح، كانت من أروع الأعمال في التصوير الجمالي المبني على التناقض وعدم الانسجام، حيث فتحت باب الفهم والتأويل المفتوح، وإدراك العالم من وجهة مُغايرة.

ويبدو أن هذه الجدلية اتجهت صوب نحت مفاهيم مُحايثة (Immanens) للمفهوم الرئيس، حيث تولد عن مفهوم **التناقض الجمالي** مفهوما جديدا آخر سُمى ب " **الجمال الصعب**" (Difficult Beauty) ، وهو مصطلح يُعبر ويستكشف عن مواطن التناقض في العمل الفني، ليس من حيث عدم الشكل وما يتبعه، بل التناقض الذي يُبين قدرة المُبدع والفنان على جمع الجميل والقبيح في عمل واحد، حيث تتداخل هذه العناصر المتناقضة (تقليديا) بطريقة تتحدى المعايير الجمالية التقليدية، كما يُشير إلى إمكانية حضور الجمالي فيما يُعتبر تقليدياً قبيحًا، والعكس صحيح.

يُمكن إعطاء مثال عن ذلك عبر لوحة "**المرأة ذات القبعة**" للرسام الفرنسي هنري ماتيس Henri Matisse (1869-1954 م)، الذي رسمها لزوجته أميلي باريير في بداية حركة التوحش Fauvism، والتي كانت من أهم التيارات الفنية التعبيرية، والتي دشنت بالفعل لجدلية القبيح الجميل والقبيح الجميل، عبر استخدام الألوان الطاغية والحارة على الساحة الفنية، والأساليب الغريبة للتعبير عن مشهد ما، بحيث تتميز بإدخال عناصر غير تقليدية، مثل الوجه المسطح والأشكال الهندسية المعقدة وغير المألوفة تماما، حيث شكلت هذه

العناصر المتنافرة منظرًا فنيًا مثيرًا للاهتمام والتأمل، أيضا تجلى فيها التحدي تجليا واضحا. (أنظر الصورة رقم 03).



الصورة رقم (03) المرأة ذات القبعة

ويبدو أن مصطلح "**الجمال الصعب**" جاء ليعطي لمسألة القبح مخرجًا جماليًا، فالقبح يمثل تجليات الجمال الصعب كما يرى برنارد بُوزنكيت مُبينًا أنه: **" لا يوجد خط ثابت يمكن رسمه بين الجمال السهل والجمال الصعب. وأعتقد أننا جميعًا، لاحظنا مدى علاقة موهبة التقدير الجمالي بصدق الشخصية أكثر من القدرة الفكرية. حيث يعتمد تقدير الأشياء العظيمة على قابلية التعلم، وغياب الانشغال بالذات، والرغبة في النقد.**

وثانيًا، علينا أن نقومَ بمقاربة أساسية لحل مشكلة ما نُسميه بالقبح الحقيقي. ولهذا، يجب استعدادنا - مع الحسبان- أن درجات ومجالات الجمال تُقلص إلى حد بعيد التناقض الحالي للجمال والقبح.

إن التعقيدَ والتوتر والاتساع يمثل نسبة كبيرة جدًا مما يسمى بالقبح، أي ما يصدم معظم الناس، أو ما يبدو لهم غير مثير للاشمئزاز، أو مرهقًا، أو خياليًا. كل هذا الجزء من القبح يبدو نتيجة لضعف المتفرج، سواء كان موضوعه الطبيعة أو الفن." (Bosanquet. B, 1915; P: 95).

ويمكن في هذا المقام الجمالي، التطرق إلى وجهة نظر أخرى لا تقل أهمية عن ما تم ذكره، فالفيلسوف الألماني كارل روزنزويج Karl Rosenkranz (1805-1879) الذي يعتقد أن القبيحَ يُمثل ما سماه "الجميل السلبي" (Negatively Beautiful)، وهو جمال من نوع خاص، ونحتاج أن نخوضَ هذه التجربة، ويعطينا مثالاً، فالجحيم معطى قبيح دينيًا وأخلاقيًا، لكنه في الوقت نفسه يُصبح معطى جماليا، يقول : "**الجحيم ليس دينيًا أو أخلاقيًا فحسب، بل هو أيضًا جحيم جمالي. [...] إننا نريد النزول إلى جحيم هذا الجمال.** " (Rosenkranz. K , 2004 41 :p)

وعليه نحن أمام الافتراضات الآتية:

- القبح والجمال ليس بمتناقضين ولا متضادين كما يصورهم النسق التقليدي، بل قيمتان متكاملتان.

- القبيح هو الوجه الحقيقي للجمال والجلال، والأصعب إنجازا عبر تاريخ علم الجمال ذاته.

ولكي نحل الإشكالية، ونجيب عن أسئلتها وفرضياتها، يجب أولا التطرق إلى مسألة في غاية الأهمية، تكمن في عرض كرنولوجي لعلاقة القبح بالجمال.

****

ثانيا: القبيح والجميل في تاريخ الفن والفلسفة

لا يمكن القول إن هذه الجدلية بدأت مع بدايات الفن، بل كان القبح يعتبر ضد الجمال، والقبيح ضد الجميل، ولكن قد نجد بعض الإشارات التي توحي إلى بعض الحالات التي يُصبح فيها القبيح جميلاً والجميل قبيحًا، ولكنها تبدو نادرة وغير مألوفة، حيث كان قد ترسخ في الأنفس أن الجميلَ هو الحسن، والمبهج، والممتع، والبديع، .... وكل ما يُثير الاشمئزاز هو عكس ذلك ويُنعت على أنه قبيح.

سنحاول باختصار سرد تاريخية هذه الجدلية عبر بعض النماذج المختارة فقط، لنتتبع تطور هذه العلاقة عبر تاريخ الفن والفلسفة، وهي على النحو الآتي:

1- أفلاطون: الفن والمفارقات

كلنا يعلم أن أفلاطون كان ضد مبدأ المحاكاة (التقليد) في الفن، والتي تتجه صوب تقليد النسخة المحسوسة لا المُدركة إدراكا تجريديًا، وينتج عن التقليد تشويه للأصل (المثل)، وهذا هو القبح في ذاته، بينما الجمال الحقيقي في رأيه يكمن في الأصل (عالم المثل). وعلى هذا الأساس، نحن في الأعمال الفنية وغيرها ننزع نحو التقليد لا غير، وهو تقليد وإن صور جماليات الشيء لا سيما الحسن فإنه على الرغم من ذلك يُرسم أيضا القبح.

جعل أهل اليونان من الجسد البشري مقياسا للجمال، لذا انتشر فن نحت التماثيل بكثرة. وهذا ما تُجسده حادثة الرسّام زيوكس Zeuxis، الذي لم يجد جسدا أنثويا مناسبا ليحاكيه جسد الأميرة هيلين، والتي تُنعت بأجمل نساء الأرض عند الإغريق، والتي كانت أشعلت حرب طروادة الشهيرة لسنوات طويلة.

كان من الصعب رسم صورة تفيض جمالاً لا نظير له، لذا أحضر زيوكس خمس فتيات جميلات، وبدأ يصور عن كل واحدة الجزء الأجمل؛ والأحسن؛ والأكمل فيها، عندئذ سيكون أبدع لوحة لهيلين تكون فائقة الجمال، تتعالى حتى عن جمال هيلين ذاته.

إن العُقدة لا تكمن هنا، بل تكمن أن في نهاية الرسام، الذي مات بسب نوبة ضحك هستيرية، انتابته بعد أن تقدمت إليه عجوز (القبيحة)، طالبة منه أن يتخذها أنموذجًا لهيلين.

ويبدو جليا أن المفارقةَ الفنية تكمن في الجسد نفسه، فالجسد الشاب كان موضوعًا للفن والجمال لما له من محاسن، بينما الجسد الشائخ أصبح منافيًا لذلك، ويُجسد القبح، وتثير الاشمئزاز والنفور.

يعتقد أفلاطون أن القبيح يتجه صوب معنى "**الضار**" وأن الجميل يُعبر عن "**المُفيد**"، وعندما يتحول القبيح إلى جميل معناه أنه انتقل من الضار إلى المُفيد أو النافع، فالفهم الحقيقي لهذه الثنائية عنده لا يمكن أن يتحقق إلا عبر عملية الحوار، وهو لا يكشف عن معناه الحقيقي إلا بواسطة عملية التفسير والتأويل

العقليين. ويبدو ذلك جليا عبر الحوار الذي جرى بين جلوكون وسقراط حول "**المرأة العارية**": " **أما الرجل الذي يسخر لمرأى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن (مطلب جمالي)، فإنه "يجني ثمار الضحك قبل أن تنضج" ولا يعلم لماذا يضحك، بل لا يدري ما هو فاعل. ذلك لأن أصدق الأمثال هو ذلك الذي يقول أن المُفيدَ جميلٌ دائمًا، والضَّار هو القبيحُ**." (أفلاطون، 2004، صفحة 333).

وعلى الرغم أن المفيدَ ليس بالضرورة جميل دائمًا، ولا القبيح هو الضار كما ادعى أفلاطون، لأن تصور المُفيد والضار يختلف من إنسان إلى آخر، والحال هو الذي يفرض مدى الإفادة والضرر، وهنا فعلاً سيتحول المفيد إلى ضار والضار إلى مفيد، مثل الكي تماما، فالكَيُّ بالنّار ضار وغير جميل لأنه يُشوه الخَلق، ولكنه قد يتحول إلى مفيد حين يتعلق بالصحة والعلاج.

إن جدليةَ "**الجميل**" و"**القبيح**" لا تُحل عند أفلاطون إلا عبر التأويل ومعرفة الواقع الذي كُتب فيه، وحال المؤلف ذاته، حيث يرى أفلاطون أن التقليدَ **والمحاكاة** (Mimesis) تُعبر بشكل ما عن الجميل القبيح، فمهما بلغ الفنان من الاتقان والإبداع في رسم نسخة ما، فهو حتما سيرسمها مشوهة وقبيحة، لأن النسخةَ في رأيه لا تعبر أبدا عن الأصل والمثال (الجميل في ذاته). وهي تؤدي إلى الوهم والتشويش على الوعي، وقد يؤدي هذا "**القبح الجمالي**" إلى إحداث الضرر بالأخلاق والتربية.

وهنا يُمكن القول أن أفلاطون يحل جدلية القبح والجمال من رؤية أخلاقية وسياسية، وهذا التّمثل لا يقف على حقيقة الجميل والقبيح كثنائيتين غير متضادتين ولا متناقضتين، بل ينتصر للجميل على القبيح، باعتبار أن الجميل ليس فقط في المظهر الخارجي للأشياء، بل في النقاء والتناغم الداخلي. حيث يتجلى الجمال في الأفكار الصافية والروح النبيلة. بينما القبيح أيضًا لا يتجلى فقط في الشكل الخارجي البشع، بل في الروح الفاسدة والأفكار المشوهة. إن القبح ينبع من عدم التناغم والتشوه الداخلي (النسخة).

إن الحوارَ الذي جرى بين فايدروس وسقراط لخص المسألة في أن الجمال المطلق لا قبح فيه (**الكمال**)، بينما الجمال الأرضي هو مجموعة من الفيوضات تتحكم فيها نزعة الاشتهاء، فيصبح الجميل الضار قبيحا من منظور أخلاقي لا من منظور فني جمالي. (أفلاطون، 2000، صفحة 70).

إن الملمح الأفلاطوني ملمح مثالي، جعل الفن يتقوقع على مبدأ الجمال في ذاته كما كان في مثاله، وعليه، أصبح القبح خارج دائرة الجمال والحسن، ولكن يُمكن بعد التأويل العقلي أن نضفي عليه سمة جمالية.

**

2- المسيحية: القبح الوجه الآخر للجمال.

حاول الفن المسيحي أن يخرج عن الملمح التقليدي ولا سيما اليوناني، فالرسومات الجدارية واللوحات الفنية اتجهت صوب تصوير مقامات الموت، ومدارج الجحيم، فأوغل الفنان في إبراز التفاصيل المرعبة والمُفزعة، وأصبح القبح يفيض جمالاً فنيًا، فكانت أروع اللَّوحات هي التي استطاعت رسم الموت في أقبح صوره، والجحيم في أقسى درجاته.

وقد قدم أمبرتو إيكو Umberto Eco (1932- 1916م) صورة عن هذا التوجه الكنسي في العصور الوسطى، حيث أصبح فن رسم الوحوش والشياطين والجحيم موضة العصر، وكان الغرض منه غرضًا دينيًا لا فنيًا، لكنه في الأخير نجحَ أن يكون فنا بعيدًا عن سطوة الغرض الكنسي، **ويبدو أن رسم الشيطان والوحوش على أعمدة وجدران الكنائس كان أكبر دليل على تحول القبيح إلى جميل عبر الفن، فهو قبيح من حيث هو (الحكم الأخلاقي والديني)، لكنه جميل من حيث هو مرسوم أو منحوت (الإبداع). يقول إيكو: " على سبيل المثال، لا يمكننا أن نقول ما إذا كان أولئك الذين نحتوا الوحوش على أعمدة أو تيجان الكنائس الرومانية يعتبرونها جميلة، ومع ذلك لدينا نص للقديس برنارد (الذي لم يعتبر مثل هذه الصور جيدة أو مفيدة) فيه ونعلم أن المؤمنين كانوا يستمتعون بالتأمل فيها (وعلى أية حال، في إدانته لهم، يكشف القديس برنارد أن جاذبيتهم لم تغب عنه). وفي هذه المرحلة، بينما نشكر السماء على هذه الشهادة التي تأتي إلينا من مصدر لا يقبل الشك، يمكننا أن نقول إن تصوير الوحوش كان جميلًا (على الرغم من أنه يستحق اللوم أخلاقيًا) من وجهة نظر الصوفي في القرن الثاني عشر.**"(Umberto. E, 2004, p: 12)



الصورة رقم 04 (الملائكة الساقطة لفنسنت بوفيه)

**

3- الجاحظ والثعالبي: القباحة الجميلة والوقاحة الملهمة

حين نقرأ القرآن الكريم نجد الله يُقر أن كل ما خلقه جميل، وأن ليس هناك قبيح بذاته، لأن أصل الخلق إبداع، والله هو المُبدع، وما نراه من قبح (في عرف الناس) هو نتاج ما جرت عليه العادة؛ وأذواق الناس المُتبدلة، فالله أحسن خلق كل شيء، وعليه: " **أن كل ما هو موجود في الوجود يحمل إمكانية أن يكون موضوعا للجمال، والمسلم باعتباره يرد كل شيء لله من حيث الخلق، ويعتقد أن كل ما خلق الله وما سيخلقه هو موضوع للجمال(كل شيء جميل).**" (بوعرفة. ع، 2017، ص: 64)

ويبدو أن الجاحظ أدرك هذه المسألة الجمالية، فألف كتابا عنونه (**البرصان والعرجان والعميان والحولان**)، حيث دافع عن أصحاب العاهات والتشوهات، مُعتبرًا أن لهم جمال مُميّز، أو جمال مُتفرد، متهمًا الهيثم بن عدي بعدم إدراك سر الخلق الإلهي، وكان الهيثم قد بالغ في تقبيح أصحاب العاهات والتشوهات. ولا يخفى على أحد أن الجاحظ كانت يُنعت بالقبح والذمامة، على الرغم من مكانته العلمية،

ولعل هذا الأمر هو الذي جعله يتفطن إلى القبيح الجميل، والجميل القبيح، ويروى عن نفسه قصة تؤكد ما ذكرناه، حيث يقول: "**أتتني، و أنا على باب داري، فقالت: لي عندك حاجة وأريدك أن تمشي معي. فقمت معها إلى أن أتت بي إلى صائغ يهودي، فقالت له: مثل هذا وأشارت إلي.. و انصرفت. فسألت الصائغ عن قولها، فقال: إنها أتت إلى بفص، وأمرتني أن أنقش عليه صورة شيطان. فقلت (الصائغ): يا سيدتي ما رأيت الشيطان، فأتت بك!**." (الجاحظ، 2017 ، ص:17).

والأمر نجده أيضا في كتاب أبو منصور الثعالبي الموسوم (**تحسين القبيح وتقبيح الحسن**)، حيث يعتقد أن القباحة والوقاحة يجب النظر إليها من زاوية أخرى، مُغايرة للمعتاد، حيث يقول: "**الوقاحة كالقدَّاحة، لولاها لما استعر لهبٌ، ولا اشتعل حطبٌ**." (الثعالبي، أ، 1981، ص: 38)

ويحضرني في هذا السياق ما جاء على لسان أي نواس:

لا تلُمْني على التي فَتنتْني** وأرَتْني القَبيحَ غيرَ قبيحِ.

**

4- نيتشه: الجميل والقبيح أحوال معكوسة

أثار نيتشه كالعادة مشكلة القيم ضمن منطق الهدم والسخرية اللاذعة، فقيم الجمال لا تختلف عن قيم الأخلاق، فدوما يصنعها الضعفاء والرحماء، ومن يعتقدون أنفسهم أتقياء، وهذا الحال يُشوه القيمة الأخلاقية والجمالية معا، فالموقف الصّلب والمتعالي هو الذي ينبغي أن يُحدد قيم الجمال والأخلاق.

يعتقد نيتشه أن جدليةَ الجميل والقبيح جدلية معكوسة، فالجميل هو ما جمله الإنسان المترع في تلابيب الرحمة، والغارق في يم الضعف، فهو لا يرى القيم إلا عبر ذاته فقط، والذات أحوال ومقامات كما يعتقد، وأغرب تلك الحالات حين يرى نفسه مثالا للكمال، عندئذ ينظر إلى الجمال من تلك الكمالية الوَاهية والمُتوهمة، ذلك أن الجمال عنده مُفردة خاوية: " **ليس هناك ما هو أكثر نسبية وأكثر محدودية من إحساسنا بالجمال. "الجمال في ذاته" كلمة خاوية لا غير، وليست حتى مجرد فكرة. في الجمال يتخذ الإنسان نفسه معيارًا للكمال، وهو لا يفعل في الحالات الجمالية المنتقاة سوى عبادة نفسه.**" (نيتشه. ف، 2010، ص: 119).

يُصبح عبر هذا التوصيف النيتشوي الجميل هو وصف للذات لا وصف للموضوع، فالذات تُحب أن ترسم ذاتها جميلة، إنه نوع من إرواء الغرور، وتحويل الرغبات الدفينة إلى قيم تُنفس عن المكبوت، واللامنطوق. إن الإنسان هو الذي يمنح الموضوع صفة الجمال لا أحد غيره: " **يعتقد الإنسان أن العالم يفيض جمالًا، وينسى نفسه كعلة لذلك الجمال. فهو وحده الذي منح العالم جمالًا؛ جمالًا إنسانيًا فحسب، جمالًا إنسانيًا مفرطًا في الإنسانية... وفي الحقيقة يعكس الإنسان نفسه في الأشياء، ويجد جميلًا كل ما يعيد إليه صورته الخاصة: حكمه بصفة "جميل" هو غرور النوع الذي ينتمي إليه.**" (نيتشه. ف، 2010، ص: 119).

والأمر ذاته بالنسبة للقبيح، فما القبيح إلا حكم يمنحه الإنسان للموضوع من منطق أن ليس هناك شيء جميل أو قبيح في ذاته، وإنما كما يقول نيتشه: " **ليس هناك من شيء جميل؛ الإنسان وحده هو الجميل: علم الجَمال بكليته يرتكز على هذه المقولة؛ إنها حقيقته الأولى. ولنضف إليها حقيقة ثانية: ليس هناك من شيء قبيح سوى الإنسان في طور الفساد، -بهذا نكون قد رسمنا حدود حقل الحكم الجمالي-. ومن وجهة نظر العلوم الفيزيولوجية، كل قبيح يضعف ويفكر صفر الإنسان. إنه يذكره بالانهيار، وبالخطر، والعجز؛ وبالفعل فهو يدفع ثمنًا لذلك خسارة في قواه.**" (نيتشه. ف، 2010، ص: 120).

يبدو أن القبيحَ ما هو إلا جميل حولناه بفعل لحظة الانكسار، والانهيار... والقبيح أيضا حولناه إلى شيء جميل لحظة القوة، والنشوة، والإرادة، وهكذا يصبح الجمال متأرجحًا بين حال الذات ومقاماتها، ويُمكن قياس تلك الحالة كما يعتقد نيتشه: " **وبإمكاننا أن نقيس بالديناموميتر (مقياس الديناميكية) مفعول القبح. فحيثما يغدو المرء منهارًا، يستشعر حتمًا قرب شيء "قبيح". فإحساسه بالقوة، وإرادة القوة لديه، وشجاعته ونخوته كلها تنهار مع القبح، وتعرف ارتفاعًا مع الجمال... وفي كلتي الحالتين نستطيع أن نستنتج الأمر نفسه: تكون بواكير الحالة (النذائر والإرهاصات) متراكمة بكمية هائلة داخل الغريزة.** " (نيتشه. ف، 2010، ص: 120).

إن صفةَ القبيح ليس صفة في ذات الشيء بل هي علامة من علامات الضعف، وعدم القدرة على تجاوز موقف صعب للغاية، إن القبيحَ ما هو إلا حالة حقد نفسي تنفجر لتنفس عن مكنون غريزي: " **وكل علامة إنهاك، وثقل، وشيخوخة وإعياء، وكل ضرب من الإكراه المتجسد في هيئة تشنج عضلي أو شلل، وبصفة خاصة الرائحة واللون، ومظاهر الانحلال والتعفن، حتى في حالة اختزالها القصوى في هيئة رمز، -كل ذلك يستدعي نفس ردة الفعل: الحكم القيَمي "قبيح". هناك حقد ينفجر ههنا: لكن، على من يحقد المرء؟ ليس هناك من مجال للشك هنا: إنه يحقد على انحطاط نوعه. يحقد هنا من عمق أعماق غريزة النوع ؛ وفي هذا الحقد رعدة، وحذر، وعمق رؤية، وبُعد نظر، إنه الحقد الأكثر عمقًا على الإطلاق. وبسببه يكون الفن عميقًا.**" (نيتشه. ف، 2010، ص: 120، 121).

يصبح التعامل مع القبيح الجميل أكثر اتزانا وصلابة من التعامل مع الجميل القبيح، ففي المقام الأول إرادة على قلب الحال من معكوس ما هو عليه إلى ما ينبغي أن يكون عليه حالاً، وفي الثاني هو إرضاء للنفس عكس ما هي عليه.

إن النفوسَ الضَعيفة تكره القبيحَ رغم جماله، وتحن إلى الجميل رغم قبحه، ولعل موقف نيرون وهو يخاطب نفسه وهو يطوف في أرجاء المدينة التي حرقها وقتل أهلها، مخاطبا الجميع: "**يا له من عرض رائع!**". والأمر ذاته، كان أفلاطون ذكره على لسان سقراط في كتابه "الجمهورية": أن ليونتيوس بن أغلايون حين خرج من بيرايوس، ووجد جثث القتلى تملأ المجرى المائي، استولت على نفسه رغبتان على نفسه، رغبة ترغب في رؤية الأشلاء، والأخرى تهيب وتشمئز، ويبدو أن هناك حرب شعواء في داخله بين هاتين الرغبتين، فأغمض

عينيه أولًا ومرَّ بالجثث دون أن يرها، لكن تغلبت فيه شهوة النظر، ففتح عينيه بأصابعه قائلًا بغضب: " فلتمتع عينيك أيها التعس بهذا المنظر الرائع!» (أفلاطون، 2004، ص: 314).

**

5- المدرسة التعبيرية (Expressionism)

ظهرت الحركة التعبيرية مع بدايات القرن العشرين بألمانيا، ثم سرعان ما انتشرت بأوروبا وأمريكا. ركزت على التعبير عن العواطف الداخلية بشكل غير واقعي وغير معتاد، وفتحت المجال أمام تحويل اللامرغوب فيه إلى موضوع للجمال، ولم يعد الحَسن والجميل هو موضوع الفن فقط، بل حتى المشوه والناقص، وغير المكتمل قد نصنع منه موضوعًا للفن.

وقد انتمى إلى هذا التيار ثلة من الفنانين الكبار نذكر منهم: إرنست بارلاخ؛ فان كوخ؛ بول غوغان؛ جوتفريد بن؛ جورج هايم؛ جورج كايزر؛ تيفادار كوسزتكا؛ أوسكار كوفسكا؛ إلزا لاسكر شولر؛ إميل لوردن؛ كارل شترنهايم؛ إرنست توللر؛ فرانتس فرفل؛ أنتون لاماثاريس.

وانطلاقا من هذا الموقف الثوري في الفن، أصبحت اللوحات مليئة بالتشوهات والأشكال الغريبة، والتي تميل إلى إبراز الجانب المتوحش (القبيح)، ومن هنا صار فعلاً القبيحُ جميلاً، فالإبداع ليس محاكاة الطبيعة بل الإبداع يكمن في التمرد على الطبيعة، واستخدام الألوان بشكل جائر وغير واقعي، يقول فان كوخ في رسالته إلى أخيه ثيو: "**بدلاً من محاولة تقليد ما أراه أمام عيني بحذافيره، أستخدم الألوان بشكل جائر للتعبيرعن نفسي بقوة أكبر..**" (Kastan. S. D & Farthing. S, 2018, 53)



الصورة رقم 5 (بول غوغان) الصورة رقم 6 (فنسنت فان كوخ)

**

6- المدرسة السريالية (Surrealism)

ظهرت الحركة السيريالية بفرنسا أول الأمر، متأثرة بالحركة الدادية (Dadaism)التي كانت تحارب الفن السائد، ويبدو أن نتائج الحرب العالمية الأولى كان لها الدور الأساس في تشكيلها. حيث تدل السريالية على معنى "**فوق الو اقع**" عبر التعبير عن مكنونات العقل الباطني، دون استخدام المنطق والنظام المعهود، فهي تحاول أن توجه الفن إلى اللامنطوق والمسكوت عنه، وتمثل الصور غير الواقعية على أنها قمة الإبداع،

عندئذ يُصبح القبيح موضوعًا للفن، وهذا ما حاول مؤسسها أندريه بريتُون André Breton (1919-1989م) قوله: " **فهي آليّة أو تلقائية نفسية خالصة، من خلالها يمكن التعبير عن و اقع اشتغال الفكر إمّا شفوياً أو كتابياً أو بأي طريقة أخرى، وهي «فوق جميع الحركات الثورية»**." (Saporta, M, 1988, p: 20)

يُعد سلفادور دالي من أبرز الفنانين السرياليين، تميز بأعماله الفنية التي تصدم المُشاهد، وتجعله يعيش حالة فوق الواقع، لا سيما بموضوعاتها اللامألوفة، وتشكيلاتها الغريبة، والتي تصل حد اللامعقول، وتنفر من الواقعي، وقد تؤول على أنها اضطراب نفسي، أو حالة جنون أكثر منها حالة إبداع وفن، فسلفادود دالي شهدت أعماله الفنية جملة من التحولات اللامنطقية وغير الواقعية، والتي كثيرًا ما استخدم فيها الصور المفزعة والمُقززة، والملهمة في آن واحد.

حاول أن يُبرز "**التناقض الجمالي**" عبر قيمتي الخير والشر، وهو مفهوم فني يتضمن استخدام وتجسيد التناقضات بين الخير والشر داخل عمل فني. يمكن أن يظهر هذا التناقض في مواضيع متعلقة بالأخلاق، والأخلاقيات، والقيم، حيث يتم دمج عناصر تعبر عن الجانبين المتناقضين للطبيعة الإنسانية.

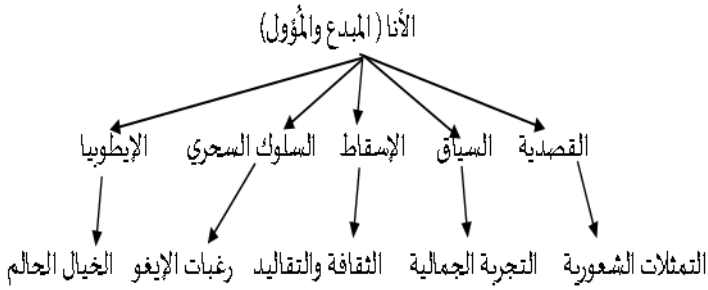


الصورة رقم 07 (سلفادور دالي)

**

ثالثا: نماذج وبرديغمات

يبدو أن تأويل موضوعات الفن يحتاج منا أولا فهم عملية التأويل أصلا، ومعرفة أليا تها، لأن المقام التأويلي هو مقام ذاتي أكثر منه موضوعي، ويعتمد بشكل أساس على ما دوناه في الشكل رقم 01.



الشكل الأول (مقام التأويل)

وسنحاول تطبيق ما ورد في الشكل أعلاه على النماذج المختارة، والتي نرتبها على النحو الآتي:

أ- فيكتورهيجو Victor Hugo (1802/ 1885): أحدب نوتردام القبيح الجميل

رواية "**أحدب نوتردام**" هي رواية رومانسية وتاريخية، تدور أحداثها في باريس في القرن الخامس عشر. تتناول الرواية قصة كوزمودو، الأحدب القبيح الذي يعمل قارع أجراس كاتدرائية نوتردام، والعاشق للمحبوبة الجميلة إزميرالدا، الراقصة الغجرية. وقد تم وصفه في الرواية: " **أن ذلك الشخص لم يتعمد لي قسمات وجهه على الإطلاق؛ إنه قبيح هكذا بالفعل. كان على ظهره حدب ضخم، وشعره قصير خشن أحمر اللون. كانت ساقاه مختلفتين في الحجم وغريبتي المظهر، وقدماه ضخمتان. لكن بالرغم من المظهر البشع لذلك الرجل، كان يبدو عليه شيء من القوة والشجاعة**. " (هيجو، ف، 2017، ص: 12)

وفي منعطف آخرا يُصور هيجو مشهدًا يجعل من قبح الأحدب سمة للمجتمع كله، حين قال كوبينول: "**حسنًا، إنه أفضل ملك قبيح وأصم للمهرجين.** " (هيجو، ف،2017 ، ص: 12)

تدور أحداث الرواية أساسًا حول الصراع بين الحب والجمال من ناحية، والقبح والظلم من ناحية أخرى. يمثل كوزمودو القبح الجسدي، لكنه يمثل أيضًا الجمال الداخلي، فهو شخص طيب القلب ومحب للخير. أما إزميرالدا فهي تمثل الجمال الجسدي، لكنها تمثل أيضًا الظلم الذي تتعرض له من المجتمع.

يُحاول هيجو تسليط الضوء على فكرة رئيسة، هي أن الجمال الحقيقي هو الجمال الداخلي، وأن القبحَ الجسدي لا يمنع الشخص من أن يكون جميلًا من الداخل. ومن ناحية أخرى، تُعد فكرة الظلم الذي يتعرض لها الناس المختلفون عن المجتمع، سواء من حيث المظهر أو الثقافة أو الدين أقسى درجات القبح، ولا سيما حين تُنعت بالساحرة واللعينة: " **قالت: «إزميرالدا»، وهي تفك حبلًا مربوطًا برقبة النعجة وتفتح الكيس. سقطت الحروف الأبجدية على الأرض، وأخذت دجالي تخلطها معًا بقدميها الصغيرتين. صاحت إحدى الفتيات: "انظروا إلى ما فعلته النعجة!" اندفعت فلوردي ليس، ورأت أن دجالي قد رسمت اسم «فيبس». فسألت: «أفعلت النعجة هذا؟» أجابت صديقتها: «نعم. » قالت فلور دي ليس لإزميرالدا غاضبةً: «كيف تعلمت فعل ذلك؟ لا بد أنك ساحرة.» التقطت إزميرالدا الحروف سريعًا، وغادرت الشقة. نظر فيبس للفتيات اللاتي تجمعن حول فلور دي ليس، واتخذ قراره؛ ترك الشقة ولحق بالغجرية**." (هيجو،ف، 2017، ص:44).

حين نُحلل الرواية سنكتشف العناصر الآتية:

- **كوزومودو**: يُمثل القبح الجسدي (الأحدب، المشوه، القصير، ...، وأيضا القبح الاجتماعي المنبوذ (ابن الشارع، الفقير، الخادم...)، والقبح الديني ابن اللعنة (الهجين، الغجري)..... في المُقابل كوزمودو الجميل، المسارع للخير، الطيب ، المُحب، المُنقذ، الوفي،.

- **إزميرالدا**: تُمثل الجسد الرشيق، والراقصة الممتعة، والعازفة للموسيقى العذبة، والعطوفة، .. لكن المجتمع يراها القبيحة، الغجرية الساحرة (حكم ديني)، المُخادعة (حكم نسوي)،

- **الراهب كلود فرولو**: رجل الدين الذي يمثل الحق، ويمثل أيضا الرب، الجميل بوسمه ومنصبه، لكنه في الحقيقة الحقود، والحسود، والقبيح، والأناني، والمجرم، ....

يحاول فيكتور هيجو إيجاد توازن بين القبح والجمال كجزء من التجربة الإنسانية، والتأكيد على أهمية فهم هذه الجدلية في سياقات متعددة من الحياة اليومية، فليس كل ما نراه على الحالة التي هو عليها دال عليه، بل أن ما يُبطنه هو الحقيقة التي يجب البحث عنها.





الصورة 08 (كوزومودو وإزميرالدا) الصورة 09 (كوزمودو وتمثال الوحش)

**

ب- فرانسيسكو جويا Francisco Goya(1746/ 1828): المرأة العجوز جمال الحياة وقبح الأعراض

عاش الفنان الإسباني الشهير في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. كانت أعماله تتجه صوب تصوير المظلم والقبيح، فأعماله لا سيما "**ثواني الرعب**" و"**جدارية بلاك بينتينغز**"، حين استخدم الرسم لاستكشاف الجوانب المظلمة للإنسانية والقبيح في الحياة.

ويبدو أن لوحة "**المرأة العجوز**" التي تُظهر امرأةً عجوزًا؛ وقبيحة من الناحية الجسدية، لكنها تتمتع بتعبير وجه حزين وعاطفي. هذه اللوحة تُسلط الضوء على جمال الروح الإنسانية، حتى وإن كان القبح الجسدي هو السائد والبائن.



اللوحة رقم 10 (غويا: المرأة العجوز)

والقصد أن البحث عن الجمال الحقيقي نجده حيث نعتقد أنه لا يوجد، فحين نقوم بدراسة لوحة المرأة العجوز، ولا سيما التي تميزت بجماليات القبح، فإننا سنؤول العمل الفني على أنه:

-**العوامل النفسية للأهواء**: إبراز الجانب الذاتي المؤثر، حيث نعتقد أن المرأة العجوز هي احتفال بالشيخوخة وجمال الأنثى المُنضوي بعد سنوات الشباب. والفنان غويا الذي هو أيضا شاخ لا يخجل من التجاعيد والعيوب في جسد المرأة أو الرجل. إن الجمالَ يتجلى فوق القبح العارض، فالشيخوخة هي أيضًا إحساس بالنعمة والكرامة، والقدرة على العيش هي ذاتها لحظة جميلة في زمن قد تكون فيه الظلمة هي المهيمنة.

- **جماليات التَّشكيل الجسدي**: يتمثل في إبراز الجانب الموضوعي، فرسم الجسد بتلك الطريقة تنبيه على ضعف المرأة، لا سيما حين تكون في سنواتها الأخيرة. ذلك أن جسد المرأة المكشوف والعاري يجعلها ضعيفة جسديًا وعاطفيًا، وعلى الرغم من ذلك تسعى أن تُثبت أنها لا زالت جميلة وإن جار عليها الزمان. وأن الجميلَ هو الجميلُ من الداخل.

- **ما وراء الجسد المغدور**: قد تكون المرأة العجوز مجرد لوحة رمزية للغرور النسوي، فالمرأة بطبعها لا تعترف بسنها ولا بذهاب جمالها، ستظل معتقدة إلى أخر لحظاتها أنها جميلة الجميلات على الرغم من القبح العارض. ونجد في التاريخ الفن أن الفنان الهولندي كوينتين ماتسيس Quinten Matsijs (1466/ 1530م) قد رسم قبل غويا لوحة سماها " اِمرأة عَجُوز بَشِعَة"، حيث يصور عجوزًا قبيحةً، جلدها متجعدًا، وثدييها قد ذَبُلا، ووجهها متورمًا. بيد أنها تحاول تحدي الزمن بارتداء غطاء الرأس الأرستقراطي، وتمسك بيدها اليمنى زهرة حمراء غير متفتحة (والتي لن تزهر أبدا)، وهي رسالة من الفنان على أنها الزمان حين يذهب لا شيء يُرجعه.



اللوحة رقم 11 (كوينتين ماتسيس: المرأة البشعة)

**

ج- فينسنت فان جوخ Vincent van Gogh (1853/ 1890م): ما وراء الحذاء

يعتبر رسام الهولندي فان جوخ أحد أهم الفنانين الذين استكشفوا العواطف والجمال في الأشياء اليومية، حتى عندما يظهر القبيح أحيانًا في لوحاته. ولا سيما أنه من رواد المدرسة التعبيرية.

رُسمت لوحة " زوج الحذاء" سنة 1886م، وتُعد من أشهر لوحاته الفنية، ولقد اهتم بها النُّقاد والفلاسفة اهتمامًا لا نظير له، نظرا لكونها تحمل رسائل قوية، تحمل الكثير من الدلالات والمعاني المُضمرة في الشكل والألوان. ويُمكن **تأويل اللوحة بناءً على السياقات الآتية:**

-**السياق الأول**: رمز للفقر والعمل الشاق في زمن مجتمع يتجه نحو الحداثة الصناعية، وتدل على الكفاح من أجل العيش في زمن الهيمنة البرجوازية، إنها تُبرز جمالية النضال والصراع، وأيضا ترمز إلى قبح الزمن الذي يجد الإنسان قوته بصعوبة بالغة نظرا لشجع الإنسان (البرجوازي)، فالأحذية البالية المُهترئة هي علامة على الحياة الصعبة التي يعيشها الكادحون .

-**السياق الثاني**: تعبير عن الحالة العاطفية لفان جوخ (الإسقاط) كان فان جوخ يعاني من الاكتئاب والاضطرابات العقلية، وكان يميل إلى التعبير عن مشاعره عبر فنه. في هذا السياق، يمكن أن يُنظر إلى اللوحة على أنها تصوير للشعور بالوحدة والعزلة. (قبح المكان والزمان).

- **السياق الثالث**: عبر فان جوج عن فلسفته التعبيرية عبر اللوحة، حيث ترمز الأحذية العادية والمُهترئة إلى موضوعات الفن الحديث، فأهمية الفن التعبيري هي رؤية الجمال في كل شيء، حتى في الأشياء الأكثر قبحا.

قام مارتن هايدجر في كتابه (أصل العمل الفني) بتأويل اللوحة تأويلا وجوديا، فقل عنها: "**هناك عناء خطوات العمل يحدق من الفتحة المعتمة في الحذاء الطيع المداس. لقد تراكمت في ثقل الحذاء الخشن المتقن الصنع صرامة العملية البطيئة عبر أخاديد الحقل الممتدة المتشابهة أبدا، الذي تقف عليه ريح عنيفة . فوق جلده يقع ري الأرضية وشبعها، وتحت نعله تزحف عزلة الطريق الريفي عبر المساء الهابط. وفي الحذاء يتأرجح نداء الأرض المكتوم، هبتها الصامتة للحب الناضج وتمنعها الغامض في أرض الحقل الشتوي البائرة عبر هذه الأداة يسير الخوف دون شكوى من أجل ضمان الخبز والفرحة الصامتة بتجاوز**

الحاجة مرة أخرى، والرجفة عند مجيء الولادة، والرعدة أمام تهديد الموت المحيط بالإنسان. هذه الأداة تنتمي إلى الأرض وهي محروسة في عالم الفلاحة ومن هذا الانتماء المحروس تنهض الأداة نفسها من أجل الاطمئنان في ذاتها ." (هايدجر. م، ،ص ص: 84، 85)



اللوحة رقم 12 (فان جوخ: زوج الحذاء)

**

هـ- إدفارد مونك Edvard Munch(1863/ 1944م): الصرخة وأعماق المعاناة

فنان نرويجي اعتبرت جل أعماله استكشافًا للجمال والرعب في الحياة، وتناول قضايا العزلة والقلق النفسي. اشتهر بلوحته "**الصرخة**" والتي لاقت عدة تأويلات مختلفة، سنحاول التعرض لبعض سياقات الفهم:

السياق الأول: قد يبدو أنه تصوير الخوف من الموت والضياع في أزقة الوجود المنتهية إلى العدم، وهو تعبير الإنسان عن الخوف من المجهول. ويمكن القول إنه الفضاء الذي التقت فيه **جمالية التعبير مع قبح المصير** في الوقت نفسه.

السياق الثاني: تجليات الشعور بالوحدة والعزلة، حين يقف الإنسان وحده في عالم يبدو غريبًا وخطيرًا. وهنا التحمت **جمالية العيش وقبح التوحد**.

السياق الثالث: تصوير القلق الوجودي، حين يقف الإنسان وحده أمام عالم يبدو غريبًا وخطيرًا. هذه هي تجربة الإنسان المعاصر، حيث يشعر الإنسان بالضياع والوحدة في عالم سريع التغير. يقول إدوارد مونك: **"كنت أسير مع اثنين من الأصدقاء. كان المساء، وكان الجو مشرقًا، فجأة شعرت بشعور مفاجئ من الخوف، وتوقفت، وشعرت بالدوار. كنت أنظر إلى المضيق، حيث كان اللون الدموي للغروب ينتشر. أصدقائي تابعوا سيرهم، لكنني وقفت هناك، متجمدًا من الخوف، وشعرت صرخة لا نهاية لها تخترق الطبيعة."** (جراح، 2021)



اللوحة رقم 13 (الصرخة: إدفارد مونك)

**

د- بابلو بيكاسو Pablo Picasso (1881/ 1973م): الفترة الزرقاء وقبح المعنى

يُعد الفنان الإسباني بيكاسو من أشهر الفنانين المعاصرين، والمعروف بتأسيسه الحركة التكعيبية (Cubism) في الفن المعاصر. اشتهر بالتعبير عن الألم في لوحاته، وإظهار القبح أيضا، تُعد لوحاته الموسومة "الفترة الزرقاء" التي رسمها ما بين عام 1901 و 1904م من أشهر أعماله، حيث امتزج فيها جمال الأداء الفني (الرسم) وتجليات القبح والألم في الحياة، تُصور إحداها (لوحة امرأة حزينة) فتاة شابة جالسة على كرسي، ترتدي فستانًا أزرقًا فاتحًا. الوجه واليدين والصدر مرسومان باللون الأزرق الداكن، مما يعطي اللوحة مظهرًا حزينًا وميتًا.

جرى تأويلها بناءً على السياقات الآتية:

-**التجربة الشخصية المريرة**: توفيت صديقة بيكاسو، كارمن هيريرا، من مرض السل. كان بيكاسو حزينًا للغاية على وفاتها، وبدأ يرسم سلسلة من اللوحات التي تصور شخصيات حزينة ومظلمة. ويمكن القول إنها لحظات التقاء **جمالية الرسم** مع لحظات **قبح الفقدان**.

- **القلق الوجودي**: شعور بتراجيديا الوجود الإنساني، حيث الضياع والوحدة في عالم سريع التغير، وهو دال على **جمالية التصوير وقبح المصير**.

- **الإسقاط الذاتي**: يكمن عبر توظيف مفارقات اللون، فاللون الأزرق هو لون مرتبط بالحزن والاكتئاب، مما يعزز الشعور بالوحدة والعزلة في اللوحة. وكأنه يقول هنا تكمن جمالية اللون وقبح المعنى.



اللوحة رقم: 14 (بيكاسو: امرأة حزينة)

****

رابعا- نتائج الدراسة

يمكن بعد دراسة هذه النماذج ، يُمكن القول إن تقبيح الحسن وتحسين القبيح ممكن فنيًا وفلسفيًا، ولا يحتاج إلاّ إتقان وسائل التعبير الفني وتوظيف الأدوات الفنية التي تؤدي الغرض المقصود، ويمكن أن نقف على أدوات التناقض الجمالي عبر ما يأتي:

- **الشخصيات المتناقضة**: عبر إظهار شخصية تجمع بين الخصال الجيدة والسلبية، مما يعكس تعقيدات الطبيعة البشرية، وأهواء النفس ورغابتها.

- **الظلام والنور**: استخدام الإضاءة والألوان لتحقيق تباين بين الظلام والنور، رمزًا للخير والشر، الجمال واللاجمال.

- **التغيير والثبات**: تصوير الشخصيات أو المشاهد التي تظهر تطورًا أو تغيرًا في السلوك، مما يبرز التناقض بين الخير والشر في الحياة، وبين الجمال وأضداده.

- **المواقف الأخلاقية الصعبة**: تصوير مواقف تفرض على الشخص اتخاذ قرارات صعبة تتعلق بالخير والشر، مما يقوي التناقض الأخلاقي، والذي بدوره يحتاج إلى تعبير فني يُبين من منظور معكوس تماما.

- **الصفاء والفوضى**: تمثيل التصادم بين النظام والفوضى، مما يمثل صراع بين الخير والشر، الجمال واللاجمال، بين الواقع وما فوق الواقع.

- **التضاد الديني**: تجسيد الصراعات الدينية التي تشير إلى التناقض بين القيم الدينية الخيرة والصراعات الناجمة عن الشر، ويكون الفن الأكثر قدرة على التعبير عن هذا التناقض، لا سيما حين نجسد مواقف الترهيب أو مواقف الترغيب.

- **جدل الظاهر والباطن**: تمثيل التناقض بين مظهر خارجي جيد وحقائق مظلمة داخلية، وهذا ما رأيناه في جل أعمال الفنانين السرياليين أو الانطباعيين.

وعليه، يُمكن الاستنتاج ما يأتي:

1- **التناقض الجمالي**: يمكن أن يكون وسيلة فنية قوية تجذب الانتباه وتثير التأمل، حيث يقوم المبدع بتحدي التوقعات وإثارة الفضول عبر دمج عناصر متضاربة في عمله الفني.

2 -**القبح:** مسألة نسبية لاسيما في منطق ما يُسمى الجمال المجرد، حيث يمكن أن يكون القبح جميلًا في حد ذاته، وذلك إذا كان يتمتع بجمال تجريدي أو رمزي.

3 -**الجمال مفهوم معقد**: لا يمكن تعريف الجمال ببساطة بأنه "ما هو ممتع للنظر إليه" أو "ما يثير الإعجاب". بل هو مفهوم أكثر تعقيدًا، يتضمن العديد من العوامل المختلفة ذاتية وموضوعية.

4 -**القيمة**: الجمال والقبح قيمتان تقديريتان لا قيمتان تقريريتان، وهذا يعني أن القبحَ قد يكون جمالاً وأن الجمال قد يكون قبحًا بناءً على المنظور والتجربة، والحالة الشعورية للمتلقي والمبدع.

5- **الفن الصعب**: القبح أصعب من الجمال في مجال التعبير والتصوير، باعتبار يُمثل اللامألوف واللامرغوب فيه.

وعليه، يُمكن حوصلة نتائج الدراسة في:

- **الاختلافات الثقافية والفردية**: إن هناك الاختلافات في سن معايير الجمال من ثقافة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر هي التي تتحكم في عملية الفهم والتأويل.

- **تأثير السياق**: يُعد السياق هو المسلك الرئيس في فهم القيم التي تؤثر على عملية إدراك العمل الفني.

-**أهمية التجارب الشخصية**: يجب أن ندرك أن تجاربنا الشخصية تلعب دورًا مهمًا في تشكيل مفهومنا للجمال أكثر من القيم والمعايير الموضوعية.

***

خامسا: مناقشة النتائج

تُثير جدلية الجميل القبيح مسألة جد معقدة في علم الجمال وتاريخ الفن، وهي مسألة فلسفية ارتبطت بطبيعة المُعطى الجمالي كقيمة وعمل يتأرجح بين الذاتي والموضوعي.

وعليه، يمكن إثارة ما يأتي:

1- القيم الجمالية قيم معيارية يغلب عليها الطابع النَسبي لا الموضوعي ولا تخضع للتحديد الكمي، وكل من يريد أن يجعل الجمال علما محضا سيساهم في وأد الفن.

2 -التجربة الجمالية هي المعلم الذي يُحدد مسار الفهم والتأويل، ولكل تجربته وذوقه كما يرى باروخ سبينوزا .

3-الإسقاط الذاتي هو أكبر فاعل في العملية التأويلية لأي عمل فني كان، فكل شيء جميل وكل شيء قبيح. الأمر كله يتعلق بتفسيرك ونظرتك للعالم. (أندري جدي/ إيليا أبو ماضي.)

4- يشمل الجمال الاستاطيقي الجميل، والجليل، والقبيح، والمرعب، والتراجيدي، والهجائي،.. وعلينا أن لا نجعل الجمال يتقوقع على الثنائية الكلاسيكية. (جيروم ستولينز).

5- تأويل القبح أصعب من تأويل الجميل، نظرا لتداخله مع الأخلاقي، والديني، والثقافي، والتجاري .

6- يمكن أن يستند الحكم والتأويل على الحكم الموضوعي (Objective judgment= الإيقاع + العلاقات الجمالية) والحكم الذاتي (judgment Subjective= الثقافة، التاريخ، المجتمع، الأخلاق، الوظيفة، النفس) الكامن في نفسية المُتلقي (الإسقاط).

- تقبيح الجميل وتجميل القبيح

ويبدو مما سبق ذكره، أن هذه الجدلية لن تتوقف عند نقطة ما، بل هي متطورة كلما تطورت أدوات التعبير الفني، وأن كل جيل يسعى قدر الإمكان إلى التعبير عنها بناءً على أدوات ووسائل تُتيح له ذلك.

إن القبح مفهوم معقد وغامض، حيث يعتمد على المعايير الجمالية الشخصية لكل فرد أولا، ثم المعايير الاجتماعية التي تؤطرها الثقافة الجامعة، فما يعتبر قبيحًا بالنسبة لشخص ما قد يعتبر جميلًا بالنسبة لشخص آخر، والعكس غير صحيح. وقس الأمر على المجتمعات والدول، وحتى الأمم، ذلك أنا: " **سننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، فعندما نصف الجميل بالقبح تبدو المسألة أكثر تعقيدًا والتباسًا، فالجميل جميل بما هو منعوت به نعتَ تَفرد به لوجود صفات النّعت في أوصاله وأجزائه، كما أن القاعدة العامة عند أغلب النّاس تقول: "الجميل جميل لأنه كذلك"** (بوعرفة، ع، 2017، ص: 45)

ويبدو أن نيتشه نفسه أدرك كنه الجدلية، **فالجميل والقبيح وجهان لعملة واحدة، لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض. الجمال هو انعكاس للكمال، والقبح هو انعكاس للنقص. لكن النقص يمكن أن يكون جميلًا أيضًا، إذا كان مُعبّرًا عنه بطريقة صحيحة.**

إن هذا التأكيد يسوقونا إلى القول إن تجسيد هذه ثنائية تحتاج إلى قدرة فائقة في التعامل مع موضوعات الفن عبر توظيف ما يأتي:

- **النوروالظل**: استخدام التباين بين النور والظل لتحقيق تأثير جمالي وتعميق الأشكال.
- **الحركة والسكون**: تمثيل الحركة في صورة ساكنة أو العكس، مما يضيف توترًا أو هدوءًا للعمل.
- **التناقض في الألوان**: استخدام ألوان متناقضة، مثل الألوان الدافئة والباردة، لتحقيق تأثير بصري قوي.
- **التضاد الفكري**: دمج مواضيع أو أفكار متناقضة في عمل فني، مثل تقديم رموز تعبيرية تتناقض في معانيها.
- **الزمن والمكان**: وضع عناصر من زمن معين في سياق مكاني غير متوقع، مما يخلق توترًا زمنياً.

-**التناقض الموسيقى**: استخدام موسيقى هادئة مع مشاهد درامية أو عكس ذلك، مما يعزز التأثير العاطفي.

-**المفردات اللغوية**: انتقاء الكلمات التي تعبر عن التناقضات لخلق فكرة أو قصة تحمل دلائل الخلق والإبداع.

**

- خاتمة

يحمل الجميلُ (فَنيًا وقيميًا) أيضًا قبحًا ملازما له تلازم حالات لا تلازم أضداد كما هو معتاد، إذ يحاول نقل المُتلقي من إدراك الظاهر إلى إدراك الباطن، وأن حوار الذات معها ذاتها يُشكل تلك المنعطفات والانزياحات، والتي قد تطفو إلى المشهد الفني بامتياز، فتثير جملة من التموجات في بحيرته الساكنة، وقد نستأنس بما قاله مصطفى عادل في هذا الصدد:" **إنَّ للفن وجهًا موضوعيًا أساسيًا وبُعدًا «بينذاتيًا» Intersubjective يدخل في صميم ماهيته؛ فالفن اقترابٌ لا اغتراب، ولقاءٌ معقودٌ وموعدٌ مضروب. إنَّ المبدع والمتلقّي «متضايفان» Correlatives (كالأستاذ والتلميذ، والزوج والزوجة، والأب والابن ... إلخ) يأخذ كلٌّ منهما من الآخر حقيقته ومعناه، بل إن البشر جميعًا في اللحظة الإستطيقية يغدون ذوبًا من تضايف عام وامتزاجٍ كلي.**" (مصطفى، ع، 2017، ص:80)

يقودنا هذا الوعي الجمالي الثوري إلى التعالي الإيجابي عن كل أشكال التقعيدات التقليدية لمفاهيم الجميل والجليل، وأيضا لفضاءات الفن والإبداع، إن الغايةَ من الفن هي ما تُظهره التجربة لا ما يحدده القانون، فالغاية من الوعي الفني والجمالي هي إدراك التجربة في ذاتها: " **إنَّ الغاية ليسَت هي ثمرة التجربة، بل الغاية هي التجربة ذاتها ... والفلاح في الحياة إنما هو أن يَحترق المرء دائمًا بهذا اللهيب الحاد، الذي هو أشبه بالجوهرة النفيسة، ويبقي على هذه النشوة ... وفي الوقت الذي يَذوب فيه كل شيء تحت أقدامنا، فإننا نستطيع أن نمسك بزمام أي انفعال رائع ... يبدو أنه يُحرّر الروح لحظةً واحدة ويرفع آفاقها، أو نتمسَّك بأية إثارة للحواس.**

إنَّ فرصتنا الوحيدة تَكمن في الحصول على أكبر قدر مُمكِن من النبضات في وقتٍ واحد، و أبدع مصدر لهذه التجربة هو حب الفن لذاته ... إذ إن الفن يأتي إليك وقد اعترف صراحةً بأنه لا يزمع إعطاءك إلا أرفع مستوًى للحظاتك وهي تمر؛ وذلك من أجل هذه اللحظات فحسب." (Pater, W, 2013, P: 152).

نستطيع التعمق في مسألة الجميل القبيح والقبيح الجميل عبر السفر في عدة محطات فلسفية وتاريخية، والإبحار مع نماذج درست القبح دراسة مغايرة لما كان سائدًا، ولعلي سأذكر بعضها دون التطرق إليها، لا سيما العمل الذي قدمه أمبيرتو إيكو في كتابه (تاريخ القبح)، أو ما لمح إليه غويناييل أوبري Gwenaëlle Aubry في كتابه الشهير (مذاق القبح).

ومن ناحية أخرى، أجد كتاب كاتي كيلهر الموسوم (***التاريخ القبيح للأشياء الجميلة***) من أروع ما كُتب في موضوع جدلية القبح والجمال.

***

المصادر والمراجع:

1- اللغة العربية

- أفلاطون. (2000). ***محاورة فايدروس***. (ترجمة: أميرة حلمي مطر) القاهرة، مصر: دار غريب للنشر والتوزيع.
- أفلاطون. (2004). ***الجمهورية***. (ترجمة: فؤاد زكرياء) ط1، الإسكندرية، (مصر): دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر.
- بوعرفة، عبد القادر. (2017). ***التجربة الجمالية في الفن الإسلامي***. ط2. Mauritus: Noor Publishing.
- الثعالبي أبو منصور. (1981). ***تحسين القبيح وتقبيح الحسن***. بغداد (العراق): منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- الجاحظ. (1990). ***البرصان والعرجان والعميان والحولان***. بيروت: دار الجيل.
- الجاحظ. (2017). ***البيان والتبين***. وندسور (المملكة المتحدة): مؤسسة هنداوي.
- ستيس ولتر. (2000). ***معنى الجمال (نظرية في الأسطيقيا)***. (ترجمة: عبد الفتاح إمام) القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة،.
- عادل مصطفى. (2017). ***دلالة الشكل***. ط1. وندسور، (المملكة المتحدة): الناشر مؤسسة هنداوي.
- نيتشه، فرديريك. (2010). ***غسق الأوثان***. (ترجمة: علي مصباح) بغداد: دار الجمل.
- فيكتور، هيجو. (2017). ***أحدب نوتردام***. (ترجمة: أميرة علي عبد الصادق) وندسور (المملكة المتحدة): مؤسسة هنداوي.
- هيدجر، مارتن. (2003). ***أصل العمل الفني***. (ترجمة: أبو العيد دودو) كولونيا (ألمانيا): دار الجمل.

**

2- اللغة الأجنبية

-Bernard Bosanquet. (1915). ***Three Lectures on Aesthetics***. London: Macmillan.

-Karl Rosenkranz. (2004). ***Esthétique du laid***. (Tr: Sibylle Muller) Paris: Circé.

-Marion Duvauchel. (2009***). L'esthétique oubliée de Jacques Maritain***. Paris: Editions Publibook.

-Mark Saporta. (1988). ***André Breton Ou Le Surréalisme Même***. Paris: Bibliothèque Mélusine.

-Stephen Farthing David Scott Kastan. (2018). ***On Color***. Londan: Yale University Press.

-Umberto Eco. (2004). ***On Beauty***. (Tr: Alastair Mcewen) New York: Harcourt Brace.

-Walter Pater. (2013). ***The Renaissance: Studies in Art and Poetry***. New York: Dover Publications, INC

3- المو اقع الإلكترونية

- ميريه جراح. (09 ديسمبر، 2021). حذاء فان غوخ وأصل العمل الفني. تم الاسترداد من https://www.laghoo.com/2013/12/
- إدغار، موران. (19 12, 2023). https://mana.net/ تم الاسترداد من mana.net: https://mana.net

البُعد الإيتيقي للممارسة الفنيّة المعاصرة

The Ethical Dimension of Contemporary Artistic Practice

د. بثينة النصيري*

المعهد العالي للفنون والحرف بالمهدية

جامعة المنستير، تونس

**

تمهيد

يُعد البحث في البُعد الإيتيقي للممارسة الفنيّة، بحث معقد ومركب مجاله بيان مستويات التقابل والتداخل بين ما هو فني إبداعي وبين ما هو إيتيقي ممارساتي، عبر استشكال العلاقة الممكنة فيما بينهما وبيان مدى الالتزام القيمي للفنّان الإنسان ومدى تضمن الآثار الفنية لمبادئ أخلاقيّة، بمعنى يكون الفنّان مُنخرط في البحث الكوني القيمي وملتزم بقضايا المجتمع ومُحايث للواقع، حيث يكون الفن ممارسة قيميّة حاملة لمعان وقيم أخلاقية تكون مجال تجسيد فنّي، عبر الاعتماد على جملة من الآليات الفنية والرّموز والعلامات المخصوصة وذات منحى الكونيّ، تجعل من المعاني والقيم في شكل رسائل مُتعددة وذات اتجاهات مختلفة، ولاسيما إذا ما تعلق الأمر بالممارسة الفنيّة المُعاصرة وما يشوبها من إشكاليات على مستوى المعنى والمضمون والعلاقة القائمة فيما بينهما والطابع الخصوصي المميز لها باعتبارها ممارسة فنية تتراوح بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، بين ما هو إبداعي وما هو تقني وما هو كوني وما هو عولمي، لتتجلى لنا عبر ذلك جملة الإشكاليات والمفارقات التي تحوم حول مسألة الفن راهنيا.

---

* - **د. بثينة النصيري**، أستاذة مساعدة للتعليم العالي بالمعهد العالي للفنون والحرف بالمهدية – تونس، متخصصة في نظريات الفنون وفلسفة الفن. عضو هيئة تحرير مجلة مدارات معرفية، وتشغل أيضًا منصب أمينة مال الجمعية والمجلة، كما ساهمت في تحرير المجلدين الأولين من موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين (القاهرة، 2016).

عضو هيئة تحرير مجلة أوراق فلسفية بمصر، ولها مساهمات منتظمة في التظاهرات والملتقيات الفكرية بتونس، مصر، والجزائر.

من مقالاتها المنشورة:

- الثورة والإبداع والربيع العربي (مدارات، 2013)
- الزمن في الفن التشكيلي المعاصر: سلفادور دالي نموذجًا (كرسي اليونسكو – الزقازيق، 2019)
- أيّ علاقة لـ "نحن" مع كانط؟ (2021)
- الذاكرة والمصير والبعد الأنطولوجي لتجربة العيش سويًا (2022)

كما ساهمت أيضًا في كتب جماعية منها: فلسفة الفعل، وفلاسفة القيروان.

تتميز الممارسة الفنيّة المعاصرة بانفتاحها وتجليها في أبعاد مختلفة، حيث لا تختزل الممارسة الفنية في مجرد تقل ومحاكاة وتقليد الجمال الطبيعي كما هو بقدر ما اكتسب الفن والفنان حرية مطلقة في التعبير والتجسيد ولاسيما على اثر تطور الآليات الفنية وانخراطها في ما هو تقني تكنولوجي بما في ذلك آليات التّواصل الرقميّة وانخراط الفن والفنان في عالم العولمة، بمعنى استحال الفن ممارسة حياتيّة يوميّة معاشه، مجالها الانفتاح على العالم والواقع في أبعاده المختلفة، بمعنى أصبحت الصورة صورا لامتناهية.

ولعل انفتاح الفنان وتحرّره من عالمه المُنغلق على ذاته وانفتاحه على العالم، عبر التحرر من السند الميتافيزيقي والإعلان عن أزمة الفن تجاه الواقع وعدم انحباسه في تلك الرؤية الاختزالية، أدّى إلى تعدّد وظائف الفن وعدم انحباسه في تلك الرؤية الفردانية القائمة على قراءة الذات وتحليلها وتفكيكها وصياغتها فنيّا ولونيّا، دون اعتبار للآخر ولعالم وما يحوم حوله، حيث أصبح الفنّان خالق لأشكاله وألوانه وقيمه، والتزامه بقضايا الواقع والانخراط فيه، وهي السّمة الأساسية التي عنها تحدّد الفنّان الحديث والمعاصر، عبر التّحوّل من التّعبير الذاتي الانطباعي والوصفي، الذي مجاله النقل والمحاكاة والمُعاودة، إلى الخلق والإبداع والتّجسيد والتّأسيس لرؤية جديدة .

واستنادا إلى ذلك، استحال الأثر الفني ممارسة مُنخرطة في العالم وفي الواقع، وأصبح الفنان صاحب رؤية ومشروع وفكر، عبر التزامه بقضايا عصره والتّكفل بمهمة كشف الواقع وتعريته ورفع الحجاب عنه وفضح المكبوت وقوله والإفصاح عنه، بمعنى أصبح الفنّ ممارسة ذات منحى فكريّ ووجوديّ، تنغمس في الوجود الإنساني ككل وآليّة من آليات فك رموز الواقع وفهمه، وهو ما نستشعره راهنيا عبر انهمام الفنان بقضايا الواقع الراهني، والتّساؤل عنها فنيّا وتجسيدها لونيا، اعتمادا على جملة من التقنيات والآليات الفنية المعاصرة، عبر الإفصاح عن ذات الفنان وإبداعه باعتبارها ممارسة واقعيّة متعايشة مع ما هو راهني، وبما هي ممارسة واقعيّة مُتعايشة مع ما هو راهني ومُنخرطة بصفة كلية في الواقع، ومجال لتجسيد القيمة الإنسانيّة وتكريس منطق الحريّة والكرامة والإنسانيّة في كليتها، بمعنى يتجلّى الفنّان المُعاصر بما هو مُنهم بالبُعد الإيتيقي ومُكرّسا له، واستحال العمل الفنّي رسالة فنيّة قيمة وإنسانية، وهو ما يدفعنا إلى التّساؤل حول ماهية الفنّ والفنّان راهنيا ومدى انشغاله بمهمة ايتيقية، نقدية للواقع، بل أكثر من ذلك التّساؤل عن مدى التزام الفنان بالواقع وتجسيده له فنيّا، في ظل تطوّر آليات التّجسيد الفنّي واستحالتها رقميّة مجالها التّوظيف التقني التكنولوجي، هذا من ناحية وتطوّر آليات التّواصل الرقمي، مما يجعل من مُهمة الفنان المعاصر مجال مساءلة وبحث، هذا من ناحية أخرى، وهي إشكالات راهنية ذات منحى ما هوي أنطولوجي وقيمي ممارساتي في خضم التّداخل المفهومي والقيمي الذي نعايشه اليوم، عبر محاولة الإجابة عن جملة هذه الإشكاليات:

أي معنى للفن راهنيا؟ وما مدى إمكانية تكفل الفن والفنان بمهمة ايتيقية؟ وما مشروعية التزام الفنان ذاته باليومي والمعاش والسائد و انشغاله بقضايا إنسانية وكونية؟ وأي معنى للفن وللفنان المعاصر في ظل عصر العولمة ومفارقاته القيمية ؟ وأي منزلة للفنان والممارسة الفنية المعاصرة بأشكالها المختلفة في خضم انخراط عامة الناس في الفعل الجمالي واستحالة الفن ممارسة مشاعة لدى عامة الناس؟ وما مدى مشروعية الفعل الفني الإيتيقي؟

تلك هي جملة التّساؤلات والإشكاليات والمسائل التي تتعلق بمبحث البعد الإيتيقي للممارسة الفنية المعاصرة، من أجل تحديد موقع الفنّان راهنيا تجاه الواقع العالمي والعولمي وإشكالاته المتشابكة والمتعددة، عبر مساءلة الفنّان ذاته، الذي تراوح بين الظهور والتّجلي والتّخفي والضُمور، فالتحرر من التصور الكلاسيكي للفن واستحالة الفنان ذات منخرطة في الواقع وملتزمة به وهو ما يفضي إلى استحضار مفهوم الالتزام في الفن والبحث في منزلة الفنّان باعتباره إنسان ذو اتجاهات فكريّة وسياسيّة وايتيقية، بل أكثر من ذلك يتميز الفنّان بحضور في الوعي والذهن والفكر، مجاله التأثير والإثارة، ولاسيما في ظل اكتساح الصّورة للعالم واستحالتها مجال قوة لامادية، قوة غير مُجسّدة، تساهم في توجيه الرأي وتغيره والتأثير عليه، بل أكثر من ذلك استحالت الصورة ذات حضور مكثف يختزل الإنسان والواقع والوجود، وهو ما أكده **جون بودريار** في مؤلفه " **مجتمع الاستهلاك**"**(1970)**.

لقد ساهم نشوء مفهوم " **مجتمع الاستهلاك** " إلى تغير المنظور ومعاودة مساءلة المفاهيم الأساسية، من ذلك مفهوم الفنان، حيث لم يعد مجرد ذلك المتأمل والحالم والقاطن في عالمه المخصوص وإنما ذلك المنخرط في الواقع وذو حضور فاعل، فالتّحرر من صفة التّعالي المميّزة له واكتساب صفة جديدة له ومُغاير له، تُضفي قيمة على المُمارسة الفنيّة وتُفعّل المعنى، عبر الانغماس في الواقع والوعي به، ممّا يجعل من العمل الفنّي ردّة فعل مُعاكسة للواقع، ذات حسّ نقدي له، الغاية منها نقد الواقع وتعريته ووضع موطن تساؤل القضايا والمعاني والمفاهيم والقيم والوجود ككل، ولاسيما على إثر الإعلان عن "**أزمة الإنسان المعاصر** " والإفصاح عن "**أزمة ما** " كما تجسد ذلك في كتابات **هوسرل** النقدية وتفكيك ماهية الإنسان المعاصر ورصد ملامحه المأزومة، باعتباره ذات مهمشة وخاضعة لفعل الاختزال واستحالته ذلك، " **الإنسان ذو البعد الواحد** " (ماركوز، 1988)، المُجرّد من المعنى والقيمة ومغترب على المستوى الوجودي والأنطولوجي وتفككه وتشيأته واستحالته مجرد موضوع في الإنتاج والاستثمار ومجال للبرمجة والتحكم.

***

تكشف لنا هذه الأزمة الماهوية والأنطولوجية عن أزمة قيمية ايتيقية، مجالها استحضار قيمة الانسان ذاته ومعاودة مساءلة منزلته في الوجود، من هنا تجسّد دور الفنّ والفلسفة والفكر في صياغة

ايتيقية للإنسان وللعالم، عبر الرجوع للأصل الأشياء والبحث في منابعها الأولى، وهو ما تجسد عبر المدرسة الفينومينولوجية، والتي انشغلت بتشخيص الماهيّة الأنطولوجية المُعاصرة وتحديد أسسها ومستويات اخلالاتها وإشكالاتها وتعرية حقيقة الإنسان المعاصر وكشف الأبعاد اللأخلاقية المميزة لها، وهو ما تجسد فنيّا عبر تعدد التيارات الفنيّة الثوريّة، بما هي تيارات فنيّة قائمة على مبدأ التّحرّر من السند الميتافيزيقي والتّحول من الفن بما هو محاكاة إلى الفن بما هو خلق وإبداع، فتعدّدت الأشكال الفنيّة الحديثة والمعاصرة بداية من المدرسة التعبيريّة والتنقيطيّة والانطباعيّة الفينومينولوجية إلى المدرسة التكعيبيّة والسرياليّة والتجريديّة عموما، والتّحول من التعبير المباشر والتلقائي والمحسوس إلى التّجسيد التجريدي والفكري، وتحوّل الفن إلى مُمارسة إبداعيّة في حوار وتواصل مع الوجود والفكر الإنسانين، وهو ما استقرأناه عبر التّغير على مستوى المنحى الاستطيقي للانطباعي مثل **بول سيزان** و**بول كلي** والسّريالي مثل **سلفدور دالي** والتّجريدي مثل **بيكاسو ومندريون وكيبكا** وغيرهم ممن ساهموا في تغيّر الصّورة الفنيّة وحمّلوها معاني ورسائل وقيم كونيّة، حيث انخرط الفنّان في الواقع وأصبح واع به ومُجسّدا له لونيّا وفنيّا، ولعلّ انبثاق التيّارات الفنيّة الحديثة والمعاصرة وتعدد التّقنيات التي تقوم عليها، لدليل على ذلك، حيث تُفصح هذه الثورات الفنيّة عن رُؤية ما للإنسان وللعالم، مجالها نقد الواقع ورفضه والاستعاضة عنه بعوالم مغايرة، كما تجسّد ذلك في السّريالية.

تكمن قيمة السّريالية في ذلك البعد الثوري النقدي المميز لها، باعتبارها تيار فنّي مُعبر عن موقف ما، من الواقع وما يحوم حوله، ولاسيما أنها جاءت، كردّة فعل، ضد ما ترتب عن العقل والعقلانية، من حروب ودمار إنسانين، ولقد كان ذلك اعتمادا على جملة من التقنيات الاستطيقية.

إن مختلف هذه التّعبيرات الاستطيقيّة بأشكالها المُختلفة وعناصرها المُتنوعة، قد انخرطت في الواقع وجعلت من المُمارسة الفنيّة فكر يُصاغ في شكل لوني، فلو تأملنا في لوحات **سلفدور دالي السرياليّة** لتبينا جملة المعاني والقيم التي انشغل بها الرّسام، عبر توظيف الألوان والرموز الشّكلانية في صياغة موقف من العقل والعلم وما تربت عليه من عقلانية مفرطة أدّت إلى التّخلي عن كل القيم واختزال الإنسان في رؤية وحيدة واعتباره مُجرد آلة وأداة في الإنتاج، بل أكثر من ذلك أصبح الإنسان مجالا للاغتراب والغُربة، عبر تكريس منطق الحرب والدّمار والدّماء ونفي كلّي للقيمة الإنسانيّة، من ذلك يمكن استحضار لوحات **سلفدور دالي** حول الحرب وتجسيده لوجه من وجوه الحرب، وغيرها من اللوحات الفنيّة السرياليّة المُلغمة بالرّموز النقديّة والتي تتبنى قيما وأفكارا نقدية، بمعنى يكون الرسم مُمارسة فنيّة ذات منحى فكري ونقدي للواقع، عبر تبني أبعاد قيمية، والتحوّل من التّجسيد لكل ما هو جميل إلى الإقرار بـ " **جمالية القبح** " باعتبارها جماليّة مغايرة قائمة على الكشف والنقد والتّعرية للواقع، إذ " **يجب على القبيح أن يكوّن أو أن تكون له القدرة على تكوين لحظة من لحظات الفن** " كما أعلن

عن ذلك " **أدرنو**" في كتابه " **النظرية الجمالية 1974**"، بمعنى تكون صُور الحرب شكلا من أشكال التّجسيدات الفنيّة الناقدة للواقع، ولاسيما أن " **جوهر الفن هو وضع حقيقة الموجود نفسها**، مع التأكيد كيف **في العمل الفني** أن[1] **دلالة الحقيقة في الفن بما هي في تطابق مع المنطق باعتباره شكل من أشكال العقل والفكر عبر التركيز على " الجوهر العام للأشياء "**[2] **ف" الحقيقة تنتمي إلى المنطق"** [3]



سلفدور دالي، لوحة زيتية، وجه الحرب، 1940

واستنادا إلى ذلك، تحرّر الفن من المنحى الذاتي الخصوصي والمنغلق على ذاته لينخرط في مهمة اتيقية أنطولوجية مجالها الكونيّة والإنسانيّة، حيث " **يوجه الفن منظوره نحو كوني عيني، نحو الإنسانيّة** "[4]، بمعنى يُصبح الفن مُمارسة كونيّة مجالها " **إعادة خلق العالم** "[5] وإدراكه جماليّا، عبر تفعيل عملية الوعي واستحالته ممارسة فنيّة وفكريّة في الآن ذاته، والإفصاح عن "**وعي أنطولوجي** "[6] للمُبدع، عبر تحوّل الآثار الفنيّة لفكر

[1]Heidegger, Martin, chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris 1962, nouvelle edition, p40.

[2] Ibid, p. 45.

[3] Ibid, p. 44.

[4]ماركوز، هاربرت، البعد الجمالي، ترجمة جورش طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، 1982، ص 45.

[5]هويسمان، دني، علم الجمال، ترجمة ظافر الحسن، 1975، ص115.

[6]Passeron, René "Conscience critique et conscience poïétique " 1997, in Etude poïétique, conférences Tunisienne, préface de Rachida Triki, Wassiti édition Sunomed, Tunisie, 2007, p 87.

حيث " **تتحدّد كل الآثار بما هي فكر، فالموسيقى فكروالرسم فكر...**"[1]

ومن هذا المنطلق، تجلت لنا قيمة الممارسة الفنيّة بأشكالها وصيغها المختلفة في التّكفل بمهمة ايتيقية، مجالها فك رموز الواقع لونيّا وصياغته رمزيا عبر جملة من العلامات المُلْغمة بالمعنى، وهي مُهمة تعبّر عن وعي والتزام بقضايا العصر والانهمام بالقيم الإنسانيّة، بمعنى أصبح الفن أداة في التّواصل وتفعيل المعنى وتكريس لفكر الكوني.

لكن، أي معنى للفن راهنيا في اطار انخراطه في العولمة واستحالته مجرد ممارسة تقنية ورقمية؟

إن الإشكال يتمثل، راهنيا، في انفتاح الفنّان على العالم والتصاقه به، ذلك أن " **الفنان مضطرولا ريب إلى اختيار موضوعه من الحاضر**" [2]، على أساس التزامه بقضايا عصره واهتمامه بالإشكالات التي تشوب الواقع، بمعنى تصبح الممارسة الفنيّة ممارسة أخلاقية ذات بُعد اتيقي، لكن ماذا لو كان زماننا " **زمنا لا أخلاقيا** "[3]

يُفصح هذا الإعلان النيتشوي عن أزمة راهنية مجالها انعدام القيم وانحلالها واختلالها واستحالتها مُجرد مفاهيم خاوية من المعنى والقيمة، لا يمكن أن تكون مجال حضور في الواقع المُكبل بالضغوط النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة كذلك، حيث استحال الإنسان مجرّد دُمى مُتحركة مسلوبة الإرادة والوعي، لا يمكنها التّحكم في وجودها الخاص في أبعاده المُختلفة، بل أكثر من ذلك أصبح الإنسان ألعوبة بمن بيدهم السلطة يُتَحكم به ويُوَجّه من أجل تحقيق أغراض لا إنسانيّة، وهو ما كان مجال تحليل وبحث ودراسة من طرف المُفكرين والفلاسفة، ولاسيما الأعمال التحليليّة والتفكيكيّة لماهية المجتمع المعاصر، واعتباره " **مجتمعا للاستهلاك**" واختزال الإنسان في رؤية وحيدة ألا وهي الاستهلاك والمنفعة والمصلحة، وهو ما يبرّر التّوظيف الإيديولوجي للصّورة، ولاسيما الصّورة الإشهارية وتكريسها لمنطق المجتمع المعاصر باعتباره مجتمعا خاضعا لمنطق الغرائز والشهوات والرّغبات، كما كشف لنا ذلك **فرويد** في أبحاثه البسيكولوجية، استنادا لـ" **مبدأ اللّذة** "، ذلك أن " **برنامج مبدأ اللّذة هو الذي يحدّد هدف الحياة** "[4]، حيث اختزلت الصّورة الاشهاريّة مسار الإنسانيّة منذ الثورة الصناعيّة وعقلنة الصّورة واستحالتها مجالا للصناعة والابتكار والتصميم، عبر " **تعويض حريّة العمل** – الفنّي –**بحتمية المنتوج** "[5]

---

[1] Passeron, René, "Création et transcendance" 1999, in Etude poïétique, op.cit., p 103.

[2] شلير، ماكس، الرسالة التاسعة، المجلد الثاني، ترجمة أحمد حمدي محمود، نقل عن الكتاب المدرسي للسنة رابعة آداب ص 363.

[3] Nietzsche, Aurore, édition Gallimard, 1970, p23.

[4] فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، ص 22.

[5] ديبراي، ولادة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، دار نشر أفريقيا للشرق 2002، ص 18.

يُعد، إذن، انخراط الصّورة في العالم المعاصر واكتسابها تقنيات جديدة في التّجسيد والتّعبير، ثورة فكريّة وفنيّة، عبرت عن مستويات التّمايز والاختلاف بين الفن من منظوره الكلاسيكي وذاك الالتحام الكلّي بين الفنان وأثره والإفصاح عن رُؤية ذاتيّة للفن، والفن من منظوره المعاصر باعتباره صناعة وابتكار وتصميم، مجاله وساطة التقنية ولاسيما الرقميّة منها، بل أكثر من ذلك، استحال الفن ممارسة عاميّة ويوميّة مُشاعة لدى عامة الناس عبر تطوّر آليات التّواصل الرقميّة من هواتف جوالة وغيرها وايتاحتها لدى عامة الناس، بمعنى أصبح الفنان مُغيّب ومُهمّش في مقابل تهافت الصّور وكثافتها وحضورها بطريقة لامتناهية، ولاسيما على اثر اكتساب هذه الآلات الرقميّة لتقنيات في تعديل الصّورة وتركيبها وصياغتها فنيّا.

و من هذا المنطلق، أصبح الفن ممارسة مُشاعة لدى عامة الناس يتجسّد في صُور وأشكال مختلفة، اعتمادا على تقنيات مُتعدّدة ومُتطوّرة، ممّا يفتح المجال للسّؤال حول منزلة الفن والفنّان في الواقع المعاصر الخاضع للمنظومة الرقميّة المُعولمة، حيث تتجلى الصّور الرقميّة والتصاميم الخطيّة والتخطيطيّة استنادا لتقنيات رقميّة، فتتولد الصّورة وتكون مجالا للمشاركة والتواصل وتُشاهد، بل أكثر من ذلك تقتحم هذه الصّورة عالمك الافتراضي وتتجسّد لك بطريقة مباشرة وغير مباشرة وتكون مجال حضور في الواقع الافتراضي، لتتخطى ذلك إلى ما أبعد من ذلك، فتكون مجال حضور في العالم الاجتماعي، بما هو حضور عيني مباشر.

***

ولعل تفكيك هذا المسار، الذي عنه، تتجسّد الصّورة من منظورها الرقمي المعاصر والمُعولم، هو الذي سيكشف لنا مدى انحدار القيمة الإنسانيّة، عبر استحالة كل واقعة إنسانيّة، ولاسيما المُتضمنة لقيم ما إنسانيّة مجالها العنف والموت والدّمار للإنسان وللقيمة الإنسانيّة، مجال اختزال في صورة ما ومشاركتها مع عامة الناس في العالم الافتراضي، وهي صُورا ذات قوة رهيبة، يمكن أن تُزعزع العالم وتُحدث رجّة ما فكريّة وإتيقيّة وتؤدي لثورة اجتماعيّة، حيث يكون العالم كله مجال انشغال بها، بل أكثر من ذلك تتعدّد الصّورة وتتحوّل إلى صُور لامتناهية، استناد لحدث ما، وهو ما سنستقرؤه عبر تحليل وتفكيك لحدثين اثنين هامين، كانا مجال تجسيد رقمي وهما حادثة **أيلان السوري** وحادثة **ريان المغربي**، حيث أصبحت الشاشة الرقميّة تعُج بالصّورة للحدث في أشكاله وتصاميمه واخراجاته المُتعدّدة، عبر المُوازنة بين الحدث والصّورة والمعنى وبُعد لغوي ما مصاحب له، تعبيرا عن الألم والتّأسف والإحساس العميق والإنساني، لكن في شكل صورة فقط دون سواها، فهي " **ولادة بالموت** "[1]، بمعنى يكون الموت محملا في شكل صُور لامتناهية ويتوّلد عبر التّجسيدات الفنيّة المُتعدّدة، فيتحوّل الفن

[1] ديبراي، م. مذكور، ص16

لولادة بالموت، ولادة للحدث والفعل والكلام والصّورة، لكن في شكل موت ما، وهو ما يجعل من فعل الولادة هجين وخاو من المعنى والقيمة، فهو ولادة للموت وبالموت.

تكشف، إذن، هذه الصُّور عن بُعد بصري مخصوص للفن، بما هي صُورا للموت في أشكاله البشعة، صُورا لأطفال في العالم دون مأوى ودون سند ولا قيمة لهم، يتعرضون للخطر والألم وللحرب، ليكون مصيرهم الاحتضان في رحاب الموت، ولعل **صورة الطفل السوري أيلان** التي رجت العالم الرقمي في سبتمبر 2015 لدليل على ذلك، فهي ولادة للصّورة عبر صُور موته اللامتناهية، انطلاقا من صور فوتوغرافية تجسيديّة وحقيقيّة



إلى صُور تجسيديّة ورقميّة ذات منحى نقدي للواقع الراهني وما يشوبه من إشكاليات



استنادا لرموز لونيّة وشكليّة ذات إيحاءات سيمائيّة، وهو ما يحيلنا لقول **باشلار** " **الموت هو**، حيث أصبحت صُور **قبل كل شيء صورة وسيظل كذلك صورة** "[1]الموت متداولة ومجالا للمشاركة، بل أكثر من ذلك استحالت مجالا للاحتفاء بها والتّحول بالحدث إلى مستوى المزايدة والمتاجرة، فهي صورة توظيفية، ذات منحى إيديولوجي، تكرّس لمنطق المصلحة والمنفعة، وبالتّالي التّغافل بصفة كليّة عن المعاني المُصاحبة لها والقيم الإتيقية المُكرسة لها والتي عنها تجسّدت وتجلّت بما هي صُورة، بل أكثر من ذلك ليُختزل دور الفنان في نقل الصّورة دون سواه.



إن الإقرار بأن" **الموت صورة** "، قد تجسّد راهنيا، عبر هذا الزخم الهائل من الصّور والتّجسيدات الفنيّة والرقميّة والتي عنها أصبح الفن مُجرد نقل للواقع والتعبير عنه، وذكر ووصف لمستويات الألم والعذاب والظلم للحدث دون سواه، فصُور **ريان الطفل المغربي** ذو الخمس سنوات ومأساته على اثر سقوطه في هوة بئر، لدليل على ذلك، فرغم القوة في التّجسيد والتّعبير والإعلان عن صرخة طفل في الظلمات، حالت دون إمكان إنقاذه وخروجه للحياة، حيث بقي لمدة خمسة أيام حبيس الظلم والظلمات في برد فيفري 2022،لتُفصح عبر ذلك عن عجز الإنسانية، واختزال للوجود في معنيه المطلقة بما في ذلك الموت في صورة ما.

[1]Bachelard, la terre et les rêveries du repos, Paris, Corti, 1984, p312.



تكشف هذه الصّور عن مستويات الألم والحزن وفقدان الامل في مجتمع جعل من قضية طفل يموت، مجالا للمُزايدة إعلاميّة ورقميّة ونسب مشاهد، تغافلا عن المعنى والقيمة الإنسانين، الكامن في الحدث.



تكشف هذه الصُوَر وغيرها عن عمق الإشكال الفلسفي الإيتيقي للفن والفنّان، في بُعديهما الرّاهني، حيث أصبح الإنسان حدثًا ومُمارسة يُتّجر بها، مجالا للتوظيف الإيديولوجي عنوانه " **الصورة قبل الفكرة** "[1]، عبر تكثيف حضور الصّورة واستحالتها مجالا للمُزايدة والمُتاجرة، حيث تهافتت الصُور والتصاميم الفنيّة التّفاعليّة مع حدث الموت إلى حدّ قتل الصّورة ذاتها، ولاسيما " **أن الكثير من الصُور**

[1] ديبراي، حياة الصورة وموتها، مرجع مذكور، ص17 .

تقتل الصّورة "[1]، وتُهمش المعنى ويُصبح البُعد الإيتيقي مُشوّها، مُجرّدا من القيمة وخاضعا لأبعاد أخرى، لا إنسانية.

وبهذا المعنى أصبحت الصّورة خاوية من المعنى والقيمة، لا ترتقي إلى مستوى التعبير الفنّي الذّاتي المخصوص، لانخراطها في برمجة إعلاميّة رقميّة، عنها يُصبح الرّائي والمشاهد مُجرد رقم ونسب من المشاهدة، وبالتالي فعل في المُزايدة بالصّورة وبالإنسان والبُعد القيمي في ذاته، فصُور **أيلان وريان** وغيرهم وُظفت من أجل تكريس ايديولوجيا ما، حيث تتجلّى هذه الصُور بما هي آليات في الإعلام والاتصال والتّواصل، أي وسيلة في التسلية وإن كان ذلك عبر صُورا للموت.

ينكشف لنا، في هذا المستوى، انحطاط البُعد القيمي للصّورة وللفن واستحالتهما آليّة إعلاميّة من أجل جلب الانتباه وتكثيف نسب المشاهدة، والمُتاجرة بالإنسان والإنسانيّة وفقدان الفن كل معنى كلي ومطلق مصاحب له منذ وجوده الأول، باعتباره ممارسة سامية ترتقي بالقيمة الإنسانيّة إلى مستوياتها الكليّة، تنخرط في إطار ما يُعبر عنه بالفطرة الكامنة في الإنسان، والذي عنه تكون " **أخلاقية أفعالنا برمتها في الحكم الذي نحمله في ذو اتنا** "[2]، ولاسيما أن "**أن الصّورة التي تحثنا على التّفكير لا تفكّر في المقابل في نفسها بنفسها**"[3]، باعتبارها مُجرّد وسيلة وأداة تُوظف كل حسب قيمه وأغراضه وإيديولوجياته...، بل أكثر من ذلك يكمن الإقرار بـ" **أن الفن لا يستطيع تغير العالم** "[4]، كما أُعتقد في ذلك، لكن ورغم ذلك لا يمكن التغافل عن " **قوة الفن والصورة** " كما أعلن عن ذلك **جون ماري شافار**، والوَقْع الذي يُحدثه الفن وآثاره اللامتناهية على الإنسانيّة عامة، وهو ما يبرر ضرورية الاهتمام بالصورة ووقعها وأبعادها وتوظيفاتها، فالوجود الإنساني كله يختزل في صورة.

***

نتبين عبر ما تقدم، قيمة الصّورة والفن في استيعاب الإنسان والعالم وتكريس القيمة والمعنى الإنسانين، عبر حمل الصّورة ذاتها لفكر ما ومعنى ما وقيمة ما، وكيف أن التوظيف المُصاحب للصُورة والفن هو ما بشرطه تتحدّد وظيفة الفن وتتجلّى، بمعنى يكون الإقرار بتكفّل الفن والفنّان بمهمة اتيقية، وهو رهان مركزي عنه تأسّس الفن باعتباره ممارسة إنسانيّة ترتقي إلى مستوى الكونيّة، تجلّى في فعل الفن ذاته وكامن في الصّورة ذاتها، دون الخضوع للتّوجهات والتّوظيفات الأيديولوجية والتي عنها أصبح الفن وخاصة

---

[1] المرجع نفسه، ص17

[2] روسو، جون جاك، إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للنشر، 1956، ص 95.

[3] ديبراي، ولادة الصورة وموتها، مرجع مذكور.

[4] ماركوز، هاربرت، البعد الجمالي، ترجمة جورش طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، 1982، ص27.

الصّورة مُجرد آلة وآلية إعلامية، تُكرس لمنطق المصلحة والمنفعة والرّبح، تجسيدا لفلسفة التيّارات الرّأسمالية المُعولمة والمتمثلة في التأكيد على قوة الصُورة وهشاشتها في آن

تنكشف لنا في هدا المستوى الطابع الإشكالي المُميّز لمسألة الأخلاق والبُعد الإيتيقي الفلسفي، باعتباره مسألة جوهريّة عنها تتحدّد القيمة الإنسانيّة، باعتبارها ما بشرطها يكون الخطاب الفلسفي ككل، فهي إشكالية مركزية عنها يكون تحديد القيمة والمعنى الإنسانين، وهو ما يبرر انخراط كل المسائل الفلسفية المجاورة، بما في ذلك مسألة الفن والممارسة الفنية، في إشكالية المبحث القيمي والإتيقي عبر المساءلة عن مدى حمل الأثر الفني للقيمة ومدى التزام الفنان بالبعد الأخلاقي واعتباره مرتكزا مبحثيا وفنيا، ليكون البحث عبر مفارقة راهنية اعتمادا على أمثلة عينيّة لتجارب فنيّة معاصرة، مُستوحاة من الواقع المعاصر واستنادا لتفاعلات الفن بالتقنيات الرقميّة المعاصرة والتي عنها غُيّب الفنان وهُمّش الفن وأصبح مُجرّد مُمارسة ذات منحى إيديولوجي يُكرس لمنطق المُتاجرة والربح والمصلحة والمزايدة، لننتهي عبر ذلك إلى انحلال البُعد القيمي الاخلاقي للممارسة الفنيّة المعاصرة في ظل انخراطها في تداعيات العولمة وفي ظل تعدد تجليات الصورة وتعدد آلياتها وتمظهراتها واستعمالاتها وتوظيفاتها، فالتأكيد على قيمة الصورة وقوتها ومنزلتها ودورها في حمل المعنى، لننتهي عبر ذلك الى التأكيد على قيمة الفن ومدى إمكانية حمله لمعان وقيما أتيقية.

**

قائمة المراجع بالعربية والفرنسية:

- ديبراي، ولادة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، دار نشر أفريقيا للشرق، 2002.
- روسو، جون جاك، إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للنشر، 1956.
- شلير، ماكس، الرسالة التاسعة، المجلد الثاني، ترجمة أحمد حمدي محمود.
- فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- ماركوز، هاربرت، البعد الجمالي، ترجمة جورش طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، 1982.
- هويسمان، دني، علم الجمال، ترجمة ظافر الحسن، 1975.

-Bachelard, la terre et les rêveries du repos, Paris, Corti, 1984.

-Heidegger, Martin, chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris 1962.

-Nietzsche, Aurore, édition Gallimard, 1970.

-Passeron, René "Conscience critique et conscience poïétique " 1997, in Etude poïétique, conférences Tunisienne, préface de Rachida Triki, Wassiti édition Sunomed, Tunisie, 2007.

هل من حدود للتأويل في الفنون التشكيلية؟

Are There Limits to Interpretation in the Visual Arts?

د. زهور الزردي*

جامعة سوسة

**

**-* مقدمة

بين الإنسان والتأويل علاقة جدلية قديمة ومتينة. ولا شكّ في أنّ التأويل قدرا انطولوجي رافق البشر في كلّ مساراتهم المتقلّبة ولازم الافراد والجماعات والثقافات في ممارساتهم وتصوراتهم وكان أداتهم في تفهّم الذات والآخر وفي استكشاف المحسوس والمجرّد.

التأويل في اللغة هو الإرجاع وأوّل الشيء أي ارجعه وآل إليه الشيء أي رجع إليه وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله لدليل"· "التأويل اشتقاقا هو فعل "أوّل" أي عاد إلى المصدر الأوّل بمعنى العودة من الفروع إلى الجذور ومن الاغصان إلى الجذوع، وبلغة التأويل : الذهاب"

ولا يقدّم لنا هذا التعريف إلاّ المعنى اللّغوي لكلمة التأويل فلا يتعرّض إلى معنى التأويل أو نوعيته من حيث هو مفهوم فلسفي وفنّي.

وقد تنوعت أنماط التأويل :

التأويل الديني الفقهي والتأويل الفلسفي والتأويل العلمي والتأويل الفنّي في مجال الأدب والشعر والفنون التشكيلية.

فما معنى التأويل والتحليل في الفنّ التشكيلي؟

---

* - **زهور الزردي**، من مواليد 6 نوفمبر 1968، باحثة وأستاذة جامعية في مجال الفنون التشكيلية والجماليات. متحصّلة على شهادة الدكتوراه في علوم وتقنيات الفنون سنة 2000 من **المعهد التكنولوجي للفنون والهندسة المعمارية والتعمير** (ITAAUT)بتونس، كما نالت **شهادة مدرب في الفنون التشكيلية من اتحاد المدربين العرب بالأردن** سنة 2018.

شاركت في أكثر من **أربعين معرضًا جماعيًا**، كما أقامت **أربعة معارض شخصية إلكترونية**، من أبرزها **المعرض الدولي عن بعد – مالقا، إسبانيا (2020).**

شاركت كذلك في **ملتقيات علمية دولية** في تونس والجزائر، تهتم الزردي بالبحث في **الفنون التشكيلية والجماليات والتراث**، وهي بصدد تأليف مقالات وكتب في هذا الحقل. وقد نُشر لها:

- **مقالان** في مجلة *الحياة الثقافية*، العددين 328 و330.
- **مقال:** في كتاب جماعي محكم بعنوان :*رهانات المعنى في الممارسات الفنية المعاصرة*. (2023)
- **مقال:** في كتاب جماعي محكم بعنوان :*أي محسوس في الفنون؟*. (2024)

هل يمكن الحديث عن التأويل والتحليل في الفنّ التشكيلي؟

هل يمكن الحديث عن التأويل في الفنّ التشكيلي أم عن قراءة وتحليل؟ وما هي حدود التأويل؟ وما مدى انفتاح الفنون التشكيلية؟

لقد تطرّق العديد من الفلاسفة إلى مفهوم التأويل نذكر منهم "هايدقر" و"دانت" و"ايكو" Heideggen, Dante et Eco ودرسوا مفهوم التأويل بمختلف عناصره : تأويليه وتأويل الفكرة وتأويل الجسد.

فالتأويل كمفهوم مرتبط بالعديد من المفاهيم الأخرى وهو في علاقة جدلية ومتينة ومترابطة ومكمّلة لبعضها Complémentaire كالنقد والتحليل والتعمير والرمز والقيم والخيال والإيحاء والإيماء لا يعني أنّ فعل التأويل يمكن أن يكون له توجه إيجابي، هنا لابدّ من وضع الفنّ في تساؤل، ومن دراسة معاني الكلمات وأبعادها واتّجاهاتها. "فنّ القراءة" "فنّ قراءة الفنّ" و"فنّ نقد الفنّي" وعلاقته بالفنون التشكيلية.

وهو ما يثير الجدل حول أعمال فنيّة على مرّ التاريخ: لعلّ أهمّها لوحة المناليزا لليوناردو دي فنشي Léonard de Vinci.



1- صورة للوحة كاملة Mona Lisa, 1503



2- صورة لجزئية من اللوحة[1]

وهي لوحة زيتية لإمراة في وضعية الجلوس، مائلة بثبات وشموخ يظهر خلفها مشهد طبيعي دقيق يحترم المنظور والعمق ورغم دقة التفاصيل في اللوحة فإنّ أكثر ما يشدّ الانتباه هو النظرة والابتسامة المتجدّدتان والمتغيرتان في التأويل كلّ حسب موقعه ونفسيته ممّا حدا بالعديد من الفنّانين التشكيليين إلى إعادة رسمها مع إضفاء تأويله وأحاسيسه الخاصّة عليها فمنهم من يراها مبتسمة فرحة ومنهم من يراها حزينة ومنهم من يراها جميلة تحمل صفة الكمال ومنهم من يراها قبيحة، فهذه المفاهيم نسبية وليست مطلقة وليس لها تعريف واحد.

ورغم تحليل علماء النفس مثل فرويد freud والمختصين في تاريخ الفنّ والفنّ التشكيلي يبقى سرّ هذه اللوحة قائما إلى يومنا هذا.

تأويلات وتدخلات تشكيلية للعديد من الفنانين التشكيليين وتلامذة الفنان التشكيلي لليوناردودي فنشي Léonard de Vinciالذين أعادوا رسمهم للموناليزا بأسلوب وطرق مختلفة.

[1] - Wertenbahen L et les rédacteurs des collection time-Life, Picasso et son temps, Time life le monde des arts, 1972, Italy, P 140.









صور عدد 1، 2، 3، و4





صور عدد 5، 6، 7 و8[1]

[1] - Wertenbahen L et les rédacteurs des collection time-Life, Picasso et son temps, Time life le monde des arts, 1972, Italy, P 140

أمّا في الفنّ الحديث فلقد لاقت اعمال "بابلو بيكاسو" Pablo Picasso اهتماما نقديا خاصّة لوحة "الفتاة على القارب" Fillette au bateaux



رسم زيتي (73صمx60.4صم)[1]

[1] - Carsten- Peter Warncka, Picasso, ed Taschen, 5 South Korea, 1998,p158

التي تمثّل فتاة، مايا Maya على قارب مرسومة بأشكال هندسيّة مبسّطة وبألوان متباينة مشعّة لا تحاكي الواقع بل تتجه نحو التجريد ويبرز ذلك في طريقة رسم الوجه التي استعمل فيها الفنّان التشكيلي زوايا متعدّدة لرسم نفس الوجه.

ممّا أثار إمكانيات متعدّدة للتأويل كإبراز تعدد الحالات النفسية للمرأة أو الفتاة وخروجها عن الصورة النمطية التقليدية المعتادة في الفنّ الكلاسيكي أو التعبير عن التشوّه النفسي بتركيب تشكيلي وتوزيع مغاير للأشكال داخل الفضاء أو الرغبة في العودة إلى الرسم على طريقة الطفل مبرزا العفوية والتلقائية التي تتسم بها تلك المرحلة العمرية والتي يطمح اليها الفنّان.

مهما تعدّدت التأويلات يبقى التأويل العلمي ثابت كالتقنية والأسلوب والمحمل والتركيبة والخصائص التشكيلية، أمّا التأويل الذاتي الشخصي يبقى نسبي غير ثابت ومتجدّد.

ونظرا للأحداث الأخيرة التي وقعت في فلسطين والحرب التي اندلعت، أضفت في مداخلتي لوحة الفنّان بابلو بيكاسو Pablo Picasso قارنكا La guernica وهي لوحة تبرز أجزاء من الجسد مقطّعة ورؤوس وأيادي مبعثرة على كامل مساحة اللوحة رسمت من زوايا مختلفة، وذلك من أثار الحرب المدمّرة والمرعبة.

كما استعمل الفنّان بابلو بيكاسو Pablo Pécasso تباين القيم الضوئيّة الأسود والرمادي والأبيض ولم يستعمل الألوان وذلك للتعبير عن اعلى درجات الحزن والألم. فالتأويل الإنساني وهنا واحد يتفق عليه الجميع والفن الفن رسالة ودعوة للسلام والحبّ ومحاولة لتغيير العالم.[1]



[1] https://www.facebook.com/syr.youth/posts/%D8%BA%D8%B1%D9/

في الفنّ التشكيلي المعاصر، قطعا سيستفزك ذلك العمل الفنّي الذي عرضه "مارسيل دوشامب" Marcel Duchamp (1887-1968) سنة 1997 بمدينة نيويورك، تحت المسمى الردي Ready-Made المتمثل في مبولة لها قيمة ضوئية بيضاء.



Ready-made

La Fontaine de Marcel Duchamp, 1917[1]

بعيدا عن الجيل الاستيطيقي الذي قد يصاحب هذا الأثر الفنّي. فإنّ الاستفزاز هو علامة لزمانية فنيّة مستحدثة فيها من الغرابة ما قد لا يقابلها ذائقة محافظة اعتادت في الفنّ على التقليد بعينه.

مع التصور الخطي للزمان وللمسار سيقلب تاريخ الفن تساؤله، وعوض سؤال البدايات سيطرح سؤال النهايات أي سؤال التأويل وذلك بتغيير في التاريخ من الالتفات الى الماضي إلى الرهان على الحاضر.

[1] - https://fr.wikipedia.org/wiki/Ready-made.

رغم هذا التغيير في اتجاهه من الماضي الى الحاضر فإن رهان تاريخ الفنّ سيبقى نفسه : مطلب البحث عن نموذج معياري لتصنيف الفنون لم يتغير سواء التفتنا الى البدايات أو الى النهايات فإن الغرض هو واحد: الوقوف على نموذج معياري نصنف فيها الفنون الاختلاف بين التوجهين يخص زمانية الفنّ. المتقدمون الكلاسيكيون مع زمانهم الدوري سيرون في الفنّ أصلا متعاليا هو موجود مع البدء في الماضي. المتأخرون الحداثيون في زمانهم الخطي سيرون في الفنّ سيرورة متطورة تصل إلى كمالها في منتهى المسار.

لذلك لن يحيلنا سؤال التأويل إلى معنى سالب يشير إلى أصول الفنّ وانطفاء إشعاعه. كل ما في الأمر، تصور خطي يصل فيه الفنّ الى نقطة النهاية بما هي علامة على اكتمال صيرورته الإبداعية. من ذلك فكرة "موت الفنّ" عند هيجل لا تعني نهاية الابداع الفني، على العكس، هي تؤكد على قدرة الفنّان تأويل على الخلق والتأويل، كل ما في الأمر هي تسجل نقطة النهاية الذي وصل فيها ذلك الابداع والخلق إلى نهايته وكماله. ستنخرط الطلائعية - الحركة الفنية التي رأت النور في بداية القرن العشرين، في تلك الزمانية الخطية الا انها ستطرح بصورة مختلفة سؤال التأويل وذلك برفضها التصنيف المعياري الذي حكم المتقدمين من الكلاسيكيين أو المتأخرين الحداثيين. لذلك فهي لن تلتفت الى الماضي ولن تهتم بالحاضر، فهي لن تفرض في اعمالها الفنية نموذجا معياريا مسبقا قد تستمده من ماضي الفنّ أو حاضره. ستطلب الطلائعية الفنية المستقبل بما فيه من جدة قد تربك به معايير الأولين والمتأخرين .

انما الاستفزاز الذي يعيشه امام الردي ماد ready-made لمارسيل دوشامب Marcel Duchampهو ترجمة لذلك الارباك الذي يأتينا من المستقبل المعاند والمعاكس لمجمل المعايير التي اعتدنا بها سواء إن التفتنا الى تاريخ الفنّ في ماضيه او حاضره. وقطعا سيزداد ذلك الارباك حدة، حين نكون منخرطين عن وعي أو غير وعي في زمانية دورية تسكن الماضي وتعيش في الفن والتأويل الى ما تحفظه التقاليد وترفض أن ترى فيه صيرورة متدفقة تسير تقدما في الزمن الى ما لا نهاية له.

لذا يعتبر هذا العمل الفنّي التشكيلي المعاصر ثورة على القديم إذ عمل على ابراز عناصر من الحياة اليومية. من اركان الحياة وقدّمها للمشاهد مبرزا قيمتها كعمل فنّي وطرح مفاهيم جديدة كالوظيفي والشفافية والاقتحام والهجين فالتأويل هنا يبقى متغيّرا ومتجدّدا ومرتبطا بالخيال وبحرا شاسعا. قد يغيّر الفنّ العالم في بعض الأحيان إلاّ أنه يدعونا للتفكير.

إنّ العنصر الذي يضفي أكثر تماسكا على هذه الجدلية بين عنصر الفكرة والتصميم والإنجاز والتأويل، يتمثل في فهم وتحليل التأويل، فلا شكّ في أنّ اللبس والغموض والشكّ، تعتبر ظواهر تنظم الإدراك والإحساس والتصوّر خلال سياق الابداع ممّا يجعلها تفتح آفاقا. لكن شريطة أن يكون الفنّان التشكيلي منتبها لها ليتمكّن في كلّ مرّة من اختيار الحلّ الأكثر تناسبا.

إن السياق الإبداعي هو إذن هذا المجال الزمني الذي يتفاعل فيه بطريقة جدلية الفعل والتفكير والتأويل والتحليل والصدفة والتحكم والوعي واللاوعي والأنا والآخر والهدم وإعادة البناء.

إنّ التأويل والأثر الفنّي والانشائية يتعاملون بطريق متداخلة. فالفعل التشكيلي والأثر الفنّي والتأويل مرتبطون مع بعض، فالمغامرة التشكيلية تفرض مغامرة تأويلية ومغامرة جمالية.

الخيال والتأويل والتساؤل هم جزء مهمّ من الابداع او هو تواصل طبيعي له. الفكر في خدمة التأويل المؤدي إلى التلقائية وإلى العفوية الموظفة، فالتأويل والتساؤل والخيال لا حدود لهم.

Troisième section
Les politiques de l'herméneutique

Ethique et Herméneutique dans la pensée de Thomas Hobbes

NOUREDDINE MBARKI- Tunisie*

**

Une question qui me semble essentielle, est quelle est la spécificité de la relation entre les sujets et le souverain ? Cette question constitue un terrain fertile de discussion. A titre d'exemple, je note les différents points de vue entre la pensée chrétienne et la pensée hobbesienne. Dans cette perspective, on lit dans le Léviathan de Hobbes que la parole de Dieu communiquée par les prophètes est le principe essentiel de la politique chrétienne[1]. L'essentiel dans cet exercice politique n'est pas seulement la parole naturelle du dieu mais aussi celle qui est interprétée par ses messagers. En ce sens, la question qui se pose est la suivante : quels sont les endroits où nous pouvons découvrir le côté interprétation dans la pensée politique de Hobbes?

Selon ce penseur nous ne devons pas renoncer, à nos sens et à nos expériences, à la parole de Dieu, à savoir la raison naturelle, c'est-à-dire la raison juste. Cette dernière contient sans aucun doute les compétences que Dieu a mises entre nos mains. Ces talents représentent un ensemble d'instruments qui nous aident à communiquer et à discuter de certaines questions qui nécessitent l'intervention de la raison. La présence de ces instruments naturels vise à répondre à un ensemble de besoins que Hobbes considère comme primordiaux dans la vie des gens. Grâce à ces talents naturels, l'être humain se définit libre. Elle n'est donc pas enveloppée dans le linge d'un temps implicite. Au contraire, la personne est employée à communiquer un ensemble de nécessités bien liées à sa propre vie : je cite par exemple, la justice, la paix et la vraie religion.

Pour ce penseur, selon son Léviathan[2], il n'y a rien de contraire entre les talents de la bonne raison et la parole de Dieu. Bien que cela soit au-dessus de notre raison, il n'y a pourtant rien de contraire. Nous remarquons ici que Hobbes tente de montrer qu'il n'y a pas de paradoxe entre la vraie religion et la juste

---

* - Dr **Nourddine Mabarki** est un chercheur spécialisé en philosophie politique. Il est titulaire d'un master obtenu avec un mémoire intitulé : « **Carl Schmitt lecteur de Thomas Hobbes : Le Léviathan comme modèle de la théorie de l'État** », sous la direction du professeur **Salah Msabah** à l'Université de Tunis I. Il a ensuite poursuivi son parcours académique en se concentrant sur la pensée politique de Hobbes, en soutenant une thèse de doctorat en langue française intitulée : « **Religion et État chez Hobbes** », sous la même direction. Il a publié plusieurs travaux en trois langues (Arabe, français et anglais), dans des revues, périodiques et maisons d'édition, aussi bien locales qu'internationales.

[1] Voir Sur la Liberté et la Nécessité (un volume contenant l'ouvrage en réponse à un livre intitulé La Capture du Léviathan, mentionné ci-dessous sous le titre La Réponse à la Capture du Léviathan) et aussi Hérésie et Histoire (un recueil de brochures diverses), volumes 11-1 et 12-1 des œuvres de Hobbes en français, Traduction et édition critique par Franck Lesay, Vraines, Paris 1993.

[2] Hobbes, Thomas, *Le Leviathan*...ed Sirey, 1971

raison[1]. Par conséquent, la vie politique des gens est leur propre affaire. Mieux dire, la vraie religion, bien qu'elle soit d'origine divine, ne contredit pas la vie quotidienne. Il s'ensuit que Dieu et les hommes n'appartiennent pas à deux royaumes opposés. Le but de la parole du dieu est de garantir une vie sans conflit entre les individus. Ainsi, le véritable message qu'un véritable politicien doit prendre en considération dans sa vie quotidienne est d'atteindre cet objectif. Mais dans le cas des erreurs qui peuvent y être commises, elles sont les effets d'une interprétation maladroite ou d'une ratiocination erronée.

Il est donc évident que Hobbes ne rejette pas l'idée selon laquelle les êtres humains peuvent commettre une erreur dans leur vie quotidienne[2]. Mais la question qui se pose est la suivante : comment devons-nous comporter face à ces problèmes ? Hobbes croit que les mots qui nous nous parviennent submergent notre compréhension. La difficulté de ces propos ne doit pas être comprise dans la mesure où l'être humain est faible et doit donc obéir à une autorité extérieure à lui. C'est un problème d'interprétation et non pas une faiblesse qu'il faut prendre comme argument pour garantir une obéissance totale à ceux qui se croient proches de Dieu ou à ceux qui possèdent la vérité.

Ainsi, pour Hobbes, lorsqu'on rencontre des expressions ou des mots qui échappent à une définition précise, il ne faut pas lutter pour en extraire la vérité philosophique en utilisant le crible de la logique. Il est clair donc que la pratique de l'exercice philosophique comprise comme une sorte d'interprétation humaine d'un mot qui transcende notre entendement est possible et non plus une erreur. La question qui se pose donc dans ce cas est : est-il nécessaire d'obéir à une autre personne le cas où notre entendement est subjugué ? Hobbes répond dans son Léviathan[3] que faire en sorte que notre entendement soit subjugué cela ne doit pas être interprété comme une condition d'obéissance à une autorité issue de l'extérieur (église à titre d'exemple). Autrement dit le cas d'ambigüité d'un mot dans le texte religieux, ne veut pas dire soumettre notre faculté intellectuelle à une autre autorité métaphysique. Au contraire on doit soumettre notre volonté à l'obéissance là ou l'obéissance est due.

Hobbes explique cette idée en montrant la différence entre des qualités qui sont inchangeable car elles sont enracinées en nous d'emblée, comme sensation, souvenir, entendement, raison et opinion. Résulte de cette pensée que ces choses citées auparavant ne sont pas les effets de notre entendement mais au contraire c'est notre volonté qui est leur effet. Il est clair à cette étape que la soumission de l'entendement n'est pas à entendre en ce sens, qu'on est obligé de souscrire à une opinion d'une autre personne.

Il est donc nécessaire, selon la philosophie politique hobbesienne, de mettre fin à tous les types de soumission couverts par le religieux et construits sur des arguments qui subjuguent notre entendement en demandant son obéissance.

Par conséquent, une interprétation d'une parole divine ne demande pas une soumission de notre entendement au non du sacret. Argumente Hobbes, le fait que dieu parle à une personne : est

[1] Ibid

[2] Ibid

[3] Ibid

nécessairement, ou bien immédiatement ou bien à travers un autre homme qui lui a parlé antérieurement et immédiatement. Dans son Léviathan, Hobbes montre l'impossibilité de cette hypothèse. Si dieu parle à un homme immédiatement cela veut dire que ce dernier peut le comprendre ce qui est inacceptable. Parler immédiatement à un homme à part celui qui l'a parlé auparavant signifie que l'autre homme a les mêmes capacités que le premier ce qui est impossible. En effet si un homme prétend que dieu lui s'adressé aisément, Hobbes s'interroge sur sa preuve. Par conséquent on ne doit pas obliger un entendement à être convaincu par ce qui ne croit pas. Ainsi, l'entendement est autre chose que la volonté.

Il est manifeste donc, que les hommes de l'église confusionnent selon la parole de Hobbes dans son Léviathan entre entendement et volonté concernant le concept de l'obéissance. Ainsi ce qui est herméneutique, n'oblige pas en toute sorte ce qui est éthique (l'acte). Au contraire, l'interprétation est souvent liée à l'intérêt de celui qui interprète[1]. Cette perspective nous découvre l'absence de la neutralité au sein du champ de l'herméneutique. Par conséquent, si quelqu'un me prétend qu'il a sur moi une autorité pareille que dieu possède sur tous, il n y a rien dans ce cas car il n'est pas un dieu ni un souverain afin de me contraindre à croire ou à obier.

De cette façon, il est inacceptable d'admettre que quelqu'un puisse se montrer entant qu'un prophète. Dans ce cas il lui faut des miracles[2]. Le cas contraire, son enseignement qu'il croit non entaché par la fausseté sans donner ce qui lui distingue par rapport aux autres personnes, montre que sa prétention ne doit aucunement lui valoir un surcroit de considération. C'est pourquoi pour qu'un prophète soit reconnu, les choses qu'il prédit doivent être confirmées par l'événement soit sans délai soit dans un bref délai.

Ainsi la parole du prophète doit être prouvée par quelque chose divin à savoir les miracles. Ainsi, on doit être vigilent devant l'ensemble des interventions de la part de ceux qui croient intermédiaires entre le seigneur et les personnes. Ici on est devant un problème qui repose notamment sur le fait de ne pas croire en toute interprétation[3]. Donc interférer une herméneutique religico-politique dans la vie quotidienne marque une menace à la vie des personnes. L'époque de Hobbes montre clairement les effets négatifs de cette intervention et par conséquent on ne peut pas oublier les guerres religieuses à cette époque qui ont marqués plusieurs problèmes politiques[4].

Hobbes montre alors, que à son époque il n y a pas de prophètes ni miracles. Et par conséquente il n y a que l'Ecritures saintes qui prennent leur place. Face à cette Ecriture la raison humaine n'a qu'une seule arme qui est l'herméneutique. Ainsi, ce qui est confirmé par ceux qui croient intermédiaires entre dieu et

[1] Problème de subjectivité

[2] Hobbes Thomas, *Le Léviathan ... Op.cit.* Page 400

[3] Je veux dire que chaque interprétation n'est pas unique par conséquent doit accepter la présence d'autres.

[4] Guerres de religion, conflit sanglant entre catholiques et protestants. Entre 1562 et 1598, huit guerres de religion éclatent en France. Les combats entre catholiques et protestants sont entrecoupés de tentatives de paix qui ne prendront fin qu'avec l'Edit de Nantes en 1598. Aussi, on cite le cas en Bretagne : A la fin de la Renaissance, qui est touchée par les Guerres de Religion. Pendant dix ans, la Ligue catholique s'oppose aux partisans d'Henri IV, avant que ces derniers ne viennent y mettre un terme et signent l'édit de tolérance religieuse à Nantes.

personnes ne sont pas ni prophètes ni chargés par les prophètes de professer aux autres les enseignements divins. Ils sont par conséquent des herméneutes. Partant de cette pensée il est préférable que les personnes choisissent le chef politique compétent afin de leur fournir la sécurité.

Hobbes, devant cette situation, marque une nouvelle philosophie politique qui repose sur le fait de tirer uniquement ses principes politiques de son discours touchant les droits de ceux qui sont sur terre. Il est clair donc, que ce choix hobbesien est un nouveau chemin qui soulève une nouvelle pensée reposant sur un effort humain et non plus du haut. Ainsi l'*Ecritures* semble être un chemin fertile afin que la conscience humaine et notamment celle qui est politique puisse marquer sa présence loin de toute intervention ecclésiastique dans la vie des personnes. Il résulte donc qu'aucun livre de l'ancien testament ne nécessite la divinité.

Et puisque le nouveau testament est par définition ce qui est écrit sur la vie de Jésus est indubitablement ouvert à toute interprétation. Aussi, chaque souverain a la liberté d'interpréter le nouveau testament à la faveur de ce que lui convient pour garantir son pouvoir. A titre de résultat, le règne chrétien est bâtit non sur l'Ecritures saintes comme nous prétendent ceux qui sont intéressés par le pouvoir mais sur une interprétation propre à eux et partant de leur intérêt qu'on peut le résumer notamment en la nécessité de rassurer une obéissance totale des personnes qui sont en fait des esclaves (tant qu'ils ne sont pas eux qui choisissent leur chef politique mais l'église).

En somme, les livres historiques et prophétiques de l'ancien testament, aussi bien que les évangiles et épitre du nouveau testament, ont eu un seul et un même but qui est le fait de convertir les personnes à obéir à dieu. Donc l'obéissance est la fin ultime de la religion. Obéir à dieu est non pas pour garantir le salut selon l'église mais l'assurance du calme au sein de la société. Cette perspective nous pousse à constater que ce rapport entre individu et religion est un rapport politique imbibé par une pensée idéologique tant qu'elle est liée à un but spécifique.

C'est dans cette terre qu'on va implanter la présence de la philosophie politique Hobbesienne dans notre discussion aujourd'hui, intitulé (éthique et herméneutique dans la philosophie politique de Hobbes). Cette question est très débattue par plusieurs courants de pensée même par les différentes sectes de la religion chrétienne. Ainsi, on constate que la source de l'autorité ecclésiastique est un champ de discussion non seulement de la part ceux qui sont intéressés par le domaine politique mais aussi par ceux qui croient en les religions chrétiennes. Donc la question de l'autorité germe de l'église avant d'être posé par les philosophes.

Des traces de cette question se retrouvent explicitement dans le Léviathan. Hobbes mentionne que parfois nous posons la question de la source de l'autorité de l'Église d'une autre manière : à titre d'exemple (comment pouvons-nous savoir que les *Écritures* sont la parole de Dieu ? Autrement dit, pourquoi croyons-nous qu'elles le sont? Ces différentes manières de poser une même question à savoir chercher la source de l'autorité des écritures est en fait un index qu'on est devant une ambigüité qui légitime le fait de considérer la religion chrétienne un terrain d'herméneutique. Résulte de cette indécision que l'autorité que les

Ecritures acquièrent n'est pas d'un ordre suprême mais elle est un résultat d'une interprétation humaine en but d'assurer une autorité sur les individus. Donc la fin de la religion n'est pas le salut mais la gouvernance.

L'ambigüité de la source de l'autorité ecclésiastique pousse Hobbes à constater que cette autorité germe d'une pensée politique humaine. Autrement dit, c'est la raison humaine qui est déguisé à travers la religion et la prendre entant qu'une technique pour arriver à assurer sa présence[1]. Par conséquent, il semble que l'herméneutique a subit l'éthique. Parce qu'on ignore alors l'origine de l'autorité des Ecriture et suivant quel critère est pris comme loi, il est logique et préférable au lieu de sublimer les *Ecritures* et penser autour de cette question, il nous faut penser établir une politique ou l'homme est son unique source. Puisque la base de l'autorité ecclésiastique est un effort herméneutique, il est possible de fonder l'Etat sur une nouvelle vision dont l'être humain est son propre fondateur. Alors la question qui se pose à ce moment est : d'ou vient cette éternité de ces lois dites divines ? Ces lois pense Hobbes qu'elles ne différent pas des lois de la nature qui sont prescrites naturellement dans la raison de la personne. Celui qui attribue la divinité à ces lois c'est la raison naturelle, c'est à dire la droite raison.

De cette manière, l'Église n'est pas considérée comme une autorité. Parce que, si tel est le cas, alors elle doit avoir un roi, et celui-ci doit être un roi chrétien. Cette souveraineté doit être unique. Puisque l'Église est composée de personnes, il est illogique de penser un maître éternel car, il doit y avoir un ensemble d'attributs : il ordonne et exécute des actions et d'autres choses qui sont en réalité des attributs humains.

Le résultat est que tous les chrétiens ne sont pas unis dans une seule république et ne représentent donc pas une seule personne. Il n'y a donc pas d'Église universelle, et donc la Bible n'est pas constituée de lois élaborées par cette Église universelle.

À partir de cette lecture hobbesienne de la Bible, il est temps de rechercher les piliers sur lesquels Hobbes fonde sa théorie politique. Puisque les lois naturelles sont naturellement inscrites dans notre esprit[2] et sont, plus ou moins, identiques au contenu de la Bible, Hobbes cherche à découvrir les qualités de la vie des gens en dehors de ces lois. Il a dit dans son livre *Le Léviathan* que cette vie est courte et pleine de conflits entre les gens[3]. Ainsi, face à la menace de mort, chacun a intérêt à user de toutes ses astuces pour assurer la continuité de sa vie. C'est le cas de l'état de nature qui est caractérisé par une violence réciproque. Chacun menace l'autre. Ils se méfient les uns des autres.

Devant cette mauvaise situation la raison a besoins des lois universelles que Hobbes les nomme les lois de la nature. Se sont des règles générales qui sont en vue d'instaurer une paix profitable à tout le monde. La raison de ce fait suggèrent des clauses de paix sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord. Ces

[1] Je veux dire par cette idée que la présence de la religion n'est pas en but de la croyance savoir rapport individu/dieu mais elle acquiert une nouvelle tache politique et idéologique afin de passer une opinion et pour garantir la continuité d'un courant de pensée quelconque.

[2] Hobbes Thomas, *Le Leviathan,...Op.Cit*

[3] Etienne Balibard, dans un livre de Carl Schmit intitule *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat éd, ed Seuil, 2002.*

clauses sont celles que Hobbes appelle les lois de la nature[1]. Pour continuer cet exercice politique avec Hobbes on doit partir du Léviathan notamment pour définir qu'est ce qu'une loi naturelle ? Et d'autre part qu'est ce que c'est un droit de nature ?

Le droit de nature est la liberté que chaque homme à user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre vie et par conséquent il a le droit de faire tous ce qui lui convient pour assurer sa continuité. Ainsi dans un état d'anarchie nous avons tous le droit de faire le meilleur pour notre survie. Ce qui conduit au conflit. Et puisque la menace est réciproque, la vie sera courte. L'unique remède est de s'occuper de la possibilité de garantir un respect réciproque. Bref, si le droit naturel constitue le fait de réaliser ce qu'on veut, c'est à dire avoir une liberté absolue, la loi naturelle est celle qui nous contraint et nous oblige de prendre soin de quelque chose. Et puisqu'il est possible que l'une des personnes arrive à transgresser ces lois en retournant à l'état de nature pour des raisons bien liées à son propre intérêt, il nous faut selon Hobbes la naissance d'un corps politique puissant afin qu'il domine cet instinct toujours vivant.

Cette étape nous montre que l'état -Léviathan de Hobbes est un résultat d'une herméneutique propre à l'auteur du Léviathan. Il commence par le fait de montrer une aberrance qui constitue l'état chrétien et par la suite il donne légitimité à son propre usage de la religion. Le cas contraire, à savoir, le pouvoir dessiné par l'Ecriture, est jugé par Hobbes un royaume des ténèbres. Ce genre d'Etat est définit selon le *Léviathan* entant qu'une « confédération de trompeurs qui pour obtenir l'empire sur les hommes dans le monde présent efforcent par des doctrines ténébreuses et erronées d'éteindre en ceux-ci la lumière naturelle comme celle de l'Evangile et ainsi de les rendre inaptes à faire partie du royaume de dieu à venir »[2].

Là, on découvre que *l'Ecriture* est autre chose que la lumière naturelle que dieu jette au sein de l'Evangile. Ainsi, on remarque que ces trompeurs ont leurs propres techniques pour convaincre les personnes par des idées fausses. De là vient que les hommes n'ont pas d'autre moyen pour reconnaitre les ténèbres où ils se trouvent, que de penser librement. Le résultat de cette tromperie est toujours un conflit entre les personnes concernant une ambigüité quelconque, c'est dans ce sens que Hobbes montre que les personnes chuchotent pour la moindre des choses. On constate donc, que cette mauvaise situation est ce par quoi se nourrissent ces trompeurs. Il est manifeste donc que le conflit entre Hobbes et ces trompeurs est basé sur le fait de récupérer et de ré-offrir à l'être humain sa volonté et sa capacité de penser par lui-même.

Ainsi ces trompeurs renforcent leur pouvoir par une interprétation spécifique des *Ecritures* reposant sur le fait de montrer aux personnes leur incurabilité devant les questions religieuses. Et par conséquent se sont seuls qui possèdent une volonté de distinguer le vrai du faut. Hobbes, remarque à ce propos que cette interprétation est un type de magie[3]. Car seuls les magiciens qui ont toujours la fin d'engourdit ses victimes justes pour des fins matérielles. Le même cas pour les chefs du royaume des ténèbres qui usent les miracles comme des pilules médicinales[4] pour anesthésier aussi leurs victimes.

---

[1] Hobbes, Thomas,...*Le Léviathan* chap. 13 *Op.Cit*

[2] Hobbes, Thomas, Le *Leviathan...Op.cit.* page 625

[3] Hobbes Thomas, *Le Leviathan...Op.Cit*

[4] Léviathan chap. II *Op.Cit*

C'est une interprétation qui prend en considération le fait que le seul royaume sur terre est l'Église et que depuis lors, il n'y a eu aucun autre royaume de Dieu dans le monde établi par une quelconque alliance, et en général aucun autre royaume de Dieu que celui qu'il a créé. En conséquence de cette thèse erronée selon laquelle l'Eglise se montre le royaume du Christ, se forme un groupe de personnes croyant en ce songe. Ce groupe représente le royaume des chrétiens et par conséquent il faut qu'il y ait un chef qui est en fait le Pape. Celui-ci commande au nom du Christ sur les chrétiens. Et dans ce sens il représente le dieu sur terre au nom du Christ. Et c'est dans ce chemin qu'on doit comprendre que l'autorité du pape sur les autres est universelle. Et là apparait les raisons qui poussent tout évêque à saluer le pape et par conséquent il n'a pas le droit de sortir de son autorité[1].

En contre partie, L'anthropologie hobbesienne débouchera sur une nouvelle pensée politique lorsque la raison et les passions entrent en contact et provoquent presque mécaniquement les mouvements qui mènent au pacte social. Pour comprendre cela, il faut d'abord comprendre que l'homme est un être de passion, un être de désir incessant[2]. Dans son ouvrage antérieur, *Les éléments du droit naturel et politique,* Hobbes compare la vie à une course incessante vers la satisfaction d'un ensemble de désirs. Pour Hobbes, arrêter cette course, c'est simplement mourir. L'homme est donc un être fondamentalement désireux, animé par la recherche de gloire et de pouvoir.

Il écrit ainsi que la nature dissocie les hommes, l'être humain n'est donc pas d'emblée un animal politique qui se combine naturellement pour former une société. Il faut passer à la culture, à la construction artificielle d'une société qui n'est pas naturellement donnée. Les passions qui poussent les humains vers la paix sont la peur de la mort, le désir d'une vie confortable et l'espoir de l'obtenir. La raison sera alors utilisée pour chercher et trouver les moyens de parvenir à la paix.

Il est donc clair que la question dont nous sommes saisis aujourd'hui est une question de souveraineté. Autrement dit, qu'est-ce que la souveraineté et à qui doit-elle être attribuée ? À l'État ou à l'individu ? À la religion ou à l'homme ? Du point de vue de notre sujet Éthique et herméneutique, c'est le chemin qui nous guide tous et nous donne l'occasion de discuter d'une question pas comme les autres. Cette relation herméneutique-éthique constitue donc un terrain fertile pour l'exercice philosophique. Ce cheminement m'amène à chercher des traces au sein de la philosophie politique de Hobbes. Vincent Ducombe pense que la notion de souveraineté est une notion problématique car elle est le point primordial de toute théorie politique. Chaque État cherche à avoir et à garantir sa souveraineté sur les individus. Même à l'état de nature, chaque individu, partant de son droit naturel, cherche à être le meilleur par rapport aux autres.

Le concept de souveraineté, disait Vincent Ducombe, n'est pas un concept de réalité ni un concept localisable n'importe où. Michel Foucault montre que ce concept (l'autorité) est un concept qui échappe à une détermination claire. Tout simplement parce qu'elle existe partout dans le tissu social. On peut ici déduire la différence entre le point de vue de Foucault et la théorie politique de Hobbes sur la question de la souveraineté.

[1] Hobbes Thomas, *Le Léviathan…Op.Cit* page 629

[2] Hobbes Thomas, Le Léviathan…Op.cit. Première partie

Pour le premier, la notion de Souveraineté est une question de pratique qui requiert un ensemble de techniques qui ne peuvent être citées clairement. Pour le second, ce concept se situe dans un lieu unique qui est l'Etat.

Étudier ce concept dans une perspective hobbesienne nécessite d'analyser sa relation avec un ensemble d'intérêts finaux clairs. L'étude de cette relation nous place devant un exercice d'interprétation. Nous avons donc travaillé sur la manière dont Hobbes interprétait le texte religieux pour soutenir sa théorie politique[1] et, en retour, solidifier son État Léviathan[2].

L'exercice philosophique auquel nous sommes confrontés aujourd'hui repose sur la découverte d'une astuce utilisée par Hobbes dans sa théorie politique pour construire un État politique solide. Cette nouvelle création politique est le résultat d'une herméneutique spécifique du texte religieux. Dans ce texte sacré, Hobbes trouve ses arguments renforcés pour que son État soit fort et capable de repousser toute intervention extérieure. Ce texte religieux contient, selon Hobbes, un ensemble de concepts utilisables. Son souci n'était pas particulièrement d'annihiler la présence de la religion mais il souhaitait la globaliser au sein de sa théorie politique. La religion est à la fois un moyen et un adversaire, ce qui nous amène à voir que la théorie politique de Hobbes est une sorte d'ouvrage sophistique dans le domaine politique.

**

Bibliographie

Balibar, Étienne. Introduction. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État*, by Carl Schmitt, Éditions du Seuil, 2002.

Foisneau, Jean-Luc. *Hobbes et la toute-puissance divine*. Presses Universitaires de France, 2000.

Hobbes, Thomas. *La liberté et la nécessité; La Réponse à la Capture du Léviathan; Hérésie et Histoire*. Traduction et édition critique par Franck Lesay, vol. 11-1 et 12-1 des *Œuvres de Hobbes en français*, Vraines, 1993.

—. *Le Léviathan*. Éditions Sirey, 1971.

Mbarki, Noureddine. *État et religion chez Thomas Hobbes*. Éditions Universitaires Européennes, 2016.

Zarka, Yves Charles. *La décision métaphysique chez Thomas Hobbes*. Éditions Vrin, 1987.

[1] Zarka Yves Charles, La décision métaphysique chez Hobbes, éd Vrin 1987

[2] Noureddine Mbarki, *Etat et religion chez Hobbes* ed.EUE

A Scientific Report
Approaches to Values and the Question of Interpretation

Professor: Naceur Abdellaoui (University of Tunis)

Introduction

Values have emerged as a central concern in the contemporary philosophical discourse—across political, ethical, and artistic spheres—particularly in light of the developments driven by science, technology, and artificial intelligence, which now shape the fabric of lived experience. Philosophical inquiry has equally been concerned with practices of interpretation, aiming at liberating philosophy from the authority of rigid discourse and analytical language, while deconstructing symbolic and semantic realities within ontological and anthropological contexts.

The intersection of values and interpretation constitutes a critical problem where disciplines converge due to the profound stakes of these intertwined human concerns. This research, which combines theory and practice, opens onto both specific and universal horizons, enabling the activation of practical frameworks and the regulation of behaviors, in line with the objectives of the PHILAB Laboratory.

We have identified a unifying thread that bridges the human and the social in their philosophical, historical, and aesthetic dimensions. Thus, we have delineated the levels of critical and analytical engagement. Pedagogy, as integrated into research and applied fields, has played a vital role, as these disciplines collectively contribute to justifying interpretive techniques and elucidating the purposes of ethical meaning.

The aim of the partnership between the PHILAB Philosophy Laboratory (Tunis) and the Human Sciences Research Unit for Philosophical, Social, and Human Studies (Oran) is to deepen the academic engagement with the humanities and promote regional cooperation through the exchange of scientific expertise. We also strive to cultivate a fruitful academic collaboration free from ideological, religious, or ethnic partisanship. This pursuit supports the emergence of an open, enlightened university grounded in scientific and ethical principles, while enhancing academic research toward continual renewal.

First: The structure of the book aims at explaining the broad themes and stakes involved, beginning with the establishment of practical values and the formulation of a relativist tendency in ethics (e.g., Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X.7–8) and its impact on Western worldviews. This perspective invites a reflection on the ethical and moral aspects in shaping the spiritual identity of the interpreter, and attempts to justify a shared ethic and the interpretive nature of human action.

Second: The foundations of "values" and the problem of "interpretation" are addressed through a return to ethical pathways: the clarification of ethical concepts and methods, as well as the philosophical tension between irony and interpretation. Here, interpretation is not confined to language, but demands a will to

truth, a counter-politics that seeks to liberate extreme human conditions and establish a horizon of just political values (cf. Patrick Savidan, *Philosophical Ethics*, 1999).

Third: Contemporary approaches to ethics and interpretation contribute to the generation of new concepts. The ethics of interpretation and the interpretation of ethics converge in the work of Gadamer, who proposes a philosophical turn toward alternative hermeneutics. This effort questions communicative rationality and its ethical boundaries (cf. Jürgen Habermas, *The Democratic Rule of Law*, 2005), connecting ethical and interpretive paths to enrich philosophical inquiry and reapply it in contemporary life.

Fourth: The critique of science and the role of interpretation in textuality intersect with pedagogy and the question of values. Despite scientific and pedagogical advancements, there remains an urgent need for interpretation between conscience and text, and between values (cf. Heidegger, *Letter on Humanism*, 1983) and the critique of political liberalism in the work of John Rawls (*A Theory of Justice*, 1987). In confronting this duality, we appeal to the concept of love as expressed in the works of Negri and Levinas (*The Savage Anomaly*, 1982), in contrast to cold rational critique.

Fifth: The role of art in values and interpretation is essential. The relation between art and values emerges through mechanisms of interpretation, the dialectic of beauty and ugliness, and Adorno's analysis of expression and meaning in art (*Dialectic of Enlightenment* by Horkheimer and Adorno). We will investigate whether interpretation has boundaries in visual art, and will explore the ethical dimension of contemporary artistic practice.

The **general question** may thus be formulated: *Does the relationship between ethics and interpretation ensure the continued relevance of philosophy as a human endeavor that regulates intellectual life, social and political structures, and shapes universal and symbolic values?* This paradox lies in the modes of application and the systematic mechanisms employed. Not only is knowledge relative and variable, but so too are laws, values, and the positions human beings adopt.

From a **semantic perspective**, values are fundamental orientations guiding decisions and shaping behaviors. Interpretation, in turn, is the process of ascribing meaning or significance (cf. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, 1982). Values may be personal, cultural, or moral, influencing our interactions and perceptions of the world. Interpretation may involve reading texts or decoding human experiences in their symbolic or ontological dimensions—often through aesthetic, moral, or political judgments and individual religious or spiritual frameworks (cf. Hannah Arendt, *What Is Politics?*, 1995).

The **rationale** for this conference proposal is rooted in the relation between values and meaning amid the dissection of political realities, especially in extreme humanitarian crises as seen in refugee camps and ethnic conflicts. These conditions raise legal and political concerns about dignity, freedom, and communication breakdowns, accompanied by rising hate speech and racism.

This report outlines the major conceptual directions of the international conference and articulates the key research trajectories and methodological tools. It emphasizes the current debate on ethics as a "practical" concept requiring clear articulation, and the interpretive question as fundamental to contemporary philosophy. This invites hypotheses that connect ethics and interpretation as pillars of philosophical exploration.

Values remain embedded in societal concerns. Kant's moral philosophy, reconfigured as a metaphysical foundation for ethics, emphasizes normative obligations that are both practical and philosophical. We seek to integrate values pragmatically while establishing a dialectical relationship between values and interpretation. This enables reason to operate as a system responsive to the demands of composition, interpretation, and ethical theorization (cf. Raymond Polin, *Ethics and Politics*, 1966). Public ethical engagement depends on mutual understanding and the recognition of shared values.

Humanity is realized in striving for the common good—this is not given a priori, but achieved through self-development and social engagement, including communication, recognition, and dialogue. Achieving universality thus requires a sacrifice of individual particularities without alienating the self.

The **contemporary philosophical context** can be described as both *ethical*, in its focus on moral responsibility, and *interpretive*, in its methodological orientation. The concepts of ethics and interpretation are deeply interwoven, and this conference seeks to clarify the articulation between ethical projects and the need for their interpretation.

We are particularly interested in Gilbert Simondon's notion of the relationship between ethics and being (*On the Mode of Existence of Technical Objects*, 2014). While Simondon is not an interpretive theorist in the Ricoeurian sense (*On Interpretation*, 1975), interpretation operates within his work as a technique for engaging with heritage, interrogating being, and developing an open ontology. The connection between individuation theory and the problem of values is central, especially in linking technical philosophy with ethical and political ramifications.

The renewed interest in *the ethics of the common* and *hermeneutics of action* reflects a philosophical return to Spinoza. Contemporary thinkers—from Aristotle's rational ethics to Foucault and Bataille's ethics of desire, from Deleuze's ethics of life to the ethics of recognition in Habermas and Honneth, and the ethics of love in Badiou and Negri—have all celebrated a humanistic vision grounded in joy, difference, and commonality.

Durkheim, in his essay on pedagogy (*Educational Developments in France*), critiqued traditional educational practices and emphasized the need for pedagogical reform responsive to social and cognitive change. His concern about inherited methods and their incompatibility with the complexity of educational action underscores the crisis in both values and interpretation in modern education.

Biological approaches to intelligence also reveal the interplay between innate capacities and environmental shaping. Intelligence, as a function of cellular and cognitive interaction, underlies learning capacities and adaptability.

If interpretation reveals a hidden structure embedded in language, and language itself conceals the workings of thought, then the text becomes a medium through which the moral meaning is disclosed. Language is not merely a communicative tool; it is the *dwelling of being*.

The ethical critique of science reopens theological questions that long monopolized interpretation, especially of sacred texts. Critics might object that the ethical discourse inevitably leads us back to the Greeks, especially Socrates and Aristotle (*Metaphysics*, I.2, 982). Foucault's late work, emphasizing the self's capacity to live outside the imperatives of knowledge and power, leads to a project of ethics as self-organization and relational existence.

Political philosophy's fundamental task is to establish a normative framework for governance. Liberal democracy, in this view, appears as a system capable of grounding public ethics and citizenship in rational moral foundations—yet its current formulation must adapt to global geopolitical shifts.

The **aesthetic dimension** of values and interpretation involves a reassessment of artistic autonomy and the epistemological content of art. Understanding the role of form, the dialectic of art and reality, and the moral commitments embedded in artistic creation remain central. The ethical engagement of the artist affirms that art can contribute to societal and universal concerns.

Criticism and Limits: Nietzsche's diagnosis of a value crisis—a dissolution of meaning under socio-political pressures—remains relevant. Human beings, reduced to passive instruments of power, are trapped in consumerist frameworks. Philosophers and critical theorists have addressed this dehumanization, particularly in the critique of contemporary consumer society.

Conclusion:

This scientific report, which frames the proceedings of the international conference *Approaches to Values and the Question of Interpretation*, affirms a conceptual and integrative approach to axiology and hermeneutics. It aims to unify diverse axes of inquiry, address methodological and practical concerns, and articulate a dialectical framework where values and interpretation co-construct philosophical meaning. This synthesis serves the broader goal of promoting an engaged, critical, and ethically grounded academic practice.

Contributors / Authors

Hadef Dhahri
Naceur Abdellaoui
Bouthaina Nsiri
Bakkar Al-Faqrawi
Zohour Zardi
Sarah Dabboussi
Abdelaziz Labib
Abdelkader Bouarfa
Abdessalam Hidouri
Ezzedine Rtimi
Aliya Khlifi
Imed Ammari
Omar Badri
Omar Ben Boujelida
Mahfoud Saidi
Mohamed Hédi
Omri Mohamed
Chouaki Ezzine
Mohamed Nejib Khlifi
Mostafa Alimi
Mehdi Saidan
Moussa Maireche
Noureddine Mbarki
Nawfel Haj Lateif

Proceedings of an international forum
University of Tunis
Faculty of Humanities and Social Sciences
Laboratory of Cultures, Technologies, and Philosophical Approaches (PHILAP)
Editing and Preface:
Prof. Salah Mosbah (Tunisia)
Compilation and Formatting:
Pr. Naceur Abdellaoui & Pr. Omar Ben Boujelida
Review and Design:
Pr. Abdelkader Bouarfa (Algeria)

**

Publisher:
Human Sciences Unit for Philosophical, Social, and Human Studies (URSH)
Printed by:
Kunooz Publishing and Distribution House
Copyright:
All rights reserved to the PHILAP Laboratory and the URSH Research Unit
First Edition: *2025*
ISBN: *978-9969-031-08-9*

جامعة وهران 2

42

وحدة البحث
م الانسان للدراسات
لاجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE
L'HOMME ÉTUDES PHIL
SOCIALES ET HUM

Approaches to Values and the Question of Interpretation

PROCEEDINGS OF AN INTERNATIONAL SYMPOSIUM
UNIVERSITY OF TUNIS
FACULTY OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES
LABORATORY OF CULTURES,
TECHNOLOGIES, AND PHILOSOPHICAL APPROACHES
(PHILAB) LR01ES01

PHILAB



EDITED AND INTRODUCED BY
PROFESSOR SALAH MOSBAH