



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

اطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة  
الموسومة بـ

سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر

إشراف :

أ.د عبد القادر بوعرفة

اعداد الطالبة :

حسنية بداني

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
منير بجادي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
عبد القادر بوعرفة	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
زاير أبو الديهاج	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
حمدادو بن عומר	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 1
بلعز كريمة	أستاذة التعليم العالي	مناقشا	جامعة سعيدة

السنة الجامعية: 2020/2019

# شكر وعرفان

أحمد الله وأشكره لأنه هداني وأعانني وأهمني الصبر .

أحمده لأنه أمدني بكرمه أكثر مما أستحق وإنه أعطاني نعمة العقل للتفكير والوصول إلى الهدف.

والحمد لله على نعمة العلم التي أهداني إياها اللهم أجعل عملي هذا صالحاً أتودد به إليك .

ويا حي وقرّة عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وأنخي بالشكر الجزيل لكل من آزرني وخص بالذكر أستاذي الفاضل المشرف بوعرفة عبد القادر

الذي لم يبخل علي بأي شيء. كان لإشرافه هذا إنارة لطريقي وتشجيعي على المضي في درب

السليم، وأثقتني بتوجهاتك العلمية الدقيقة وملاحظاتك القيمة. فلن أوفيك حقك من الثناء والشكر

كما أشكر صاحب المشروع "منير بهادي" مكانة الأب الذي يعمل جاهداً على نجاح أبنائه . وإلى

كل أساتذة الفلسفة وهران وخارج وهران. وإلى كل أستاذ لم يبخل علي بشيء من العون والمساعدة،

أشكر كل هؤلاء جزاهم الله عنا خيراً .

اللهم إجعله لي عملاً أنتفع به وأنفع به غيري واجعله لي صدقة جارية . وشكراً لله الذي جعلني من

عشاق هذه الفلسفة.

# إهداء

إلى الوالدين العزيزين رحمة الله عليهما .

إلى الأستاذ : المرحوم البخاري حمانه - رحمة الله عليه -

وإلى كل من ساعدني ولو بكلمة طيبة

وإلى : فاطمة سلسبيل (فطيمة) ولكل إخوتها وإلى كل العائلة.

وإلى أخي وصديقي محمد (ولد الحاج).

وإلى « الذين يعيشون الفلسفة عن

لا أولئك الذين يتعايشون بها كما

يتعايش الكائن الحي بالماء وبملكة

حب

العقل

كما يثبت القول بالحق «

اللهم وضعت المعرفة آمالنا والواقع تجربتنا والعلم نورنا والحقيقة مصداقيتنا والمنهج

درينا.

بدايني حسنية

كلمة شكر وعرفان

إهداء

أ	مقدمة + خطة البحث .....
01	مدخل .....
<b>الفصل الأول : الكتابة الفلسفية في الجزائر وأزمة المنهج (المفهوم والواقع )</b>	
13	المبحث الأول : الكتابة الفلسفية في الجزائر .....
13	(أ) : الطرف الأول : لا يوجد كتابة فلسفية في الجزائر ، بل يوجد تدوين .....
32	(ب) : الطرف الثاني : هناك كتابة فلسفية في الجزائر .....
38	المبحث الثاني : أزمة الكتابة الفلسفية في الجزائر .....
38	(1) : أزمة المفهوم . .....
52	(2) : أزمة المعنى . .....
65	المبحث الثالث : الكتابة وأزمة المنهج .....
65	(1) : أزمة الذات والموضوع .....
83	(2) : الكتابة تقتضي منهج .....
91	(3) : غياب الإستراتيجية واللامبالاة بالسلطة (عدم التنظيم) .....
<b>الفصل الثاني : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر</b>	
99	المبحث الأول : المنهج بين النظرية والتطبيق .....
99	(أ) : الكتابة الجزائرية ممارسة تفتقد إلى المنهج .....
99	* الاطار النظري .....
111	* الاطار العملي .....
121	(ب) : إرهاصات (كيف كانت نوعية الكتابة الفلسفية) .....
145	المبحث الثاني : الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضورا في الجزائر .....
145	(1) : المنهج الجدلي (الديالكتيك) .....
170	(2) : المنهج التحليلي .....
195	(3) : المنهج التاريخي .....
219	المبحث الثالث : نماذج من الكتابة الفلسفية في الجزائر .....

219	..... (1) : المنهج البنوي والتفكيكي
235	..... (2) : ظهور نظرية التلقي
257	..... (3) : المنهج النقدي
281	..... (4) : المنهج التأويلي
281	..... * التأويلية الدينية
311	..... * التأويلية الفلسفية

### الفصل الثالث : مستقبل الكتابة الفلسفية في الجزائر

334	..... المبحث الأول : تجاوز إشكالية المنهج
365	..... المبحث الثاني : ما المناهج المعاصرة
365	..... (1) : المنهج الفينومينولوجية
378	..... (2) : المنهج التأويلي ثم المنهج الجنيالوجي وغيرها من مناهج (نماذج)
388	..... المبحث الثالث : آفاق مستقبلية في الكتابة الفلسفية في الجزائر
413	..... خاتمة

المصادر والمراجع

ملخص

# مقدمة



سأنتقل في مقدمة البحث من وقفة تقريبية للدكتور البخاري حمّانة، حيث أن هذا البحث انطلق مما كتبه الراحل في مقاله الرائع "دفاعا عن الفلسفة" سنة 1979م، حيث لمسنا في متون مقاله دعوة على إحياء المشهد الفلسفي من خلال الدفاع عن الفلسفة، وبطبيعة الحال لم يكن الدفاع عن الفلسفة إلا من خلال الدعوة إلى الكتابة الفلسفية وتحريك الدرس الفلسفي بالجزائر، ورفع مكانة الفلسفة في مجتمع يُنظر إليها نظرة غير سوية، وينتقص من المشغل بها.

**تُهد** الدراسات الفلسفية في الجزائر إلى فسح المجال أمام الكتابة الفلسفية الجادة والمثمرة، لأجل إحداث قفزات نوعية متتالية في تاريخ الدرس الفلسفي بالجزائر. ويتأتى ذلك من خلال تفعيل عقل وخيال الإنسان وجميع قدراته، بُغية إيجاد أفكار ومشاريع تمتد في أزمنة كينونة الإنسان. ولكن بالرغم من هذا الحلم الفلسفي المنشود، إلا أن واقع الفلسفة في الجزائر لا زال يثير الكثير من التساؤلات، وتُساق ضده الكثير من الاتهامات من طرف أغلب أطراف المجتمع الجزائري.

حاولنا في هذا السياق الإمام والإحاطة بكل ما يُبلور المشهد الفلسفي، وكسب أفكار ومعارف تُمكننا من رسم لوحة عن الكتابة الفلسفية بالجزائر، ثم البحث عن أهمية البحث الفلسفي الأكاديمي وصياغته بطرائق جديدة في سياق الإنتاج الفني الذي هو خيط الإبداع الذي يكون رابطة بين الفكر الإنساني وعلاقته مع الروح الإبداعية والتخيل وقدرة الملكة العقلية على إدراك المواهب الفكرية والفلسفية، ووضع دراسات ذات إستراتيجية ممنهجة بالمنهج المناسب لها. لأن الكتابة الفلسفية في الجزائر وباقي الدول تحتاج إلى ضبط الاستراتيجيات المستخدمة لدى كل المشتغلين بهذا المجال، مستعين بما سبق بمفكرين ذوي مناهج يعتمد عليها. هناك من يقرّ بوجود كتابة فلسفية في الجزائر ذات منهج وذات موضوع ومعالجتها بكيفية سليمة وتقنية، وهناك من يرفض ذلك. ويبدو جليا هذا الاختلاف اليوم أكثر من أي وقت مضى.

نعالج من خلال حركة الكتابة والأفكار مسألة المنهج والأزمة التي يمر بها المنهج وغيرها من الأزمات، لأن تحليل المنهج مهم في نسج حروف الكتابة الفلسفية في الجزائر ومستقبلها الزاهر. وحرصاً منا على الكتابة الفلسفية الراهنة أن تكون كتابة سليمة المنهج وقوية المفهوم والمعنى وجب أن تكون الكتابة الفلسفية "مسألة" يسعى الباحث إلى الكشف عن أسرارها، لأن هذه المسألة من أعظم ما يسعى إليه شباب اليوم، ذلك قبل أن نبحت في انتسابها وأصلها. وعلاوة على ذلك ظهور النظريات الجمالية والأدبية والفلسفية، بوصفها منعطفات جديدة في الدراسات، حيث انتقل معها المنهج النقدي من سلطة الإنتاج إلى سلطة الكتابة، وبالتحديد إلى مركزية القارئ والمتلقي. كل هذا يعبر عبر بؤرة العقل المستعين بالمنهج. ما يمكن القول بأن سؤال المنهج مهم للغاية. والعلوم الأخرى لها مناهج أيضا منها: الكيمياء الفيزياء والرياضيات... الخ.

حاولنا في هذا السياق استنطاق المفاهيم قدر المستطاع وتجسيدها على أرض الواقع، خاصة أن زمن البحث ينحصر من فترة الخمسينات والستينات والتسعينات إلى غاية يومنا هذا. أي حصرناها في فترة زمنية منصرمة من مالك بني نبي وانتهت بالجيل المعاصر. فمن الواضح أن الكتابة الفلسفية في الجزائر وغيرها من البلدان العربية تعرضت إلى عدّة أزمات

منذ الأزل، حيث وجدت الكتابة على مختلف الأنواع: النقش على الحجر، الرسم والوشم، وغيرها. إن الكتابة وأزماتها المنهجية، لم تنقطع من زمن إلى آخر.

إن الحيز المكاني هو الجزائر، حيث أن حركة الفكر الفلسفي في الكتابة الفلسفية في الجزائر كان يؤرخ لها منذ زمن على أرض الوطن (الجزائر) أي منذ فترة الاستقلال إلى غاية الساعة، لأن هذه الحركة تلعب دورا في حركة إبداع شباب اليوم (الجيل المعاصر) بمفاهيم جديدة معاصرة من الواقع المعاش.

إن إشكالية البحث تنطلق من هذا الموقف المتناقض بين شريحتين تشتغلان بالدرس الفلسفي، فالأولى تحاول إثبات وجود مشهد فلسفي بالجزائر من خلال ما يكتب أو يُدون، وبين موقف يُفند ذلك تفيّدا، وعليه، فإننا في متون هذا البحث سنحاول عرض الموقفين المتناقضين لنقف آخر الأمر على الموقف المؤسس.

فقد لحق الفكر الفلسفي الجزائري ما لم يكن يتمناه أي مفكر من تجاوز لإشكاليات وفسح المجال لمناهج ونماذج تطبق وتحلل بدقة، لأن سؤال المنهج يدفع إلى البحث عن الجواب، فما بالك بأسئلة تشد الأذهان روعة فيما تخفيه هذه الخلفية الفكرية الفلسفية من الإبداع ولفت الأنظار إلى معركة المفاهيم، وبناءً على الإشكالية المحددة سابقا نطرح الأسئلة الآتية: هل توجد كتابة فلسفية بالجزائر؟؟ وما مدى إمكانية تشكلها بصورة رائدة مُستقبلا؟

سننطلق من مسلمة عامة لدي المجتمع الجزائري، وهي عدم وجود كتابة فلسفية بالجزائر، بل هناك تدوين وإعادة لقراءة نصوص سابقة، وعليه لنفترض ما يأتي:

- عدم وجود كتابة فلسفية في الجزائر، بل جل ما هو موجود هي قراءات وشروحات، ومدونات فرضتها وسائل الاعلام المتطورة.

- وجود كتابة فلسفية بالجزائر، ولكنها كتابة لم تصل للكتابة العالمية والعلمية.

وبناءً على ما سبق، الإجابة عن هذه الفرضيات أو الإشكاليات المحورية وفق المخطط التالي: لقد قادتنا متطلبات البحث ومادته إلى اتباع الخطوات الآتية في بنائه:

- مقدمة: عرض بالموضوع وتحديد إشكالياته ومراحل البحث.

**الفصل الأول: الكتابة الفلسفية في الجزائر وأزمة المنهج (المفهوم والواقع).** تم تفريعه إلى ثلاثة مباحث:

**المبحث الأول:** تطرقنا فيه إلى الكتابة الفلسفية في الجزائر، من خلالها تعرفنا على طرفين: الجدل والصراع بين الكتابة والتدوين، وبين الإثبات والتدليل على وجودها ونوع الإرهاصات. ووضحنا فيه كل ما يدور حول الكتابة الفلسفية في الجزائر والأساليب المستخدمة وأهم المفاهيم المركز عليها..



المبحث الثاني: تطرقنا فيه إلى أزمة الكتابة الفلسفية في الجزائر وأزمة المنهج. وبمحتنا في أهم الصراعات القائمة بين المفهوم والمعنى، وأزمة المنهج.

المبحث الثالث: قدمنا فيه الكتابة وأزمة المنهج، وبمحتنا في الكتابة التي تحتاج إلى منهج.

الفصل الثاني: سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر. تفرع هو ذاته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عرفنا فيه المنهج بين النظرية والتطبيق ووضحنا فيه أهم الركائز الإطار (النظري والعملي) والإرهاصات.

المبحث الثاني: ركزنا فيه على الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضورا في الجزائر. تناولنا أهم المناهج الكلاسيكية (الديالكتيكي، التحليلي والتاريخي) مع اختيار النماذج الجزائرية التي استخدمته في دراساتها.

المبحث الثالث: تعرفنا فيه على نماذج من الكتابة الفلسفية في الجزائر. تناولنا أهم المناهج المعاصرة (البنوية والتفكيكية، ثم نظرية التلقي والمنهج النقدي، والمنهج التأويلي (التأويلية الدينية والتأويلية الفلسفية).

الفصل الثالث: مستقبل الكتابة الفلسفية في الجزائر. فرعناه إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وضع مقاربات بين المفكرين والمشتغلين بالمشهد الفلسفي بالجزائر.

المبحث الثاني: تطرقنا فيه إلى المناهج المعاصرة والكتابة الفلسفية.

المبحث الثالث: تناولنا فيه أفاق مستقبلية في الكتابة الفلسفية في الجزائر. وبمحتنا في أهم الاتجاهات الراهنة من نوابغ هذا العصر (الجيل المعاصر).

يتم اختيار المنهج بناءً على طبيعة كل فصل، وعليه اتبعنا في الفصل الأول المنهج التحليلي والتاريخي نظرا لسرد الأحداث التاريخية وتحليلها. أما الفصل الثاني اعتمدنا على المنهج التحليلي والمنهج النقدي معاً؛ لأن المنهج التحليلي هو من إحدى طرق البحث وطرق تفسير الظاهرة التي يدرسها الباحث اليوم باختلاف المناهج، والمنهج النقدي هو نقد لرؤى وتجاوز لدراسات. بينما الفصل الثالث اعتمدنا المنهج المقارن استعملناه للمقارنة بين بعض النماذج المختارة، كأركون والجابري وغيرهم.

كان الهدف من دراسة هذا الموضوع، هو معرفة الفلسفة الراهنة في وطننا، وتبيان المشهد الفلسفي من خلال بعض النماذج المختارة من كل الفئات المشكلة له. ومن بين أهدافنا التي ينبغي الوصول إليها تتمثل فيما يلي: الإجابة عن التساؤلات (الفرضيات) التي طرحت في مقدمة البحث، وكذلك التعرف على قيمة المنهج (سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر).

إن هدفنا من هذه الدراسة هو التعرف على الأزمات وإثبات وجود الكتابة أو عدمها، ومن المؤكد هناك جدل وصراع بين الكتابة والتدوين وإعادة لقراءة نصوص سابقة. بينما الهدف من سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية الجزائرية المعاصرة، يبحث على معالجة الموضوع وصياغته بطريقة منظمة (منهج يسير فيه الباحث). مع ذلك أن الغاية الكبرى هي تنظيم عملية الكشف عن اللامنطوق من المشهد الفلسفي، ولم يتم ذلك إلا من خلال الاحتكاك والاستئناس ببعض النماذج (الجيل المعاصر) التي تبحث في مصدر المعرفة. ويعتبر سؤال المنهج بوابة نور يفتح على المبدع العربي الجزائري باب العلم والمعرفة، مثلما حاول من سبقونا من المشتغلين بالفلسفة تحقيقه من الخمسينات إلى غاية اليوم. ولعل الهدف الذاتي هو دفع الشباب المشتغل بالفلسفة، والمتملك للرغبة وإرادة المعرفة في إثبات وجوده كذات متفلسفة، وهذا الفعل بدوره هو تمجيد لأرواح تلك الثلة من الجزائريين الذي رغم الصعاب والنكران استطاعوا أن يخدموا الفلسفة وفق الاستطاعة والإمكان.

مدخل

نأمل ونعتقد بأنّ عملية الكتابة هي من أكثر الخصائص التصاقاً بالإبداع الفلسفي، لأنّ الفلسفة كخطاب لا يمكن تصورهما خارج الكتابة، كفكر وكتفنية أو كتعبير عن وهج الأسئلة المترادفة على بؤر العقل، فالكتابة منذ القدم وُصفت بالقيّد الذي يُثبت الأفكار. أي سوف نقص من قيمتها إذا ما نظرنا إليها لمجرد آلية لتثبيت التعبيرات الشفوية للإنسان من خلال الحروف. - كيف كانت الكتابة الفلسفية؟

إنّ الإبداع الفكري بمعناه الواسع عمل أدبي لا يدرك من خلال تسلسل العمليات الفكرية فحسب، بل هو معيش ومتناول من جديد، وفي نفسه الوقت رسالة قديمة ومحددة باستمرار وبالعكس يتضح لنا أن النقد النبوي لا يخضع لهذا الاتجاه الموضوعي، حيث نقول في هذا الصدد «لأنّ البنيات ليست معيشة لا بواسطة الوعي الإبداعي ولا بواسطة الوعي النقدي إنما توجد دون شك ضمن العمل الأدبي، لكن بوصفها هيكلية الخفي، وهي تمثل مبدأ معقولة موضوعية يسهل إدراكها فقط عن طريق تحليل أو استبدالات بضرب من عقل هندسي ليس هو من الوعي»<sup>1</sup> بالإضافة إلى ذلك «إنّ النقد النبوي خالص، مثلاً من كل اختزالات التحليل النفسي المتعالية، أو التفسير الماركسي ولكنه يمارس بطريقته ضرباً من الاختزال الداخلي مخترقاً جوهر العمل الأدبي لبلوغ هيكله...، بل هي إختراق شبه بالكشف الشعاعي...»<sup>2</sup> بمعنى هنا يبرز حد قابل للمقارنة بالكفاية، بذلك الذي أقوه "بول ريكور (1913-2005) لأسطورة النبوية، فحيثما كانت الاستعادة التأويلية للمعنى محتملة ومستحبه ضمن تطابق حدسي لنوعيين إثنيين يكون التحليل النبوي، غير شرعي وغير ملائم هذا الإبداع الفكري

في هذا الإطار كان للتفكير الفلسفي هو آخر مجال واسع فإن الفكر في إطار الفلسفة معناه، أن تكتب وأن تبلور يكون عبر نصوص وخطابات وأطروحات ومفاهيم وآراء وأفكار مختلفة وأذواق بإتباع أساليب عديدة وأشكال تعبيرية متعددة، من أكثرها بساطة وانفتاحاً إلى أكثرها انغلاقاً ونسقية وإذا ما كان يحق أن نتحدث داخل الفلسفة عن نوع من أنواع الثبات فإن الثابت الوحيد في الخطاب الفلسفي هو "فعل الكتابة". من خلاله يصبح للفلسفة جسد وروح، إذن فالكتابة ليست اختزالاً لمنابع الأفكار، وفي سياق الكتابة الفلسفية نجد عبر تاريخ ممارستها من طرف الفلاسفة رولان بارت يقول: «عن علاقة الكتابة بالحرية بوصفها ترمز للحرية» فإنّ الكتابة ليست، إذن سوى لحظة ولكن هذه اللحظة هي من بين اللحظات الأكثر جلاء في تاريخ، مادام أنّ التاريخ هو دائماً وقبل كل شيء اختيار وكذا حدود هذا الإختيار»<sup>3</sup> وبما أن الكتابة تظل ذات قدرة على صياغة راهن للكائن العقل وما ينتظره في الأيام الأتي (مستقبله)، لأن الكتابة تشتغل حيناً عاماً مشوشاً وغير محدد نضحي فيه بالسلطة يلتقي فيها تناثر (Dissémination) النص وأهوائه. وهذا يقودنا إلى القول بأن الكتابة كائن غريب ووسيط عجيب يقتحم ذواتنا في لحظات متفاوتة الخصوصية: «أنّ الكتابة تقحم غريباً بغير دعوة،

<sup>1</sup> - ج، مونان، ج، جونيت، م، رفاتير: النبوية والنقد الأدبي، ت محمد لقاح، إفريقيا الشرق، دار البيضاء (دط) 1991/1990 ص (23،24)

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 24

<sup>3</sup> - الحسين الزاوي: الفلسفة الواصفة، الكتاب للنشر - القاهرة (ط1) 2002، ص 160

كما أن الكتابة وسيط بلا شخصية، مجرد خادع يسقط فيها بين "القصد" و"المعنى" وبين كل من السياق والفهم أيضاً<sup>1</sup> وعليه تمثل الكتابة تهادياً للرؤية التقليدية التي لها علاقة بربط الحقيقة بالحضور (الذاتي) الشخصي من جهة وباللغة الطبيعية من جهة أخرى، هذه الأخيرة التي يمكن أن تعبر عن هذه الحقيقة من وجهة مغايرة تماماً للنمط الأول والسائد. يتبين لنا بأن الكتابة الفلسفية تستمد قوتها مشروعيتها بعيداً كل بعد عن ذلك التعارض التقليدي، حيث حاول جاك دريدا (1931-2004)، أن يتعامل مع الكتابة من منطلق كونها تمثل "الأصل والبدائية" لكل الأنشطة الثقافية، يبدو لأول وهلة إن محاولة دريدا من أجل التنظير لعملية الكتابة في علاقتها بالكلام واللغة والأثر تعد مهمة جداً ، لأنها جاءت لتعيد مكانة الكتابة التي تمت معاملتها من طرف الذين حطوا من قيمتها والإستخفاء بها حتى من طرف اللسانيات المعاصرة ، ولكن هذا الجهد الذي قام به دريدا لا يساعدنا على بلورة وإبداع ورؤية واضحة المعالم حول آليات وشروط صياغة الخطاب الفلسفي. الذي حاول دريدا أن يُبينه من خلال جدلية الكينونة والحضور: « نظام اللغة الذي يرتبط بالكتابة الأبجدية الصوتية هو ذلك النظام الذي يتحقق فيه ميتافيزيقا التمركز المنطقي التي تحدد معنى الكينونة على أنه الحضور»<sup>2</sup> سنستكشف من خلال نقد اللغة بأن "قمع الكتابة" يظهر في منهجه المؤسس على علم اللغة لدى دوسوسير De Saussure (1857-1913) والذي يتجلى في إنكاره دراسة، أي نوع من أنواع التدوين اللغوي بالطبع يكون ذلك خارج الكتابة الأبجدية الصوتية للثقافة الغربية.

ما يبيح القول إنَّ (دريدا) يثبت أن تلك المعطيات والفروض برغم تماسكها والدعم المتبادل بين بعضها البعض، تظل مكشوفة ومعرضة للفوضى والتمزق بمجرد استبدالنا كلمة الكتابة بكلمة الكلام، هذا في إطار نظام المفاهيم التي يحكمها هذا النظام (النسق). نلاحظ من خلال ما سبق بأن دريدا يقوم بقراءة الفلسفة وتاريخها قراءة مغايرة باستعماله "المنهج التفكيكي" الذي يسعى من خلاله وضع بناء جديد مخالف للبناء الذي دأب الفكر الغربي عليه.

إنَّ الإختلاف بالمعنى الدريدي هو يسمح تجاوز صيغة التعدد: «الإختلاف الدريدي له علاقة مباشرة ، بالكتابة حيث أن الوظيفة المهمة للإختلاف هي ما يصطلح عليها دريدا بـ : الكتابة البدائية»<sup>3</sup> نضيف إلى ذلك القول «إن برّانية الدال هي برّانية الكتابة بعامّة ، وسنحاول... أن نكشف عن أنه ليست ثمة من علاقة لغوية قبل الكتابة»<sup>4</sup> يتضح لنا أنه من غير هذه البرّانية فكرة "العلامة" تتداعي نفسها بالذات.

ويمكن القول أن حتى تلك الكتابة البدائية «لا يمكن تعريفها تعريفا موضوعياً، لأنها غير قابلة للاستقراء والوصف، لكنها حسب (دريدا) كل شيء»<sup>5</sup> إنها الطريقة التي لا تترك لذاتها أن تُمير لنا غير شكل الحضور،

<sup>1</sup> - كريستوفر نوريس: التفكيكية (النظرية والممارسة) ت: صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية (دط) 1989 ص 76

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 77 .

<sup>3</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ص 161 .

<sup>4</sup> - جاك دريدا : الكتابة والإختلاف ، ت ، كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، دار البيضاء المغرب (ط1) 1988 ص 114 .

<sup>5</sup> - محمد شوقي الزين : جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ ، دار الفارابي - بيروت - لبنان (ط1) 2011 ، ص 86.

كما أن الكتابة ليست شيئاً ناقصاً يلحق بشيء آخر أكثر اكتمالاً منه. كما هو الحال عند (دوسوسير) الذي هو الآخر لا يركز على الكلام، بل على "اللغة"، ما يهم هنا هو البنى والقواعد التحتية (السيمائية السوسورية التقليدية). وكان اهتمامه بخاصية الإشارات اللسانية (كالكلمات)، والإشارة تتكون من (دال ومدلول)، وعليه قد يمثل لنا الشراح المعاصرون إلى وصف الدال بأنه الشكل الذي تتخذه الإشارة والمدلول بأنه الأفهم الذي تعود إليه. حينها يميز سوسورين الدال والمدلول كالآتي: «ليست الإشارة اللسانية صلة بين شيء واسم، لكن بين أفهم [مدلول] وطراز صوتي [دال] وليس النموذج الصوتي صوتاً، لأن الصوت محسوس...؛...، الطراز الصوتي هو الانطباع النفسي الذي يولده الصوت عند المستمع، كما يصله كمعطى عبر أحاسيسه»<sup>1</sup>، نستنتج أن الكتابة تمثل منظومة إشارات وليست متحررة أي عدم استقلاليتها مع العلم أنها شبيهة بالمنطوق. أما في منظومة الكتابة، ففي نهاية المطاف نتوصل "أن مدلول الكلمة المكتوبة ليس الأفهم، بل الصوت بالنسبة إلى دوسوسير ترتبط الكتابة بالمنطوق ارتباط الدال بالمدلول. وفي نظر دريدا الكتابة "إشارة الإشارة"<sup>2</sup> صحيح أن دوسوسير الكلام عنده هو الأهم، أما عن "الإشارات" المستعملة في الكتابة إعتباطية، نلاحظ أنه حرص بقوة على أن لا يقع في ربط مبدأ الإعتباطية بالعلاقة الموجودة بين "اللغة والعالم الخارجي"، يكون هذا ربطاً مباشراً. سيكون من باب التبسيط أن «الكتابة قبل الحرف»<sup>3</sup> حيث تبين أن دريدا يقصد هنا "الكتابة قبل زمن ظهور الكتابة بالمعنى الشائع أو وجود كتابة قبل ظهور الحرف".<sup>4</sup> بلا شك فإن مشكلة اللغة ليست مجرد معضلة بين معضلات أخرى، حيث تحتل الأفق العالمي، كما تعمل الأبحاث على اختلافها، كذلك تشيع في أنواع الخطابات بالطبع من حيث القصد والمنهج و الإيديولوجيا وغيرها. راجع إلى تكديس علامة اللغة وللعلامة ذاتها بوصفها علامة (المطلق ذاته)؛ إذن هذه الأزمة هي عرض من الأعراض. فهي تعلم بإشارة مثل هذا يحدث غصبا عنها إلى أنه لا بد لتحديد فترة تاريخية يشهد لها الزمن.

وعليه كان مفهوم الكتابة «يشعر أن في تجاوز حدود اللغة، وذلك عبر توقف هذا المفهوم عن الإشارة إلى شكل خاص للغة مشتق منها ومساعد لها»<sup>5</sup> بالتأكيد أنها (الكتابة) محتواها تحتوي اللغة، لا لكون "كلمة كتابة" نرى أنها توقفت عن الإشارة إلى "الدال على الدال"، ولكن هذان الآخرا تحت أضواء جديدة، لم يعد عاجزاً على تعريف "الإزدواج العرضي"، بل على العكس يوصفان بحركة اللغة في جذرها الأصلي؛ إذن يقوم المدلول بوظيفة الدال. في الحقيقة إن إثبات «أنّ الدالة المنطقية هي عبارة "وأن لا حقيقة نظرية إلا ما كان في منطوق»<sup>6</sup> تتبين

<sup>1</sup> - تشاندلر دا نيال: أسس السيميائية، ت: طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، توزيع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان) (ط1) 2008، ص 46

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 49

<sup>3</sup> - جاك دريدا، في علم الكتابة، ت، وتقديم: أنور مغيث، منى طلبية، المركز القومي للترجمة، القاهرة (ط2) 2008 ص 63.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص نفسها (63)

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 66.

<sup>6</sup> - جاك دريدا: الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ت: فتحي إنقرّو، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب (ط1) 2005، ص 56.

لنا صحت النظرية في ما يصدر من نطق (أي ما يوجد في المنطوق)؛ وإثبات نراه مشوشاً ومتواتراً كثيراً منذ البحوث المنطقية و"العبارة" هي دليل وإمكان للحقيقة. كل ذلك يتيح للفيلسوف الألماني هوسرل (1859-1938) أن يبرز وهو يعكس معنى الطريق التقليدي ولا يولي أي اهتمام للعمل الدلالة سوي فقط ما هو مقوم لحركة الحقيقة ومفهومها، يدل على عدم وجود حقيقة له في ذاته.

يبد أن المصير التاريخي للفينومينولوجيا قد ظل محصوراً بين أمرين إذن: «الفينومينولوجيا من جهة هي ردّ للأنطولوجيا الساذجة والعودة إلى تقويم فعال للمعنى وللقيمة وإلى نشاط حياة تنتج الحقيقة والقيمة بعامة من خلال علاماتها»<sup>1</sup> ففي ذات الوقت ثمة ضرورة أخرى تؤكد لنا حضور الميتافيزيقا القديمة، كما تصرح بانتماء الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا القديمة، على طرق مختلفة الاتجاهات وهذا ما يتأكد مع الناقد الألماني نيتشه Nietzsche (1844-1900) أو فرنسي برغسون (1859-1941) والأمر الذي يضمن بقاء الميتافيزيقا على الهيئة التاريخية هي في الحقيقة واحدة من القضايا الباقية دوماً في فكر ألماني مارتن هيدجر (1889-1976). هنا يمكن أن نتساءل عن العلاقات الموجودة بين اللغة والوجود أو حقيقة هذا الانتماء ما هي ؟

بعد ذلك ينكشف الانتماء الميتافيزيقي بغير شك في مسألة حان الوقت العودة إليها : خروج القرنية indice عن العبارة ، وبما أن معالجة الإشارة ستكون مختصرة، إذن يتوجب إزاحة الإشارة، تجريدتها وردّها بوصفها ظاهرة خارجية وتجريبية حتى وإن كانت متصلة بالعبارة بالفعل اتصالاً حميماً فهي لا تستكمل. كما هو الحال عندما نستفسر عن العلامة الإشارية، من الممكن هنا «أن تكون العلامة طبيعية أو... أو اصطناعية النقش بالطبشور، أثار الندب كل أدوات التعيين الإصطلاحي»<sup>2</sup> معنى ذلك كان بإمكان (هوسرل) أن يستشهد بحسب المنطق الذي يتحكم بأمثلته بالخط بصفة عامة رغم أن الكتابة عنده هي بغير شك إشارية في الطبقة الخاصة بها، فإنها تثير مشكلاً عويصاً لعله وراء الصمت الجذر لهوسرل. ومع ذلك إفتراض أنها إشارية بالمعنى الذي يعطيه لهذا اللفظ، بإمكانها أن تشوش كل هذه التمييزات الجوهرية كتابة صوتية؛ أعني في ( الجزء الصوتي المحض من الكتابة التي يقال عنها بضرب من المبالغة والتعميم إنها صوتية ) ، كذلك بإمكانها أن تشير إلى "العبارة"، والكتابة غير الصوتية شأنها أن تقوم مقام القول التعبيري فيما يجمعه مباشرة باعتزام "القول". مع ذلك فإنه لم يشأ أن يسوي بين التجربة بالعامة وبين اللغة فعلية؛ إذن إحاطة بالدلالة خارج حضور الحياة المثالية لذاتها. علينا أن نستخلص عكس المقصد الصريح له (هوسرل): «أن الرد ومن قبل أن يصير منهجاً ، سيكون عليه أن يفني في فعل القول الناطق مجرّد التمرس بالقول ، بسلطان العبارة»<sup>3</sup> بحسب رأيه حقيقة الفينومينولوجيا ستكون متعارضة على نحو ما مع القصد الصريح له، النوعين من الأسباب: الأول هوسرل يعتقد في وجود طبقة قبل تعبيرية وقبل لغوية للمعنى.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 57 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 60 .

<sup>3</sup> - جاك دريدا : الصوت والظاهرة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 64 .

هنا سيتعين على الرّد كشفها أحياناً يتم هذا بإقصاء طبقة اللغة. أما السبب الثاني إذا ما انتهى وجود العبارة والدلالة بغير قول فإن هذا الأخير برمته ليس تعبيرياً، رغم أنه ليس ثمة قول ممكن بغير نواة تعبيرية التي مركز يتم ذلك إذا نسجته خيوط الإشارة . بالإضافة إلى ذلك موريس بلانشو في تأملاته الفلسفية نجدها خير مدخل إلى الدلالة العميقة بالطبع التي يشكلها مفهوم الكتابة عند (دريدا) يكون على شريطة « أن نفهم أن قضية الكتابة ليست عند رائد التفكيكية محض مفهوم أو تصور ، بقدر ما هي عملية إجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضي للعقلانية الغربية .<sup>1</sup> طالما أن الإجابة هي إجابة "العقل" التي توفرها المعرفة العلمية ، أو نتاج الرؤية الواضحة التي تفتح للإدارة طريق الفعل ، أو الأخرى العميقة الغيبية هي إجابة "الأسطورة" التي يعنى عنها العقل ، ولا يفتن إلى مغزاها ، ربما سبب الفيض النوراني الزائد عن الحد، بالتالي يؤدي ذلك إلى انهيار. لعل هذه الإجابة تشكل انتصار الفكر على الرأي هذا الرأي الشائع يشكل مرحلة انتصار العقل على الأسطورة . من دون شك هذا الانتصار وهم وغير مؤكد لأن الإجابة العامة ما يقدمها لنا العقل الغربي، كما يراه موريس بلانشو الإجابة العميقة فهي أقرب إلى ما يمكن تسميته بالمكبوت في طيات الفكر العقلاني نجدها ترتبط بالجانب الأسطوري في الفكر الإغريقي وكذلك الشرقي. من الواضح أن ما أريد أن أخلص إليه هو أن ما يرمي إليه بلانشو عبر مفهومي الإجابتين، اللذين سمحا لي بتوضيح ما دار حول تأملاته يبدو لي هناك قاسم مشترك بين الفكر الأوروبي الحديث الذي تبلور في إطار البنيوية والمدارس الأدبية والنقدية الجديدة بوجه خاص. أمثال رولان بارت وفيليب سولنز وغيرهم.

والقاسم المشترك نفسه الذي رأيناه عند أمثال: ميشيل فوكو: (1926-1984) في صورة "الكينونة اللغة"، حيث تتخلل آثاره معظم مفاهيم التفكيكية التي يتزعمها دريدا الذي كانت رؤيته في "التناثر" و"الاختلاف". وحينئذ ليس من الأمور العارضة أن تزداد هذه الحركة المناهضة للمنظور العقلاني التي لم تختلف عبر التاريخ الحديث والمعاصر. نأخذ نموذج روسو ( 1712-1778 ) (الإصلاحي) من الغرابة في قلب فلسفة التنوير والإستخدام المعكوس الذي قام به ساد للعقل نفسه ولمنطق الطبيعة في تبرير جرائمها. يتحدث عن رجال القانون وعن الحقوق الطبيعية للإنسان ، كما لا يغيب على المثالي الذي لعبته الرمزية ذات نزعة الأنطولوجية بارزة .وعبر تجربة "الوتر بامون" الشعرية بالغة العنف، وعبر تجربة رامبو في مجال (كيمياء الكلمة) هذان الحركتان سوف تؤكدهما السريالية في الثلث الأول من (ق20) ، بل نراها عبر الوجودية في ثوراتها «على النسق الهيجلي وما يمثله من قمع للحرية الفردية وكتبت لتلقائية الذات في سعيها نحو التحقيق المبدع الخلاق عبر الزمان والتاريخ»<sup>2</sup> في نفس الوقت نجد هذه التيارات المناهضة للعقلانية المثالية وللقيم الأخلاقية النفعية قد تتأثر عبر التاريخ الغربي الحديث والمعاصر مع بعض الاختلافات في الرؤى والخلفيات الإيديولوجية. مما لاشك في ذلك نرى ذلك واضحاً بين البنيوية والفرويدية

<sup>1</sup> - محمد علي الكردي : قراءة الشعر القديم ، ( مفهوم الكتابة عند جاك دريدا الكتابة والتفكيك ) ،مجلة النقد الأدبي ، و(عملية محكمة ) ، المجلد (14) العدد (2) ، صيف (1995) ، تصدير عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 225 .

<sup>2</sup> - محمد علي الكردي : قراءة الشعر القديم ، ( مفهوم الكتابة عند جاك دريدا الكتابة والتفكيك ) ، مجلة سبق تعريفها ، ص 227 .



والماركسية التي تشترك جميعاً في رفضها للتراث الغربي الكلاسيكي، ولكن لا تبلغ الحد الذي وصلت إليه التفكيكية. وبناء على ذلك فإن الثورة نجدتها أقرب إلى الثورة الكلامية دليل ذلك دعوة جاءت إلى تغيير الواقع.

بشكل أوضح الثورية الخطابية التي جاءت بلون جديد من الخطاب المؤثر هذه الثورية الخطابية التفكيكية ليست أقوى من ثورية الخطاب النيتشوي أو الماركسي. ومن ثم كان على فعل التفكيك «بواسطة إجراءات الكتابة لما تتسم به من عتمة أو كثافة تكاد تكون ملازمة لهايتها التعبيرية بث اللبلة والفوضى في قلب الخطاب... أو سابق التنظيم»<sup>1</sup> وعلى الرغم من ذلك يقع أيضاً على عاتق عملية التفكيك إحداث فرجة في نسيج النص، بحيث تزدوج عملية القراءة وتسمح هذه الأخيرة المزدوجة ومع كشف الجذور التي يسميها دريدا "المركزية الصوتية والتصورية". والتي تشكل العامل الميتافيزيقي أو ما يسمّى بالإيديولوجية الكامنة للخطاب الفلسفي الغربي منذ تأسيسه على يد الفيلسوف اليوناني أفلاطون (347-427 ق.م) وحتى بلوغه أوجه عند الألماني جورج ويلهم فريدريك هيغل (1770-1831). هذا راجع إلى أصحاب نزعاتنا وميولنا اللاشعورية أو تصورنا وأحكامنا الإيديولوجية المسبقة إلى إغلاقه أوجه في صورة دائرة حيث يقع في قلبها شعور المفسر أو ما يسميه المحلل على شاكلة ما يسميه أصحاب التأويل بالدائرة "الهيرمينوطيقية" لدى لجأ دريدا في معالجته النصوص الذي بينها سابق، ولعل ضرورة استبعاد هذه المفاهيم (الفكر والواقع) بالنسبة إلى فكر التفكيك، تبين لنا أكثر حينما نفهم أنها جميعاً تردّ إلى ضرب من "الظاهرية" أو مضبوطة في قلب الخطاب الميتافيزيقي التقليدي. يقول ويليام جيمس (1848-1910) (W.james) إلى «أن الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى، الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء، لا وجود لها...»<sup>2</sup>. من الواضح أن الأعمى تتساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة والشيء ذاته بالنسبة للقطة السوداء أو البيضاء التي في نهاية الأمر لا أساساً لها (لا وجود لها) لكن المقصود هنا إبراز العبثية واللاجدوى من التفكير الميتافيزيقي بصفة عامة. في الحقيقة الهجوم على الميتافيزيقي بدأ قبل ذلك بزمن طويل في (عصر التنوير) هيغل هاجمها (القديمة) على نحو ما تصورها "كريستيان" فولف وصفها بأنها قطعة وجامدة كما أراد أن تحل محلها الميتافيزيقي الجديدة التي تتخذ من الجدل منهجاً لها. مع ذلك نجد الألماني إمانويل كانط (1724-1804) في نفس العصر ينفي عن نفسه تماماً تهمة احتقار الميتافيزيقي يقول: في رسالة إلى مندلسون (mendelso) «إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقي على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلاّ عليها ولا يكون إلاّ بها»<sup>3</sup> كما يصفها ملكة العلوم، كما يصفها أيضاً هيغل «بأنها قدس الأقداس»<sup>4</sup> في معبد الفكر. بينما يسعى دريدا إلى «تأسيس ظاهرة جديدة تقوم على المغايرة التامة، أو على نوع من القفزة خارج حدود الربطوريقا التقليدية التي ترد النص، كما ألفنا ذلك

<sup>1</sup> - مجلة نفسها، ص 228.

<sup>2</sup> - إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقي: نهضة مصر، للطباعة والنشر والتوزيع (ط1) 2005 ص 19.

<sup>3</sup> - إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقي، المرجع سبق تعريفه، ص (20-21).

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 21.

طويلاً إلى جوانبة مبدعه من جهة ، و إلى خارجية مرجعه من جهة أخرى»<sup>1</sup> ، معنى ذلك الظاهرة لا تردنا إلى واقع خارج النص ، إنما هي تعمل على تحويل الواقع الذي لا يستطيع أن يتخلص من المتخيل. ذلك ما يشكل أي إبداع فكري بصياغة جديدة للواقع المعاش بالطبع مع إعادة تركيب عناصره، بعد ذلك تتوزع من خلال الرموز أو المواد التعبيرية التي يستعملها المبدع. في نهاية المطاف نرى أن مفهوم الكتابة عند كل من "ملارميه" يضع حداً لضرب عريق وراسخ من تاريخ الأدب ، وكذا دريدا يرى أن التاريخ يسيطر عليه عرض الأفكار والعواطف والبحث عن الحقائق، أكد ذلك وفقاً لمبدأ المحاكاة الأفلاطونية والأرسطية التي تجعل من العنف صورة معبرة ومؤثرة للحياة. من أجل تأسيس فن جديد يقوم على استغلال حركة رموز الكتابة، وبناء على ذلك يحاول دريدا بث الخلخلة في قلب الخطاب الفلسفي الغربي التقليدي، نتيجة المتوصل إليها أنه من خلال ما تمس قواعد الأساسية وآلياته المحورية التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي. لاشك أنه يربط بين المركزية الصوتية ومركزية اللوغوس في الفكر الغربي.

خير دليل على ذلك الخطاب الفلسفي لم ينشأ ولم يتبلور عند اليونانيين القدماء إلا بقيام اللغة الصوتية التي تعتمد على النظام الأبجدي في الكتابة. إن الكتابة من منظور تاريخي تدل على مراحل تطور الفكر الإنساني منذ أقدم العصور ، من ثم كانت الكتابة هي الموروث الحضاري. المهم أن العجيب في ذلك أن أفلاطون هو الذي «يحلل الاختلاف بين الصوت الحي أو حديث الروح وبين نقوش الكتابة الثابتة المتجمدة ، التي يصفها بأنها ضرب من النسيج أو النسيج أو المحاكاة الزائفة»<sup>2</sup> الواضح هنا أن الكتابة تعود إلى نسيان الحقيقة الحية ، والتعلق بالحروف و النقوش.

وليس من شك في أن موقف دريدا من أفلاطون يقوم على الالتباس والمراوغة على نقيض ذلك إنه يستغل صورة الجذر اللغوي الذي يرد لفظه النص إلى "معنى" النسيج "ليحاول فك نص "فيدروس" بوجه خاص، وعليه يقودنا دريدا إلى اتخاذ مفهوم العقار (أو الصيدلة) نموذجاً للكتابة ، تشكل بدورها نوعاً من الازدواجية المحيرة في قلب المحاكاة الأفلاطونية. على هذا الأساس المتأهل في التاريخ البشرية يجد أن الحضارات القديمة قد أكدت وجودها بمرصها على الكتابة ، وإن اختلفت مظاهرها بين النقش على الحجر أو الجلد « وإن كانت اللغة مبنية على الاختلاف ، فإن النص الأدبي أو الفلسفي يقوم هو الآخر على أساس جملة من الاختلافات»<sup>3</sup> إن الوظيفة المهمة للاختلاف هي ما يصطلح عليه دريدا بالكتابة البدائية وهي نمط من الكتابات سابق للكتابة ذاتها ، فهي ذات ميزة قبلية متصورة للكتابة قبل تجربة الكتابة ، إذاً فهي تنتج شكل من أشكال الحضور ، وعادة ما تكون أنظمتها موضوعية ( لموضوعها ) وكل أشكال المعرفة الأخرى؛ إذن الكتابة ما هي إلا عملية إظهار وتجسيد لتلك الاختلافات كونها هي العملية الوحيدة التي تستعمل اللغة كوسيلة للعب بالمعاني داخل النصوص المكتوبة التي تجسدها وبما أن الكتابة تكمل الكلام في ذات الوقت تحل محله.

<sup>1</sup> - محمد علي الكردي : قراءة الشعر القديم ، مجلة سبق تعريفها ص 229

<sup>2</sup> - أحمد عبد الحليم عطية : جاك دريدا والتفكيكية ، دار الفارابي ، بيروت لبنان ، ( ط1 ) 2010 ، ص 317 .

<sup>3</sup> - بشير تاويرت ، أسامية راجح : فلسفة النقد التفكيكي ، للنشر والتوزيع عمان ( ط1 ) ، 2009 ص 81 .

وعلاوة على ذلك نجد هناك خلط غير يسير يقع فيه كثيرون «إذ لا يميزون بين الأصوات والكتابة أو بمعنى آخر بين اللغة في صورتها المنطوقة المسموعة، وبين اللغة، وقد كتبت بحروف، ويعتقد كثيرون أن الكتابة بصفة عامة صورة صادقة للغة المنطوقة»<sup>1</sup>، أعني الأصل في اللغة أنها نظام من الرموز الصوتية وأن الكتابة ليست إلا تعبيراً عن هذا النظام الصوتي، فالكتابة قديماً وحديثاً بديل للصورة المنطوقة للغة، وما الكتابة إلى محاولة للرمز إلى النطق تتفاوت درجة نجاحها في أنظمة الكتابة المختلفة. أما فيما يخص الكتابة الدهرية البشرية قد تتبع مناهج التفسير والتأويل، كما تتوسط النص للوصول إلى الآخر "الغائب" قد تبحث عنه دون توسط نص سابق بالطبع فإن هذا الحال يكون في خبرة الكتابة ومعاناتها، أي الكتابة (الكتاب) وبعدها استلهامه من غياب الغيب أو اللاشيء الأصلي هذا هو الإبداع الكتابي والخلق الأدبي بوجه عام. ويتكرر الاختلاف خلال مسيرة الكتابة الدهرية نحو الغيب ومحاماتها للأصل حينها يرى دريدا: «أن سلسلة الاختلاف والإختلاف عن الإختلاف عن الإمساك في لحظة بسر الأصل الغائب أو الإقتراب منه، فيعد سلسلة من قراءة الكتابات الاختلافية... تأتي قراءة/كتابة فارقة تنصب قرآناً صادقاً للكتاب الأصلي..»<sup>2</sup> نلاحظ أنه يكتفي بإحالة الكتابة إلى الكتاب المقدس وتجربة الكتابة إلى تجربة تلقي الكتاب بطور سنين، ثم يجعل من غياب إلهوه (ألف وياء) سر الغياب الذي يقف في المبدأ وراء الكتابة القديمة (التقليدية)، ويلوح في المنتهى كأفق الغياب الذي تتجه نحوه حادثة الكتابة. في نهاية المطاف الغياب ما هو إلا أنه يدخل مع بداية الكتابة المكتملة للكلام.

وعليه يؤكد دريدا في مناقشة لاعترافات روسو «بأن الكتابة هي التي أتاحت للآخرين فرصة التعرف عليه كما هو أو على ما يسميه هو ذاته الداخلية أو الحقيقة التي لا تتبدى في الحضور - إلا في العلامات المكتوبة»<sup>3</sup> هذه الأخيرة تكمل ما تركه العلامات المنطوقة من نقص وفراغات بالفعل هنا تعمل ثنائية الحضور والغياب عملها الانفتاح الدلالة اللاهائية وتحقيق المعنى الناقص. فمما لاشك فيه «أن الكتابة النقدية والتحليلية لا تنفصل مطلقاً عن قضايا الكتابة الأدبية عموماً»<sup>4</sup> من ثم فإن كانت هويتها تكمن في كونها خطاباً على خطاب له علاقة مباشرة بعالم التمثلات الذهنية أو الفكرية. وعضواً عن ذلك نجد هناك استقراءً بسيطاً للكتابة النقدية القديمة عند العرب، تؤكد حرصهم الكبير على التمييز في وجهة النظر وطريقة صياغة الأسئلة النقدية والنظرية منها ونحوهم باتجاه تمييز أسلوب في الكتابة النقدية.

من الواضح «أن الكتابة التي سعى للحديث عنها ليست مسألة صياغة لغوية فحسب، بل طريقة في التفكير والتحليل والوجود (النصي منه على الأقل)»<sup>5</sup> تمثل شكل حضور الذات في اللغة والفكر وغيرها. من ثمة فإن الحديث عن الموضوعية في مجال البحث العلمي الأكاديمي من داخل ثنائية "الذات والموضوع" وإثبات تعارضيهما

1 - محمود فهمي حجازي : علم اللغة ( بين التراث والمناهج الحديثة ) ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، (دط) ، 1995 ص 17 .

2 - أحمد عبد الحليم عطية : جاك دريدا والتفكيك : المرجع سبق تعريفه ، ص 316 .

3 - بشير تاويرت أسامية راجح : فلسفة النقد التفكيكي . المرجع سبق تعريفه ، ص 84 .

4 - فريد الزاهي : النص والجسد والتأويل ، أفريقيا ، الشرق - المغرب ، (دط) 2003 ، ص 12 .

5 - المرجع نفسه ، ص 13 .

يشكل إقصاء لكل ما يمثل العصب الأساسي في البحث سواء أكان في مجال العلوم الإنسانية أو العلوم الحقة. هكذا أصبحت الكتابة تمارس من طرف الجميع وبناء على ذلك ينطلق ريكور بكلامه في توضيح علاقة بين الكتابة والنص نكتشف أن النص هو خطاب مثبت بواسطة اللغة وكل مكتوب هو في الأصل كلام منطوق.

ومنذ فجر العصور الكلاسيكية صرح كل من ب-دو فيجونير (B.de.Vigenér) و ك.دوري (C.Duret): «أن المكتوب سبق المنطوق كما سيطر المبدأ الذكري على القسم الأنثوي من اللسان»<sup>1</sup> نعود إلى ما بدأنا أولاً عن ريكور ذلك أن النص هو الوسيط الوحيد الذي نفهم من خلاله أنفسنا (ذواتنا) يسمّى نصاً لكل خطاب تثبتته الكتابة ، تبعاً لهذا يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص ذاته. مع ذلك يؤكد ريكور في بحثه الذي يقدم كتاب (من النص إلى الفعل) «إن مهمة الهيرمينوطيقا الأولى بعد أن تخلصت من أولوية الذاتية هي البحث داخل النص نفسه عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبيين العمل الأدبي ومن الثانية البحث عن قدرة هذا العمل..»<sup>2</sup> كما أنه ربط المهمة الهيرمينوطيقية بمفهوم، أعني عالم النص وبعد مناقشة مطولة للعلاقة بين الكتابة والنص كعالم قائم بذاته ينتهي ريكور إلى أهم ملاحظة الكتابة إجراء مشابه للتلفظ موازي للتلفظ، إن صح التعبير ما تتبناه الكتابة هو بالأحرى خطاب بوصفه نية القول والكتابة هي تسجيل مباشر لهذه النية (القصد). في نهاية المطاف هذا التحرر لفعل الكتابة يعد بمثابة عقد ميلاد للنص يجعله يختلف عن الخطاب الشفهي سواء من حيث العلاقة بين اللغة والعالم أو بين اللغة ومختلف الذاتيات ، (ذات الكاتب والقارئ) هذا هو المقصد .

لقد استخدم دريدا مفهوماً الكتابة الجديد الذي صاغه إلى ثلاث كلمات معقدة جداً هي: الاختلاف différence والأثر trace والكتابة الأصلية arche-Writing. نتوصل إلى أن كل علامة تؤدي هذه الوظيفة المزدوجة (الاختلاف والتأجيل)، تكون بنية العلامة هي الاختلاف. على سبيل المثال دوسوسير: يرى أن العلامة اتحاد، في حين يراها دريدا اختلاف.

خلاصة ذلك أنها (العلامة) غير وافية ينبغي أن نفهم على أنها "تحت الشطب" هذا المصطلح صاغه دريدا، حيث يشير إلى عدم كفاية العلامات ونقصها فهي مكتوبة ومع ذلك مشطوبة. أما من ناحية التفكيكية فإنها ستظهر عندئذ علامة مشطوبة على النحو الآتي "مرئي" ينبغي أن لا نأخذها على نحو "حرفي" بل على نحو إيجابي فقط. كما أن العلامة "أثر" فهي ليست التمثيل "المرئي" أو المكتوب؛ أعني الكتابي المحسوس للصورة الصوتية بل إنها الأثر الذي يصفه دريدا أي ليس الإشارة أو العلامة الطبيعية أو المؤشر بالمعنى الهرسلي.

وبناء عليه يستعير دريدا مفهوم الأثر (trace) من إيمانويل لفيناس (1906-1995) (le Vinas). هو يعني رفض التحدي في « مفهوم الحاضر وهو حضور ، ممزق ، متصدع، متحرك ، مرجأ ، حضور لا يكون حضور يشكل الإنمحاء لبنيته »<sup>3</sup> على النص أن يحمل أثراً بمثابة الوشم، هذا الأخير بدوره يحيل إلى نص آخر لا إلى "شكل من

<sup>1</sup> - كلود حجاج : إنسانُ الكلام (مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية) ت: رضوان طاطا ، مراجعة : مصباح الصمد ، بسام بركة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت (ط1) 2003 ، ص 93

<sup>2</sup> - أحمد عبد الحليم عطية : ريكور والهيرمينوطيقية ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 2011 ص 45 .

<sup>3</sup> - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات ( قراءة في الفكر العربي المعاصر ) ، منشورات الإختلاف . (ط1) . 2001 ص 44 .

أشكال الحضور" مثل ما قال مهيبل في كتابه (من النسق إلى الذات) يحاول مجاوزة الميتافيزيقا. بينما إنتاج النص يجبرنا على ابتكار وإبداع كتابة جديدة تتجاوز الكلام. أما إن استعص الأمر أو تطلب ذلك إعلان على موت الكاتب كما فعل عريماس (G.reimas) «فالخطاب ينتج باستمرار ولا يتوقف بموت الكاتب. لهذا يدعو دريدا إلى تفضيل الكتابة... على صيرورة البقاء بعد غياب منتجها ، في حين يتعذر ذلك بالنسبة للكلام.»<sup>1</sup> النتيجة هنا تتحقق في صورتها العامة مع نقد (فوكو) للميتافيزيقا. كما أن أبرز جزء في نظرية دريدا هو أنه ينقل من اللغة إلى الكتابة ، النص المكتوب ، هناك من فلاسفة فقط اعتمدوا على تشوّهه لا على تبسيط مكانته بوصفه تفكيكاً. نستنتج أن التفكيك هو حقل معرفي بلاغي وبناء عليه ما سبق «...إنما يحور جسد الكتابة ويفتح اللغة على ما لم تقله، أو على ما لم تتعود قوله... تستمد الكتابة الإبداعية خطرها باعتبارها حدثاً متحولاً يستبطن تحولات الكائن وتحولات الوجود»<sup>2</sup> أي أن القراءة النقدية التي تنشأ الإسهام في الإحاطة بأسئلة الأدب العربي لا يمكن أن تقي ذاتها من التبسيط والمغالطة إلا متى تمكنت من الوقوف عند الأسئلة المركزية التي تولدت عن حركات التحديث بالنظر في مجمل الأدب العربي القديم والمعاصر.

من الواضح أن اللغة بذاتها هي كتابة ضمن ذلك المعنى المقصود ، كما ثمة شيء يحمل في داخله أثر التغير الأزلي؛ أعني بنية النفس وبنية العلامة يطلق عليها دريدا اسم الكتابة. وهكذا نجد أن الكتابة هي ما يسمى بالبنية التي يسكنها الأثر دائماً ، إذن هذا المفهوم أوسع بكثير من المفهوم التجريبي للكتابة الذي يسير إلى نسق دلالي تجريبي على جوهر مادي. وعليه أطلق دريدا تسمية الكتابة الأصلية على الفرق المتواجد بين مفهوم الكتابة هذا ومفهوم الكتابة المبتدل الضيق. وعلى حين تعمل الكتابة الأصلية في تعبيرات كتابية وغير كتابية بينما الكتابة الأصلية «إذا ما كانت فعلاً كذلك فيجب عليها أن تنتج فضاء وجسم الورقة ذاتها.. أن الكتابة النفسانية عند فرويد هي ذات أصالة بالقدر الذي تكون فيه سابقة على التمييز السيوسوري بين دال والمدلول»<sup>3</sup> يجب أن ننتبه ونحذر من وقوع في خلط بين الدرجة القصوى للكتابة والكتابة ذاتها ، كما لا يكفي الحديث عن الكتابة ، لكي يكون المرئي مخلصاً للفيلسوف النمساوي فرويد سيجمون: (1939-1856) C.Freud إذ يمكن عندئذ خيانة وبناء على آراء دريدا حاول من خلالها إبراز أن الكتابة النفسانية عند فرويد هي ذات أصالة. نحن نعلم أن الكتابة بمعناها الضيق تعد (مفهوم الجرافيم) كما يمكن أن نشير إلى أن الشكل الكتابي هو أثر متمأسس "للنظرية التفكيكية" لذا أصبح لتوجهها نحو المركز حول ما يسميه الكتابة دلالة تضمن بسبب الأثر المتمأسس، واضح أن مثل هذا النوع من التأسيس لمفهوم الأثر قد تمت استعارته بوضوح من "لفيناس".

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 45 .

<sup>2</sup> - محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيل، الكتابة ونداء الأقباصي، دارالفارس للنشر والتوزيع، عمان، التنفيذ الطباعي بيروت، لبنان (ط1) 2002 ص 90

<sup>3</sup> - سارة كوفمان - روجي لاجورت : مدخل إلى فلسفة جاك دريدا (التفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر) ت: إدريس كبير ، عزالدين الخطابي ، دار

أفريقيا ، الشرق (ط1) 1991 ص 39

في الواقع أن الكتابة الأصلية تعمل بصفة آثار في الموضوعات يمكن أن نعرف هذه الكتابة الأصلية بأنها إدراكات أي إدراكنا حقيقة (مفقود) وأنه غائب ، بالطبع الذي يرفقه الشعور بالمعاناة المتولدة عن تجربتنا. وعلى الرغم من عدم القدرة على اكتشاف الغائب وتلك الآثار هي التي تؤكد حضور هذا الغائب على الرغم من غيابه. رغم الخلافات النظرية التفكيكية بين هؤلاء المفكرين إلا أنهم آمنوا بأن الأثر السياسي والاجتماعي للكتاب ، يمكن أن يثور المجتمع كما كانت أفكارهم الماركسية ، أقصد الكتابة التي تتجرد من الأفكار المقبولة التي استخدمها كامو في رواية "الغريب" يوضح ذلك فيما « تتمثل في التعبير المطلق عن شغف الكتابة *passion de l'écriture* الذي يمزق الوعي البرجوازي ، ويعيد توظيف الكتابة على نحو دال يظهر في النهاية أن الشكل الموضوعي للأدب وأسلوبه يحتويان أخلاق لغتهما»<sup>1</sup> نرى أن الأمر اقتصر على ما هو واضح من قراءة الكتابة درجة صفر الكتابة على إثبات الجانب الذاتي والروحي مما يسمى الأدب الموضوعي ، بعدها يشرع في إبراز أدبي جديد يعبر فيه عن تغيرات. لذلك شارك جون بول سارتر (1905-1980) Jean-poul sartre وكل مجموعة التي تحلق حول مجلة " الأزمنة الحديثة " (le temps modernes) من أجل فضح الأساطير التي تدعم الحياة البرجوازية. كما لا يهم إذا كان يعارض ماركسية الترسير العملية أو الماركسية لوفيقير أو روحية جارودي (1913-2012) المثالية فقط. هنا تجنب كل المناقشات الفلسفية العميقة، لأنه ركز على الكتابة وكانت السخرية منهجه الذي سرعان ما عمرته البنيوية. وكان بارت وغيره من المثقفين الفرنسيين « يتجهون تدريجياً إلى السيمولوجيا أو علم العلامات العام عند دوسوسير»<sup>2</sup> ولما كان ليفي شتراوس قد طبق منهج علم اللغة البنيوي على الظواهر الاجتماعية ، ذهب إلى حد المطالبة بتوسيع المنهج وتطبيقه على دراسة التراث الفلسفي والثقافي.

وبناء على ذلك فمفهوم الكتابة عند ج فيفريه (J.Fevre) يخصص في كتابه ( تاريخ الفلسفة ) لدحض طروحات ب، ج غينيكين P.J.Ginneken الذي يرى «أن ظهور الكتابة سبق ظهور اللغة المنطوقة ، وأن النقوش الرسومية الأولى هي نقل خطي لحركات اليد التي تشكل المصدر الأول لأي لسان.»<sup>3</sup> بالإضافة إلى ذلك عن مهاجمة « فقدان الذاكرة ألوهيب بسبب الكتابة الذي يعود المسؤولية فيه إلى انتشار الكتابة المطبوعة في الغرب.»<sup>4</sup> في بادئ الأمر يتضح لنا أن الحب للكتابة لا يؤمن بأسبقية الشفاهة ولا حتى بأسبقية الكتابة إذا اعتقد الفلاسفة خطأ أن الألسينة ولدت أولاً ثم جاءت بعد ذلك الكتابة ودريدا نراه يجد الكتابة بمعناها الواسع. إذن مصطلح الكتابة له معانٍ مختلفة إذ يمكن أن ندرج فيه النقوش الصخرية التي تظهر مشاهدًا لصيد في العصر الحجري القديم ولكن إذا ما اقتصرنا على "المعنى" الشائع للمصطلح، من الممكن عندها الحديث عن اختراع وإبداع وابتكار.

<sup>1</sup> - إديث كيروزيل : عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو ، ت : جابر عصفور دار قرطبة للطباعة والنشر،الدار البيضاء بيروت (ط1) بغداد 1985 (ط2) الدار البيضاء المغرب ماي 1986 ص 179 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 180 .

<sup>3</sup> - كلود حجاج : إنسان الكلام ( مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 93 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 94 .

هكذا فإن ولادة الكتابة عند أقدم الحضارات المعروفة هي ولادة للتاريخ. بإمكان المرء أن يؤكد أن الكتابة سواء تلك الصيرورة المستقبلية المبهمة، فالكتابة لا تعني أن يصبح المرء كاتباً أو مؤلفاً، بل تنظر إلى حد أوسع من ذلك. وفي حين الصيرورة المستقبلية هي عبارة «عن خطوط مستمرة متوازية وممعة في الهروب والاحتجاب»<sup>1</sup> تشكل تلك الخطوط المضامين الحقيقة للعملية الفنية وللعمل الكتابي، أما الكتابة فهي شبيهة بالفأرة التي تقرض مادة المواد، بطبيعة الحال الكتابة تقع دائماً عند منطقة يتجاوز فيها جسم مع آخر. الواحد منها يقرض الثاني ويقضمه ومن بين ثنائها تنشأ الكتابة. مع العلم المستقبل ليس له ثقل أو وزن وهو يتمحور حول ذاته وعليه فالكتابة والإمضاء والآثار تؤثر في تشكيل نسيج معنى والحقيقة والواقع التي تتأسس نصياً كمؤسسة، وتشكيلات اجتماعية وبناءات تواصلية، وكذلك الحضور الغامض للآخرين يفسد بسمومه الاختلاف الذي تشغل فيه الكتابة الدريدية، ومن هنا تسم الكتابة حدودها الخاصة وتعين ما يقع خارج وتجعل من نفسها اختلافاً. مما لا شك فيه الكتابة بوصفها اختلافاً حتى ولو كان ذلك الاختلاف الذي يبرز الكتابة الدريدية من حيث الأسلوب كما يفهمه الفيلسوف الفرنسي ميرلوبونتي (1908-1961) حيث يرى الأسلوب لديه ليس خاصاً ولا فعالية فرويدية يتعين عليه أن يدخل نسيج العالم. يصعب أن تشتغل الكتابة والإمضاء والآثار لديه (دريدا) فضاء منعزلاً ومستقلاً ويكون متوحداً والكتابة لديه هي «شبكة آثار منتشرة والآثار تمخض أسلوباً بوساطة المرقم الذي بكتبتها. والكتابة هي إظهار وتحديد شبكتها ونصها الخالصين بما والكتابة لدى دريدا تفسد بسمومها ميدان نصية تبرز نفسها عن الأسلوب لدى ميرلوبونتي.»<sup>2</sup> كما هو الحال بالنسبة للكتابات.

<sup>1</sup> - مصطفى غالب : نيتشه ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت (دط) 1985 ، ص 96 .

<sup>2</sup> - هيوم سلقوما ، نصيات (بين الهيرومينوطيقا والتقنيكية) ت : على حاكم صالح حسن ناظم ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب (ط1) 2002 ، ص 276 .

# الفصل الأول

\* الكتابة الفلسفية في

الجزائر وأزمة المنهج

( المفهوم والواقع )



نحن نعلم أن هناك واقع أو حياة عميقة تختلف عن الحياة الجارية ، لأن الفيلسوف من طبعه يتساءل عن ما حواره من الأشياء وحقائق وعليه يدفع بنا الشغف في طرح قضايا وحل مشكلات والنبش في أعماق السؤال المطروح هنا: هل هناك علاقة بين التفلسف والحياة ؟

على أرجح نذهب إلى ود أو الإجابة عن ذلك بقولنا «ليس الواقع الذي يصطدم به الساذج أو الرجل العادي هو وحده يستحق اسم الواقع أو الحياة»<sup>1</sup> مع الرغم أن هناك حياة أو واقع عميق تختلف باقي الحياة الجارية ، لأن الفيلسوف يسترشد ويستدل فيها بجملة من المبادئ والمعتقدات لما يتعمق الأشياء هذا ما نسميه بالتنوغل في الحياة الجارية، بدلاً من الاكتفاء بالعيش على السطح الحياة، لم تمنع الفيلسوف من ممارسة الحياة بما فيها وكما يحييها الكل. والتساؤل هو أمر فطري وغريزة الإنسان، لهذا نجد كثير من الفلاسفة قد عزموا واتخذوا مهمة لا صلة لها بالفلسفة كابن سينا(1980-1037) سبينوزا (1632-1677)، فرنسي مالبراش\* (Malebranche) (1638-1715) ، يوناني أرسطو: ( 322-384 ق.م ) ، كانط ، برغستون: ..، سارتر.. الخ. منهم من عمل في مجال الطب، الجواهرات، الدين ، التدريس.. الخ. وبناء على ذلك يقول الفرنسي ديكارت (1596-1650) «إن لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة»<sup>2</sup> الحكمة هي المعرفة التامة بسائر الأشياء التي بإستطاعته الإنسان إدراكها ومعرفتها، كما يمكننا القول أن الفلسفة التي تغلق على نفسها في عالم الأفكار المجردة هي حقيقة متناسية الواقع البشري. إن الفكر العربي المعاصر كان هناك تساؤل يدور في الذهن المفكر العربي المعاصر واجهة هذه أسئلة كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ، ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي. فالفلسفة في العالم العربي المعاصر، هي محل تساؤل، كما يفرض الإنشغال به بطرفين: الطرف الأول لا يوجد كتابة فلسفية في الجزائر ، بل يوجد تدوين. هل هناك كتابة فلسفية في الجزائر ؟

**نموذج :** المرحوم البخاري حمانة\* . نطلق من فكرة وجود فكر فلسفي في العالم العربي، بالنفي والسير في هذا الإتجاه من التفكير في طرح أسئلة أخرى جديدة تتعلق بمعنى غياب هذا الفكر الفلسفي في الوقت الراهن ولا يمكن إنكار مهمة مفكرية في التاريخ الفكر الإنساني ، ومهمة مبدع في الإبداع فكرية الفلسفي والأدبي والفني، نلاحظ أن التفكير يتجه بالنفي التاريخية للفكر والمعرفة بصفة خاصة؛ دليل ذلك إعاقه نشأة فكرة فلسفي في مجتمعات العربية خلال (ق 20) قبل النهضة. دليل على ذلك لا يوجد أسماء عربية ضمن الفكر الفلسفي، لأن الفكر في العالم العربي غير قادر على إنتاج ثقافة عقلانية في الوقت الراهن ، من الأسباب التي أدت إلى إعاقه نمو الفكر. خير

\*Malebranch (1715-1638)Didier .julia : Dictionnaire de la philosophie librairie .larousse . paris 1964 . p: 171

ibid Aristote philosophe grec(322 – 384) la logique ( Dictionnaire) P 21

\*ibid Descartes réné( 1650 – 1596 ( Dictionnaire p : 60 )

\* الأستاذ المرحوم البخاري حمانة : ( 1937 – 2018 ) مؤسس معهد الفلسفة جامعة وهران .

<sup>1</sup> - جمال الدين بوقلي حسن : قضايا فلسفية ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، (ط4) ، 1986 ، ص 28 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 29 .

دليل رأي (ناصر) حضور الفلسفة كان ضعيفاً لماذا؟. لأن الاهتمام كان جدي بالتأليف الفلسفي، لم يبدأ إلى بعد (ح ع 2) والقضايا الفلسفي، لم تكن موجودة إلى شكل سطحي؛ لهذا السبب لم ينجح في جعل فلسفة حاضرة.

على الرغم أن فكر النهضوي ساهم في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية، وعليه حكم ناصر على الفلسفة كان «حضورها جزئي لم يكون عميقاً» ويقول في هذا الصدد حمادة رحمه الله: «دفاعاً عن فلسفة»<sup>1</sup> تحت هذا العنوان كثير من خبايا، يتضح أن الفلسفة تتعرض إلى الاضطهاد والإنكار والرفض من طرف رجال المال والشهرة في كل من العالم العربي الإسلامي. ونجد أن هناك اختلافاً مع أهل الفلسفة وأهل العلم والمعرفة، الموقف هذا متخذ ضد الفلسفة، مازال في صراع حاد مع فلاسفة العصر الحاضر كمل هو الحال في الماضي، دليل على ذلك أنه قد سبق لها أن تعرضت إلى اضطهاد خاصة في ألقابها الميتافيزيقية، ما يؤكد فلاسفة أمثال الغزالي (105 - 111 م)، وعبد الرحمن ابن خلدون (1332 - 1406) وغيرهم.

نحن كباحثين في هذا العلم أو الفلسفة أن نبش في قاع الفلسفة وأن نتفق على أنها محبة رؤية الحقيقة والقدرة على العلو والسمو إلى الجمال بالذات، كما تختلف تعريفات باختلاف الفلاسفة ويصرح حمادة: «لقد أرادت هذه الفلسفة أن تكون أمام ذلك الواقع الإستعماري الذي كان يتخبط فيه الشعب الجزائري، فلسفة أمل..، أن الإنسان ليس فقط حصيلة ما هو كائن، أو ما كان، بل إنه قبل كل شيء ثمرة لما يريد ويمكن أن يكون..، أن التاريخ يجب أن يتحمل لا أن يحتمل»<sup>2</sup> أقصد الأمل كان بالنسبة لفلسفة "نومير" حقيقة الواحدة في الثورة الجزائرية إنطلاقة أدت إلى حرية التي مات أجيال على الرغم أن الفلسفة رأت وعلى العكس من كل الفلسفات المتشائمة وبما أن هذا الواقع هو آمال الشعب الجزائري، ونخصته من نومه إلى المجاهدة والتحرر من "الآخر" (فرنسا) والتاريخ لأنه كذلك ولذلك نفهم من أن الأمل المنتشر داخل الذات الجزائرية يتمثل في دعوة ملحة إلى المستقبل ذلك واضح من خلال التفكير المستمر والمتكرر. ونحن كدارسين للفلسفة نطمح أن يكون للفكر الفلسفي مكانة، لأن من خلال قراءتنا للفلاسفة الغرب أو العرب سواء رافضين هذه الكتابة الفلسفية في الجزائر أو محبها، أن الفكر الفلسفي مكانته الفكرية و الروحية شئنا أم أئينا، بالتالي أصبحت الفلسفة هم كل فيلسوف أو مفكر والهدف هو النهوض من الغفلة والالتحاق بالغرب .

مع الرغم أن لكل جيل أسبابه وأسلوبه ومنهجه وأفكاره في تقديم البحث العلمي والفلسفي في الكتابة الفلسفية. وعليه يقول حمادة: «أن الفلسفة الحقيقية لم تحارب في الماضي ولا تحارب اليوم، لأنها غير مجدية، بل حوربت

<sup>1</sup> - بن مزيان بن شرقي، العربي ميلود: معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر، ج 1 مخبر الأنساق البنيات النماذج والممارسات، جامعة وهران (1 ط) 2013 ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 31 .

وتحارب لأنها مجدية ومؤثرة إلى درجة كبيرة»<sup>1</sup> بما أن الفلسفة هي مؤثرة وخطيرة لأنها تجعل الباحث يتساءل عن الأشياء الغامضة ، وهذا التساؤل يدفع إلى الحوار، وكشف عن أشياء جديدة بطريقة منطقية فلسفي، ولكن الفلسفة تحارب من طرف معارضها الذين سعوا إلى القضاء عليها وتعودوا العيش عالية على غيرهم. لا بدا أن نعتزف بأن مناهضى الفلسفة في عالمنا هذا والعالم العربي والإسلامي. وبناء على ذلك كان الغزالي ذاته لم يؤكد «أن العلوم العقلية بالنسبة للإنسان بمثابة الأغذية في حين أن العلوم الشرعية بمثابة الأدوية.»<sup>2</sup> وعليه يجب إبعاد الفلسفة عن الحياة العربية الإسلامية؛ ذلك يتضح في طبيعة الفلسفة التي ترفض من قبل منافسها. رغم أن التقدم العلمي لا بدا أن يسبق بالتقدم الفلسفي، دليل على ذلك "أثينا" لأن هذه البلد عرفت فيلسوف سقراط\* (399-470 ق.م) قبل أن تعرف أرشيمدس. والعرب والمسلمون عرفوا الكندي (185-252 هـ) أو مان (246 هـ/ 860) والفارابي (874-950) وابن سينا قبل أن يعرف ابن هيثم (ت 430 هـ).. الخ بمعنى ذلك أن الشعوب التي لم تمارس الفلسفة كمادة، لم تحقق نجاحاً في أي تقدم علمي لها، مع العلم أن الفلسفة موجودة منذ قديم، لأن الأبيقوريون هم أكثر الناس حكمة وواقعية مما عاصروهم. كما نلاحظ المفكر الفرنسي ريمون آرون «...سوى إعادة بناء حياة الأموات من طرف الأحياء بهدف الإستفادة من خبرتهم الماضية.»<sup>3</sup> من ما نراه أن التاريخ هو أخطر إنتاج كيميائي الذي أنتجه العقل البشري، لن نتوقف عند تلك الآراء التي تقلل من شأن التاريخ.

نلاحظ أن الكتابة الفلسفية لا وجود لها، بل هناك قراءات فلسفية ، وهناك شذرات ومقاطع من نصوص فلسفية. وعلى القارئ أن يتأمل هذه الدراسات ودفاعات مختلفة عن الفلسفة ومعارضين لها كثير. علاوة على ذلك يضيف حمانه «أن الإنسان العربي عليه اليوم أولاً بإبداع مثل تلك الثقافة، وذلك الفكر إذا ما أراد الخروج من مرحلة الإلتباع إلى مرحلة الإبداع»<sup>4</sup> على المفكر أن يتجاوز مرحلة الإلتباع للفكر القديم اليوناني ويخطوا خطوة إلى مرحلة متقدمة وهي مرحلة الإبداع في مختلف الميادين، بما أن نظرة الفكر العربي المعاصر إلى تراثه الفكري نظرة موحدة والتراث واحد. ومن أهم العوائق التي عاشها الإنسان عدم قدرة الفكر العربي المعاصر على التوفيق الإيجابي بين تراثه الفكري والإنتاج الفكري المعاصر، كما لم يعرف هذا الفكر ما عرفه الفكر الأوروبي الحديث من قبل

\* socrat(470\_ 399) Dictionnaire de la philosophie libaire larousse, paris1964 p 284

<sup>1</sup>- البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين ،مخبر ابعاد القيمة للتحويلات السياسية والفكرية في الجزائر(ط1) ، 2012، ،وهران ، ص 297  
<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص 298 .

<sup>3</sup>- Raymond Aron : la philosophie de l'hisistion : in marvinfarier l'activitéphilosophique en France et aux V.S.A paris puf . 1960 vol ,1, p.322 .

أنظر: البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين ، ص 297

<sup>4</sup>- البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين : المصدر سبق تعريفه ص 333 .

حيث وقع تغير في المنهج\* بأخر جديد المنهج العقلاني (العقلي ديكارتي) والمنهج التجريبي العلمي سيكون (1561-1626) سؤال: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟

لا مجال للشك في أزمة الكتابة الفلسفية في الجزائر، لهذا تكون الكتابة قد أخذت بعد نقدي عربي معاصر وواقع الفلسفة يكون في حد ذاتها راعية للأسئلة، وكان كل سؤال فيها هو مقاومة ضد أشكال الإحتلال، لأي منطقة من مناطق الوجود الإنساني. من بين الفلاسفة الذين ساهموا في بناء الفكر الفلسفي الدكتور حماني (رحمه الله)، وهناك مجموعة من الزملاء المثقفين والباحثين الجزائريين قد حاول أن يؤسسوا دراسات فلسفي في مختلف المستويات حيث تم توسيع ساحة المشتغلين بالفلسفة في جميع أنحاء الوطن وداخل المدرجات الجامعة، إنها تدرس ولا تعمل في ساحة الواقع المعلوم؛ معنى ذلك لا توجد أي كتابة فلسفية على مستوى الإنتاج الفلسفي، بل هناك قراءات متعددة ومختلفة للفلسفة الغرب.

وعلاوة على ذلك سعت إلى وصف إستراتيجيات المنهجية الكبرى التي اشتغل بها كل مؤلف أو مفكر عربي، كما أنه (البخاري) يشير إلى «أن دراسة حدث تاريخي ما أو ثورة من الثورات لا بد أن تهتم أولاً بالأفكار التابعة وراء هذا الحديث أو تلك الثورة»<sup>1</sup> أي الخروج عن الهدف تكون الدراسة خارج ساحة ومحلقة في الهواء لأنها لا تعكس القصدية والإرادة الفاعلة في تغير الواقع المعاش. لأن حقيقة التاريخية لا تقف على هذا الواقع المرسوم، بل تتوقف على المهمة والهدف الذي يسعى إليه الباحث وأن الواقع الذي نعيش فيه يستحق حقاً الإهتمام بالحياة اليومية والتحليل والنقد كل الأفكار، من ثم التعبير عن الواقع أفضل مثل الفلسفة التي جعلها أكثر إلتصاقاً بالواقع.

\* المنهج لغة : قال ابن الأعرابي « أنهج فيه البلى : إستطار ، وانشد ولا يقال نهج الثوب ، ولكن نهج » أنظر : لابن منظور الإفريقي المصري لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ج 2 ، (دط) ، (ت م) ص 383

تعريف المنهج باللغة مختلفة « يقصد به الطريق والسبيل أو الوسيلة التي يتدرج بها للوصول إلى هدف معين ، لقولك : نهج فلان الطريق ، أي سلكه ، وفي اللغات الأوروبية يقصد بالمنهج أيضاً السبيل إلى تحقيق غاية » (1) مصطلح بالفرنسية «méthode المشتقة من اللغة اللاتينية methodus، واليونانية méthodos وهي تعني de méta أي بعد و hodos الطريق والإتجاه والمنحى الذي يوصل إلى الهدف» (2) أنظر إلى (1) voir : christiangodin méthode , in dictionnaire de philosophie , Ed Fayard , 2004 , p 798 .

(2) ibid p 798 .

\* تعريف الاصطلاحي : مناهج البحث (1) méthodologie, methodology «قسم من أقسام المنطق يبحث في مناهج . (2) عند (كانط) مناهج البحث الترنسندنطالية تبحث في تحديد الشروط الصورية التي يجب توافرها لتأسس مذهب كامل للعقل المجرد». أنظر إلى مراد وهبة :

المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة (دط) 2007 ص.622

\* تعريف الفلسفي : منهج : (1) method ، méthode (1) المنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء أو في تعليم شيء طبقاً لمبادئ معينة ، وبنظام معين ، وبغية الوصول إلى غاية معينة . (2) ظهرت في (17) كتب تتناول مسألة المنهج : "الأرجانون الجديد" "ليكون" المقال في المنهج "ديكارت" ، طلب العقل "تشرنهاوس" ، البحث عن الحقيقة "مالبرانش" ، فن التفكير لفلاسفة "بوررويال" . ويقول ديكارت : المنهج عبارة عن قواعد مؤكدة بسيطة إذا رعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ . «أنظر مراد وهبة سبق تعريفه . ص. 628

<sup>1</sup> - أمينة الأشعر ، عبد الجبر الأزدى، البخاري مدافعاً عن الفلسفة، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية، العدد 39. 2013 بالقاهرة (مصر) ص 352 .

لماذا تأخرت الفلسفة في الجزائر، مقارنة مع تونس والبلدان الأخرى؟ متى بدأت انتخابات الفلسفة في الجزائر تزدهر؟ هل تلتحق الفلسفة العربية بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة؟

أستهل بداية بأن الفلسفة العربية والقيمة الشمولية للأفكار المفكرين، يمكننا أن نستشهد بما قاله الفلاسفة الغرب ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» لقد افتتح التأملات الفلسفية بهذه القضية المعروفة لدى الكل الباحث، ولكن غير أنه يبدو أن الإرث الفلسفي الذي خلفته مقولة ديكارت «أنا أفكر»<sup>1</sup> لم يعد قادراً على احتواء مشاكل العالم المعاصر كلها. أما عن الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة، يكون ذلك ضمن جدال الإبداع والإبداع؛ أي الإبداع يكون فيها النسبية، أنه لا وجود لإبداع مطلق ولا وجود أيضاً لإطلاق في ميدان الإبداع. دليل على ذلك عندما ننظر إلى الشرط الذاتي لفلسفة الإبداع سنجد لشرط ذاته في إطار موضوعي؛ أعني يتمثل ذلك في تاريخ الفلسفة. بالإضافة إلى ذلك ما يقوله الأستاذ بوعرفة عبد القادر\* أن مصطلح الكتابة الفلسفية هو جملة من التساؤلات الكبرى «فأهل الاختصاص يعترضون على تلك التسمية الإصطناعية التي فرضها قانون سوق المعرفة (العرض والطلب)»<sup>2</sup> لقد نجد هناك جدل بين المفكرين حول قضية الكتابة الفلسفية وعدم وجودها ووجودها على الساحة الفكرية والعلمية وبما أنه لا وجود لكتابة الفلسفية في الجزائر، فعلى الفيلسوف أن لا يخطو خطوة إلا إذا تأكد من وجوده فلسفة، مع العلم الفلسفة لا يمكن أن تكون صناعة، وإلا فقدت ماهيتها وجوهرها الحقيقي. فقط الفيلسوف وحده يستطيع أن يظهر نوع من الاختلاف وتختلف صناعة الفلسفة من فيلسوف إلى طيب.. الخ.

إذ صح التعبير تكون مقولة (نيتشه) «أغلب المفكرين لا يحسنون الكتابة لأنهم لا يكتفون بإطلاعنا على أفكارهم وحدها، بل كذلك على تفكيرهم فيها.. فأغلب فلاسفة اليونان القدامى كانوا ينفرون من الكتابة كفعل تدويني ويتجهون نحو الفلسفة كتمثل وقول أفلاطون إختار المجاورة كأسلوب إبداعي»<sup>3</sup> في الحقيقة الكتابة الفلسفية هي تدوينية وتاريخية، وفي تاريخ الفلسفة شخصية سقراط تصبح نشازاً لا يمكن تصنيفها ضمن قائمة كتاب الفلسفة وعليه الإبداع في الفلسفة يقع في المسافة الفكرية الفاصلة بين التأثر بمذاهب وبين صياغة إشكالية جديدة، كما هو الحال في كل فلسفة، هناك مبدعة وقفزة كيفية والفيلسوف المبدع في مجال الفلسفي أمثال الفارابي وابن رشد (1126-1198) وغيرهم في الفكر العربي الإسلامي، من أجل إثبات صفة الإبداع الفكري والفلسفي مع الإلهام كما يمكن الكشف عن شعرية النص في جدليته بين المبدع والملقي يكون ضمن منظومتين

\* بوعرفة عبد القادر : أستاذ تعليم عالي : قسم فلسفة جامعة وهران

<sup>1</sup> - محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية (دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (ط1) ، 1990، ص26

<sup>2</sup> - بوعرفة عبد القادر، الكتابة الفلسفية والإبداع (عند طه عبد الرحمان) مجلة في الملتقى الدولي حول الفكر العربي بجامعة هران، 2010 تحت

عنوان العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار الروافيد الثقافة ص 139

<sup>3</sup> - مقال نفسه (مجلة) ص 140

ثنائيتين: النص/المبدع والنص/الملتقي والفلسفة من طبيعتها خلق أشياء في لحظة الدهشة والحيرة والقدرة الإبداع المفاهيم، ليس تفكير ولا نأمل كما يتوهمها الكل، بل هي الابتكار.

وعلى كل حال على الإبداع أن ينخرط في عملية إبداع المفاهيم لكي يصل إلى انخراط في الفعل الفلسفي، بالإمكان إثبات حضور "الكوجيتو" المبدع وفي الواقع الفكر الفلسفي الغربي إستطاع أن يبدع السؤال والمفهوم والمعنى.. الخ. أما العالم العربي ما يدعي بالفعل التدويني يحدث غياب الإبداع وعلى هذا الأساس لقد حسم دولوز الأجوبة في قوله واحدة «أن الفلسفة هي إبداع المفاهيم...، إبداع المفاهيم بما يشبه الممارسة الفعلية للعقل الخالص... والمفهوم ليس هو ذلك الاصطلاح المنطقي فإن له ثمة شخصية مفهومية»<sup>1</sup> لو ننظر إلى كانط كتابه (نقد العقل الخالص) وثورات العقل وإنعطافاته حتى (كانط) لم يباح هذه الترسمة؛ اصطلاح عليها بتسمية كتابه "نقد العقل الخالص" يتضمن في محتواه إبداع المفاهيم، في الحقيقة الأمر المفاهيم لم تكن مفردات للحقيقة، بل هي أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة، ما نلاحظه قلنا مفاهيم وليس مفهوم، بمعنى لم تعد ثمة طريقة واحدة بل تعددية المفاهيم. أما عن الأزمة التي يقع فيها المفهوم هي لا أهمية للمفهوم منقطعاً عما يفهمه لا، بالتالي ينخرط في تكوين ذاته ذلك عبر تكوينه لغيره، لهذا السبب نرى أنه (دولوز) يكف عن طلب المفهوم لذاته ليست هناك وحدة سكونية ثابت للمفهوم.

حاول "دولوز" أن يعطي شكلاً جديداً للمفهوم بطريقته، حيث أول ما يقارعه في الفهم التقليدي للمفهوم هو أنه حدث إختلط دائماً مع تجسد في "أفهوم الهوية"، نستدل على ذلك «إن ردّ الكثرة إلى الوحدة كان جهد العقل ورمزه منذ البدء»<sup>2</sup> بالتالي يأتي المفهوم ليقدم تعريفاً آخر مختلف من فيلسوف للأخرى. بعدها ينمو المذهب الجديد من تطبيق هذا المفهوم، ذلك على غرار مختلف الأسئلة الفلسفة التقليدية معاً، وجاء مصطلح الآخر يمكن رده إلى وحدة التفسير تركز على مفهوم شامل. ومما سبق حاول إنتاج مفهومه الكبير كتابه (التكرار والإختلاف) حيث أعاد (نقد العقل المحض) لكانط في بناء العقل المختلف، و الاختلافي، ليس من السهل علينا القول «إن الإختلاف هو نقيض الوحدة، ولعلّ كتاب دولوز ذلك جاء ليقدم عرضه الخاص المبدع حول هذا التناقض العظيم»<sup>3</sup> وعليه ابدل جهد حتى يمكن إدراك المفهوم الذي يصير "أفهوم" علينا العودة إلى مذهب الاختلاف ذاته. لقد يكون هذا الكتاب هو أو "رغانون" الإختلاف، رأي فوكو في الفكر الدولوزي أنه عصر الفلسفة في مستقبل العالم الجديد ونعته بهذا الكتاب (التكرار والاختلاف) بدل الكتاب القديم المنطق.

<sup>1</sup> - جيل دولوز فليكس غتاري: ما هي الفلسفة؟ ت، ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي مركز لانتماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي

الدار البيضاء (ط) 1991 في فرنسا و (ط) العربية 1997 ص 05 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص 09 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ص 10 .

ومما سبق ذكره إبداع المفاهيم كأفهم ، قد بلغ ذروها الإبداعية ، لأن الإبداع المفاهيم تحمل معياريتها بين حدّها لهذا تبلغ ممارسة الإبداع المفاهيم ذروتها وعليه دولوز يكتفي بتطهيرها من النصوص المبدعين ، وبناء عليه نخرج بثمرة التحدي الوحيدة هي المفهوم وتعدو الكتابة عروضاً بالهلوانيات" (الحركيات). لقد صرّح بلانشو M.Blanchot: «إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم»<sup>1</sup> إنه ينتمي إلى مفكرين المهتمين بكلمة «صديق في الفلسفة» على هذا الأساس الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل وإبتكار، كما أنّها ليست صنع للمفاهيم، الفلسفة هي الحقل المعرفي يكون قائم على إبداع المفاهيم. أليس ما يكتب في العالم العربي هو مجرد صدى لإهتمامات فلسفية توجد خارج هذا العالم؟ هل نحن مبدعون أم تابعون؟

ننطلق من الغرب "جيل دولوز" حسب رأيه الفلسفة «لا تتأمل ولا تفكر ولا تتصل **ne communique pas** مع أن عليها أن تخلق مفهومات لهذه النشاطات والأهواء»<sup>2</sup> على كل حال التأمل والتفكير والاتصال ليست فروع علم، بل أدوات لصنع الكليات في جميع فروع العلم، كما نعلم أن الفيلسوف هو صديق المفهوم، الفلسفة في رأيه هي فرع من العلوم التي يكمن دوره في خلق **créer** المفهومات، وعلى هذا النحو المفهومة يجب أن تخلق لسبب واضح تستدعي الفيلسوف بما يملك من قدرات بالقوة. لقد حدد نيتشه مهمة الفلسفة ، عندما صرح أن يتوقف الفلاسفة عن قبول المفاهيم التي تسلم لهم من طرف الغير، فيكتفون بتنظيفها وإقناع العامة الناس باللجوء إليها، كما يجب تأمل الفكرة (l'idée) كما هي. كيف يمكن تحدد الوصول إلى الإبداع الفلسفي؟

أما ما ينطلق منه طه عبد الرحمن\* فهو مخالف لمفهوم الإبداع الذي كان سائد آنذاك يحمل في طياته دلالات عميقة ، الإبداع ليس إبتكار والإختراع والخلق فحسب، بل يتبع بصورة جمالية لأن المبدع هو ذاته جميل، إذن الجمال يرتبط بفعل الإبداع . حيث يقول (طه) «حقاً الإبداع هوس عندي، وأقول نحن أولى بهذا الهوس من غيرنا كأمة، أولى بهذا الهوس لأنه حقيقة إنّه وجه صحتنا لو أننا نصبح مهوسين بالإبداع لأصبحنا أحياء... نحن الآن ميتون»<sup>3</sup>. هل الإبداع هو ذلك المعنى الزائد على الابتكار؟ هذا المعنى "هو الجمال مثلاً (ابن رشد) لم يكن مبدع، بل انبهر بأرسطو وقام بشرح (تلخيصاته لشروحات أرسطو ومجرد التدين لا تأملات فلسفية. وفي حين نجد تصورنا عن الإبداع وعن نقضه الاتباع هو نفسه حاملاً لآثار التقليد، وبناء على ذلك نرى أن مفهوم "الإبداع" قد إقترن بمفهوم "الانقطاع"، أعني الإنقطاع عن المنقول الفلسفي، وعد إنتماء إلى الآخر. يقول (طه) «فلا إبداع في الفلسفة الإسلامية ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها وأدواتها عن المنقول الفلسفي»<sup>4</sup> معنى ذلك

\* طه عبد الرحمن : فيلسوف مغربي ، قسم الفلسفة .

<sup>1</sup> - جيل دولوز فليكس غتّاري: ما هي الفلسفة ؟ المصدر سبق تعريفه ، ص 30 .

<sup>2</sup> - جيل دولوز ، فليكس غتّاري : ما هي الفلسفة ؟ ، تغريب: جورج سعد، عويدات الدولية، بيروت، باريس (ط1) 1993، ص 07 .

<sup>3</sup> - بوعرفة عبد القادر : العرب ( أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل ) مجلة سبق تعريفها ص 143 .

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة (1) والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط1) ، 1995 ، ص 49 .

الانقطاع عن المأصول الديني وجود للإبداع فلسفي الإسلامي ما لم يتم فيه قطع الصلة التي تربط هذا الفكر بالإعتقادات الدينية. إنما هي مجرد نسخ لأنها ليست إلا نقلاً منتحلاً للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللغة والمعنى معاً، هذا السلخ يبذل اللفظ دون أن يغير المعنى والمسوخ بدوره يبذل اللفظ، كما يبذل فروع المعنى لا أصول له نتيجة ذلك انقطاع عن المنقول الفلسفي والمأصول الديني معاً في تحقيق الإبداع الفلسفي. قد يكون المنقطع عن هذا المنقول الفلسفي متفلسفاً بفلسفة مخالفة ، غير أن حصول الإبداع فيه قد يكون هو الآخر منقطع عن المأصول الديني، وعلى المبدع أن ينشأ علم يختص بالنظر في الفلسفة يكون شبيه بالصنائع في الآلة، وهو ما نسميه «فقه الفلسفة» يقوم هذا العلم بتزويدنا بالمعارف وبآليات الممارسة وإعطاء إنتاج والإبداع، كما يمكن القول بها «فلسفة مفصولة، فلسفة منقولة لكنها لم تتداخل مع المعارف الإسلامية ولا تعاطت للتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي»<sup>1</sup> معنى هي التي لها حقيقة وجود عند ابن رشد لأنه جرّد الفلسفة الأرسطية من كل التأثيرات التي نتجت عن هذه التحولات، وما أدخله من تعديلات كل فلاسفة الإسلام .

على هذا الأساس الكتابة حول التراث لا بد من قواعد ترسم خطط إستراتيجية تكون نابعة من رحم واقعها كبنية معرفية مترابطة وكثيفة، فالقراءة وفق المنهج المنقول تكون قراءة غير تأصيلية، لأنها تخالف المنطق والمجال التداولي، مع الرغم أن هذه القراءة لم تستطيع أن تعطي عملاً إبداعياً لكونها غير مؤصلة تأصلاً. طالما أن سوء فهم الفلاسفة العرب لمعنى الفلسفة بوجه عام «يعاني الفكر الفلسفي في العالم العربي من آفتين: الأولى هي غياب الإبداع ، والثانية هي غياب فعل التأمل عن يومي الفيلسوف»<sup>2</sup> أول نطرح: كيف يمكن مقارنة إشكالية الحياة اليومي في الفعل التفلسف ؟

لقد وجد (طه) الإبداع الفلسفي قد انطلقت إشكالية من هذا المنوال حيث وجد أن الغياب الإبداعي والغياب الإتصالي باليومي هما في حقيقة لأصل الآفة واحدة، لو كان الاتصال اليومي لا كان هناك خلق للإبداع الفلسفي، بما أن لغة الفلسفة الأصلية هي لغة اليونانية لفهم معاني ومقاصد الفلاسفة ومعاني فعل التفلسف، لأن عودة الفلاسفة إلى الأصل اللغوي لأخذ مصطلحا تم. بعدها يستثمرون ذلك في بناء أفكارهم، دليل ذلك أن (اللفظ) عند الفيلسوف تاريخاً طويلاً هو عبارة عن طبقات من الدلالات، كما أن الفيلسوف يريد أن يحيا حياته في فكرة من خلال هذه الممارسة ماضية وحاضرة ومستقبلية في الآن معاً. في حين (طه) لقد إتباع في كتاباته الفلسفية هي الكتابة "الاستدلالية" هي كتابة تنسيقية لا سردية الغرض مما سبق ذكره هو تحرير العقل العربي من التبعية.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل (قضايا إسلامية معاصرة) دارالهادي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2003 ص 116

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص 37 .



في ضوء ما ذكرت أن الفلاسفة الإسلاميون في المشرق لم يستطيعوا بناء عقلانية مناظرة للعقلانية (المثل والمفاهيم) التي كانت تكتسبها الفلسفة اليونانية، بالتالي نتوصل إلى عدم وجود مشروع الثقافة العربية لحظة النهضة التي حققتها ثورة العلم الحديث، هناك مسألة تراتبية الأنطولوجية بما دعي بالمعقول المفارق (العقل المفارق الأول هو الإله).

وهكذا لعب الخيال الإنساني الأسطوري دوراً هاماً وسلبياً في نفس الوقت في صميم الفلسفة الكونية لدى ابن سينا والفارابي وغيرهم. مما لا يجد هؤلاء حرباً في « منح الكواكب عقولاً تحي وتفكر وجعلوا مراتبها في درجة العقلانية تعادل مستويات مواقعها الفضائية بالنسبة للبعض»<sup>1</sup> ففي ضوء ما قدمناه عن العقلانية حتى يبلغ مستوى العقل الفعال الذي هو عقل محض هذا ما يضعهما ومدرستهما الاستشراقية موقع الإلهام. وعليه إن رشد يضيف إلى ذلك «فإنّ الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات»<sup>2</sup> هاهنا يحدد موضوع الفلسفة والعقل بصفة عامة في معرفة موجودات العالم، كما أن العقل قادر على هذه المعرفة. في نهاية المطاف هو مصدر اليقين ينبع من موقف الإنسان بالنسبة لموضوع المعرفة وعليه إن معرفة العالم وحدها هي الطريقة المشروعة لإدراك خالقه وفيلسوف قرطبة أرادنا معرفة خالقنا حق معرفته، «أن يعرف جوهر الأشياء من أجل أن يقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، كما تسعى الروح الإنسانية المبدعة إلى استخدام الماضي بصورة مختلفة، فهي تريد أن تقرر مصيره بشكل مختلف»<sup>3</sup> هناك فلاسفة قد يقيمون علاقة بين الماضي والتاريخ كما قدم لنا هابرماس (1929) رؤية جديدة لفهم العالم المعاصر الذي يراه منشاطر إلى قسمين (عالمين) هما عالم المعيش وعالم الأنساق، إذن تلعب اللغة دوراً التوصل في العالم المعيش والنسق مجال العقلنة الحسائية والأداتية المحيطة به من كل نواحي.

وعلى أية حال أن مجهود الإبداعي هو الذي الإبداع ويسعى إلى توليد لغة أخرى، أقصد التواصل بين الغير، مع العلم أن الأدب يبدأ بالكتابة وهذه الأخيرة «هي مجموعة من الطقوس هي الاحتفال الواضح أو الخفي»<sup>4</sup> الكتابة هي رفض تحطي العتبة؛ أي رفضها حيث يجعل منها الكاتب معضلة، في ضوء ذلك الكتابة الأدبية هي الأنواع العلامات واستعمال الماضي والضمير الغائب، إذن يعيش في هذا العالم غير مرئي أقصد الأحكام المسبقة ولكن «المنهج العقلي»<sup>5</sup> استخدامه يساعد على تحديد أي يتحدد به في سياق ممارسة هذه العلوم الحديثة والمعاصرة.

<sup>1</sup> - مطاع صفتي : استراتيجيات التسمية (في نظام الأنظمة المعرفة) ، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان (ط1) 1986، ص 119.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص 210 .

<sup>3</sup> - أحمد موسى سالم : العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي ، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية (ط1) ، 2014 ، ص 93.

<sup>4</sup> - موريس بلانشو : أسئلة الكتابة ، ت نعيمة بنعيد العالي ، وعبد السلام بنعيد العالي ، دار تويقال للنشر - المغرب، (ط1) 2004 ، ص 40 .

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق ، المركز الثقافي العربي - المغرب ، (ط1) 2000 ، ص 64 .

أما الترجمة هي قضية فلسفية، أعني «أنه يمكن أن نطرق مسألة الفلسفة عن طريق قضية الترجمة»<sup>1</sup> بهذا المعنى ترتقي الترجمة إلى مستوى الكتابة الإبداعية ذاتها مثلاً النص المترجم يحاكي عملية الإبداع ويصبح المترجم هو مبدع في اللغة، لعلنا نجد خلال قراءة هذه أن الفلسفة تجد نفسها مهدد بالتجاوز الذي يخرق حدودها. يقول في هذا المجال دريد «أن الحلم (حسبما نظر إليه فرويد) يأتي ليبدد فكرة شفافية الوعي... الحرف هو متمرد على الفكر والروح... أن الفن يتصدى للاستعراض المشهدي الذي يسعى إليه التبدلي والحضور، معنى، ودلالة وراهننا زمنياً... أن المقصى سياسياً يظل يمارس ضغوطاته علماً يسمى وحدة الدولة...»<sup>2</sup> وبالإضافة إلى ما كان في نظر لاكان وما يشير إليه دولوز وفوكو وغيرهم. نكتشف أنهم يقومون بتمثل صوراً يتمراً من خلالها الآخر، حسب هؤلاء مسعى الفلسفة كان ومازال دائماً ينحو إلى رد ما هو متعدد إلى الوحدة هناك من الفلاسفة أخذوا على عاتقهم أخذ بـ«مسألة المغاير».

لقد توهم هيجل وماركس (Marx) (1818-1883)، بهذا المختلف ولكنهم لم ينجزوا مشروعهما، سواء أكانت هذه الفلسفة اختلافاً أو تيهياً أو حفراً (أركيولوجياً)، نلاحظ أن الكائن الحي ملزم بمرجعية يتبعها كل فيلسوف سواء غربي أو عربي مسلم. أما عن الفكر العربي قد يشهد التدوين الفلسفي في عالمنا «رواجاً لا نظير له خاصة بعد تطور شبكة الإتصالات العالمية وتطور آليات التواصل بين البشر»<sup>3</sup> هذا لا يعني أن التدوين يدل على وجود كتابة فلسفية، لمثل ذلك عند الغرب، بل التدوين هو في أصل أشبه ما يكون بالقرض الشعر، والكتابة هي كحالة النظم المبدع، إذن الكتابة تستوجب فعلاً حضارياً، وجملة من الشروط، لقد قدم (طه) هذه الشروط لإثبات هذه الكتابة وجعلها إبداعاً مرة أخرى. أما عن تحليل واقع الفلسفي في بلد ما كالجزائر، تونس والمغرب وغيرها من بلدان، نجد أن التأثير يعبر عن ذاته في صورة الإختيار هذا الإتجاه الفكري الفلسفي «فالفلسفة المكتوبة بالعربية لا تتأثر بالغرب، وكأنها تختار من مذهبه ما يرى فيه المتفلسف العربي مذهباً ملائماً لتحليل الإشكالات التي تواجهها»<sup>4</sup> من البديهي كل مهتم بالفلسفة على عرضه إقتراحه مختلف، فإن الفلسفة توجد بصورة ضمنية في الاختلاف.

وعليه أن المفاهيم تتحرك دائماً ضمن إشكالية ما حول موضوع ما، ومن كل هذا نريد أن نوضح أن للتفكير الفلسفي قضايا التي يهتم بها المفكر سواء أكان من المغرب أو تونس أو الجزائر، كما أنه ليس في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر من غزارة التأليف أيضاً صعوبة أخرى تواجهنا عندما نهتم بالفكر الفلسفي حيث تكمن في الفكر

<sup>1</sup> عبد السلام بنعبد العالي: في الترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2001، ص 11.

<sup>2</sup> فيليب مانغ: جيل دولوز أونسق المتعدد، ت: عبد العزيز عرفة، دار الشجرة للنشر والتوزيع، مركز الإنماء الحضاري دمشق سورية (ط1) 2002 ص 09.

<sup>3</sup> بوعرفة عبد القادر: مجلة العرب (أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل) سبق تعريفها ص 147.

<sup>4</sup> محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية: المرجع سبق تعريفه ص 100.

الفلسفي وعلاوة على ذلك كان تاريخ الفلسفة «عاملاً سلطوياً داخل الفلسفة»<sup>1</sup> ذاتها وحتى داخل الفكر. كيف يمكننا التفكير دون الرجوع إلى الغرب؟

في نظر أن الفكر الآخر بمثابة مدرسة رهيبة تصنع من الفكر الإنساني الإبداع، وخلق هذه العلاقة الفلسفية لا تأتي من طرف واحد بل تكون متعددة الآراء ومختلفة الأفكار، هاهنا نكتشف أهمية الأفكار هؤلاء الفلسفة وسبولهم الشمولية والمنهج الذي أعنيه في بحثي وغيرها من نظريات. على أية حال قد يتعذر في مجال الفكر الفلسفي قياس درجات الإبداع والاجتهاد بمقياس الزمن القصير والمتوسط، الغاية من هذا عوائق الكتابة الفلسفية في الوطن العربي بوجه عام. النقطة الأساسية هنا «لا تندرج الكتابة المغاربية في سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشمولي... لا نطلق من وجود حدود جاهزة ونهائية للقول الفلسفي»<sup>2</sup> سيغدو ذلك ملفتا للنظر حيث أن الكتابة الفلسفية المغربية رغم أنها نشأت متأخرة بالمقارنة مع تبلور بعض الإتجاهات الفلسفية في المشرق العربي، كما نجد ذلك في تونس والجزائر.

مما لا شك فيه أن تاريخ الفلسفة لا يحضر في الفكر الفلسفي المغاربي كمدرس أو تيارات، بقدر ما يحضر كمفاهيم. خير دليل على ذلك العروي، الجابري هشام جعيط، محمد أركون\* وغيرهم. لقد نجد أنفسنا أمام نخبة من فلاسفة العرب (المغرب، تونس، الجزائر..). هذا ما نعني به إتساع دائرة مجال الفكر الفلسفي ومجال الكتابة الفلسفية بوجه عام. من الطبيعي ألا يوافق نقاد الفكر على ما يراه الفكر الفلسفي العربي المعاصر من تجسد الفكرة داخل المجال العلمي والفكري معاً؛ أي (التجربة أو الكتابة) نحن مبتدئين في هذا المجال علينا الإبداع والابتعاد عن الإتياع. أما عن مسألة النقد ما دفع ب"أ" الزاوي الحسين\* إلى عرض رأيه في هذا الجانب الفكري ليس هو مجرد مقولة عرضية أو عابرة، ذلك في مسألة تأسيس سياق النسيج المفاهيمي للغة، بل هو أحد المستويات الرئيسية التي يعتمد عليها نظام لعبة الإبداع، يقول إن النقد «شأنه شأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي»<sup>3</sup> من البديهي أن يكون هناك إنجازها والتأسيس لها مفاهيمها الخاضعة إلى محطات التعالي، ووصول إلى غاية مقولات، عبر وساطة المفاهيم التي بمثابة جوهر الإبداع النصي. هذا ما يبيح لنا القول أن الجزائر كانت حاضرة في الإنتاج وممارسة الفلسفية والآلية النقد على نصوصها ومسلماها، يكون ذلك

\* محمد أركون : (1927 أو 1928 - 2009) فيلسوف جزائري .

\* الزاوي الحسين : أستاذ في قسم الفلسفة جامعة وهران .

<sup>1</sup> -جيل دولوز ، كلير بارني : حوارات (في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسي) ت : عبد الحي أزرقان ، أحمد العلمي ، أفريقيا الشرق ، بيروت لبنان (دط) 1999 ص 23 .

<sup>2</sup> - كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب (قراءة في أعمال العروي والجابري)، أفريقيا الشرق ، المغرب (دط) 2003، صص (137، 138)

<sup>3</sup> - الزاوي الحسين: المنوالقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر [حسن حنفي: النقد في الفلسفة نيتشه] إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، فلسفية النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفة الخامسة عشرة (15) التي نظمتها الجمعية لفلسفة المصرية، بجامعة القاهرة ، حسن حنفي وآخرون ، بتاريخ : 15 ، 2003 القاهرة ، ص 203 .

بصرف النظر عن كل الإعتبارات المرتبطة بتعاقب الأزمنة الفكر الفلسفي أقصد الكتابة، والخطاب الفلسفي هو عبارة عن نسيج ضمني وغير مباشر حيث يدخل في سياق تفصيل المضمون الفلسفي يكون ذلك على الاختلاف المستويات. وبناء على ذلك نرى «إن الفكر هو أقوى شيء نجد في كل مستويات الحياة»<sup>1</sup> في إطار ذلك نيتشه وجد في التفكير بل نجد التفكير المجرد يبالغ إلى قمة التي يصبح فيها فكراً غنياً بالحياة المبهمة والمفاجئ بالمغامرات بتلك الصور الحية التي يتلقاها الفيلسوف نجده في كتابة (إرادة القوة) هناك عبارة قالها تثير إعجابنا «إن الفكر هو أقوى شيء» والتفكير المجرد هو عناء وشفاء لدى الكثيرين، أما عنده فهو الأيام المتواتية ، دليل ذلك هو التفكير لاشيء سواه، هذا ما يشغل فلاسفة العصر المعاصر. بالإضافة إلى التجديد التفكير والإبداع ،مع الرغم أن عامة الناس لا صلة لها بالفلسفة. هل التفكير هنا يعود إلى الفيلسوف أم الشعب (الناس) ؟

ردّ على ذلك إذ كان فيلسوف من أنصار الفلسفة ومحبيها، بطبع الحال يؤسس لعلم، ويكون العقل قادر على الإنتاج والإبداع ، والعكس إذا كان من محبي الشهرة والمجد، بل نراه يقيد العلم بقيود من حديد. من مؤكدي الفلسفة ابن رشد وابن طفيل (1110-1185) وبعض المؤرخين العرب، حيث روى (ابن رشد) لتلاميذته «لقد دعاني اليوم، ابن طفيل وقال لي: إني سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكو من غموض فلسفة أرسطو ويتأفق من مترجمي كتبه»<sup>2</sup> لأن فيلسوف قرطبة كان أهل هذه المهمة وله قوة الذكاء والحدة والفهم والإرادة على الدرس دليل ذلك إقدامه على شرح فلسفة أرسطو. نستهل هذا الطموح الفلسفي المتواجد عند العرب لأن الفلسفة جذور والمناهج قديمة، بما أن تعبر عن تفاعل البداية لا الفلسفة التي تعبر عن تشاؤم توجه النظر إلى ما يقصده هيجل عن الطموح التاريخي الذي يتجلى في هيئة حركة نحوض. نحن كمبتدئين في القراءة الفلسفية والبحث العلمي والفكري والثقافي والسياسي.. الخ.

علينا الالتفات إلى ما هو مهم نبدأ البحث في مسألة تكوين فلسفة عربية متميزة بصورة مفهومية خالصة وتقوم بمعالجتها، هاهنا يرقى إلى مقومات المسألة الذاتية ومن بين الأشكال التي تؤديها وظيفة هذه الأشكال الشكل الفلسفي في تأسيس ممارسات الفعالة والمعرفية. وبناء عليه نستطيع القول «أن الفيلسوف ابن الإنسانية كما يقول الفارابي... ويغوص مباشرة في موضوع تفلسفه غير آبه بما حوله لأن موضوعه يملأ عليه وجوده»<sup>3</sup> لأن الفيلسوف هو ذلك الذي يبحر، أي بمعنى أدق هو الذي يتمكن من وقف حركة الفكر الإنساني حتى يستطيع إعادة بنائه من جديد ذلك حسب معاناته يدل ذلك على أن الفلسفة ليست رفاهاً ولا أداة للرفاه، إنها تأمل مستمر في حياة اليومي. بدافع تفجير لقدراته على الإبداع الفكري والفلسفي، وإنتاج المفاهيم الجديدة ولكن الإنسان لا بد أن يكون في حالة وعي دائم ، وحينها يكون الإنسان ابن عصره ويعيش الواقع لكي نستفيد وننفذ

1 - أحمد عبد الحليم عطية ، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2010 ، ص 42 .

2- فرح أنطون : ابن رشد وفلسفة ، قدم له ، طيب تيزيني ، دار الفارابي بيروت ، لبنان (ط1) ، 1988 ، ص 68 .

3- عمر مهيبيل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر (ط3) 2010 ، ص 10 .

من التبعية ونفيد غيرنا علينا أن نتجاوز ثقافات غيرنا وقضاء على التقليد. حيث صرح مهييل\* «أن نترجم أن ننقد، أن نجراً على اختراق حدود الإبداع في جميع المجالات»<sup>1</sup> سعتها يظهر هدف الإنسان من إبداعه للأشياء، لأنه كالفلسفة ليست حكراً على أحد، وإنما ينقاد لصاحب المغامرة والمبادرة والإسرار على بلوغ هدف الإبداع الذي هو مقصود من أجل الوصول. بينما الفلسفة في الساحة الفكرية هي مفاهيم أمثال: القلق والحرية، والالتزام لتحل مكانها مفاهيم جديدة مثل: النسق والبنية. لقد جاءت البنيوية في وقت معين (1960) آنذاك حاولت أن تجعل من تصوراتها للمعرفة والتاريخ والإنسان قاعدة أساسية للفكر الفلسفي المعاصر بوجه العموم. من الممكن أن نضع مقاربة لتحديد المفهوم البنيوية. كيف ذلك؟

أولاً علينا أن ننتبه إلى إشكاليات البنيوية (منهجاً وفكراً)، ما يجعلنا أما بداية انطلاق التي سوف تضعونا أمام مقاومة والتفسير المتعلق بالمفاهيم يسمى «بالمنطق البحث الداخلي والعقل الموجه في الخفاء»<sup>2</sup> عندما نتحدث عنها من الطبيعي أن نقوم بعملية تحديد أولية ذلك لا بد من وضع فصل فاصل بين البنيوية بوصفها "منهجاً" أو وصفها "مذهباً فلسفياً" يتوخى الشمولية في تفسيراته ويستخدم تجليات العقل، في ضوء ما توصلنا إليه أنها بوصفها منهجاً قديماً، وكانت لها جرأة التفسيرية المتكاملة لهذا زعزت أسس التفسير اللاعقلي، اللامنطقي لظواهر الإنسانية؛ إذن قضية الصراع المتداول بين المفاهيم البنيوية والمفاهيم التاريخية قضية لا يمكن مناقشتها، بل وضع القارئ في صورة داخل الإطار العام. ما نوع الكتابة الفلسفية النسائية؟ لماذا ظلت الكتابة الفلسفية خجولة في حضورها وقليلة في إبراز نوابع الإبداع في الجزائر؟

طالما أن التفكير المجرد يندرج داخل (الباطن) الإنسان ثم يظهر على شكل الإبداع ثم يبلغ إلى قمة التي يصبح فيها فكر غني بالحياة التي يتلقاها الكل. هذا ما يظهر من خلال قراءتنا لكبار الفلاسفة أمثال كانط، نيتشه، هيجل... الخ. سنحاول أن نتطرق إلى فلسفة نيتشه التسوية من هنا نستطيع إدراك المعنى النزعة الأنثوية (féminism) تعود «كلمة النزعة الأنثوية féminism إلى أصلها الفرنسي féminisme الذي استخدمه اليوتوبي الاشتراكي شال فورييه»<sup>3</sup> لقد استخدمت هذه الكلمة في إنجليزية (1890) بالأخذ بعين الاعتبار "حقوق المرأة" ومطالبتها بحقوقها السياسية والقانونية والمساواة مع أخيها الرجل هذا المعنى الضيق، أما المعنى الواسع وجود مشكلة ويجب حلها في إطار نظرية العلاقة بين الطرفين، كما تهدف إلى علاج جذور هذا القهر في هذا الجو تشكل حركة منظمة نسائية مطالبة بالحقوق والمساواة مع الرجل هذا في (ق19) جون ستوارت مل (1806 - 1973) قد أشار إلى ذلك. أما بالنسبة لي كباحث وكمرأة، لها دور فعال في الكتابة الفلسفية والأدبية

\* عمر مهييل : أستاذ الفلسفة جامعة الجزائر .

<sup>1</sup> - عمر مهييل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر : المصدر سبق تعريفه ص 12 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص 17 .

<sup>3</sup> - أحمد عبد الحليم عطية : نيتشه وجذور ما بعد الحداثة : المرجع سبق تعريفه ص 71 .

والفنية. إذ صحت التعبير القصيدة الشعرية على سبيل المثال لو بحثنا في خلفياتها لوجدنا وراءها امرأة تكتب الأبيات والرجل يقوم بالإلقاء ذلك وتبقى المرأة الشيء الخفي. مع الرغم أن المرأة لا تستسلم للأمر الواقع بل نراها تسعى إلى بلوغ الهدف والغاية من أجل إثبات ذاتها وبناء شخصيتها، ما قد يهمنا هو الجانب الفكري والطابع العلمي الثقافي وحتى السياسي، وإبراز قدرتها على الكتابة الفلسفية إلا أنه لا وجود للكتابة الفلسفية، بل هناك تدوين للأحداث التاريخية مع وضع سجلات مدونة بأقوال الذين سبقونا إلى ذلك البحث العلمي والفلسفي والإيديولوجي والسياسي... الخ. فقط نجد إثبات الأقوال والآراء للتذكير بالماضي؛ أعني التراث والتماشي مع الحاضر والمستقبل الراهن. في هذا السياق نشير إلى ما يقوله نيتشه عن المرأة «فيما بين النساء لا توجد الـ"حقيقة" لأن مجرد معرفتها إنتهاك لكل أعراضهن... بلغة الإغريق *actio en distans* ويمسى، باستعمال هيدجر البعد مبتعد البعد»<sup>1</sup> المرأة عميقة لا يمكن لأحد أن يلامس العمق الباطني وهي التي تخفي، بينما البعد يضاعف ذلك، كما يفسح المجال للحقيقة التي تسبح في بحر عميق، وبناء على ذلك نرى أن الفلسفة النسوية هي بحاجة للفلسفة لكي نصل إلى فهم لا فلسفي، يجب سعي إلى توسيع الدائرة الفكر سواء في الساحة الفكرية أو الفلسفية أو الأدبية أو الفنية وبما أن الثورة كانت دافع لابتكار المواهب والعبقرية، لها إيجابياتها كما لها سلبياتها على المجتمع الجزائري (بلد مستعمر) من طرف الغير (فرنسا) الذي يأتي بثقافة مخالفة لثقافتنا نحن.

الثورة في نظر مالك بن نبي\* لا تأخذ المفهوم الماركسي «الثورة ليست غاية في حد ذاتها، وإنما ينبغي أن ننظر إليها كوسيلة»<sup>2</sup> المعنى هي ذلك مفهوم شامل؛ أعني لا تعني العمل، بل نرى الثورة، أنها تبحث عن مخلوق يسرها بقدرة الذهنية، متمكن من حل معضلات التي تواجه المجتمع سواء أكانت سيكولوجية، اجتماعية أو سياسية، مع الرغم أنها (الثورة) تميل إلى الجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، أكثر من الفكري إلا أننا حينما لحظة التفكير وتخطط لأمر عاجلة مستقبلية. بالإضافة إلى ما سبق بيد أن دعاة النهضة العلمانية «اختلفوا في تحديد جوهر الأزمة، فالبعض يرى التخلف يكمن في أزمة العقل العربي والحل يكمن في تجديد بينة وإخراجه من الأطر التقليدية... إستبدال الفكر المطبوع بفكر موضوع لا يحل الأزمة، بل يزيد في تعميقها، كما يقود الأمة إلى الإستلاب والإنسلاخ الحضاري»<sup>3</sup> منهم من يرى أزمة تكمن في القيم المورثة، وضعت الإنسان في سياق درغمائي وآخر ديني جعلته يصاب بالأمراض النفسية التي تتجلى في اللاشعور الجمعي؛ أي تعكس الصراع بين (الذات) و (الأنا) الأعلى مولداً عرضياً حضارياً، بالتالي الحل يكمن في وضع منظومة قيمية جديدة، هناك من يرى أن الأزمة تخلف جذورها تعود إلى أصول دينية عجز الدين عن إحداثها، لا بد من فصل سلطة الفقيه من سلطة المثقف كما

\* مالك بن نبي : ( 1864 - 1905 ) فيلسوف جزائري ومفكر حر .

1 - نيتشه : العلم المرح ، ت ، وتقديم ، حسان بورقية ، محمد الناجي إفريقيا الشرق ( ط 1 ) 1993 ص 10 .

2 - عبد القادر بوعرفة : الإنسان المستقبلي ( في فكر مالك بن نبي ) ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران ، 2001 ، ص 72 .

3 - المرجع نفسه ، ص ص ( 16-17 ) .

نجد أن الحركة العلمانية كادت أن تضع المشكلة في إطارها الصحيح . حيث اعتبرت أن الأزمة تكمن في الذات مع العلم أن العقلانية العربية لم تستطع التحرر من النزعة الذرية Atomism . وللخروج بنتيجة أنه لا بد تأسيس فلسفة الإنسان بالمعنى الكامل، راجع ذلك للإرهاصات أولية التي عاشها المفكر أو الفيلسوف، هذا السبب يمكن القول أنها وضعت لأول مرة في التاريخ تدويننا وإنحطاطنا لخطوط أو كتابات مختلفة. بعودة إلى أصل القديم نجد «إن رأس المعرفة هي معرفة الذات... ثنائية ديكرات من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيكل من إستبغ قيمة نهائية على العقل وذاتية (كيركجور) (1855-1813) Kierkegaard من إرساء الحقيقة في داخلية الوجود الفردي»<sup>1</sup> تبدأ بسقراط مصدر المعارف والفكر الفلسفي يحتاج بتوا إلى هذه الأخيرة وإلى ذوات التي تكشف عن أسرار هذا المكتوب. وعلى أية حال معرفة الذات كانت ومازالت وسوف تبقى ذات أهمية كبرى لدى كل قارئ، حيث تحمّل ذات الإنسان والكونه والحضوره في الواقع، كما بإمكان العقل تجاوز تلك الأزمات، وقد لا يستطيع ذلك لعدم الوسائل وأدوات المحادثة والعصرية وبما أن الخطيبي «يدعو إلى إستراتيجية مفككة تفسح المجال لمفكر يتمسك بالفوارق»<sup>2</sup> وعليه تتأكد على إستراتيجية على شكل الفرنسي دريدا لكل سؤال يحتمى تحت جناح برغماتية المركز، حيث يظل غير خاضع لأي ترتيب ما أطلق عليها الطابع الدردي.

ولعل ما يميز أزمة هو تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني والمعرفي والإيديولوجي، كما أن اللعبة الإيديولوجية تلعب دور في تفسير ووعي الظواهر، ذلك دل على مفهوم النقد الإيديولوجي لدى مفكري الاختلاف، كهيجر، فوكو، نيتشه، دريدا، دولوز وغيرهم. وعندئذ المعرفة تتطلب وضع برنامج لا يتعجل فيه النتائج بقدر ما يوحي بها.

في الواقع عندما يكون الإنسان أو الذاتية واقعة أمام البناء مضاد للممارسة التي تحب النهايات، بالطبع الحال هذه هي نقطة اختلاف الخطيبي والعروي. نضيف إلى هذا السياق الجابري كتابة (نحن والتراث) يصرح قائلاً «أن القياس بهذا الشكل إذ انفصل الأجزاء عن الكل الذي ينتمي إليه ينقلها إلى "كل" آخر، هو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل ذلك القياس، مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع قد يؤدي، إما إلى تشويه الموضوع، وإما إلى إنحطاط الذات فيه إنحطاطاً غير واع والغالب أن يحصل الاثنان معاً»<sup>3</sup> هذا الاحتكاك يمكن كلاً منا إدراك الأشياء والمواضع، ما يحتويه النص من معنى والمغزى، الموضوع هو "التراث" النتيجة في ذلك إندماج الذات فيه ( إندماج الذات في التراث شيء وعكس إندماج التراث في الذات شيء آخر.

القطيع هي نوع من العلاقة مع التراث لا مع التراث، بالإضافة إلى ذلك «وعي الذات لذاتها الأنا-آنية لأنيتها ووعي الحدودية (التناهي) التي تفصل هوة القطيعة النهائية- التي تمنح المحاولة كمحاولة مبرها- بين الذات-

<sup>1</sup> - يوسف مروة: أضواء على أزمة الفكر العربي المعاصر ( الفلسفة المدرسية ) تقدم: شهرستان، دار أمواج، بيروت، لبنان، (ط1) 2000 ص 24 .

<sup>2</sup> - بختي بن عودة : ظاهرة الكتابة في النقد الجديد ( مقارنة تأويلية ) قدم له، وراجع عبد القادر فيدوخ، لدار البيضاء، للنشر والتوزيع ، دمشق سورية ( ط1 ) 2013 ص 221 .

<sup>3</sup> - محمد عبد الجابري : نحن والتراث ( قراءات معاصرة، في تراثنا الفلسفي ) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان ( ط1 ) ، 2006 ص 21 .

الموضوع، الإنسان والعالم، الوعي والوجود»<sup>1</sup> هنا عملية تذيبت العالم المادي يفترض وعي الذات بنفسها. من دون شك (طيب تيزيني) حول الفكر الوجودي بحث عن الذات والموضوع وعن أزمتهما دائماً على الإنسان إدراك الأحداث التاريخية لها ولكن على أية حال من أحوال تعرف عن تاريخية الوعي الفلسفي. وعلاوة على ذلك وعي الذات لنفسها الوعي الذاتي امتداد للموضوع هذا مما يلغيه بوصفه وعياً ذاتياً، بغض النظر عن ما سبق من التبادل حاصل بين التراث الغربي والعربي، بالتالي نأخذ ما ينفعنا وما يفيد بناء حضارتنا وثقافتنا ونترك ما لا يفيد بلدنا، هنا الذات العارفة تسيطر على وضع مفاهيم ولكن نحن نسأل عن سيطرة على الذات «هناك دائماً عجز عن السيطرة على الذات، أما بعض المغربيات يتحدى أعظم القادة والأبطال...، ولا أعرف غير المسيح نموذجاً مثالياً لا نظير له في السيطرة على الذات، ولكن المسيح "إله" وابن "إله" في نظر قومه..»<sup>2</sup> لب القول أن الأعمال الفكرية ليست وليدة اليوم، ولا هي مقتصرة على شعب دون الآخر، فهي تتوالى ببطء، وتنمو في مخيلة الشعوب على أجيال متطاولة عندئذ يحث تغذي الفكري من "الآن" إلى "الآخر". طالما أن إقتباس الأفكار يسبق كل عمل إبداعي عظيم قام به المرء فإن الإبداع بدون إقتباس؛ أي ما يقتبسه العرب من الآخر لهو الغرب.

ومما لاشك فيه مفهوم تلقائية والإبداع والاعتراب وغيرها من مفاهيم تحفز إنسان على معرفة الواقع، لأن الإبداع إذا ظل بلا حياة يخيم عليه الظلام، لا مبدأ التلقي (التلقائية والإبداع (Spontaneite créativité)، هو ذلك المبدأ الرئيسي المزدوج في علم الاجتماع الرياضي (Socionétre). ومما سبق الإعتراب بالنسبة لذات والأخرين: إن تسارع الزمن حسب هرمون روزا R.esomance أدى ذلك إلى تفكيك علاقات بأنفس وبالآخرين أنه من غير الممكن دمج وقائع وأفعال وتجارب حياة اليومية، هذا سبب فقدان صلة بالزمن الحقيقي للحياة، وبالعلاقات الأخرى أو بالعالم الإجتماعي حيث يرى «إنّ هذه السرعة الفائقة أو التسارع حول علاقتنا بالغير إلى علاقة أدواتية أفقدتنا طابعنا الإنساني»<sup>3</sup> بمعنى حدث إختزال للعلاقة متواجدة بين الناس في البعد العلمي، نصل إلى أن الحياة غنية بالتجارب المختلفة الأبعاد وتعددتها حسب رأيه (هرمون) الاعتراب؛ إذن نشأ علاقة جديدة بين الذات والعالم الإجتماعي والطبيعة والعمل، كما هو الحال إلى علم الأشياء المحيطة به «التي يتعذر إختزالها في العلاقة الأدبائية بين الأنا والعالم»<sup>4</sup> بمعنى إختزال الذات في الأنا تلك وصيلتها بالعالم الآخر، ففي ضوء ذلك الحوار والنقاش الفكري الذي بدأ في العالم كان مصدره الأنا مع الحوار الآخر. مع الرغم أن ذلك شيء ذاته حين يبدأ النقاش الفكري الذي بدأ في العالم العربي منذ (ح ع 2) بتقريب (1967). خلال هذه الفترة سجلت ودونت سجلات ومخطوطات، وخطابات أو إعادة ترتيب كل علاقاتنا مع الذات والآخر.

<sup>1</sup> - محمد الزايد : المعنى والعدم : قدم له : خليل الجر : منشورات عودات ، بيروت لبنان (ط1) ، 1975 ، ص 229 .

<sup>2</sup> - محمد عبد الرحمن مرحبا : أصالة الفكر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر (ط2) ، 1983 ، ص 247 .

<sup>3</sup> - كمال بومنير : هارتمون روزا : (التسارع والإعتراب-نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة ، مجلة (دراسات فلسفية ) محكمة يصدرها قسم

فلسفة بكلية العلوم الإجتماعية والإنسانية جامعة الجزائر (2) العدد العاشر ، 2014 ص 21 .

<sup>4</sup> - مقال نفسه، ص22



ذلك من خلال بعض الكتابات أو خطابات من بين مفكرين الذين وضع بصمة (جعيط هشام) من المغرب هذه الشخصية «متمزقة فعلاً»<sup>1</sup> حيث أبرزت مسافة تجاه الذات، وقد حررت نظرتها، وعليه تلك تمزق كان من أهم نتائجه تحرير الفكر المغربي في مواجهة الذات والآخر من أجل إدراك الحقيقة أو الحقائق الواقع المعاش. كما يمكن أن نفهم دعوة العروي بضرورة «التمسك بالتاريخانية كمنهج وبالماركسية الموضوعية لدراسة الوعي التاريخي العربي علماً بأن (جعيط) نفسه لا ينكر على نفسه ذلك التأثير بالتجربة الدنية للإسلام.. المبنية على فكرة الإيمان بالتنوع والاختلاف ذلك أن معقولية الواقع العربي الراهن تفرض محاربة الإيديولوجيات الإمبريالية..»<sup>2</sup> طالما أن الوعي بأهمية تعمق البحث وإدراك الواقع، سرعان ما يتبين لنا أعماق لدى (فتحي التريكي) في تحليله للواقع العربي ذلك من خلال دراسته لمفهوم المعقولية والحرية، من الواضح تحول هذا العمل المبني على الخوف والرعب والقلق والتمزق في رأيه إلى سلب للواقع العربي وللحريات الفردية، ويضيف بن مزيان بن شرقي من الجزائر ما لم تكن له قوة وإرادة وتأمل في هذا الواقع في «منظور إعادة بناء الذات..»<sup>3</sup> حيث جعيط يطرح النموذج الأقرب إلى تلك شخصيات.

في حين أن الكتابات السياسية حسب وجود عواصم سياسية وشخصيات المؤلف لذلك في كافة العواصم كفاس، تلمسان ومراكش وتونس والجزائر، حيث مرت عواصم هذه بظروف صعبة؛ فالثورة قد بدرت فيها انفجار الفكر وتيلور نور وترعرعت فيها الروح المجيدة والنضال والبحث عن الحرية، كما البحث عن حرية الإبداع وتحور من سجن الذات وخروج إلى الواقع. حينما يوضح يونج young «أن الشخص المبتكر يتميز بالتفردية والثقة بالذات، حب المخاطرة، حب الفضول والاستطلاع، غير تقليدي حيث يستطيع أن يهرب من القيود الفكرية التي تجعل من الابتكار شيئاً مستحيلاً»<sup>4</sup> الشيء ذاته بالنسبة لشخص الذي يتخلص من قيود الخوف وينظر إلى حرية كما يمكن للمبدع أن يبذل من طاقة وجهده خلال إنتاج أعماله. ومن أهم خصائص الابتكار والإبداع هي: «إنه عملية عقلية وليست إنتاجاً عقلياً، إنه عملية عقلية هادفة، إما إلى تحقيق صالح الفرد أو صالح المجتمع - إنه عملية تؤدي إلى إنتاج أشياء جديدة مختلفة، وتمييزة وبالتالي تكون فريدة بالنسبة للشخص المبدع...»<sup>5</sup> سواء أكانت في صورة لفظية حسية أو عيانية، لأن الابتكار هو أحد طرق التفكير الإنساني يمكن أن يكون عاجز عن تنمية مفهوم سليم، وتبلور هذا المفهوم عن الذات لا يتحقق إلا في ظل شعور حقيقي.

\* فتحي التريكي : فيلسوف تونس. أستاذ الفلسفة بجامعة تونس ورئيس كرسي الأنيسكو للفلسفة له مؤلفات عديدة .

<sup>1</sup> - بن مزيان بن شرقي : التاريخ والمصير (قراءات في الفكر العربي المعاصر ) ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران (دط) 2001 ، ص 120

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 127 ، 182 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 133 .

<sup>4</sup> - عبد الباسط متولي خضر ، محمد رشدي أحمد المرسي : الابتكار (محرفاته ومعوقاته في البيئة الأسرية والمدرسية ، المتطلبات النظرية والعملية) دار الحديث ، القاهرة (دط) 2010 ، ص 14 .

\* نورة بوحناش : أستاذة قسم الفلسفة بجامعة منتوري ، قسنطينة .

<sup>5</sup> - عبد الباسط متولي خضر ، محمد رشدي أحمد المرسي : الابتكار ، المرجع سبق تعريفه ، ص 21 .

ويحاول حسن عيسى (1968)، عيشة حنفي (1994) كل واحد على طريقته حيث أول يساوي بينهما (الإبتكارية والإبداعية) حيث: «استبدل كلمة (إبتكار) بكلمة (إبداع)...؛ فالإبتكار يعني يأتي الإنسان بشيء جديد بالنسبة للآخرين... ويأتي فيها الإكتشاف والإختراع...؛ بينما الإبداع لا يكتفي بمجرد الجديد، ولكن الجديد المتفاعل مع شخصية الفرد وثقافته»<sup>1</sup> تميز بين ما هو الإبتكار والإبداع، دليل على ذلك وصف عزوجل أنه (بديع السموات والأرض). وعلاوة على ذلك نورة بوحناش\* ترى بأن «تمحور المنهج المعتمد في هذا التأليف حول منطق آخر لعملية الإجتهد وتأويل النص الشرعي، وقد طمح الإمام الشاطبي (790هـ) إلى نقل الشريعة إلى حدود العلوم القطعية بما أن نسقها المعرفي العام يهتاز بالإطراد والعموم والحاكمية»<sup>2</sup> نحن أمام زمانين مختلفين: زمان التقليد وزمان الإبداع؛ فالأول ظهرت علامات الانحطاط، وبداية الأقوال الحضاري. أما الثاني فهو زمان آخر، والانطلاقة جديدة الآخر لا يعبر عن صيرورة التاريخ والحضارة. وبناء على ذلك الإنسان تملكه ملكة الابتكار والإبداع وحدة الذكاء. يصرح في هذا الصدى: باركو Parker (1974): «أن عملية الإبداع innovatio، تمر بثلاث مراحل: الإلتزام Entrepineuship، والتوظيف أو الإستثمار investment، والتطور أو التنمية Development»<sup>3</sup> الإلتزام يتضمن بذل جهد ثم تأكيد المادي والاستثمار هو عملية توظيف الإعتمادات، أما التنمية هي الإمتداد والتفصيل والتعميق للأفكار ثم القيام بالفكرة الأصلية حتى نصل إلى مرحلة الإلتقان والإتمام.

هكذا هي العلاقة بينهما، كل هذا فقد يحتاج تأصيل المناهج تقتضي وضع اعتبار منهجي ضروري للإبداع المفاهيم أسلوب المتبع في بناء النظرية. لقد نخلخل الفكر من جيل إلى أخرى، لأن الكتابة الفلسفية، تحتاج إلى من يضع لها مقاييس أو البرهان تعتمد عليه، مثل ما فعل الفلاسفة الأوائل أمثال الفارابي إلى غاية ابن رشد ومن قبله ابن طفيل قضية (حي بن يقظان)، يكون لها دور حاسم في بناء شكل من النقد، لموقف متجاوز لقد تخلى ابن طفيل عن القياس البرهاني من أجل المعرفة وغيرها من الأمور لأن الفيلسوف وحده قادر على إحاطة بالموضوع، وكشف عن الذوات وقدرة على التأويل كاملة. مع العلم أن "الشريعة لا تناقض الفلسفة"، بل بالعكس ولكل من الفيلسوف والنبى لهما قدرة على إثبات معرفة الحق، والإبداع أساليب الحوار والمناقشة والخطابة؛ الفيلسوف يدرك ويبدع دون حاجة إلى الغير وله قدرة على التأويل الشريعة أما "النبى": بالوحي له صلة مع خالق والإبداع يكون إلهي.

للفلسفة قدرة على تجاوز الجهل والتخلف الفكري، حيث يوضح القول «أن المصطلح الفلسفي لا يتقيد باللغة الأصلية للفيلسوف، لأن الفيلسوف est considéré comme un chasseur de concepts يعتبر صياداً

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ص ص (40، 41).

<sup>2</sup> - نورة بوحناش: [الفيلسوف والسلطة في المغرب الإسلامي، قراءة في قضية حي بن يقظان لابن طفيل] التنسق محمد غانم، أحمد كرومي [الفلسفة الذاكرة والمؤسسة]، وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14، 15 أكتوبر 2002، ص 14.

<sup>3</sup> - عبد الباسط متولي خضر، محمد رشدي أحمد المرسي: الابتكار، المرجع سبق تعريفه، ص 39.

للمفاهيم»<sup>1</sup> عندما تقوم بتحليل النص ما تحليلاً فلسفياً لا تحليلاً دينياً لأن النبي يحلل الأمور الدينية حسب الشريعة لا حسب الواقع. وهكذا «تكون بداية إكتشاف طريق فلسفي جديد للبحث عن الحقيقة مناماً وحلماً... أن حقيقة الوجود هي التي تشكل الأرض والأساس الذي تستقر فيه الميتافيزيقيا»<sup>2</sup> بما أن العقلانية تختلف عن المثالية ، إنها تدرك كل شيء بالعقل وتحكم به يدل على الحقيقة المطلوبة عكس الخيال؛ ولكن الخيال يؤدي إلى الإبداع في التفكير الفلسفي والفكري. وبالأحرى أن تمثيل الفلسفة "بالشجرة" التي بمحتواها تشكل الميتافيزيقا وتشكل باقي العلوم الأخرى ولكن هذا التمثيل لم يرضي باقي الفلاسفة أمثال (هيجر) الذي يفاجئنا بصرخة منه أن حقيقة الوجود تكمن في مفهوم الاختلاف أنطولوجيا هذا الاختلاف الجذري من المستحيل نسيانه ، وكذلك أن حقيقة الوجود عنه أنها مرادفة آخر للعدم والموت والغياب المعنى، وعليه هي أصل التفلسف هي الأرض التي نعيش نحن عليها . وبناء على ذلك يوصف (كانط) قلة الحديث المباشر عن «دور الخيال في مجال الاستكشاف والإبداع، وفي مجال المعرفة بصفة عامة...، إن هذه القدرة التي يملكها الإنسان على رسم الخطاطات الذهنية، وعلى التمثيل والتصوير والتأليف بين العلاقات والأشياء، هي فنّ خفي ومدفون في أعماق النفس البشرية»<sup>3</sup> أولاً نرى أنه أهمل جانب دور الخيال في نظرية المعرفة ، هذه الأخيرة تكون في النسق الفلسفي محكوم عليه أن يظل خفي، لأن الخيال يكون في مرحلة مشوشة وغامض الفهم دائماً يحتاج إلى تأويل من خلال قراءتنا للكتابة (فقد العقل الخالص). من الطبيعي أن خلل ذلك ينكشف المكشوف أمام الأعين، ومن دون شك أن الخيال في فلسفته (كانط) حاضر باستمرار في جميع أنحاءها وأجزائها، كما له علاقة تربطه بقدرات الإنسان المعرفية التي بدورها تحللها لنا نظرية المعرفة، إلا أن الخيال هذا داخل إلى النسق الكانطي خفية. «وهكذا يمكن تمثيل الفلسفة كلها بالشجرة»<sup>4</sup> هذه الرسالة التي كتبها ديكرت قد جاء في هذه مقدمة هذه الشعار الذي كتبه الفيلسوف إلى مترجم مبادئ الفلسفة. ما يلفت إنتباهي أنه (عبد الرزاق الداوي) إستعمل المتخيل في الخطاب الفلسفي، هذا ما يثير إعجاب، ولكن لم يثبت أثار القلم والكتابة فقط قام بإعادة قراءات الفلاسفة أمثال: هيجل نيتشه هيدجر أكتوسير وغيرهم من فلاسفة عصر الحديث والمعاصر، كما أنه يحاول أن يجعل من قدرة المعرفة الإنسان على الكشف عن الفكر المتخيل ومتأمل للأشياء الظاهرة منها والخفي (الباطن) ، وما جعله يثبت أن الغاية هي من استعمال المتخيل ، وهي في نهاية تشخيص للأفكار الفلاسفة الفلسفة .

<sup>1</sup> - خديجة هني : تعليمية النص الفلسفي باللغة الأجنبية [ التنسيق، محمد غالم، أحمد كرومي ]، [ الفلسفة الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر 2002 ، ص 134 .

<sup>2</sup> - عبد الرزاق الداوي: التخيل والتمثيل في الخطاب الفلسفي ، التنسيق ، محمد غالم ، أحمد كرومي: [ الفلسفة الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر 2002 ص ص (145،146) .

<sup>3</sup> - أنظر إلى عبد الرزاق الداوي : ص 147 Karrt : E.Critique de la raison .poure – paris P.V.F , 1967 , p : 153

<sup>4</sup> -Descartes, René : le principes la philosophie paris ,Bebiolhèque de la pléiade, Gallimard, 1953, p:(557,558)

أنظر إلى:عبد الرزاق الداوي : ص 146

نتقل إلى الطرف القائل بوجود فلسفة الزواوي بغورة\* من النماذج التي تصرح بوجود فكر فلسفي والكتابة والفني (الجمال) هو خيط الإبداع الذي يكون رابطة بين الفكر الإنساني وعلاقته مع الروح الإبداعية وتخيل، وقدرة الملكة العقلية على إدراك المواهب الفكرية والفلسفية، ووضع خطابات ودراسات، والتي تجعل من الفكر الفلسفي والكتابة ذاتها نموذجاً يتساءل فيه العديد من المفكرين: هل هناك أزمة علاقة أو تواصل بين الفلسفة والمجتمع؟ هل صحيح أن الفلسفة العربية تعيش أزمة كتابة فلسفية؟ من المعقول أن الفكر الفلسفي يعاني العقم، هل هذا الصحيح؟

كل هذه أسئلة تحتاج إلى الإجابة تسهل عمل الباحث وتسهل على القارئ والمتلقي معاً وبما أن (بغورة) يقر بوجود فكر فلسفي لأنه هناك سجلات فكرية متطورة بدل القراءات السابقة، وهناك قراءات نقدية وخطابات فلسفية. (في تونس، المغرب، الجزائر... الخ) وغيرها من البلدان العرب والإسلام. وبناء على ذلك هناك مقابلة ساخنة (بغورة ومهيبيل)، هذا الأخير يثبت لا وجود للفلسفة (الكتابة) معتمد عليها بل هناك تدوين، ولكن بغورة هناك إنتاج فلسفي غريز سواء على مستوى الترجمة أو التأليف أو الكتابة الفلسفية. وعليه سنحاول أن نستدل بأفكاره ننطلق من الخطاب الفلسفي في الجزائر، بفضل تحليل للممارسة الفلسفية داخل المؤسسات. على أية حال الفلسفة مكانتها وقدرتها ومبادئها واختلاف الاتجاهات (التيارات)، كما لها إيجابيات وسلبيات، إذن فلا بد أن تستمر في عملها وتفكيرها الفلسفي والأسطوري إذ صحت التعبير، لكن رغم كل تحولات والمعانات التي واجهتها الجزائر إقتصادية وسياسية وإجتماعية « فإن الفلسفة بقيت غائبة وبعيدة عن مجرى الأحداث وسجلت غياباً وصمتاً يكاد يكون كلياً...»<sup>1</sup> الكل يعلم بالخطورة القضايا التي طرحت على المجتمع الجزائري محاولة نظرة إلى المستقبل الراهن حافل بالجديد، إلا أننا نلمس حالة عجز على تفكير، إلا أننا نعتقد دون شك ومن غير الممكن عزل تدريس الفلسفة من المؤسسات الجزائرية، واجب وضع الإستراتيجية ومنهجية التي ترسم لنا المنظومة التربوية ذات منهج، كما أن محمود يعقوبي\* خصص لنا كتابه (الوجيز في الفلسفة)، ففي هذا السياق نحتاج إلى الحرية والبحث والتعبير وتخلص من الكبس والحبس الذاتي وعلينا القيام بعملية التأويل الفلسفي مطالعنا على نصوص فلسفية لفلاسفة سبقونا إلى ذلك التفكير قدماء أو محدثين أو معاصرين.

ما قد يهم هو فكرهم وأساليبهم في حل معضلا ما يدفع بنا إلى أن نقف أمام قضية جديدة؛ أعني قضية نص فلسفي وكيفية تحليله في الكتابة الجزائرية باعتبارها «أن غيابه وغياب الوسائل والطرائق الفلسفية في معالجته من

\* الزواوي بغورة : أستاذ جامعة منتوري قسنطينة ، قسم الفلسفة

\* محمود يعقوبي : أستاذ الفلسفة (المنطق) جامعة بومردس الجزائر

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة: [الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات- تشخيص أولي] التنسيق: محمد غالم، أحمد كرومي [الفلسفة، الذاكرة والمؤسسة] وقائع الملتقى، وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر 2002 سبق تعريفه ص 155 .

بين أهم المشكلات الفلسفية التي تواجه تدريس الفلسفة في الجزائر<sup>1</sup> وغيرها من بلدان، في فترة (60،70) تأسس البحث الفلسفي في الجزائر من القرن (ق 20)، كما علينا العودة إلى فرض الخطاب الفلسفي في مجتمعنا ، أعني خطاب المؤسسة الفلسفية، بل يكون هذا الخطاب خارج المؤسسات: الخطاب الفلسفي في الجزائر إذ صح القول كتابة تكون عاجزة عن الإمساك نقاط الأساسية لتحليله، يرى بغورة: الكتابات «لا شيء، إلا لأنها كتابات سياسية إيديولوجية وحزبية»<sup>2</sup> السيطرة نوع من هذه الكتابة قد أدى إلى إساءة إليها ولكن نحن نعلم أن هناك كتابات ومؤلفين أحرار وأكاديميين: أركون، مصطفى الأشرف\* و بن نبي (حر) وبختي بن عودة وغيرهم.

تعد هذه الكتابات الفلسفية ذات أصل قديم وعندما نتطرق إلى المرجعية الفكرية الفلسفية المفتوحة ويتحدث عن فتحي في مقاله (بغورة) حيث أطلق أسماء مختلفة ومتعددة على فلسفته التنوع والإختلاف، الشريدة، والمفتوحة. بدافع التساؤل حول ماهية الفلسفة ومضامينها وموضوعاتها وأهم مناهجها المختلفة يقول بغورة في هذا الصدد «مهما كانت التسميات مختلفة فإنّ المضمون واحد، مع بعض الإضافة التي يميلها البحث والتطوير»<sup>3</sup> الأساس واحد سواء على تعدد المستويات من ناحية الموضوع أو المنهج أو الأهداف المؤدي إلى هذا من ناحية الثانية الإنتاج الفكري الفلسفي بوجه عام. من المؤكد أنه مجرد التفكير في وضع فكر فلسفي الراهن، بالنسبة لنا هو محاولة تقييم المنزلة الفلسفة في وطننا العربي الإسلامي وعلينا أن نقضي على أزمة العنيفة التي تمزق كيان الفكر الفلسفي بأسره، لكن لا بد أن يكون هناك حرص من إنزلاق والتدهور، لأن تاريخ الفلسفة حافل بالمصاعب، فعلى دارس الفلسفة أخذ ذلك بعين الاعتبار، ثم يضيف إلى ذلك (التريكبي) «إذا ما تعمقنا في تاريخ الفلسفة ، لا بد أن ترفع النقاب عن قابلية الفلسفة للتطبيق... لم نعد نعتبر الفلسفة ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلاً لكل سؤال يطرح...»<sup>4</sup> إن الفلسفة هي ممارسة فكري لم تعد تفهم أنها عملية إنتاج مثالية للأفكار والمفاهيم والخطابات الفلسفية والتصورات وإيديولوجية كل هذا يحتاج إلى فرض الذات الفاعلة التي بدورها التي تقوم بكون من الخطاب، ولهذا أرضيتها لأن هذه الأرضية هي التي تحدد في نهاية الممارسة الفلسفية ، وبالتالي تعطي نهج، كما أكد على أن هناك تعددية في مختلف الأوجه والميادين مع إثبات حرية، إذن الفلسفة المناهضة للفلسفات الأخرى ومذاهبها، حول تأسيس لفكرة التنوع أو معقولية التنوع. على هذا الأساس «ستحل منطقية العقل المتنوع شيئاً فشيئاً في محل منطقية العقل الموحد، وستكون فلسفة المستقبل العلمي.. وتحديد المفاهيم

\* مصطفى الأشرف : الجزائري جامعة قسم الفلسفة .

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة: [الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات- تشخيص أولي ] التنسيق: محمد غالم، أحمد كرومي [الفلسفة، الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى، وهران، بتاريخ: 14، 15 أكتوبر 2002 سبق تعريفه ، ومقال سبق تعريفه ، ص 161 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 183 .

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة وآخرون : (في مرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة) تحرير أحمد عبد الحليم عطية [ العيش سوياً قراءات فكر فتحي التريكبي ] دار الثقافة العربية، القاهرة 2008 ص 113

<sup>4</sup> - فتحي التريكبي : الفلسفة الشريدة ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 2009 ص ص (20-21) .

والمناهج والكشف الحدود للمناطق العلمية والإيديولوجية... تدافع عن حرية التفكير المطلق.. عن حرية الإبداع<sup>1</sup> من البديهي أن مشكلة العقل الموحد لا تمكن في العلم، بل في ميدان [السياسي، الإقتصادي والإجتماعي] بعد ذلك تتخذ شكل معقولة التطور؛ إذن العقل المتنوع اليوم سنده العلمي كما كان للعقل المتوحد سابقاً، كما نرى (فتيحي) يثبت ذلك الفكر في إطار واضح ومعلوم مع فوكو إنه يمارس ويطبق هذه المفاهيم. في ضوء ذلك أنها فلسفة كما يقول فوكو والتريكي: «إن كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين، فهي تلك التي نستطيع أن نجددها بهذه الكيفية هي نشاط تشخيصي... إن الفلسفة كممارسة قولية خطابية، تعمل في ميادين خارجة عنها وبذلك تضمن لنفسها الفعالية الكافية، لتبقى عملية ضرورية للمعرفة كالعلم»<sup>2</sup> بوجيز العبارة فوكو يقصد بأن الفيلسوف الآن، هو من يشخص أمراض الواقع، كما يقوم بتحليل الحاضر مع تفسير عن الماضي والتراث، مع ذلك "للفلسفة الشريفة" مهمات عملية، التأمل. بينما العلاقة التي تربط الفلسفة بمختلف الميادين الأخرى هي علاقة إستبطان وليست الإنطاقية في نهاية المطاف كل فلسفة وممارسة تاريخية حاولت أن تثبت بأنها أم العلوم .

ولقد بينا أعلاه أن الممارسات الخطابية التي مصدرها السؤال عن مكانة الشخص (الفرد) في النسق الفلسفي للسلطة وتحرر الإنسان من كل قيود. لعل ما يميز فلسفته التي مدارها حول فكر الفلسفي لفوكو الذي يدعو إلى فلسفة التنوع والإختلاف حيث يختلف عن فكر نيتشه وغيره من فلاسفة، فإن النقد المذاهب والأنساق الفلسفية من مهمات الأساسية التي تظهر قيمة الفلسفة، كما أن فلسفة التنوع بدعوتها إلى الإختلاف تكون تحمل في طياتها فلسفة "حقوق الإنسان". إما أن يبقى الفيلسوف على الأصل هذا الإختلاف وحفظ حقوق الإنسان وإعطاء حرية التعبير وحكم الذات لذاتها، وجعلها في صيرورة التحرر. مما سبق أن هذا الفكر قابل للسيطرة (الأوروبي والغربي). لماذا يكون هناك الإختلاف فيما بين المفكرين؟ هل يدخل الطابع الإجتماعي و الإقتصادي في ذلك؟

بإمكان القول أن فلسفة التنوع هي فلسفة الإبداع، أنها تعطي لك الحق، وتضمن لك تفكير بحرية وبوجه الأخرى؛ أي فلسفة المستقبل تكون خارج نطاق الغربي، لأن نستطيع مفارقة سيطرة "الأخر" بدليل التمسك بالأصالة وإبداع وتحرر الذات العارفة. نضيف إلى الفريق هذا محمد جديدي\* لا شك أن الثورة العلمية والفكرية بدأت وترعرت مع الفلاسفة ومفكرين ومؤرخي جدد أخذوا من القدماء ما يكفي وطوره، ونحن بدورنا نسير في نفس صيرورة حيث نكون الأفكار التي نادى بها كل من فلاسفة ومفكرين العرب أمثال التريكي، بغورة وغيرهم. منها من يعيش الإنفتاح والتفتح والتسامح، وقبول على الآخر والإعتراف بحق الأجنبي والتفتح على مواطنة عالمية لا

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة وآخرون: (مرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة) المرجع سبق تعريفه ص ص (114 - 115) .

<sup>2</sup> - فتحي التريكي: الفلسفة الشريفة، المصدر سبق تعريفه ص ص (21، 22) .

تمش، ولا تستبعد إن هي إستبعاد ب «الديمقراطية وقوة العقل النقدي والتعقلية لأجل ألا تتحول الهوية إلى نزعة هوية والإسلام إلى نزعة إسلامية والإيديولوجيا إلى نزعة شمولية»<sup>1</sup> نلاحظ أن الفلسفة في تونس فرضت نفسها على الساحة الفكرية وحققت حضورها بصورة عامة.

دليل ذلك الإنفتاح والتفتح والتنوع والإختلاف وإثبات المكانة الفكر الفلسفي حيث أصبحت الفلسفة اليوم تحمل نبض دقات الحياة الإنسان، في حين ذلك جعل التريكي: مؤلفا له التي نبضت بالفلسفة. لقد زعزت فكرة «الإختلاف والغيرة أركان المعقولة الغربية»<sup>2</sup> الواضح أن المعقولة الغربية قد حدد لنا المعنى المتعالية، وكان ذلك ضروري لإعادة صياغة مركزية فكر الغرب، بأسلوب عربي راجع ذلك لسيطرة الغرب على الحضارات الأخرى. مادام الفلسفة قائمة على العقل فهي فلسفة العيش سوياً وترعرع على أرضية صلبة، نحن نعلم أن العقل هو منطلق الحقيق لكل البناءات الفكرية وتحررات منها التحرر الفكري، الاجتماعي والسياسي وكذا حرية العمل والنظر، وكل ما يهم الإنسان. يجرن الحديث إلى الألماني (كانط) الذي تجرأ «على نقد الميتافيزيقا نقداً جذرياً وبناءاً في آن، وقد واكب في ذلك لا محالة تطور العلوم التكنولوجية والتحويلات الفلسفية الأميرية التجريبية، وإضافات فلسفة التنوير... في إنزال العقل من السماء إلى الأرض والبحث عن أساس آخر غير الموجود في فلسفة الحياة القديمة»<sup>3</sup> في (ق 18) فإن الفلسفة منذ أن أعلنت مع الأنوار بموت الماورائيات والميتافيزيقا نلاحظ تفكك وتشرح جنتها، كما تشرح مقوماتها للبحث عن البقايا حية، بالتالي تعيد فيها الروح الحياة من جديد. من الواضح أن المشروع الكانطي يتمثل في إزال العقل بهذه الطريقة، وحقق ما جيئا إلا مع فلسفة الإلتزام تجبر الإنسان على الإهتمام الكامل، بكل ما يدور حوله من تغيرات. ذلك لكون نظريته المعرفية عميق في الفلسفة الألمانية دفع هذا الفكر الغربي بالتعامل مع الغير بحرص نحن بحاجة إلى فكر مثل هذا مع الرغم أن الفلسفة لا تقوم على أداة العقل فقط كعادتها، بل يمكنها إستعمال وسائل وأدوات أخرى .

لقد تأتي من الممارسات أخرى، أمثال النقد والنقل والتنظيم الإستراتيجي وإهتمام بحياة الإنسان، بينما الفلسفة (دولوز) وغيره أي من إتبعه للمس فيها نوع من رفض لفلسفة (هيجل) سواء من حيث مفهومه للفلسفة أو للتاريخ هذه الفلسفة، فلسفته (هيجل) هي ذلك «الكشف عن الحقيقة المطلقة، لكن هذه الحقيقة لا تظهر دفعة واحدة، بل تظهر تدريجياً عبر العصور... أن الفلسفة ليست كشفا للحقيقة المطلقة، بل هي إبراز لما هو لافت وهام وبارز.. وليست فلسفة للزماني ولا للآزلي، بل هي في غير أوانها دائماً»<sup>4</sup> لقد ظهر في التاريخ كل

\* محمد جديدي : قسم فلسفة جامعة منتوري قسنطينة الجزائر .

<sup>1</sup> - محمد جديدي وآخرون: [فلسفة الصداقة والعيش سوياً] أحمد ع الحليم عطية [قراءات في فكر فتحي التريكي] المرجع سبق تعريفه ص 174

<sup>2</sup> - فتحي التريكي : فلسفة الحياة اليومية ، الدار المتوسطية ، للنشر (تونس) (ط1) ، 2009 ، ص 51 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص (17 - 18) .

<sup>4</sup> - جمال نعيم : جيل دولوز وتجديد الفلسفة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط1) 2010 ، ص ص (93 ، 95) .

تخطيط لكل فكر فلسفي يعبر بدرجة معينة عن هذه الحقيقة المطلقة، تمثل تطور الفلسفة، موضوعها أبدي وليس عابر ولكن قد يكشف هذا الأزالي بتدرج عبر التاريخ حيث هيكل يشبه الفلسفة بالكائن الحي حينئذ نلاحظ معارضة دولوز له، بالتالي هي ليست إستمرار لأصل اليوناني، بل هي فن إبداع الأفاهيم. مع ذلك نجد أن الإنسان يحمل في ذاته الأفكار مسبقاً، والأفكار قد يستجدها الفكر من الواقع، وعلى كل منا إجتراح منهج مالكي نفكر بشكل سليم. علينا «أن نتجنب الخطأ عبر المنهج... يدخلنا في ميدان ماله قيمة في كل الأزمنة وفي كل المطارح... أفترض أن هناك صورة للفكر تغيرت كثيراً، تغيرت... في التاريخ لا أعني بصورة الفكر، المنهج، ولكن شيئاً أعمق، مفترضاً دائماً سستها من الإحداثيات من.. ما يعنيه التفكير والتوجه في الفكر»<sup>1</sup>، في الحقيقة أن صورة الفكر عند دولوز ليست المنهج، بل شيء أعمق، السبب هو أن لكل منهج يفترض صورة معينة للفكر. فالفلسفة هي ذلك الصراع طبقي في النظرية يكون قومي ووطني، ثم تعبير عنه في الفلسفة لا يتم إنعكاس آليا مرآويا، كما يتم في الواقع الاجتماعي لهذا تفرض علينا الوضعية «المتأزمة للأنساق التربوية الراهن في مجموعة أنحاء العالم من جراء التفاوت الخطير بين مقتضات التقدم التكنولوجي ومفهوم التربية الذي لم يطرأ عليه التعديل الضروري...»<sup>2</sup> الأول يجب أن تكون أغراض النسق التربوي تصب كلها في إتجاه واحد وهو إتفاق.

خير دليل على ذلك مفهوم الدمج والتكوين من أجل سلامة التطبيق الفلسفة بمناهج سليمة ونظرياتها وتحليلها لقضايا المجتمع. ما يمكن أن يطبق في الوطن العربي مثلاً الجزائر من دون شك «فإن أفضل حديث عن الخطاب الفلسفي في الجزائر هو الحديث الذي يتناول بالدراسة والتحليل والنقد التيارات الفلسفية الممثلة في الساحة الثقافية الجزائرية»<sup>3</sup> لكن سبب الضعف في التكوين هو الخوف وعدم تمتع بجرية التعبير. على أية حال الفكر الفلسفي العربي المعاصر والفكر في الجزائر له مكانته مثل ما هو في المعاصر، لأن فتح أبواب أمام الباحث وفتح مدارس، ومجلة للدراسات في أنحاء الوطن الجزائر قسنطينة وهران.. الخ. بما أن العقول مختلفة فأذواق أيضاً يقول "بدوي" قد يشير إلى نقاط هامة في الواقع، فعلى الفيلسوف البحث شأنه شأن العالم ما هو واقع هنا وضع فارق: «بين الواقع المشترك والواقع الفلسفي..، وبالتالي يتوقف الواقع الفلسفي على رأي نظري في الحقيقة ينظر إلى هذا الواقع بجرية، ولكن على نحو غير تعسفي وإلا لتعرض الواقع للإنكار...، نهج موضوعي ونهج ذاتي ونهج ثالث أسميه النهج الشخصي»<sup>4</sup> مع العلم أن الواقع المشترك يكون محدد، فعلى ممارس أن يحدده بطريقته الخاصة، وفقاً لمنهجه المستخدم، أما الفلسفة مختلفة ليست مجردة بأن تقوم بتبرير حقيقتها إزاء الواقع المشترك هذا

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص ص ( 118 ، 189 ) .

<sup>2</sup> - مصطفى القباچ : [ إشكالية الممارسة الفلسفية تديراً وإنتاجاً ]، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي ، مجلة ، إجتماع الخبراء (مراكش، لمملكة المغربية )، 9/6 ، يوليو 1987 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ص 15 .

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة ، الخطاب الفكري في الجزائر ، ( بين النقد والتأسيس ) دار القصة لنشر الجزائرية ( دط ) 2002 ، ص 191 .

<sup>4</sup> - عبد الرحمن بدوي: تعليم الفلسفة في الجامعة [ إشكالية الممارسة الفلسفية تديراً وإنتاجاً ]، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 34 - 35 ) .



الأخير عليه إيجاد تبرير له بواسطة الفكر الفلسفي الواقع الفلسفي صدر عن صاحبه هو الرأي النظري، بين المشترك الضرورة محددة تعسفاً، وعليه الموضوعي يمثل خلال دراسة فلسفية إطار الوسط الذي عاشت فيه الشخصية التي إنتهجت منهج الذي يفرضه طابع الموضوع. علاوة على ذلك النهج الذاتي يقوم بتوالي الصناعية لإبراز قيمة نظام فلسفي لنظام آخر، أما النهج الشخصي هذا النهج خاص بالفيلسوف. ما مدى أهمية تأثير الإيديولوجية في تعليم الفلسفة ؟

أهميتها بتحليلها الإيديولوجي وتأثيراتها في «تعليم الفلسفة لا ينفصل على التزامنا بقضية الفلسفة ودورها في المجتمع والدولة»<sup>1</sup> إنطلاقاً من مشكلة المنهج أو أزمته في الفلسفة والبحث العلمي أو التدريس بشكل عام بما أن العلم هو أساس التفكير والمعرفة والإدراك الأمور والحقائق، إذا الفلسفة هي الأخرى لها مكانتها أعتبرها نحن نشاط فكري ونقدي الذي يرتبط بالممارسات القولية والفعلية: في هذا الصدد «ارتباط الفلسفة بالفن والخيال كوسيلة للتطوير والإبداع لا مجال للشك فيه»<sup>2</sup> الفلسفة بالطبع الحال هي تلك الرابطة المتينة المتواجدة بين العلماء والأدباء هي تمثل حلقة وصل بينهما حتى تؤدي رسالتها في تنوير العقل العربي أو الإنساني بوجه عام هي الخطاب الذي يساعد على معرفة المسائل والوسائل التي تساعدنا على ربط العلاقة متينة على سطح أرض خصبة بين الكل، ثم تتمحور الإستراتيجية نظام ومنهجية البحث.

لقد نستدل بالكثير من أقوال التي تساعد على الفهم مثل ما قاله الجابري عن الوطن العربي، في ضوء أزمة التي يمر بها يقول: «أن الوعي العربي الراهن ينوس بين ماضٍ لا يستطيع التحرر منه وبين مستقبل لا يستطيع الإرتقاء في أحضانه لأنه غير مؤهل بعد»<sup>3</sup> علينا إعادة الترتيب العلاقة مع الماضي في نفس الوقت التي يسعى إلى بناء العلاقة مع المستقبل من أجل تجاوز ذلك علينا فعل ذلك. وبناء على ذلك العقل العربي هو أداة المنتجة عند الكل ومفهومنا للعقل «يتطابق مع مفهوم العقل المكوّن عند لالاند»<sup>4</sup> الكاتب يقصد أنه جملة المبادئ والقواعد كأساس لمعرفة وجمع قدرات التي يمتلكها الفرد وبإمكانه تنظيم إنتاج المعرفي لا يتطابق مع مفهوم العقل الكوّن وفي كون أزمة الفكر العربي المعاصر مفهوم اغتيال العقل يحدث بسبب الواقع المخيف.

<sup>1</sup> - ناصيف نصار : الإيديولوجية وتعليم الفلسفة ( تحليل نقدي لمناهج الفلسفة في التعليم الثانوي في لبنان ) مجلة نفسها ص 157 .

<sup>2</sup> - فتحي التريكي [تدخلات بعض المشاركين في المناقشات العامة] مجلة [تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي] مجلة نفسها ص 301

<sup>3</sup> - علي بوملح: أزمة الفكر العربي المعاصر، بالمؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 2000 ، ص 36 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 43 .

(1) - مفهوم الكتابة الفلسفية : ( أزمة الكتابة )

أ)\* أزمة المفهوم : سؤال هل أزمة المفهوم أم أزمة المنهج ؟

إذا كان في إمكاننا القول أنه علينا النظر إلى "الآخر" وما حققه من نتاج، علينا ركب وراء هذا الغير الذي له سلطة وأن العملية الإقتصادية؛ أعني عملية الإنتاج الإقتصادي تجري في مجاله وتحديداً السياسة والإيديولوجية منها. من الطبيعي الوصول إلى الغاية إنتاج المعرفي ، والأخذ بالشروط المنطقية وعليه يصحح «بأن الكلية المشخصة totalite concreté هي بالفعل نتاج الفكر والتصور، وأن الممارسة النظرية هي عملية تحويل الحدس والتصور إلى مفاهيم متنوعة... أن لتاريخ ظهور العقل وهي أن هذا التاريخ لا يأخذ دائماً خطأً مستقيماً في نموه... أن تاريخ إنتاج مفهوم المنعكس لم يتولد عن أية فلسفة ميكانيكية، بل تولد عن الفلسفة الحيوية»<sup>1</sup> أهم نقطة يركز عليها الحدس والتصور قد تتخذ أشكالاً مختلفة ومتعددة وفقاً للإطار العام. وفي نظر ألترسير أن تجاوز المفهوم الصوري البسيط للممارسة هذه النظرية وصياغة مفهوم جديد نظري، بالطبع الحال يركز إلى وجود خلفية معرفية تاريخية ولكن حدوث ذلك دون مبالغة. وعلى الرغم من ذلك ألترسير يقوم بالتوعية إلى أهم نقطة، ربما يتغاضى الكثيرون عنها، أن العقل البشري يكون قادر على الفعل والتغير، هو ملكة مشتركة بين الناس ولكن ليس الكل لديهم القدرة على إستخدامها، بينما العقل هو حلقة وصل بين البشرية . وفي ضوء ذلك فوكو له وجهة نظر خاصة وضح ذلك في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) و(مولد العيادة) التاريخ إنتاج مفهوم المنعكس لا يتولد عن أية فلسفة ميكانيكية، بل عن الحيوية. لقد إكتشاف إجراء تمييز بين العلم والإيديولوجيا سؤال: كيف يمكن أن يظهر هذا التمييز وعل أي أساس يتم ؟

من خلال هذا يمكن الكشف عن أسرار هذا التاريخ ، وكشف عن الإيديولوجيا، تكون بمثابة التاريخ الأولي لعلم ما، علينا معالجة ذلك بشكل واقعي، وممارسة ذلك بالتقنية العلمية التي هي أساس كل علم. في هذه النقطة بالذات نقع في مشكلة العلاقة بينهما. هنا عالج ألترسير المسألة بعملية مزدوجة دون يُعير أي اهتمام للمنهج القديم لأن منهجه من أكثر المناهج البنيوية صرامة وتناسق. أما إعادة قراءة فلسفة ماركس قراءة جديدة، نلاحظ أن لا وجود لكتابة فلسفية والإبداع فكري فلسفي، إلا ما يعاد قراءته وترجمته ، وعدم وضع مفاهيم جديدة لهذا السبب يقع المفهوم في أزمة والمنهج ذاته يعاني إشكال أزمة . هل أزمة المفهوم أم أزمة المنهج ؟

إذا كان ظهور هذه النظريات المختلفة الإتجاهات صدى لأزمة المنهج وأزمة المفهوم، حيث يتم إعادة تشكيل الوعي الإنساني من جديد، لاسيما في مجال الفكر والإقتصاد والسياسة. حيث أثبتت الإيديولوجية الاشتراكية فترة ما بعد (ح ع3). ذلك من جراء التدمير الشامل الذي لحق بألمانيا. خير دليل على ذلك ما يقوله فرح أنطون: «بينما هذه

<sup>1</sup> - عمر مهليل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر : ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، (ط3) 2010 ، ص ص (236-237) .

العقول والنفوس الكبيرة أخذت في بناء الهيئة الاجتماعية<sup>1</sup> يعود إليه الفضل في تقديم فلسفة نيتشه إلى الأراضي العربية (1907) حيث تأثيره يتزايد مستمر هذا التأثير لم يظهر في حياته، بل بعد وفاته (نيتشه) ظهر (ق20) قريباً من أشهر مؤلفاته: (هكذا تكلم زرادشت). نعود إلى شيء الذي لحق بألمانيا محدودية المشروع الإقتصادي الاشتراكي، وبالتالي إمكانية معاداة الإيديولوجية الماركسية التي ظلت تسيطر على ألمانيا الشرقية خاصة هذا دفع بالنقاد ومفكري ألمانيا الغربية على شن حملة فكرية حادة ضد النظام الرأسمالي، بالتالي يمكن اعتبار نظرية التلقي بالمفهوم السياسي؛ أي الصراع القائم بين نظام الديمقراطية، ونظام شيوعي، أول يتمتع فيه الفرد بالحرية، الثاني يتحدد فيه نشاط الفرد. وعلى غرار ذلك قد يكون ذكر بعض الأسئلة تجعلنا أمام مشكلة الأزمات التي مرت بها الفلسفة أو المفهوم والمنهج من بين عراقيل التي يواجهها المفهوم والمنهج هي عديدة.

نطلق من مفهوم الكتابة في حد ذاته مشكلة عويصة يجب معالجتها. هل يصح القول أن هناك كتابة فلسفية؟ من أهم النماذج الغربية المعتمد على قراءتها "كانط" و"نيتشه" وغيرهم. انطلاقاً من تحديد المفهوم بتحديد موضوع الدراسة ووضعها في إطارها المعرفي والنظري، تعريفاً لهذا شاملاً يحتاج إلى استنتاج منهجي مؤطر، وفي سياق هذا نتساءل عن الأزمات التي مر بها المفهوم والمنهج والمعنى من طبيعي لنا أن نشير إلى تلك الأزمات التي مرت بها المناهج والمفاهيم معاً في هذا الصدد أنه «ليس هناك حل سحري لأزمة الفكر العربي، إذ يتعذر إزالة ما تراكم عليه من صداداً عبر مئات السنين بين ليلة وضحاها»<sup>2</sup> دليل على ذلك ما تشير إليه بعض المداخلات إلى أنه ثمة إشكال منهجي، المفاهيم. مع الرغم من تكاثر الأبحاث كل النظريات والتطبيقية لم يفض إلى توحيد للمفهوم ذلك لأسباب منهجية، يفرض علينا المنطق أن نبدأ بتشخيص الداء المفهوم الدواء، من أجل أن تتمكن تحديد الدواء، يستدعي ذلك عقلانية، ومرجعية تاريخ الأمة، الغاية تحديد سلبيات وإيجابيات الماضي، وضع خطة المشروع يقتدي نحوض جديد يتجاوز كل ذلك بعدها تحرر العقل وتمكن من معالجة أزمة الفكر في العالم العربي. من أهم رواد العقلانية العربية واسط بن عطاء (المعتزلي) في الشرق (ق3هـ) و(10هـ)، ابن رشد وابن خلدون في الأندلس في (ق5هـ)، (12هـ)، إلى غاية الشيخ محمد عبده والشيخ علي عبد الرزاق في مصر (ق13هـ) (ق20م)... الخ. وفي ضوء ذلك أن حركات الاستقلال والتحرر العربي من الحكم التريكي والإستعمار الغربي، حمل لواءها مثقفون ومفكرون العرب، مع الرغم إن حالة العقم الفكري والعلمي لا تقتصر على عالمنا العربي والإسلامي، بل هناك الدول وشعوب تعاني مثلنا. المهم هو أنه أزمة المفهوم والمنهج قضية تجعل الفكر له مبدأ، حيث يقال «ليس العلاج الوحيد لأزمة الفكر العربي، إذ أن هناك أمر آخر لبد من أخذه بالاعتبار ألا وهو نظام الحكم»<sup>3</sup> لأن مسألة فصل الدين عن الدولة هي مبدأ ونقطة انطلاق، والإصلاح المفاهيم الدينية لتحقيق ذلك.

<sup>1</sup> - أحمد عبد الحليم عطية : نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، (ط1) ، 2010 ، ص 10 .

<sup>2</sup> - وهدان عويس ، نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب ، أزمنة ، للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، (ط1) 2006 ، ص 113 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ص 121 .

وبناء على ذلك هناك تنوع ثقافي هو بطبيعة الحال «فعل وصفي يبرز بوضوح تحولات مجتمع العولمة، لكن من دون أن يصبح مذهباً فلسفياً منسجماً، لأنه يقصي كل ضرب من ضروب الوحدة»<sup>1</sup> من دون شك أنه يقصي كل شكل من الأشكال التجريد، بمعنى التصور في ذاته ، فهو من قبيل ما هو عياني وليس من قبيل المفهوم، إذن العالم الحياة هو متعدد وتنوع، لما يوجد. في حين أن الفكر عند (نيتشه) أو في تصوره ليس هو ذلك إنعكاس مشوه للواقع، والكيونوتي تتحدد ضمن ضرب من الإنسجام مع الكينونة الآخرين. أن تصوره هو تعبير عن إرادة القوة في رحلته إلى مبادئ للفكر والمنطق التي تستند إليها المعايير التي يصوغها الإنسان ويقرر حسبها ما هو حقيقي وزائف، مثل: الذات والموضوع والجوهر، الكل، الخ. بينما هذه المبادئ ليست الأفكار التي تعدها بالأصالة (لا أصلية)، كما أنها ليست أفكار مادية إنما هي مجرد أوهام وأساطير وعقائد وإستراتيجيات التي إبتدعها البعض، حيث نصل إلى أن نرى العقل وهم ليس شيئاً في ذاته، بل هو مجرد تعبير عن عناصر متلاطمة في الواقع، إذاً فهو مجرد ظاهرة مصاحبة لظواهر أخرى العقل الذي يعرفه هو العقل الضئيل الموجود في الإنسان، و"الأنا المفكرة" و"الذات الثابتة"، لا غير ذلك.

من الواضح أن نعيش الواقع الذي نحن فيه ومعرفة المفاهيم، لأن مسألة المفهوم هامة للغاية ، إنطلاقاً من الفهم الأول الذي ينطبع على الفلسفة الذين لا يرون أنها تقوم على خلق المفاهيم والتعايش معها، الأمر ذاته بالنسبة للفيلسوف هو صديق المفاهيم، بل مفهوم بالقوة. مع العلم الفلسفة ليست مجرد فن أو إختراع أو الإبداع أو صنع المفاهيم، دليل على ذلك «إن المفاهيم ليست مفردات للحقيقة بقدر ما هي أدوات»<sup>2</sup> أو بالأحرى مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة والمفهوم ليس هو ذلك الإصطلاح المنطقي المجرد، بل له شخصية مفهومية، غايتها من كل هذا زرع المفاهيم في الأراضي الجديدة وخصبة لهذا السبب نجد (دولوز) لا يجتهد في طلب المفهوم لذاته. لذي قد يرى أن المفهوم لا موضوع له وليس هو بموضوع، إنه خلق يحتاج إلى أرض كما يحتاج إلى شخص (الذات)؛ إذن إبداع المفاهيم عنده قد يفترض النظر إلى التجربة نظرة مغايرة تضعها في البعد الجديد الذي يطلق عليه "التجربة المتعالية". وعلى هذا الأساس يبدو أن مشروع «إعادة بناء الذات من الخانة الفارغة، وتأملة الأبله الذاتوي - سوف يحافظ على حركة العودة إلى أصليته»<sup>3</sup> كما يمارس فهم الحركات التسريعات الأخرى . بها تحترق العالم والوعي. ما يقصد هنا الكوجيتو الذي إعتمدته الذاتوية التأسيس يكون عقلاني ثابت، بالتالي لم يكن سوى تخطيط أولي لتسريعي الإختلافية . أما الأبله (كشخصية مفهومة) إلى المفكر الذي يقع في هذا التقاطع شبه ممكن، بين الفكر والكينونة.

<sup>1</sup> - فتحي التريكي : فلسفة الحياة اليومية ، الدار المؤسسة للنشر ، بيروت ، تونس (ط1) 2009 ، ص 98 .

<sup>2</sup> - عمر مهيل : من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر ) ، منشورات الإختلاف ، (ط1) ، 2001 ، ص 180

<sup>3</sup> - جيل دولوز ، فليكس غتاري : ما هي الفلسفة ؟: ت، ومراجعة وتقديم : مطاع صفدي ، مركز لإنتماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، بيروت ، (ط1) في الفرنسية (1991)، (ط1) في العربية (1997) ص 11

من ما لا شك فيه الحدائفة الفلسفية كانت مشطورة إلى "الذات" كحد للمعرفة وإلى الكائن كحد للكينونة ، كما تلقاها (دولوز) في الواقع الفكر الإنساني هو وحده مسؤول عن هذا الإنشطار. في حين ما يمكن إستنتاجه المفهوم «لا يعطي ، وإنما يبدع ويجب إبداعه لا يشكل، وإنما يطرح نفسه داخل نفسه طرْحاً ذاتياً كل ما يرتبط بنشاط إبداعي حر هو أيضاً ما يطرح ذاته في ذاته بطريقة مستقلة وضرورية... لقد حدد هيجل بمقدرة المفهوم عن طريق (وجوه) إبداعه (ممثلية) ولحظات طرحه الذاتي...»<sup>1</sup> في الأول الأمران [الإبداع وال طرح الذاتي] يكون متطابقان، مادام المبدع هو الذي يتمتع بطرح ذاتي لنفسه، يمكن أن نتعرف عليه بواسطة ذلك بقدر ما يكون المفهوم مبدعاً. وعلاوة على ذلك "الأوفر ذاتية" وسيغدو "الأوفر موضوعية" أقصد اللاحقون بكانط فقط هم الذين إهتموا بالمفهوم أكثر بهذا المعنى المنسوب له، كواقعة فلسفية وعلى أخص ذكر شيلنغ: (1775-1854) وهيجل . على نحو ذلك أصبحت وجوه إنتماءات للمفهوم ، لأنها شكل الجانب الذي أبداع في ظله المفهوم بواسطة الوعي وهما يمكن إنطلاقة منه الكوجيتو لأنه أفضل للمعالجة المحاثية. وباعتباره حقل الوعي مما يعني «أن المحاثية لا بد أن تكون محاثية لوعي خالص، ولذات مفكرة هذه الذات سوف يسميها كانط قابلة للتعالي، وليس متعالية tranxendantal et non tranxaendant... ذات لحقل المحاثية لكل تجربة ممكنة.. فهو لم يعد تعالياً لشيء ما، أو لواحد أعلى تجاه أي شيء (التأمل)، ولكنه تعالٍ لذات معينة بطريقة لا يقوم فيها حقل المحاثية دون الإنتماء إلى (أنا) تتمثل بالضرورة مثل هذه الذات (التفكير)»<sup>2</sup> نلاحظ أن كانط يرفض رفضاً باتاً لأي متعالٍ للتركيب، ولكنه ينسب المحاثية إلى ذات التركيب، كما لو كانت تمثل وحدة جديدة، ووحدة ذاتية كما تميز برفض الأفكار المتعالية ليجعل منها "أفق" يدعي بالحقل المحايث للذات. في الحقيقة تصبح المحاثية هي محاثية لذاتية قابلة للتعالي المقصود هنا داخل هذا الحقل الخاص يجب أن تظهر علامة التعالي، كأنه فعل يُجِيل الآن إلى أنا أخرى إلى وعي آخر (التواصل) هذا ما يمكن حدثه مع هوسرل ومع الكثيرين، حيث يتصور هوسرل المحاثية وكأنها محاثية تصب من المعاش إلى الذاتية. في هذا السياق أحاول أن أصل إلى نوع العلاقة الموجودة بين الذات والموضوع. ما هي هذه العلاقة يا ترى ؟

عند تناول الموضوع في علاقته مع الذات في حقيقة الأمر المفهوم يتحدد حسب هيجل ولكن بشرط أن يظل الموضوع متأملاً فيه مثلاً (كجميل). ذلك دون أن تربطه علاقة بالذات محددة، ليس الإغريق فقط الذين مارس الفكر وأبدعو مراحل بإمكانها تطور شيء داخل المفهوم، لا يمنع هذا كما مارس الشرق الفكر «لكنه فكر الموضوع في ذاته كتجديد خالص، وفكر الشمولية فارغة مما يمكنها تتطابق مع أية خصوصية... يصنع المفهوم داخل إختلاف الكينونة والكائن، بدلاً من ذلك الإختلاف بين الذات والموضوع»<sup>3</sup> أولاً فقد كانت تنقصه

<sup>1</sup> - جيل دولوز ، فليكس غتاري : ما هي الفلسفة؟، المصدر سبق تعريفه ص ص (35-36) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص 64 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 107 .

العلاقة مع الذات كشمولية مجسدة أو كفردية شمولية، مع العلم أن الشرق يجهل المفهوم فقط إكتفى بوضع الفراغ الأكثر تجريداً، وهكذا هيدجر وهيجل يظل يطرحان التاريخ كشكل من الباطنية، مع ذلك أن المفهوم يتطور داخله ، بمعنى يكشف عن قدرته بالضرورة . هكذا هو الحال في إساءة لفهم إبداع المفاهيم ؛ إذن الفلسفة هي جيو- فلسفة مثل أن التاريخ جيو-تاريخ .

في حوزتنا سؤال حول الواقع الإنساني وواقع العالم. كيف تكون سيطرة على الواقع؟ يا هل ترى أي واقع نتحدث عنه؟ واقع الذين نسميهم بالهوسى أم واقعنا نحن الذين نسمي أنفسنا عقلاء؟ طالما أن هناك سيطرة على الواقع أعظم من تلك التي تخلق من العدم هو ذلك الواقع الجديد؛ أعني هنا من «واقعنا الفقير الشاحب الملتاع وأكثر منه إشعاعاً وأكرم شامحاً وأعظم مرونة وأطوع بناناً... أن الأصالة تتمثل في تفوق في... بوجود عامل عام سائد بين مختلف أوجه النشاط الذهني يؤدي التفوق فيه إلى الأصالة والإبداع والعبقرية.»<sup>1</sup> من غير شك في ذلك أن جوهر هو جوهر الإنسان ليس تريداً لأمثولة إنما هو سيطرة على الواقع، كما هناك اعتقاد شائع بين عامة الناس عن الأصالة، بمعنى التصور خاطئ بما أن متأثر بالنظرة التقليدية التي تربط بين الذكاء والفعاليات العقلية لأخرى إنساق وراء بحوث قام بها (سيبرمان وبيترمان) بوجود عامل سائد، ونحن نعرف أن الأصالة والذكاء نوعان مختلفان من أنواع النشاط العقلي للإنسان.

وفي حين الوعي الإنساني يحتاج إلى تجلي في كل دواوين "الخلاص الوعي"، حيث يبدو «الوعي بالذات والأرض والكون مقولة جوهرية في هذه الدواوين... في ديوانها شيء له أسماء ودماء الشمس فهما يحفران عميقاً في الكينونة...»<sup>2</sup> لا تتحول ممكناً للكائن في الزمكاني دون وعي بالفعل الذي يفعله أو ينفعل به ، أقصد الوعي هو أس الحقيقة الوجود والواقع البشري؛ أعني أسسه والإبداع يتجلى في ديوانها، أي بالنسبة الموت هو منطقة الصمت، إذن تفجير اللغوي والخيالي والحسي والعاطفي والجمالي وحتى الأسطوري والرمزي في الديوانين، إلى غاية الوصول إلى تؤكد مركزية الإبداع في الخلاص، نتيجة هي أن الخلاص للإبداع معادلاً موضوعياً للخلاص بالحب والوعي. في ضوء ذلك أن العقلنة تعني إرجاع ما هو واقعي ومركب ومعقد إلى أبسط ما يمكن من وضوح، كما تعني بناء النسق المعرفي علمي، وبناء النسق الرياضي الذي يدقق ويضبط القوانين ويضفي على الواقع إمكانية المعرفة العلمية ، وعليه يرتبط العقل الكلاسيكي بالذات المفكرة ويتقلص المفهوم العقل بعدها نشأ وترعرع عند اليونان في اللوغوس، والغوص في أعماق النفوس تكوين الخطاب المفتوح يعيد الجدل وبالتالي يستنبطن العلوم داخل المفهوم ، حيث يقول فرنسوا شاتلي: «إن المذهب الهيغلي نظام مؤول إليه كل خطاب يريد أن يكون خطاب

<sup>1</sup> - محمد عبد الرحمن مرجحاً : أصالة الفكر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، (ط2) 1983 . ص ص ( 247 - 249 ) .

<sup>2</sup> - أحمد بلحاج أية وارهام : جماليات الكتابة بالنسق الثلاثي ( مقارنة منفتحة لشعر مليلة العاصمي ) تقديم: عبد الخليل بن محمد الأزدي ، إتحاد كتاب المغرب- فرع مراكش (ط1) 2009 ص ص (77-78).

فلسفياً... هيدجر إن العلم لا يفكر»<sup>1</sup> حينها يحاول تكسر هذه البوتقة الفكرية الفلسفية، ويجعل الفلسفة ممارسة تتسلط على المجتمع، بمعنى الفلسفة بدورها بحثاً عن الحقيقة قد ولّ إنتهى ذلك منذ أن نقد نيتشه نقداً جذرياً الفلسفة والفلاسفة معاً. بما أن التفكير هو إنقطاع وإنفصال عن المعرفة التي تسير الحياة عندئذ فالإنسان الأسمى (le sur-homme) هو «الذي لا يملك روحاً، هو الجسد الذي يعيش ويحيا في ظاهر الواقع...»<sup>2</sup> الواقع الذي يكون هو أساس آنية الظاهر، فالخطاب الفلسفي الداخلي هو عملية خنق للحياة وكبت للخيال الخلاق. نعود لما سبق أن الفاهمة لا يمكن لها أن تقوم بأي إستعمال الأفاهيم، وبما أنه لا يوجد أي تصوّر سوى الحدس وحده ذلك فقط من أجل أن يعود دون توسط إلى "الموضوع" «فإن الأفهوم ليس له قط أي صلة لا-متوسطة بالموضوع، بل بتصور آخر له...»<sup>3</sup> الحكم هنا يكون عن طريق المعرفة المتوسطة بالموضوع؛ إذن يكون تصوّر له، بالتالي أفهم يصدق على أفاهيم عدّة، كما ينطوي على تصوّر معطى هو على صلة لا متوسطة بالموضوع. مع العلم أن الأفاهيم تعتمد على تلقائية التفكير، أي هذا الأخير هو المعرفة بالأفاهيم وهي بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصور لموضوع لم يكن متعين، كما أن شيء ذاته للحدوس الحسية على تلقي الانطباعات حسب ما ذكرنا أعلاه أن القدرة على التفكير (هو المعرفة بالأفاهيم). وبناء على ذلك «يوجد من الأفاهيم الفاهمية المحضنة التي تنطبق قبلياً على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية في كل الأحكام الممكنة»<sup>4</sup> على هذا النحو نصل إلى ما يمكن قوله هذه الوظائف قد تستنفذ الفاهمة وتشكل مقياس قدرتها الشامل إطلاق عليه إسم "الأفاهيم" تابع لأرسطو. ما يهم هنا الأفهوم ومن أجل أن يكون إمكان هذا «المعارف البديهية القبليّة مفهوماً ومسوغاً»<sup>5</sup> ولكن على أية حال كان هدف توضيح مضمون معرفتنا ولا يهم كيفما كانت صلتها بالموضوع، مع ذلك يجب أن يربط أفاهيم بطريقة مختلفة عن ما أرادت في الموضوع. من البديهي أن نتحرك ونسعى لفهم المفاهيم والأمور التي يمكن ضبطها إذاً «إن مفهوم الحرية باعتبار أنه تم البرهان على حقيقته بالقانون ضروري للعقل العملي... منها ذاتنا الخاصة نفسها... يحصل العقل العلمي لنفسه ومن دون أن يكون على موعدٍ مع التأمل، يحصل على حقيقة لموضوع مقولة العلية فوق الحسي أي للحرية»<sup>6</sup> العقل التأملي (النظري) على العقل العملي يكون هذا الأخير خاضعاً للعقل التأملي. وفي حين يشكل حجر العلق فقط من أجل بناء منظومة العقل المحض بكاملها حتى التأمل وكافة المفاهيم الأخرى. الحقيقة المفكر

<sup>1</sup> - فتحي التريكي : الفلسفة الشريفة : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت (دط) 2009 ، ص ص 41 ، 42 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 44 .

<sup>3</sup> - عما نوئيل كانط : نقد العقل المحض ، ت : موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، (دط) (دت) ص 84 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 89 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 122 .

<sup>6</sup> - كانط : نقد العقل العلمي : ت : عانم هنا : توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، لبنان (ط1) ، 2008 ، ص ص (44 ، 46 ، 47)

فيها لا تتجه نحو تعيين نظري للمقولات، كذلك نحو توسيع المعرفة إلى ما هو فوق حسي، بل لها الحق في أن يكون لها موضوع .

يحدث ما لا يكون في الحسبان إلاّ بكونها مجرد ظواهر في الواقع ، يشدد على أن يضع لها أساساً أشياء في ذاتها وأنه لم يكن يظن أن كل ما هو فوق حسي إختلاف وأن مفهوم خالٍ من محتوى. في هذه اللحظة بالذات ما كان يمكن التفكير فيه قط ، فقد ثبت الآن بواقعة ، لهذا السبب يجد إدعاء النقد التأملي الآن في الوقت ذاته هو أيضاً إدعاء غريب، لكن نجد أنه لا خلاف حوله أن الذات المفكرة ذاتها هي بالنسبة إلى ذاتها، مجرد ظاهرة في العيان الباطني (داخلي) كم يجد إثبات كاملاً في نقد العلمي حتى ولو لم يقدم النقد الأول . بمعنى البرهان على هذه القضية يستحيل الجمع بين العلية كونها حرية وكونها آنية طبيعية. أما خلال الاستعمال العملي للعقل «فقد أصبح الوضع مختلفاً ينظر العقل هنا في المبادئ للإدراة، وهي ملكة قادرة، إما على إنتاج موضوعات مناظرة للإمتثالات، وإما على تعيين نفسها لتحقيق هذه الموضوعات»<sup>1</sup>، أي تحديد علّتها العقل يستطيع أن يكفي لتعيين الإرادة فتكون له بهذا القدر حقيقة موضوعية، أي الأمر يتعلق بفعل الإرادة دون غيرها. مفهوم العلية الذي قد تم تبريره من قبل عبر نقد العقل المحض ولكن لما كان عقلاً محضاً الذي تقع معرفته في أساس الاستعمال العملي واجب هنا أن تكون ترتيب نقد العقل العملي مطابقاً في خطوطه لما وارد في التأملية لهذا يجب أن يكون لدينا دراية بالعناصر الأولية ودراية بمناهج العقل العملي هو الأخرى .

في ضوء ما تطرأنا إليه «الذاتية: هي تجريبية من دون إستثناء... فهي مؤسسة على العقل.. أن يكون الشيء أهلاً أو بكون كفؤاً بكل أنواع الغايات»<sup>2</sup> الواضح أنها غير صالحة لتكوين مبدأ كلياً للأخلاق. أما فيما يخص المجموعة الثانية الموضوعية: فهي مؤسسة فلا بد من صفة مميزة للأشياء والكمال الأسمى متواجدة في الجوهر، راجع لكون الكمال صفة مميزة للأشياء والجوهر هو (الله) لا يمكن التفكير فيه على إطلاق. إلاّ بواسطة مفاهيم عقلية (مفهوم) الكمال يمكن أن يؤخذ بالمعنى النظري الكمال الترنسند نتالي، وبما أن الكمال كونه صفة مميزة للكائن الحي ، إذاً كونه كمالاً داخلياً هو عبارة عن موهبة، أما عن الكمال الأسمى هو الجوهر (الله) يكون خارجي. أما عندما أخذ دفيد هيوم : D . Hume (1711 – 1776) موضوعات التجربة على « أنها أشياء في ذاتها»<sup>3</sup> يمكن أن يكون على حق في إعلانه أن مفهوم السبب هو خديعة كاذبة وغير صحيحة ، بينما إذا إفترضنا شيء ما يجب أن نفترض بالضرورة شيء آخر مقابل له لهذا لم يكن بإستطاعته تقبل نوع من هذه المعرفة قبلية بالأشياء في ذاتها.

هكذا هو الحال لا يمكن لدى الفعل عيّن أن يحدد له حقيقة الموضوعية النظرية ، ولكن في نفسه الإتجاه له ، مع ذلك تطبيق حقيقي معروف في الواقع (in concreto) يكون هذا ظاهر في نيات. أما نسميه بمسلمات، بمعنى له

<sup>1</sup> - كانط : نقد العقل العلمي، المصدر سبق تعريفه ، ص 59 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 98 ، 99 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ص 114 .



حقيقة عملية يمكن من خلالها تعيين هذا دليل كافي لتبريره حتى بالنظر إلى النومينات إذ ما أدخلت هذه الحقيقة الموضوعية للمفهوم الخالص للفهم. على أية حال ما هي على اتصال ضروري مع السبب المعين للإرادة الخالص؛ إذن هي حقيقة موضوعية، ولكن قد نجد لها قابلية للتطبيق عملياً، وليس لها أقل شأن، وتأثير على المعرفة النظرية، بالتالي هذه المقولات هي دوماً لها علاقة بكائنات بوصفها عقول بالطبع نلاحظ علاقة العقل بالإرادة . في الأخير دائماً بالعملي فقط لا تدعي أي معرفة بهذه الكائنات. أما فيما يتعلق بصفات أخرى المتبقية تعود إلى طريقة النظرية فقط من أجل تمثيل أشياء فوق حسية نتيجة ذلك كله ما سوف يحدث في هذا المفهوم العقل العملي تمثلاً لموضوع بإعتباره أنه ذلك مفعول ممكن بواسطة الحرية. من أهم الموضوعات للعقل عملي مشير إليها هي موضوعات "الخير والشر"؛ فالأول يفهم موضوع ضروري للملكة الرغبة وبالتالي ملكة الكراهية إذن إن مفهوم الخير لن يكون سوى مفهوم لشيء ما يعد وجوده بمنفعة « فإن مفهوم ما هو خير مباشرة سيتجه فقط نحو ما يرتبط به الشعور بالمتعة مباشرة، مفهوم ما هو شر على الإطلاق سيكون عليه أن يعطف فقط على ما يثير الوجد مباشرة»<sup>1</sup> خير ما هو أداة الوصول إلى الشيء المرضي، أما ما هو شر ما سبب من الأوجاع لنا من هنا قد وصلنا إلى أن قضية النفسية هي على أقل تقدير موقع شك، وعليه مفهوم كل من الخير والشر يجب ألا يتم تعيينه قبل القانون الأخلاقي الذي يجعل لكل .

وعلى هذا النحو يكون تميز القضايا العملية عن النظرية، يبدو أن هذا التمييز لا يمكن في كوننا قد نضع السبب في إرادة ما، بينما نضعه في الحالة الثانية خارج هذه الإرادة في الأشياء ذاتها. فإن القضايا التي تحتوي على إمكانية الموضوع ، يكون من خلال سببية ملكة الاختيار، تظل قضايا عملية لكنها لا تتميز كلها من حيث المبدأ عن القضايا المقابلة لها "النظرية" المتعلقة بطبيعة الأشياء، وأن تظهر تمثل الموضوع في الواقع، وهذا الأخير هو واقعنا نحن الذي نبحت فيه عن الحقيقة المفاهيم والعلم الخالص. خلاصة القول أننا توصلنا إلى أن المسألة لم تتعلق بتقسيم الفلسفة، بل بملكة المعرفة قبلياً من خلال المفاهيم، أقصد ملكتنا : المعرفة العليا (نقد العقل الخالص) ولكن يكون منظور إليه من جانب ملكته في التفكير، بعد ذلك يحدث التمثل النسقي لملكة التفكير. في نهاية المطاف الفهم يعطي قبلياً قوانين الطبيعية بالتالي يعطي الفعل في المقابل قوانين الحرية . بينما بيد أن ملكة الحكم هي ملكة معرفة من الخصوصية التي تهتم بها وعدم الاستغلال السبب أنها لا تقدم أية مفاهيم. هكذا وجد مفهوم أو قاعدة ينشأ في الأصل عن ملكة ، حيث علينا الانتباه إلى المفهوم إذاً «المفهوم الذي يصدر أصلاً عن ملكة الحكم وينتمي لها بشكل خاص هو مفهوم الطبيعة بوصفها فنا»<sup>2</sup> يدعي المفهوم تقنية الطبيعة فيما يتعلق بقوانينها الجزئية، في نهاية لا يوفر لأية نظرية، كما لا ينطوي على أية معرفة بالموضوعات، مما يكون منطوي عليه المنطق، إنما يعطي مبدأ للمضي وفقاً لقوانين التجربة وما يتعلق بمفهوم يصبح ممكناً. أما ملكة الحكم التأملية (أقصد التفكير) في الأخرى

<sup>1</sup> - كانط : نقد العقل العلمي، المصدر سبق تعريفه ، ص 122 .

<sup>2</sup> - كانط : نقد ملكة الحكم ، ت : سعيد الغانمي ، منشورات الجهل ، بيروت ، لبنان (ط1) 2009 ، ص 37 .

تدعي أيضاً بالملكة الحاكمة معنى ذلك ليس في علاقة بمفهوم ينبغي التواصل إليه، بل نبحت عن علاقة يميل، ينبغي تحديده في كلتا الحالتين يقتضي وجود مبدأ مثلما يقتضي تحديد هذا هو الذي «يقرر فيه المفهوم الضمني للموضوع قاعدة ملكة الحكم، وبالتالي يؤدي دور المبدأ... إلى المفهوم الذي يحتوي على مبدأ التصنيف بأسره»<sup>1</sup> في ضوء ذلك نرى أن قوام مبدأ التأمل في موضوعات هو أن جميع الأشياء في الطبيعة ، يمكن العثور لها على مفاهيم محددة تجريبياً يمكن لنا تصورها عبر المخيلات.

إذ لم نعمل ذلك فالتأمل كله تأملاً إعتباطي وأعمى، ولم يحدث أي توافق مع الطبيعة، وعليه المفهوم هو الذي يشكل النوع الأعلى، وعلى العكس من ذلك فإن مبدأ ملكة الحكم الخاص هو في الحقيقة الأمر تخصص الطبيعة وقوانينها الكلية كقوانين تجريبية ، بالطبع يحدث ذلك وفق صورة منظومة منطقية بالنيابة عن ملكة الحكم، من هذا المنطلق يظهر مفهوم ، لا يظهر في الحقيقة كمفهوم للعقل، بل كمفهوم خاص لملكة الحكم التأملية، لأن مفهوم الغرضية الطبيعية ليس مقولة إذاً هو ليس مفهوماً مكوّناً للتجربة ، لأننا ندرك الغرضية في ملكة حكمنا قط بدون ما تتأمل في موضوع معين له . وإذا ما عدنا إلى "مفهوم العبقرية" فهي «الموهبة (أو الهبة الطبيعية) التي تهب القاعدة الفن... مؤلف نتاج ما يفصل عبقريته، لا يعرف هو نفسه كيف جاءت الأفكار عنه وليس في طائفة أيضاً أن يبتكر هذا الأشياء بحسب إرادته أو بمقتضى خطة ما،.. التوجهات التي من شأنها أن تضعهم في موقع إبداع نتاجات مشاهجة»<sup>2</sup> ستغدو هذه النقطة الأساس الموهبة، من حيث هي ملكة "إبداعية" فطرية التي يتمتع بها الفنان ذاتها تنتمي للطبيعة، إذن العبقرية هي ذلك ميل الفطري للعقل الذي تعطي الطبيعة من خلاله القاعدة للفن، سواء كان هذا مجرد تعريف إعتباطي أو يمكن إعتبره تعريف كافي للمفهوم عبقرية وعلى أن المفهوم الفن الجميل لا يسمح للحكم أن يتم إشتقاقه من، أي نوع من القواعد التي تنطوي على مفهوم عن أساسه المحدد، في حين الروح الخاصة التي توهب لشخص ما عند الولادة، منها ينبع من استلهاً هذه الأفكار، وتعني الروح في دلالتها الجمالية المبدأ الذي يبث فناً الحياة في ذهن الإنسان، ويبعث الحياة في النفس، فإن المادة التي تطلق غرضياً القوى العقلية على الحركة.

هكذا مادام المفهوم الشيء بوصفه غاية طبيعية متعالية بالنسبة إلى ملكة الحكم المحددة كذا تأملنا الموضوع عن طريق العقل ، عندئذ لا يمكن توفير واقع موضوعي بالنسبة للأحكام المحددة. خلاصة ذلك أن مفهوم السببية من خلال غايات (الفن) له واقع موضوعي ، لأن الواقع هذا لا يمكن أن يؤكد شيء ما أبداً غير أن مفهوم السببية في الطبيعة وفق قاعدة الغايات.

<sup>1</sup> - كانط : نقد ملكة الحكم، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 43 ، 45 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 238 ، 239 ) .

مما سبق المفهوم هو «أن ما ترمي إليه هنا يناقض وحدة الوجود، لأن إثبات أن كل شيء كامل ورباني وأزالي»<sup>1</sup> يدفع هذا إلى إقرار بالعودة الأبدية، وعليه تستمر عدمية شبنهاور (1860 / 1788)، كونها نتيجة نفس المثل الأعلى الذي أوجده المسحية ولكي يتم هذا التحديد للمثل العليا واقعاً شخصياً، لزال الآخر الميتافيزيقياً يبحثون في جانب الملحد عن الواقع الحقيقي أقصد عن "الشيء في ذاته"؛ المقصود أنهم يرفعون إلى مقام العقيدة كون عالم المظاهر، أي الذي هو عالمنا لا يمكن أن يكون حقيقي، دليل على أنه لا يعبر بشكل واضح عن (المثل الأعلى)، بل يمكن أن يرتقي إلى عالم الماورائي، الذي يعتبرونه علة، شبنهاور يود أن يكون الأمر خلاف ذلك نفسه مرغماً على تصور هذه الكنه الماورائي نظر إليه، كتنقيض للمثل الأعلى، أي إرادة "خبثة وعمياء" بالتالي قد يكون هو ما يظهر وما يتجلى في عالم المظاهر. أما كانظ يظهر من خلال هذا أنه بحاجة إلى فرضية الحرية المعقولة، من أجل تحرير صاحب الكمال من مسؤولية التي تحكم هذا العالم عبر شروط بشكل موجز لتعليل "الشر" كما هو عند سبينوزا فكرة "الخير والشر" تكون بشكل جوهرية أكثر ذلك خلال (ق19) تكون هناك كثر حيوانية وعامة، كذلك قبحاً وواقعية، ما جعله أفضل بالخصوص للواقع أياً كان هذا الواقع وحقيقي أكثر، لكنه يظهر ضعيف الإرادة وغامض وقدري لا يهب ولا يخاف ولا يبجل "العقل والقلب"، لأنه وجد مقتنع بالسيطرته الشهوانية حيث بين شبنهاور «ليس هناك ما يميز الفلسفة أكثر من غياب الإرادة»<sup>2</sup> لأن الأخلاق الإنسان تختزل في غريزة وشيء ذاته عند فرنسي أوغست كونت: (1798 - 1857) الذي وضع خلال (ق18) [سيادة القلب على العقل] في نظرية المعرفة مع تمجيد الغيرية، مع كانظ أصبح من الضروري وجود نظرية للمعرفة ترسم الحدود ومع (نيتشه) ليس هو إذاً مبدع فكرة التكامل للإنسان على الأرض لأن التكامل هو مبدأ جعلته الأديان المساوية أساساً لكل وصية تأمر "بالمعروف وتنهي عن المنكر" إلا غير أن الدين إرادة للإنسان تكاملاً روحياً يهيئه إلى إرادة وراء المحسوس، لهذا أنكر ما لا تقع الحواس عليه، أي أراد الإنسان أيفلت من حدود إنسانية على هذه الأرض نحن بحاجة إلى التحرر من العبودية.

ما قد يهم هنا طريقة الحوار والكتابة وقراءة يصرح بما في جبلته لكي يحسب صاحب القلم بالروح قد تدفعه إلى إكتشاف ومعرفة ما وراء وما يخفي من أسرار حيث يقول: «إن في الجب شيئاً من الجنون، ولكن في الجنون شيئاً من الحكمة... إنني مازلت راكضاً منذ تعلمت المشي.. لقد أصبحت خفيفاً، فأنا أطيّر مشعراً بأنني أحلق فوق ذاتي، وإن الهاً يرقص في داخلي هكذا زاراد شت... فقال له لو إنني أردت هز هذه الدرجة بيدي لملم تمكنت غير أن الريح الخفيفة عن أعيننا تهزها وتلووها، كما تشاء هكذا نحن تلوبنا وتهزنا أياد لا ترى»<sup>3</sup> في شطر أول النفس تائق إلى الحياة حينها يظهر لي أن خير من يدرك السعادة نجدها مثل: الفراشات وكرات الصابون الفارغة

<sup>1</sup> - نيتشه: إرادة القوة، ت، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب (دط)، 2011، ص 21.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

<sup>3</sup> - فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زاراد شت، ت: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة الإسكندرية (دط)، 1938، ص ص (32، 33).

ومن يشبهها من الناس وما يمكن له (زاراد) يتحدث بأن لا شيء يبلي ويدفعه إلى إنشاد كمنظره إلى هذه الأزواج الصغيرة الرائعة والخفيفة في الشطر الثاني ودائمة الخفقات في جنونها كما في نهاية هذا النص عندما تلقى "زاراد" بالفتي فقال ماقاله. ما يمكننا إستخلاصه أن "الفتى" يتفكر وهو في أرجوحة في زاراد حتى نهض مذعوراً، لأنه كان موجّه أفكاره إليه في لحظة التي فكر فيها (الفتى) بعدها هزه وتحدث له مثل الروح الخفي، ساعتها قال «إن النفوس من لا نتصل إلى إكتشافها إلا بإختراعها إختراعاً»<sup>1</sup> بمعنى عندما يحدث للمرء نوع من إلتباس نجده يفرق بين "الرجل الكرم والآخر الصالح" أول يريد أن يبدع شيء جديد، أما الثاني لا يحن إلا إلى الأشياء القديمة، بالإضافة إلى ذلك إذا كانت تبحث عن الحقيقة أو بالأحرى عاشقاً لها فلا يغترنك أصحاب العقول المتصلبة وعليه نرى أن (زاراد) لقد نفذ إلى حقيقة الخير والشر، وعرف أن لا قوة في العالم تفوق قوتها لأنهما يتماشى مع الإنسان.

هكذا هو حال الإنسان، عبارة عن تجارب يمارسها في حياته، ومحاولات ألصقت ببناء الجهل والظلال ليس ما استقر فيها أو فينا من التجارب الحكمة، بل جنونها، لكن العقل هو بمثابة روح الأرض وعقل لها، عندها تتجدد قيم الأشياء جميعاً من أجل هذا الواجب. نتيجة إن الجسد يظهر بالمعرفة ثم يرتفع بمرانه على العلم، أما العقل يفتش عن أثقل الأحمال، رفع خير حمل إليه؛ إذن العقل السليم ينادي بالأبطال، مع العلم أن العقل فيما مضى كان يتعشق كلمة "الواجب" كأنها قدس الحاكم أو (الحق له) عليه أن يجد مخرجاً له وتحرر مما يجد به إلى التعسف والتوهم. وبناء على ما سبق ذكره حول كل أفهوم، يدفع بنا الأمر أن نتأرجح في أدغال العقل البشري، وتجدد الفلسفة يمكننا أن «نميز في كل أفهوم، بين مفهوم الأفهوم ومصداق الأفهوم... الإنسان حيوان عاقل - مصداق أفهوم الإنسان»<sup>2</sup> العقل السليم يدل على قدرة وإرادة التفكير، وإكتشاف تلك التكرار والأفهوم هو أفهوم الإنسان ذلك المخلوق العاقل، لا يتصف بالجهل والغباء، بل بالذكاء وميزة التفكير عن باقي المخلوقات، مثلاً قول "زيد عمر" من هذا المنطلق. هل بإمكان للأفهوم أن يكون في المبدأ أفهوم شيء خاص موجود له عندئذ مفهوم لا متناه؟. إذن المفهوم اللامتناهي هو لازمة مصداق. مما يؤكد لا تناهي المفهوم إلى مصداق يساوي واحد، بالتالي يعطي نوع آخر من الأفاهيم تدل على الماهية وأفاهيم تدل على الحدث على نحو هذا الحصر المنطقي المفهوم الأفهوم هو نوع من الكبح الإصطناعي (نسميه بالكبح المنطقي له). بالإضافة إلى ذلك الأفهوم المكان «أفهم بالعرض الترنسندالى شرحاً لأفهوم بوصفه مبدأ يمكننا من فهم إمكان معارف تأليفية قبلية أخرى... إن كون قدرة تلقي الذات التي تتأثر بموضوعات التسبق بالضرورة جميع حدود هذه الموضوعات... وهي الشرط الضروري لجميع العلاقات التي بها نحدس الموضوعات بوصفها خارجية»<sup>3</sup> يسلمز أمرين: الأولى تصدر المعارف حق عن الأفهوم المعطى. أما

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زاراد شت ، المصدر سبق تعريفه ، ص 33 .

<sup>2</sup> - جمال نعيم : جيل دولوز وتجديد الفلسفة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط1) ، 2010 ، ص 194 .

<sup>3</sup> - عمانوئيل كانط : نقد العقل المحض : المصدر سبق تعريفه ، ص ص 62 ، 63 .

الثاني الأمر لا تكون المعارف ممكنة إلا بإفتراض نمط من أنماط التفسير المعطى للأفهوم والشيء الذي يمكن أن يعين المكان هي الهندسة (لأنها علم يعين خصائص المكان تأليفاً ومع ذلك قبلها). في الحقيقة المكان يجب أن يكون حدساً، أنه مجرد أفهوم وإذ جردتها (الشروط الضروري لجميع العلاقات..) من هذه الموضوعات تكون حدساً محضاً يحمل اسم المكان. وبناء عليه الزمان ليس أفهوم أمبيريا مشتقاً من أي تجربة «الزمان هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس... فالزمان إذن معطى قبلي. وفيه وحده يكون تحقق الظواهرات ممكناً، ويمكن أن تختفي كلها معاً... إن أفهوم التغيير شأنه شأن أفهوم الحركة... ليس ممكناً إلا بتصور الزمان وفيه»<sup>1</sup> الزمان هو صورة محضة للحدس الحسي، أما الأزمنة مختلفة ليست سوى أجزاء مجزأة من الزمان الواحد. وفي حين إذا لم يكن هذا التصور حدساً ليس ظاهراً، بل باطني قبلياً فإنه (أفهوم) لن يمكنه أن يجعل إمكان التغيير مفهوم في الموضوع الواحد بعينه. وعليه يستطيع كل منا إنتقال من مفهوم إلى الأخرى، بحثاً عن الحقيقة. كيف إنتقلت هذه المفاهيم من الغرب إلى العرب؟

انتقلت هذه الفكرة أوساط الغرب إلى أحضان العرب حيث حدث ذلك في مجال فقهي في «الأحكام المتعلقة بكل من البعد والجرف الحرية تقابل العبودية.. وكان جدل المتكلمين يدور حول نسبية الأفعال الإنسانية.. إلى مجال الحرية الشخصية أو إلى المستوى السياسي، فلم يكن من قبيل المفكر فيه حتى عند المعتزلة الحديث عن الحرية كحق طبيعي للفرد، وإثبات هذا الحق قانون بكل ضمانات الحرية الشخصية»<sup>2</sup> على أية حال أن الغرب هو مبتكر الحرية كمفهوم وكحريات شخصية وعامة، وهذا لا يعني إستحالة تأصيلها خارج مجال الغرب يتضح أن فكرة الحرية مثلاً: انتقلت إلى الفكر العربي المعاصر وإلى الفكر السياسي منذ ظهور حركة الإصلاح الحديثة. مع الرغم علينا إحترام الرأي "الأخر" أو "المخالف" أو "المغاير له" وبين الأصوليين بفكر الديمقراطية، الواضح أن الديمقراطية الحقيقي يقتلها الإسلام، كما هناك نوع آخر يرفض مفاهيم: سيادة الشعب وآلية الانتخاب وحكم الأغلبية، وكذلك مفهوم الإرادة العامة. ثم يقول أفلاطون: «إن الديمقراطية ضعيفة وكفايتها في حكم محدودة وهي عاجزة عن عمل الشر أو الخير»<sup>3</sup> لهذا كانت أفضل الحكومات الثلاثة عند عدم التقييد بالقانون، وإذا كان يكون الحكم الديمقراطي ويرغب أن يحكم البلاد طبقة من الأرستقراطيين (الطبقة الذهبية) ولكن مفهومه مفهوم قيمي لا مفهوم طبقي. في حين رد أرسطو عليه إنطلق من نظرة واقعية، الإنسان يسعى تلقائياً للسعادة والخير لا يتحقق هذا إلا بتحقيق أمور أخرى ظاهرة كالفضيلة واللذة وأساس هذا العلم السياسي هو «تأمين النظام للمجتمع وخاصة النظام في المعاملات البشرية»<sup>4</sup> لا بد من البحث في الأخلاق والإنتقال إلى السياسة بالنسبة

<sup>1</sup> - عمانوئيل كانط : نقد العقل المحض : المصدر سبق تعريفه ، ص 64 ، 65 .

<sup>2</sup> - علي أومليل : سؤال الثقافة (الثقافة العربية في عالم متحول ) المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ( ط1 ) ، 2005 ، ص 103 .

<sup>3</sup> - محمد الخطيب ، الفكر الإغريقي ، منشورات دار علاء الدين مكتبة الإسكندرية ( ط1 ) 1999 ، ص 315 .

<sup>4</sup> - أرسطو : السياسة عند أرسطو ، إعدادات ، جورج كثره ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ( ط1 ) ، 1987، ص 05

لأرسطو الانتقال من علم أدبي إلى علم أشمل. مع العلم أن أصل كلمة يرجع إلى عهد اليونان هي «مركبة تركيباً مزاجياً من لفظين...»<sup>1</sup> أي ديموس demos أي الشعب، وكلمة cratos كغتوس أي السلطة (سلطة الشعب) يستعمل في الغرب بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية بما أن الديمقراطية هي «ضرورة تاريخية وممارسة إستغرقت قرون طويلة... إعتمدت على الرفع من شأن الفرد مادي ومعنوي»<sup>2</sup> وعليه تحتاج إلى طبقة وسطى لها ثقافة وسياسة. وعلاوة على ذلك فالحديث عن الحرية الإجتماعية يجرنا إلى الحديث عن الحرية السياسية أو ما يصطلح على تسميته بالديمقراطية، لأن الديمقراطية هي المنهج الرأسمالي، حيث تستشهد في أساسها منهج الإنسان بعض الحقوق، ومن المثير للإنتباه أن تكون بريطانيا وسويسرا أهم أقدم دولتين ديمقراطيتين في أوروبا المعاصرة «تتشابهان في جبهما للحرية وإستبعادهما للدفاع عنها»<sup>3</sup> ما يفهمه العامة من هذا المفهوم الديمقراطية المساواة، وما يعني المثقفين من الديمقراطية هو (الحرية والمساواة)، أي الحرية التعبير وممارسة، بالإضافة إلى ذلك تكفل الحرية وتقوم السلطة معها بمقتضى العقد الإجتماعي في حين يقول: «العقد الاجتماعي هو الذي ينتهي حالة الطبيعة ويعمل على إنشاء المجتمع»<sup>4</sup> حيث تصبح السيادة والسلطات هي حق المجموع ككل لأمن حق الفرد واحد وتحقيق الأمن الإستقرار. إنطلاقاً من المفهوم أدى العقد بين الأفراد لتكوين الدولة وقيام سلطة جماعية نظرية روسو ترى الديمقراطية مذهباً سياسياً لا إجتماعياً وإقتصادياً، إذن هي مسألة "العقل". وبناء على ذلك نستطيع القول أن الديمقراطية الشمولية تقوم بها الماركسية تعود جذورها إلى روسو (أي تجد لها جذوراً عنده).

هكذا في الديمقراطيات نستطيع أن نميز بين ملكيات دستورية وأنظمة رئاسية وتنظيمات برلمانية. خلال (ق20) و(ق21) «تعمل الديمقراطية بشكل أفضل وترجع إقامة الديمقراطية عندما تحول الطوائف السياسية ترجمة الفروق الطبقة اليومية إلى السياسة العامة»<sup>5</sup> في أغلب الأحيان يتكفل الناس في طبقات عموماً، فيما يتمتعون به من مزايا، إلا أن تحديد الطبقة مهمة لأن الناس يستخدمونها لتنظيم حياتهم الإجتماعية الغربيين ومعالجة لمفهوم الحرية والديمقراطية.. الخ. ويضيف إلى ذلك الشيخ القرضاوي «أن علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لا بد منه لتحقيق العدل»<sup>6</sup> من قبل الأصوليين وبينما الإصلاحيين وأصحاب الحركات الوطنية إستعملوا المبادئ نفسها الحقوقية والديمقراطية للعودة إلى الحكم دستوري كما أنهم وجهوا الإرادة الاستعمارية بمبادئ الحريات العامة لإنتراع الحق في إنشاء الأحزاب الوطنية والنقابات والجمعيات كما نلاحظ المطالبة بحق التعبير، وحرية التصرف

<sup>1</sup> - محمد الخالد ، نقض النظام الديمقراطي ، دار الجيل ، بيروت ، ومكتبة المحنتسب (ط1) 1986 ، ص 16 .

<sup>2</sup> - عبد الخليل أبو المجد : مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، (دط) 2010 ، ص 17 .

<sup>3</sup> - كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ت: عقل يوسف عيدان، مراجعة: محمد عبد الجبار الشبوط، مركز الحوار ثقافة التتوير (ط1) 2009 ص27

<sup>4</sup> - علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، (دط) 1996 ، ص 297 .

<sup>5</sup> - تشارلز تيللي: الديمقراطية، ت محمد فاضل صياح،مراجعة: حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان(ط1)2010 ص 192

<sup>6</sup> - علي أومليل : سؤال الثقافة العربية في عالم متحول ، المرجع سبق تعريفه ، ص 106 .

وحرية الصحافة، لكن مع دول الاستقلال تراجع مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان. هل يمكن الفكر أن يتجاوز  
أزمات ويعطي جديد ؟

« المفهومية لا يمكن اعتبارها غاية بقدر ما هي وسيلة، من أجل غاية تختلف من إنسان إلى آخر... أن العالم  
اليوم أصبح عالماً يتجه إلى المفهومية باعتبارها تصوراً مسبقاً عن دستور شامل»<sup>1</sup> لصور المفهومية معناه ذلك  
حضور إنسان العقل يتطابق ذاته مع عالم الأفكار مع تكوّن الوعي والادراك المفاهيم، تنشأ حسب طبيعة الزمكاني  
للثقافة والبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و (ابن نبي) نجده ينطلق من فكرة جوهرية التي سمة لعالم  
الأفكارها سماته الجوهرية، يجب أن نتعامل مع المفهومية تعاملاً فينومينولوجياً حيث فيه تنسجم "الذات"  
مع "الموضوع" يكون إنسجماً موضوعياً، حتى تدرك المفهومية إدراكاً وبالتالي لا يمكن ضبط مفهوم المفهومية إلا  
بوجود تلك العلاقة الموجودة بين الذات والموضوع.

ومن خلال تطلّعنا إلى فكر العروي يسير هذا منهج في البحث العلمي والفلسفي؛ فالمنهج عنده المنهج التحليلي  
التركيبى النقدي، بعد انفصل عن الفكر القديم، عندها يحدث قطعة مع التراث، يكون مفاهيم محددة مترابطة إذاً  
« مفاهيم التاريخ والدولة والحرية والعقل، لكنها تعتبر فصولاً من مفهوم واحد هو مفهوم الحداثة... إنه يشبه  
المقولة بالمعنى المنطقي والحكم المسبق في العرف الكانطي... أن المفهوم هو المعنى المقابل لاسم الشيء، وهو  
صورة الشيء الذهنية، وهو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الصنف، أو هو الصفات التي يتألف منها  
الحد»<sup>2</sup> هو في الحقيقة ملخص نظمية فكرية، العروي مثل: (ابن نبي) يعطي للمفهوم معنى جديد، بطبيعة الحال  
نجدته يختلف عن المقولة الأرسطية، وعن الحكم القبلي الكانطي.

في نهاية المطاف بالإمكان الوصول إلى ما يمكن تخطيط إليه نخلص إلى أن ثقافتنا الدينية قد تحول بيننا وبين حل  
مشكلات يرجع في الأصل إلى تحديد النسل وتعدد الزوجات لأن بلدنا تحتاج إلى أدمغة وإلى التكنولوجيا والرقمنة  
وغيرها من الحداثة. ابتداءً من غوتلوب فريجييه: (1848- 1925) ولودفيغ وتغنشتاين (1889- 1951)، وهينري  
برغسون، كانط ونيته، فوكو... الخ، فعلى الكل النظر إلى تحليلية كل فيلسوف وتحليلية كونها منهج يرمي الأساس  
الذي ننظر إليه على أنه وسيلة التي استند إليها تصور البشرية سواء الغرب أو العرب وتحليل المواضيع تحليلاً علمياً  
فلسفياً ذا منهج، حيث نلاحظ «تكوّن تحليلية للتناهي وللوجود الإنساني»<sup>3</sup> هنا انتباه إلى حدود العقلية من  
حيث زاوية التناهي، ثم يجعل منه شرط وجود كل الوقائع كما إحلال الإنسان في الحيز الفارغ الواقع، معنى ذلك  
النظر إلى علاقة الذات بالموضوع أو العكس. في الواقع أن بقدر ما يعتبر حقيقة عند (فوكو) ما يحدده النظام

<sup>1</sup> - عبد القادر بوعرفة : الإنسان المستقبلي (في فكر مالك بن نبي) ( دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران ، (دط) 2001 ، ص 54 .

<sup>2</sup> - يوسف مروة: أضواء على أزمة الفكر العربي المعاصر ( الفلسفة المدرجية ) ، تقديم ، فايز شريستان دار أمواج (ط1) 2000، ص 90 .

<sup>3</sup> - أبيرد ريفوس ، بول رابينوف ، ميشل فوكو - مسيرة فلسفية ، مراجعة : مطاع صفدي ت : جورج أبي صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت

المفهومي؛ أعني الممارسة الخطابية التي يمارس كل مفكر سواء العربي بالأخص أو الغربي وكذلك تفكيك الخطاب حول الإنسان، نلاحظ "المتعالي يكرر التجريبي" و"الكوجيتو يكرر" و"اللامفكرية" و"عودة الأصل تكرر" نتفحص ذلك على التوالي «التجريبي واللامفكرية، والأصل المفقود..»<sup>1</sup> بقدر ما تكررهما، يجب ذلك حسب (فوكو) ما يحدده النظام المفهومي أو على الأصل الممارسات الخطابية داخل الميدان العلمي. خلاصة ذلك أن الإنسان ليصير مفهوماً بالنسبة إلى ذاته، يجب أن يكون بوسع الفكر أن يدرك في نهاية المطاف اللامفكرية وأن يهيمن عليه في الفعل. على أية حال إنه بقدر ما أن اللامفكرية الملتبس هو ذلك شرط وجود الفكر والفعل هناك يتعذر على الكوجيتو أن يستوعبه كلياً.

## (2) - أزمة الكتابة الفلسفية :

(ب) \* أزمة المعنى: نتقل من أزمة المفهوم إلى أزمة المعنى، في الحقيقة الأمر لقد تعرضت الكتابة إلى عدّة أزمت منذ الأزل ، حيث وجدت الكتابة على أنحاء مختلفة منها النقش على الحجر أو الرسم، والوشم، ونحت وكتابة على الجلود والقماش، ثم بعد ذلك وصلنا إلى الكتابة على الورق وغيرها من كتابات، دليل ما دفع بهذه الأزمة يجعل الكلام وشفهية أسبق من الكتابة. لماذا ؟ لأن التعبيرات اللغوية والكلام الشفهي، لا يمكن أن ينحس داخل الحلق الإنسان.

في الواقع مادام وجود الكلام فهناك وجود كتابة تدل على ما سبق ذكره الإنسان من أقوال ومعاني وجمل معبرة عن هذه الأزمت ربما يتعارض تعريف مع فكرة التفكيك ذاتها التي تسعى لخلط التعريفات المحددة ، ولكن حتى لو تخيلنا عن طموحنا هذا فإن «تحديد قواعد لتكوين حروف الأبجدية فيما بينها ، تسمى بـ "القواعد النحوية" وتقوم هذه القواعد بتكوين العبارات التي تعدّ بمنزلة "المجموعة السليمة" فئة التركيب... النسق هو مجموعة جزئية من اللغة منغلقة إنغلاقاً لزومياً... وتضيف مسلمات النبي إلى مسلمات المنطق المحمولي»<sup>2</sup>، نعني بتحديد القواعد لتنتج العبارات السليمة بعضها من بعض تدعى بالقواعد الإستدلالية، تقوم بإقصاء هذه العبارات التي لا تقبل التفرع. وعلى هذا فالنسق أو النظرية، يخرج العبارات الفاسدة والسقيمة، ولا يبقى إلا على العبارات السليمة الصحيحة هذه الأخيرة هي إما مسلمات حاصلة بالقرار والاختيار، وإما مبرهنات حاصلة بالنظر والاستدلال. في نهاية النسق يكون جملة من العبارات المستخلصة من اللغة بطريقة اللزوم المنطقي أو بشكل أوضح نعني بالانغلاق. هنا تكون كل قضية من اللغة ثبت لزومها عن قضية أو مجموعة من القضايا التي تنتمي إلى المجال النسق إلا أننا نحتاج إلى الفرق بين النظرية الرياضية والنسق المنطقي الخالص. لقد كانت إشكالية المعنى من بين الإشكاليات التي حظيت بالاهتمام الكلي من طرف المفكرين أمثال (إيزر) هنري جيمس تحت عنوان « الصورة

<sup>1</sup> - أبيرد ريفوس ، بول رابينوف ، ميشل فوكو - مسيرة فلسفية ، المصدر سبق تعريفه ، ص 32 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي (ط1) ، 1998 ص ص ( 194 ، 195 ) .



في السجادة» في هذه القصة يعالج هنري قضية المعنى، هذه الأخيرة قد أثارت في النص جدلاً كبيراً منذ القدم وأسالت حبر أقلام. وعليه نستنتج أن معظم الدارسين والنقاد نظر لها "للمعنى" من أهمية كبرى في ميدان الدراسة وفي المناهج النقدية التقليدية سواء عند الغرب أو العرب كان المعنى لا يناقش بشكل منفرد، بل دائماً يأتي مرتبطاً في نطاق ما يسمّى بالثنائية (اللفظ، المعنى) أو ثنائية (الشكل، المضمون).. الخ. هنا يحدث الصراع بين طرفي الثنائية من أجل هيمنة على العمل في نظر النقاد هناك ما يشكل الالتقاء بين القارئ والنص هو شكله وطريقة كتابته، ونصف آخر من الدارسين يعتبر أهمية النص وجزالته في مضمونه ومعناه وما همنا هنا "معنى النص" ونظرة النقاد له نظري إلى ذلك «المعنى الخفي في النص»<sup>1</sup> هذه النظرة التي نجدتها تختلف من عصر إلى آخر.

لقد كانت الدراسات التقليدية تنظر إلى المعنى أنه ذلك السر المخفي وراء شكل النص، وما على القارئ إلا أن يبحث عنه فالمعنى في التفسير التقليدي شيء يحتفظ به الكاتب لذاته إلى غاية اكتشافه من قبل القراءة القارئ له حيث يرى إبزور: أن المعنى هو شيء يقع في الخبرة الشعورية، أو معنى مختبئاً في النص والقارئ يعتبر أثراً يمكن ممارسته وليس موضوعاً يسعى القارئ إلى تحديده. في حين أن المعنى «يشمل كافة الدائرة النومية إلى حد طبقتها غير التعبيرية... المعيشات القصديّة كافة عن المعنى Sinn. ثمة طبقة قبل تعبيرية للمعيش أو للمعنى ولا سيما عند الإدراك، وأن طبقة المعنى هذه بإمكانها دوماً أن تتلقى العبارة والدلالة *Bedeutung*»<sup>2</sup> فقد نجد هنا ما يؤكد قراءتنا للدلالة ستبقى لمحتوى المعنى المثالي للعبارة اللغوية بالطبع يكون للقول المنطوق وعندها يكون لمنطلقنا بين الوجه الحسي والجسدي إذ جاز القول. في حين يتضح في البدء الأمر لم تكن هذه الكلمات لتتعلق بغير الدائرة اللسانية (*sprachliche sphäre*) دائرة التعبير (*des Ausdrucks*) ومع هذا لا نستطيع إتقاء توسيع الدلالة التي لهذه الكلمات في الوقت نفسه يعطي نظام المعرفة وإجراء تحويل مناسب على الدائرة النوتيقية-النومائية، أي في سائر الأفعال مشتبكة أو غير مشتبكة بالأفعال التعبيرية.

وبناء عليه نجد هوسرل ثمة طبقة قبل تعبيرية (للمعيش أوللمعنى) نجده يصرح أن الدلالة المنطقية هي عبارة، سرعان ما يحدث الفرق بين الإشارة والعبارة ذلك يكون في مجرى الوصف فرقاً وظيفياً وأكثر منه جوهرياً. فالمعنى الذي عالج في هذه القضية «لم يعد موضوعاً يستوجب التعرف به، وإنما أثراً يعاش»<sup>3</sup> كان ذلك ردّ على الشكل التقليدي الذي يعتمد على الكشف عن المعنى الخفي، لأن المعنى يمكن أن يكون إلا صورة تتغير في نظر أي فيلسوف كان، وعلى هذا الأساس شرح وضعية التأويل الحديثة، كما يمكن الحديث عن أوليات بناء المعنى تتمثل في سجل النص وإستراتيجياته في مستويات المعنى. مع العلم أن الكتابة لا تكون واحدة لدى جميع البشر مثلاً الكلمات المتكلمة ليست ذاتها، بل تختلف من شخص لآخر. وتكون أحوال الروح التي تشكل التعبيرات هي بمثابة

<sup>1</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، ت: عز الدين إسماعيل ، النادي الأدبي الثقافي في جدة، السعودية (ط1) 1994، ص 202.

<sup>2</sup> - جاك دريدا : الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، ت، وتقديم ، فتحي إنقرزو ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، (ط1) 2005 ، ص ص 48 ، 49 .

<sup>3</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، دار الشرق ، لنشر والتوزيع ، عمان الأردن ، (دط) ، 1997 ، ص 151 .

علاماتها المباشرة، هي في الحقيقة نفسها لدى الجميع مثلها تكون الأشياء التي تشكل هذه الأحوال صوراً عنها. جاء دريدا بتأكيد بعض الكلمات، كما أن عواطف الروح تعبر عن الأشياء بصورة طبيعية كما تشكل ضرباً من لغة كونية. وبطبيعة الحال سيكون هذا طور الشفافية، إذن في جل أحوال فالصوت هو على أقرب ما يمكن من المدلول، وعلى نحو صارم يكون معنى «مفكراً به أو معيشاً... بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود بين الصوت ومثالية المعنى... وساطة للوساطة وسقوطاً في برانية المعنى أو خارجيته»<sup>1</sup> لاعتباره شيئاً من الأشياء هذا الذي يجمع بما لا فكك فيه بين الصوت والروح أو بينه وبين فكرة المعنى المدلول عليه، بل حتى بينه وبين الشيء. ولذلك يكشف هيجل أيضاً على إمتياز المعقود للصوت في سياق الأمثلة أي إنتاج المفهوم وحضور الذات الفاعلة في ذاتها. هكذا أن التمرکز الصوتي يمتزج بالتحديد التاريخاني لمعنى الوجود بعامه، بما هو حضور، وبناء على ذلك فإن حقبة اللوغوس تحطّ من الكتابة المنظور من قيمتها بإعتبارها وساطة للوساطة وسقوط. لقد كان رامون لول Ramon Lulle (1235-1315) يعتقد يتمايز العلوم ولكنه كان يرى «أن لكل علم قواعد ومفاهيم محددة يمكن التعبير عنها أبجدياً ومن ثم يمكن تركيبها كاللغة مشكلة من الحروف الأبجدية... لم ينبع من رموز الجبر وعلامة، بل علاقاته المنطقية والهندسية.. الإهتمام بالمنهج الكلي ودور الجبر المميز في تشكيله إلى مجال المعاني.. يتميز العلم بعدد من المنطلقات المنهجية قد يكون أهمها السيطرة على المادة التجريبية من خلال تجاوز المستوى المعاش اليومي»<sup>2</sup> هناك عديد من الفلاسفة أمثال: روجر بيكن (Roger Bacon). الإنجليزي الذي دعا إلى علم إمبريقي، لا ترتبط عنده بالعالم الخارجي (المعاش) فقط، بل بعالم الإنسان الداخلي (الباطني) وكان ديكرت مهتماً بالمنهج الكلي ومتأثراً بالرياضيات، قد دعا إلى ربط جميع العلوم عبر قواعد هندسية، وكذلك ليتنز (1646-1716) الألماني الذي طور فكر (لول) وإلى غاية بيرس الأمريكي قد قام بنقل الإهتمام بالمنهج الكلي، كان موسوعياً في ذلك لما قام به زملائه. منهم من كشف له عن دور العلامات في المنهج العلمي ومنهم من تحمس لمنهج موحد.

على الرغم من أن السيميوطيقا قد تعيننا على تحويل العلوم الإنسانية من مجرد تأملات وإنطباعات إلى علوم بالمعنى الدقيق حيث يتميز العلم بعدد من المنطلقات المنهجية، أي توصل إلى مستوى من التجريد يسهل معه تصنيف هذه المادة من خلال أنساق يتم وصفها . هكذا قد تولد اهتمام بالإسيميوطيقا عندما بدأنا نتحرى عن المنهج وأدوات تمكننا من وصف الإنتاج وصفاً دقيقاً علمياً، على هذا النحو يكون تعريف سوسير للمدلول عنده مقابل للمفهوم أو التصور، ومن هنا يمكن القول «إن المدلول هو المعنى العام المجرد»<sup>3</sup> ننظر لهذا المعنى من

<sup>1</sup> - جاك دريدا : الكتابة والاختلاف ،ت: ناظم جهاد ،تقديم، محمد علال سيناصر، دار تويقال، للنشر، المغرب(ط2) 2000، ص(112،111)

<sup>2</sup> - فريال جبوري عزول ، مدخل السيميوطيق (مقالات مترجمة ودراسات) إشراف : سبزا قاسم ، ونصر حامد أنطوان ، دار الياس القاهرة (دط)

(ت م) ص ص (15-16-17)

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 20 .

منطلقين: الأول هو منطلق شموله أو ما يصدق عليه هذا المعنى. أما الثاني هو تضمنه لمجموع الصفات المشتركة بين أفراد الجنس.

خلاصة ذلك الدال عنه هو الصورة السمعية التي تولدها في الذهن الأصوات التي يسمعها المتلقي. أما المدلول هو التصور الذهني الذي تثيره الصورة السمعية في ذهن المستمع أو المتلقي هذا التصور يقوم بجمع الماصدق وهو شمول المعنى المجرد، وبين المفهوم. من المعلوم أن الذين خاضوا في «مسألة الفكر باللغة توسلوا في بسط دعاويهم المتضاربة ، بمسألة علاقة المعنى باللفظ... بينما مسألة الأصالة بين المعنى واللفظ لا يزيد سياقها عن أن يكون معرفياً وظيفياً»<sup>1</sup> مسألة علاقة الفكر باللغة قد شغلت الفلسفة والعلم معاً، وما زالت لحد الساعة فيما صار يدعى باسم العلم المعرفي، فقط هناك تفرقت الآراء الشطر الأول من النص يدعون التباين بين اللغة والفكر ويحتجون لها بكون وحدة اللفظ ليس شرطاً كافياً لا ضرورياً لوحدة المعنى. دليل ذلك أن يكون اللفظ واحد ومعانيه متعددة، كما أن المعنى يكون واحد ولكن الألفاظ الدالة عليه متعددة المعاني ، وفي الشطر الثاني صاحب هذا الاحتجاج تجده عمد إلى المساواة بين طرف الفكر من الإشكال الأول وطرف المعنى من الإشكال الثاني ثم توصل إلى المساواة بين طرف اللغة من الأول وطرف اللفظ من الأخرى. نستخلص أن المعنى يرادف المفهوم، بينما الفكر يرادف العقل، وشتان بين المفهوم والعقل، فإذا كان "المفهوم" اسم معنى يتصف بصفات إجرائية محددة، حيث تجعله مقابلاً لشيء في الخارج. كما هو الحال تجعله أداة يتوسل بها في تصور هذا الشيء، بالتالي هذا التوسل يصل إلى حد إتخاذ التقنية الرياضية، فإن العقل في إصلاح الفلاسفة اسم ذات مستقلة بذاتها (أو قل جوهر) بمختصر تبعد بما كل البعد عن إفادة بعض ما يفيد المفهوم .

إنطلاق من هذا كله نذكر بعض المبادئ المنهجية الرئيسية وهي ثلاثة: مبدأ المعرفة الموضوعية ، والتقسيم التركيبي للكلام، التقسيم البياني للكلام في هذا الصدد «أن الفلسفة وحدها من دون شعب المعرفة الإنسانية التقليدية، لم يكن في تاريخ ممارستها كله محل هذه المعرفة الموضوعية.. هذا المعيار هو إكتساب القدرة على الإبداع في هذه المعرفة»<sup>2</sup> لا يمكن لأي فيلسوف أو متفلسف أن يعرف الفلسفة كما يعرف العالم موضوعه الذي ينظر فيه، أن لحصول المعرفة الباطنية (الداخلية) بالشيء معياراً مخصوصاً هذا المعيار هو إكتساب القدرة على الإبداع؛ بمعنى من تداخل مع الشيء بوجوده لا بد أن يدرك منه ما يجعله قادراً على أن يبدع فيه حتى ولو لم يحصل إدراكه القوة الإجرائية التي يحصلها الإدراك مثلاً حاسة السمع. حسب رأي (الغزالي) هي أكثر من وظيفة، فهي وسيلة للحياة وأداة للمعرفة، كما تحولت عند الإنسان إلى حاسة فنية مؤكداً على هذه الحقيقة يقول: «وأما بينك وبينه حجاب فلا تبصره وقد لا ينكشف الحجاب، إلا بعد قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك الله السمع حتى تدرك بالبصر إلا الأشياء الحاضرة. وأما الغائبة فلا يمكن معرفتها إلا بكلام منتظم من حروف وأصوات

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة (1) الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي ، الدار البيضاء المغرب ، (ط1) ، 1995 ، ص 153 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط2) 2008 ، ص ص 86 ، 87 .

تدرك بحسب السمع<sup>1</sup> بعدها يوضح دور الفني لهذه الحاسة، وعن ضوء هذه الإشارة المبسطة لتركيب حاسة السمع وكيفية عملها حيث يمكننا أن نتبين مدى الفارق الذي يفصل المفهوم العلمي الحديث عن القديم لهذه الحاسة، كما هو الحال بالنسبة لحاسة البصر هي أرقى قوى الإدراك الظاهر حيث أنها «تدرك الشكل والرمز والإشارة والمكان واللون»<sup>2</sup> يضعها في كفة المقارنة مع العقل (أو عين البصيرة) لأن الإنسان مركب من جسم يدرك بالبصر وقلب يدرك بالبصيرة لا يختلف عن سبقه وعاصروه (الغزالي) .

تجرنا الأفكار إلى ما سبق الحديث عن التركيب العامة للكلام الدال، وعن إختلاف مقتضيات ممارسة المعرفة في مجال الفكر الإنساني، حيث نلاحظ أن للكلام العلمي أقسام خاصة، كذلك هو الأمر بالنسبة للكلام الفلسفي أيضاً له أقسامه الخاصة والعامة (المفهوم والتعريف والدليل) «فالمفهوم هو بمنزلة اللفظ الفلسفي والتعريف هو بمنزلة الجملة الفلسفية والدليل هو بمنزلة النص الفلسفي.. للكلام البياني قسمين.. فالعبارة هي كلام دال على الحقيقة صريح لفظه محكم تركيبه، بينما الإشارة، على عكسها، كلام دال على المجاز أو مضمرة لفظة أو مشتبته معناه»<sup>3</sup>؛ معنى ذلك العبارة هي أساساً كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، في حين الإشارة أساساً كلام ينتج على رحاب الخيال المجسد؛ إذن أن إنضباط العبارة يكون بقيود العقل المجرد يجعل مضمونها متغلغلاً في عالم المعقولات الكلية، منقطعاً عن خصوصية مجال الذي يتداولها فيه واضعها، بينما إشارة إنفتاحها يكون على أودية الخيال يجعل مضمونها متغلغلاً في عالم المعاني المشخصة ومتصلاً بخصوصية المجال الذي يبدو لها فيه.

في الواقع أن أنواع الكلام علمية وفكرية وأدبية وفنية تختلف فيما بينها بإختلاف نصيبها من هذين القسمين البيانيين. من خلال كتابه فقد يقتضي مجال القول أن يشير في الصياغة النافلة إلى أمورها هذه الأخيرة ما كان (طه) يشير إليها لو أن هذا المجال إختلف، إذا أراد أن ينقل العبارة «نطق الإنسان.. وإذا اتفق للمنطقي هذا النقل إتفق له معه تحديد سلامة التعبير اللغوي بسلامة التعبير المنطقي وتحديد دلالاته بدلالاته»<sup>4</sup> مجال القول لا يشمل غير البشر، فإنه يستغني عن مفهوم الإنسان في الصيغة المنطقية المقابلة، بينما يكون ملزماً بذلك لو أن مجال القول تعلق بالأشياء كلها. من خلال هذا نجده وضع صيغاً منطقية سليمة لها نفس الدلالة التي لعبارات اللسان في إطار النسق المنطقي، إلا أن الصيغ المنطقية ليس تصويراً أو نسخاً للجمل المنطوقة، بحث يقابل كل رمز في الصورة المنطقية لفظاً في الجملة كل رابط بين الرموز له علاقة بين الألفاظ ولكن يشترطها السياق أو المقتضيات التعبير الرمزي شروط نجاح الصيغة المنطقية هو تطابق شروط صدقها مع شروط صدق العبارة وبناء على ذلك يتبين أن البنية التي نريد تأسيسها هي بنية دلالية وعميقة. مما سبق أن الكلام في جوهر يعود إلى ذلك حيث نضطر إلى

<sup>1</sup> - البخاري حماته : الإدراك الحسي عند الغزالي ، بدار القدس الغربي ، للنشر والتوزيع - وهران (ط2) 2013 . ص 59 .

<sup>2</sup> - البخاري حماته : الإدراك الحسي عند الغزالي ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 62 ، 63 )

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن : الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المصدر سبق تعريفه ، ص 88 .

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن : المنطق والنحو السوري ، دار الطليعة ، للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 1983 ، ص ص ( 09 ، 10 ) .

جعل الكلام مهماً « إن الكلام بمركزه الجوهري وليس فحسب بما يعتبره هوسرل أعراضاً له (...) إنما ينتمي إلى النسق العام للدلالة بغير تطفيف عليه»<sup>1</sup> بإمكان القول أن العبارة ليست نوع للإشارة. بمعنى أدق المفهوم الإشارة يظهر مقارنة بمفهوم العبارة بوصفه المفهوم الذي يتمتع بالمصداق الأوسع. تنتقل بالرحال الفكر إلى نقطة هامة تقوم بتمييز كارل بوبر (1902 - 1994) عن حلقة فيينا، حيث نجد أن معيار التحقيق الذي إستمد من خلال رسالة فتغشتياين المنطقية الفلسفية والتمييز «بين العبارات ذات المعنى والعبارات الخالية من المعنى»<sup>2</sup> هو الأساس الذي يحدد به قابلية التحقيق ، وتكون العبارة بموجبه ذات معنى إذا تحققت ومن جهة أخرى العبارات أو القضايا التي ليست لها تحقيق ، فهي بدون معنى (أي قضايا كاذبة). طالما نحن في ميدان العلم أن نستبعد (الذاتية) التي تفسد على العلم (الموضوعية)، بالتالي إنتهينا إلى قرار منهجي ، حيث توصلنا إلى أن "بوبر" في شرح مشكلاتنا بعيداً عن اللغة. أما محللو اللغة يعتبرون أنفسهم بمثابة ممارسين "للمنهج" مميّز تجاه الفلسفة . يقول بوبر أعتقد أنهم على خطأ لأني أعتقد في الرسالة التالية «إن الفلاسفة يستخدمون أي منهج في البحث عن الحقيقة، وأنه لا يوجد منهجاً مميّزاً للفلسفة.. يدعي إن المنهج الصحيح للفلسفة»<sup>3</sup> ومع ذلك نجد هناك منهج في الفلسفة، قد يوصف بأنه منهجاً واحداً، كما نجده يقر بالمنهج المختمر في ذهني، خاص بتقرير معضلة الوضوح فحص الحلول المقترحة، والمتباينة من جهة نظر "نقدية". من أجل أن نؤكد على أنني أقارن بين هذين الإتجاهين، كما نجده لا يقرر أن مناهج التحليل المنطقي أو تحليل اللغة لا قيمة لها بالضرورة، إلا أنه ينشد تلك المناهج البعيدة كونها مناهج فحسب هذه المناهج المستخدمة دائماً تكون متوقفة على حل المعضلة التي يسعى لحلها.

وفي حين ثمة سبب آخر وهو الإعتقاد الصحيح يكون متحد بالمعتقد الخاطئ والمشكلات التقليدية للفلسفة التي تنشأ عن محاولة حل المخالفات الفلسفية التي يرتبط تباينها بالمخالفات المنطقية. السبب هو التمييز بين ما له "معنى" وما هو أجوف . في ضوء ذلك يمكن أن يتبين الإعتقاد الخاطئ عن طريق التحليل المنطقي ، لأنه نوع من الأنواع التي تكشف عن التأملية أو الإشارة للذات التي تكون متمثلة في كافة المخالفات المنطقية. أما السبب الأساسي لوضع منهج التحليل اللغوي، كان هناك إدراك بما يطلق عليه "الطريق الجديد للأفكار" بالنسبة إلى كل من لوك: ( 1632 - 1704 ) ، وباركلي ( 1686 - 1753 ) دافيد هيوم. مما لاشك فيه أن أصل اليونان ما هو صادر عن الخيال ولكن يكون مسقطاً صورة إلى الخارج، إذا كان الواقع ينطوي في عمقه على تحقيق فينومينولوجي، أقصد إذا كان الإنفعال (النظرية الانفعال) يكون حادث دال حقاً، الوسيلة الوحيدة التي تجعلنا نطمئن. طبعاً هي التي تنادي بما الفينو مينولوجي أو هي «الذهاب إلى الأشياء ذاتها»<sup>4</sup> خلال نظريته الفينومينولوجية سنحاول توضيح انتقاد عام لجميع نظريات الانفعال، حيث تجري الأشياء بالنسبة لغالبية علماء النفس وكأّن وعي الإنفعال وكأّنّه في

<sup>1</sup> -جاك دريدا: الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، المصدر سبق تعريفه ، ص 51 .

<sup>2</sup> -كارل بوبر : منطق الكشف العلمي، ت وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، لبنان (دط) 1986ص20

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 52 ، 53 ) .

<sup>4</sup> -جان بول سارتر: نظرية الانفعال(دراسة في الانفعال الفينومينولوجي)ت:هاشم الحسيني، منشورات، دار مكتبة الحياة، بيروت(دط)(دت)ص21

بداية كان وعياً انعكاسياً، ومن الممكن أن نعي الانفعال وكأنه هيكل عاطفي للوعي. ننطلق من جذور التعبير الإنفعالي، حيث لاحظ (دارون) التعبير عن الانفعالات لدى الإنسان والحيوان يمكن إستنتاجها منطقياً من ميولنا أو بالأحرى ما نسميه نزعاتنا السلوكية مثلاً الحركة صراعاً سلوكياً. إضافة إلى كل ذلك «فإن رد الفعل الإنساني في مواجهة الأزمات أو الضغوط، إنما يعود بجذوره إلى تاريخنا التطوري القديم»<sup>1</sup> الأزمات كانت تستدعي إلى رد فعل جسمي أكثر من حل عقلي مثل الخوف والقلق ≠ الإسترخاء . علينا أن لا نسيء فهم المعنى . خلال دراسة الأدبية نجد أن نقد المعاني الأدبية وسرقات المعاني أو الألفاظ، قلة الإثرات للمعنى والمدلول وما يسمونه باللامعقول وبالإخلال بالوحدة الواحة «في قواعد النقد وحطط الكتابة ودعوات التفكير.. لأن العلم بنفس الأديب أو البطل التاريخي يستلزم العلم بمقومات هذا النفس من أحوال عصره وأطوار الثقافة والفن فيه.. عنهم إنهم نقاد بغير أداة»<sup>2</sup> الحال نفس للفيلسوف نتج المعاني وسارقها أي المفاهيم، النقاد والأدباء ينظر إليها خلال الكلام على أساليبهم . ونفس النقاد والأديب ليست بحاجة إلى تعريف بعصره .

نتيجة الناقد أو الأديب أو الفيلسوف، هو الذي يكون قادر على إنتاج المعارف وحفاظ على الأمانة وله أداة النقد. لنظرية البلاغة يكون أسسها المعرفية ومراميتها الجمالية ، بل نجد العلماء والمتكلمين والمفسرين يعالجون مسألة البلاغة إما على هامش النحو أو بالتوازي معه . يتحدث على نحو غير ممنهج يخلط النظرية بالتطبيق عبد القاهر الجرجاني يؤسس نظرية صريحة ومركزة قد تحدث عن هذه النظرية ، يعود بعدها إلى الكلام عن الأدوات النظرية في المعاني إلى قول «إن اللفظ وحده هو الذي يصنع جمالية الكلام، كما أن من قال: إن المعنى وحده هو الذي يتأتى منه ذلك»<sup>3</sup> ؛ أي فلا معنى ينهض في الإدراك، ثم بعد ذلك يتلقاه الذوق، دون أن يكون في ألفاظ موحية وجميلة معبرة بشأنه ولا ألفاظ يمكن أن تقوم هي أخرى في الذهن، بمعزل عن المعاني الجرجاني نتبين من خلال تعصّب "النظرية المعنى" جعل الألفاظ مجرد أدوات لا تحي إلا في التركيب (التنظيم) والآخر الجاحظ تعصّب "النظرية النسج"، فإنه جعل المعاني مجرد أحلاس مطروحة وهكذا هو الحال. أما روسو الشيء الذي أراد به أن يحويه حيث يقول: «لا يوجد بالنسبة لي وسيط بين الكل واللاشيء... لم يوجد أبداً سوى الكتابة.. الكتابة بواسطة الكتابة التي مازالت قراءة»<sup>4</sup> خروج من البلاغة والألفاظ والمعاني إلى الكتابة وكان يقصد بالوسيط هو ذلك الحد الأوسط بين الغياب الكامل والإمتلاك المطلق للحضور، كما يضيف لم يوجد سوى مكملات ودلالات نياية لم يمكن لها أن تنبثق إلا في سلسلة من الإحالات التفاضلية، لا يضاف إلا إذا حصل على معنى، في نهاية المطاف المؤلف يجد ذاته في حبالها واقعاً، جدلاً (ديالكتيك) لا يمكن لنا إستخدامه إلا بعد تنصيف على المعنى المقصود

<sup>1</sup> - جلين ويلسون : سيكولوجية فنون الأدب: ت: شاكر عبد الحميد، مراجعة: محمد عناني دار عالم المعرفة الكويت (دط) 2000 ، ص 164

<sup>2</sup> - عباس محمود العقاد: دراسات في المذاهب الأدبية والإجتماعية ، نهضة مصر، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (ط2) 2006 ص 111، 112

<sup>3</sup> - عبد المالك مرتاض: نظرية البلاغة : دار القدس العربي للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر (ط2) ، 2010 ، ص 60

<sup>4</sup> - جاك دريدا: في علم الكتابة، ت، وتقديم: أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة (ط2) 2008، ص ص(305،307،308)

«إن المعنى الأصلي للجدل (الديالكتيك) والذي تربط به كل المعاني الأخرى هو الفن الحوار»<sup>1</sup> مجرد توضيح للمعنى المستخدم. إن موضوع الجدل القائم منذ القديم يتجسد في قضية المعنى في النص التي أثارت موجات نقدية في ميدان الدراسة الأدبية، إن المفهوم (المعنى) يتصل بالنص، وهو ليس شيئاً منفصلاً عن العمل الأدبي «ولا يمكن أن يختزل إلى شيء.. أن المعنى بالنسبة للناقد يتعادل وهذه المعايير»<sup>2</sup> إنما المعنى هو صورة متخيلة معيشة من طرف القارئ، تستمد مفاهيم ومقولات التي تقوم على مفهوم ظاهري للحمل الأدبي إعتد (إيزر) في هذه الرواية التي تستمد أصولها من الفينومينولوجيا موضوعها هو البحث في إشكالية المعنى من خلال تأويل الظاهر وكذلك الوضعية التي يسلم لها الناقد . عندما نتساءل عن أزمة المعنى ؟

خلال هذه دراسة الفلسفية نصل إلى محور الماورائي للمعنى يفصله فاصل اللامعنى، لأن بحث الوعي الإنساني «عن معنى الوجود يفترض مرحلة سابقة عليه، هي.. رفضه للمعنى والراهن والمعاش القائم والمتواضع عليه، وهي رفض قوامه لحظة الشك في ما هو قائم وراهن معطى، متواضع عليه»<sup>3</sup>؛ أي لحظة الشك تتأسس تجربة تعليق (الكل بين قوسين) أو ما يطلق عليها تجربة صمت الكل. رغم إنشاقها العياني كما يطلق على الإماوراه، أي القائم والمعطى والراهن في نظر ناهي إرهاب الإبداع الإنساني مع إعادة تشكيكية للوجود. وعلاوة على ذلك الإنسان المبدع هو بعدما مارائي لأنه أوسع وأعرض وأعمق معاناه ماورائية الوجود الإنساني الواعي يبحث عن أصل معناه. يقوم بعكس مجموعة الأبعاد الواقعية الماورائية في كلية فعالية الإنشائية من الكتابة إلى العمل الحسي العياني؛ إذن الفلسفة من هذه الزاوية بوصفها ذروة الفعالية العقلية واللاعقلية أو هي "مشروع" بحث عن معنى الوجود الإنساني، هذا الأخير هو كائن واع ذو ثلاثة أبعاد زمانية ومكانية وبعد رابع ماورائي هو بعد نفاذه المبدع .

خلاصة ذلك هناك مجموعة الفلاسفة الغربيين والإسلاميين أمثال: كانط، فيخته، شلنج، هيغل، ماركس، نيتشه وغيرهم. الكندي الفارابي ابن سينا، ابن باجة (1082-1138)، ابن طفيل، ابن خلدون.. الخ. المبدع الذي يقوله البعض من هؤلاء أفراد، مع حذف التأييد التام لنظرية النخبة، هنا لم يكن كل الألمان، وكما لم يكن كل العرب الذين ذكرتهم أعلاه حيث يمثلون الإبداع في المفهوم أو المعنى أو.. الخ. بما أن الفلسفة هي التجسيد المبدع المروع لمأساة هذا الوجود الإنساني بما هو إنساني موجود في هذه الحياة، الفلسفة هي بمثابة "نهر نار الفكرة".

ي ضوء ذلك يجرنا الحديث أن الفلسفة هي أحد أوجه هذا التعبير يحيلنا ذلك إلى السؤال عن «ما هي الفلسفة بذاتها، وما هي فلسفة المعنى بعد إرتباط الفلسفة ب-مع- في المعنى؟.. أو ما ندعيه كالمعنى -اللامعنى معاً من منطلق الوعي الحضاري الراهن للتاريخ البشري»<sup>4</sup> علينا أن نجد هذا الإستفهام، ومن غير البديهي أن لا

<sup>1</sup> - الطاهر وعزيز : المناهج الفلسفة ، مركز الثقافي العربي ، بيروت (ط1) 1990 ، ص 120 .

<sup>2</sup> - فرلانغ إيزر ، وضعية التأويل ، لفن الجزئي والتأويل الكلي ، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية (ع6) 1992 ، صص (71 ، 73) .

<sup>3</sup> - محمد الزايد ، المعنى والعدم ، قدم له : خليل الجر ، منشورات عودات ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 1975 ، ص 39 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، صص (52 ، 53) .

يناقش التفلسف والفلسفة دون الإشارة إلى روابطها اللغوية المستهدفة اللغة هي حامل التعبير. ومن حيث الدلالة إسم بوصفه تصوراً عقلياً والفعل بوصفه مباشرة، في حين كلم هي تركيب يؤلف بين الإسم والفعل، تختلف هذه العبارة كلم حيث يتلقى العقل مع الوجود مع الفعل في نقطة واحدة. حينئذ تمر حياة كل إنسان بلحظات (الفجوة) الفاصل بينه وبين العالم الآخر فيأمكن لحظة المعنى بوصفه مشكلة إشكال سقط إليه ، يكون فيه الوعي يكون هذا الأخير في مجابهة إنتباهية في مجابهة لمعنى وجودها، مع اللامعنى يكون بدوره مرتبط صميمياً مع المعنى. نلاحظ «أن المعنى-اللامعنى يجدان إسمهما في الموت بوصفه جبر الجبر الذي يطوق الوجود الإنساني- وغير الإنساني-ووعيه»<sup>1</sup> المقصود بالجبر هو القهر، والموت هو هبة القهر في أعماق اللامعنى، يكون الإنسان بحاجة إلى عودة وأن الوعي الإنساني يكون في حالة "تعلق" أو ما نسميه "وقوف بين قوسين"؛ أي صمت الوعي عما هو خارج القوسين. ويضيف (نيتشه) إلى ذلك «القوة أصل والسلطة نتيجة تتجلى القوة لدى الإنسان في الإستقلالية والإبداع والتحكم في النفس والإلتزام بالفضيلة، ومغالية الظروف.. أو الرقي بها.. نحو القمم التي تجعل من الإنسان سيد نفسه وسيد الأرض»<sup>2</sup> بناء على ذلك يقاس تقد الأمم بالرقي الفكري (أقصد الإنسان الرقي لا الإنسان الأعلى) وعليه ظهر العدمية بإعتبارها شرطاً ذاتياً، ذلك عندما حدث لها إجهاد على كل ما يحدث معنى ليس منه في شيء يفقد المرء شجاعته وقوته وإرادته عندئذ تكون العدمية هي معرفة التبذير طويل المدى والأمد للقوة هي الألم المضوي.

في الواقع العدمية الجذرية هي الحقيقة قناعة بالنقص في صلابة الحياة ذلك عندما يتعلق الأمر بالقيم الراقية ، لاحق لنا في تحديد ما وراء ما (أوجد يد ذاتية) الأشياء، بطبيعة الحال هذه المعرفة هي نتاج العقل الصادق. وفي حين يصنف قائلاً: فإن «مفهوم النقص في القيمة، النقص في المعنى.. هكذا يصير الإيمان بالأخلاقية المطلقة للطبيعة وغياب الغاية والمعنى شغفاً ضرورياً من الناحية النفسية حين لا يعود الإيمان بالله وبنظام أخلاقي بالأساس مطابقاً»<sup>3</sup> من غير شك لم نعد بحاجة إلى ترياق ضد العدمية الأولى ، ذلك يعود السبب في أوروبا لم تعد الحياة غير يقينية وغير ذات معنى إلى هذا الحد بالتالي لم يعد من الضروري الآن رفع من هذه القيمة (أقصد قيمة الإنسان وقيمة الشر). قد يكون للشر أو للحياة؛ أعني ليس للحياة أي مدلول وكل شيء دون جذرى. ولكن في نهاية لم يكن هناك وجود عديم الجذرى أو خلو من المعنى أعني لا يوجد الوجود خالي من المعنى. على كل حال ما يهم هنا المعنى وأزمته التي يمر بها يوضح الغزالي « فإنها الألفاظ مختلفة تدل على معاني مختلفة بالجد والحقيقة»<sup>4</sup> على حد تعبير الأصوليين قد إهتموا بدراسة اللغة بشكل عام والمعنى بشكل خاص.

<sup>1</sup> - محمد الزايد ، المعنى والعدم المصدر سبق تعرفه ، ص 56 .

<sup>2</sup> - نيتشه : إرادة القوة ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص (05 ، 06) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 19 ، 20 ) .

<sup>4</sup> - أبو حامد الغزالي : معيار العلم في فن المنطق ، الطعة (04) ، دار الأندلس ببيروت ، لبنان ، (دط) ، 1983 ، ص 52 .



مع الرغم من إرتباط الحميم بينهما (اللغة والمعنى)، أي فهم اللغة والمعنى وفرع الشرع المستمد من القرآن الكريم والسنة ، نرى أنهم لم يتوقفوا عند دراسة دلالة والألفاظ المفردة ، بل شاركوا فلاسفة الإسلام في تقسم الألفاظ ، كذلك تناولوا دراسة الصيغ أو العبارات، وإنصب اهتمامهم على "الأمر والنهي". أما ما يمكن قوله عم علم الدلالة هو علم الجملة، إذاً فمعنى مباشر بمفهوم المعنى وهو مرادف له مادام التمييز بين المعنى والإحالة . خلاصة القول أن التمييز بين علمين الدلالة والسمياء يشكل مفتاح معضلة اللغة بأسرها. على هذا الأساس يتم التفريق المنهجي الأولي، هذه المقتربات هي السانيات الجملة التي وضعت تحت عنوان: «علم الدلالة وظاهراتية المعنى النابعة من البحث المنطقي الأول هوسرل»<sup>1</sup> ما قد يهم هنا التحليل اللغوي الذي يميّز الوصف الفلسفي الأنجلو-أمريكي للغة الإعتيادية نضعها تحت عنوان "جدل الواقعة والمعنى في الخطاب"، لأن الخطاب هو واقعة لغوية.

النتيجة هي أن الخطاب ذو بنية خاصة به ليس بنية التحليل البنيوي ، المقصود أن بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها البعض، بل بنية التحليل التأليفي (تفاعل بين وظيفتي) هما التحديد والإسناد في الجملة الواحدة ، بالتالي يعتمد ذلك كله على عيني ملموس؛ إذن الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة، ثم يضيف حمّانه عن ريكور ومسؤوليات الفلسفة في (ق 21)، قائلاً: «إن المهمة الأولى للفيلسوف تتمثل في الإثراء والتنوير المستمرين للوجود الإنساني»<sup>2</sup> نلاحظ تحاول من عملية التفلسف إلى مرادف للمعيشي اليومي وغير ذلك ،وعليه فالواقعة الإسلامية تذكرنا «بأن الخطاب يدرك زمنياً وفي لحظة آنية، في حين أن النظام أو النسق اللغوي إفتراضي وخارج الزمن.. فإن تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فهم الخطاب كله بوصفه معنى»<sup>3</sup> من دون شك ذلك يحدث إلاّ في لحظة التحرك الفعلي وإنتقال من اللغة إلى الخطاب، إذن اللغة هي بنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص. في حين المعنى أو الفحوى هنا محتوى الخبرى هو حاصل التأليف بين وظيفتين (الهوية والإسناد) .

في الواقع قد يبيح القول أن مفهوم المعنى تأويلي، هو ذلك المعنى ما يعنيه المتكلم، وما تعنيه الجملة ما ينتج عن الإقتران بين وظيفة تحديد الهوية ووظيفة الإسناد؛ إذن المعنى هو ذلك تعقل صوري وتعقل مضمون خاص معاً. في نهاية المطاف ربط إحالة الخطاب على المتكلم به مع جانب الواقعة من الجدل ذاته، أي المقصود بالواقعة هي ذلك الشخص ما يتكلم بهذا المعنى فإن النظام أو الشفرة يكون أمر مجهول بقدر ما يشكل أمراً إفتراضياً . وبناء على ذلك الحوار بين شخص ما وآخر؛ أعني بين القارئ والمتلقي أقصد حضور المتكلم والمستمع معاً. قد يشكل علاقة اتصال كما يوضح ذلك أفلاطون بقوله: «يشكل الحوار بنية جوهريّة في الخطاب... فالمناجاة *diamoia* هي حوار الروح مع نفسها... يتطابق المتكلم مع الوظيفة الانفعالية المستمع مع الوظيفة الإقناعية والرسالة مع

<sup>1</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل ( الخطاب وفائض المعنى ) ت : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي - المغرب ، ( ط1 ) 2003 ، ص 33

<sup>2</sup> \_ البخاري حمّانه : بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين ، مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية ، مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران العدد : 4 جانفي 2014 ص 09.

<sup>3</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل ( الخطاب وفائض المعنى ) المصدر سبق تعرفه ، ص ص ( 37 ، 38 ) .

الوظيفة الشفوية»<sup>1</sup> معنى ذلك الخطاب هو ذلك الشخص المتوحد (حوار مع الذات) ويبدو أن (رومان جاكوبسن) من خلال وضع العلاقة ثلاثية بين [المتكلم والمستمع والرسالة]، حيث يوظف ثلاثة عناصر أخرى تتمثل في [الشفرة، وقناة الإتصال والسياق]. معنى ذلك الشفرة تشير إلى الوظيفة اللغوية الشارحة، أما قناة الإتصال والسياق، هما حاملتا وظيفتين التعاطفية والمرجعية. في نهاية الخطاب يوصف وصفاً مباشراً، ثم بعدها يوصف بنية الخطاب لا الواقعة اللا-عقلية وحدها .

في نهاية المطاف يلحق وظيفة الشفرة بعملية الربط الإتصال مع الآخر. ووجود الإنسان دليل على حوارية للخطابة يؤكد هيدجر بعد أن تعرضنا لصوت الوجود، حيث يذكرنا بما يلي: « بأنه صامت وأخرس، لا صوت له ولا كلمة ، وفي الأصل بلا صوت la phone صوت المنابع الذي يسمع.. بالمعنى الحرفي، لا هو أولى ولا أساسي ولا متعال»<sup>2</sup>. من غير شك نلاحظ قطيعة من المعنى الأصلي للوجود والكلمة، وبين المعنى والصوت، وبين صوت الوجود ووحدة الصوت، وكذلك الصوت المنطوق articulé. بطبيعة الحال قطيعة كهذه تؤكد مجازاً أساساً، بالتالي تترجم، وحدوث نوع من التباس الموقف الهيدرجري تجاه ميتافيزيقا الحضور ومركزية اللوغوس، كما لا يهم فهمنا لهذه المتعالي سواء بالمعنى المدرسي الوسيط أو الكانطي أو الهرسلي. فقط المقصود به transcendental في العصر الوسيط وجود "الله" مفارقاً للعالم المادي وللزمان. أما الفلسفة المدرسية المتعالي يشير إلى صفات مثل: (الوجود والحق والخير) التي لا تندرج في منطق أرسطو أما عند كانط لفظ هذا يشير إلى الشروط القبلية للمعرفة العقلية (مقولات العقل الخاصة بالكم، والكيف والعلة).

كذلك يشير إلى مفهومي الزمان ومكان بوصفهما شروط سابقة على كل تجربة، ولكن عند هوسرل المتعالي هو الوعي الخالص بعد إفراغه من معطيات الخبرة، حتى نصل إلى خلق الوعي بالذات أو الجسد. ونقد أفلاطون للكتابة بوصفها إغتراباً هي نقطة عودة من المعالجة الوصفية إلى النقدية من أجل التخرج الخطاب المناسب للكتابة في الحقيقة «ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما هو في حالته الافتراضية شيء وليدونا شيء في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة... أن للكتابة جذراً متميزاً عن الكلام وأن هذا الأساس قد أسيء فهمه لكوننا أو.. مفرطاً للكلام والصوت واللوغوس، هو مبالغة في تقدير كلا النمطين»<sup>3</sup> لكن هذا لا يقوم بإلغاء البنية الأساسية للخطاب، حيث يظل الإستقلال الدلالي للنص، ويكون محكوماً بجدل الواقعة والمعنى. يتجلى الجدل في أحضان الكتابة وهي بدورها هي ذلك التجلي الكامل للخطاب، أما هذين النمطين يتحقق من خلالهما الخطاب في التكوين الجدلي له. ما يثير إعجابي أن قدرة الخطاب على الإحالة إلى الذات المتكلمة به تكون في خطاب المنطوق. كيف تستفد إشكالية التثبيت ؟ وكيف تسيطر مشكلة الكتابة بشكل عام ؟

<sup>1</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل ( الخطاب وفائض المعنى ) المصدر سبق تعريفه ، ، ص ص ( 42 ، 43 ) .

<sup>2</sup> - جاك دريدا : علم الكتابة : المصدر سبق تعريفه ، ص 88 .

<sup>3</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 55 ، 56 ) .

في هذا السياق نتأمل في التغيرات الاجتماعية والسياسية والإقتصادية التي يمكن النظر إليها ، وربط هذه التغيرات التي تحدث في المجتمع، أي ربطها بالكتابة ، هذه الأخيرة هي أكثر بكثير من مجرد تثبيت مادي ، وكذلك ربط بين مولد الحكم السياسي الذي كانت ومازالت تمارسه دولة ، إذن المضمون السياسي للكتابة هو إحدى النتائج المترتبة عن ذلك. وبناء على ذلك ننطلق من فكرة أن المفهوم بمعنى المنطقي هو مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد بها الموضوعات المتعددة في هذا الواقع على أية حال الفرق بين «المفهوم الواضح والمفهوم الغامض»<sup>1</sup> المفهوم الواضح مثل الخريطة واضحة المعالم .ها هنا نجد إنطوى على معانٍ جلية وقيم ومبادئ يدفع ، بالتالي إلى تقدم المعرفي يحدث ذلك عند ربط المفاهيم أخرى في نسق. وعكس بالنسبة لمفهوم الغامض يشبه المسودة ، إذا دخل في نسق أفسد نظامه ، بالتالي يؤدي إلى تراجع معرفي ولكن عملية توضيح المفاهيم لا تقتصر على تحديد المعاني التي يدل عليها المفهوم. لكن على الرغم من ذلك كله لا وجود لمفهوم بسيط لأن كل مفهوم يملك مجموعة مكونات ، بالتالي يتحدد بها ، مادام للمفهوم الرقم ، لأنه تعددية حتى ولو لم تكن كلٌ تعددية مفهومية. في نهاية المطاف لا وجود لمفهوم أحادي المكون. وبناء على هذا المفهوم الذي تبدأ به الفلسفة يكون متوفر على مكونات كثيرة لأنه ليس بديهياً «أن على الفلسفة أن تكون بداية ، وحتى وإن حددت بداية ما ، فإنها تضيف إليها وجهة نظراً وسبباً»<sup>2</sup> هذا ما نلاحظه عند هؤلاء الفلاسفة .وعلاوة على ذلك غابتنا الكشف عما قد تتعرض له المفاهيم في حالة تخلف الأمة عن الركب الحضاري، وصراع بين الحضارات وممارسات والغزو الثقافي.

على أية حال يحدث تشويه دلالات المفاهيم الأصلية مثلاً: مفهوم العلم واسع دلالة قصره على دلالة محددة هي العلم الطبيعي (اللاعلم). وإدخال عليه دلالات غريبة أمثال: (العلم) مناقضاً (للدين) أو (الفلسفة) معارضة (للدين) ، بإمكان الإشارة إليه بالإحتلال المفهومي أو بالإستغلال المفهومي ، بالإضافة إلى ما قاله (كواين) عندما قام بنشر [مقاله 1951] يقول: «عقيدتان للتجربة»<sup>3</sup> المقصود بالعقيدة الأولى هي التي يعتقد بوجود تمييز صارم بين العبارات التحليلية والتركيبية. أما الثانية هي تمثل نزعة الردية، على هذا النحو تأسست الوضعية المنطقية، بعدها جاء هجوم كواين (w.w.quine) ، ليضع لفلسفة نهاية، بإضافة إلى ما سبق تنفادي نظرية الإستعمال الصعوبات التي تواجه نظرية التحقق وغيرها من نظريات (المعنى).

حيث أن "نظرية التحقق" تركز على النظرية الإرشادية، بالتالي تواجه صعوبة وجود رموز ذات معنى دون أن تكون ذوات ما صدق ، يتمثل ذلك في المفاهيم (العدالة، والشجاعة، والكرام وغيرها) هناك فلاسفة آخرون يتحدثون على

<sup>1</sup> - صلاح إسماعيل عبد الحق : توضيح المفاهيم : ضرورة معرفية [بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ] إبراهيم البيومي غالم [و.أخ] إشراف : علي جمعة محمد ، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، تقديم : طه جابر العلواني : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة ، (ط1) 2008 ، ص 33 .

<sup>2</sup> - جيل دولوز ، فليكس غتاري : ما هي الفلسفة ؟ المصدر سبق تعريفه ، ص 39 .

<sup>3</sup> - صلاح إسماعيل عبد الحق: توضيح المفاهيم ضرورة معرفية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 43.

غياب أزمة المعنى وما تسببه من خلل. وعليه عندما يتحدث على حرب عن "غياب المعنى". في الوقت الحالي هو خراب المعنى إذ ما نظرنا إليها على جبهة العلم، لأن العلوم «لا تهتم أساساً بالمعنى والقصد والغاية بقدر ما تهتم بمعرفة تركيب الأشياء وقوانينها وآليات عملها»<sup>1</sup> العلم يمكن بالضبط والدقة من معرفة الكل حاجة علمي تقنية تخضع لقوانين والبراهين مثل معرفة الشفرة الوراثية وغيرها من معارف. كيف نتحدث نحن عن الذات لإدراك معرفة والتواصل مع الغير؟

في هذا السياق مثلاً نرجع إلى فكر الفلاسفة العرب والإسلام ابن سينا "قضية ابن يقضان"، تغمرنا إلى شوق ومعرفة هذه الذات، أي رحلة البحث عن الذات كما كان يتصورها ابن طفيل «وتعريف الذات بمعرفة العالم عند ابن رشد.. وإثبات وجود الذات إلا عن طريق نفي الجسم والعالم المادي الذي ينتمي إليه ويعيش فيه.. أن الذات كما يمكن إدراكها إلا بالذات، لا بغيرها من القوى الحسية التي لا تستطيع إدراكها سبب طابعها الجسمي.. ومغامرة وجودية للبحث عن الذات مغامرة إنسان عار من أي هوية ثقافية»<sup>2</sup> في بدأ أمر لا يستحب لابن سينا إثبات وجودها؛ أي إثبات إستقلالها الوجودي، والغرض من البرهان على الذات وهذه المغامرة الجذرية لوجود الذات فقد حملته على وصف البدن في قصيدته ابن يقضان العنيدة بأنه "خراب بلقع" وفي حين ابن طفيل تدور قصته ابن يقضان حول مغامرة وجودية للبحث عن الذات حتى اللغة التي يتواصل بها فهي غير موجودة مع الغير (الآخر). نتيجة هنا إذا ما تجولنا حول ما بعد الحديث للذات والمفهوم والمعنى وغيرها من مفاهيم، نلاحظ اجتماع كل من العقل والحرية من أجل تشكيل الذات الحداثيّة، على إثبات الذات الفردية "أنا أفكر" ذلك يكون صادر من الشك المؤدي إلى اليقين .

<sup>1</sup> - علي حرب : رهان الفلسفة في مواجهة ثالث العدمية والبربرية والكارثة [ الفلسفة وأسئلة الراهن ] ، أعمال ملتقى : تحت إشراف : عمر بوساحة ، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية ، جامعة الجزائر (2) ، 2013 ، ص 49 .

<sup>2</sup> - محمد المصباحي : [ سؤال الذات ] ، [ الفلسفة وأسئلة الراهن ] أعمال ملتقى ، سبق تعريفه ، ص ص ( 60 ، 61 ) .

\* أزمة المنهج :

(1)\* أزمة الذات والموضوع :

أن الكتابة وأزماتها المنهجية، لم تنقطع من فكر لآخر، خير دليل على ذلك الفكر العربي أمثال: أركون الجابري، فتحي التريكي وغيرهم. حيث يبهرننا كل واحد بفكره الفلسفي. نحن نعلم أن هذه الفلسفة الراهنة تقوم بجمع المعلومات والأفكار بعدها يتشكل من ذلك خطابات مختلفة، وممارسات فكرية في مجالات مختلفة، ذلك يدفع بنا إلى تجديد المفاهيم والمصطلحات والمناهج المتبعة بما أن الفلسفة لم تمت، فهي باقية في ذوات المفكرين فيها، راسخة في الذاكرة، إلا أنها لم تتطور في العالم العربي مثل العالم الغربي ذلك لا يعني أنها فشلت في مهمتها أو إنقضت مع تطور التقنية العلمية، فهي لا مجال لها إلا أن تتماشى حتماً مع تطور النسبية الفيزيائية والتعددية العلمية. ما هي العوائق التي تعيق الكتابة الفلسفية في الوطن العربي وبالأخص الجزائر، تونس، المغرب؟.

لقد تطورت الفلسفة في الغرب (الفكر الغربي) بوضع لها الموضوع والطريقة أو المنهج يسير فيه الفيلسوف أو المفكر من أجل ضبط المفاهيم وتحديد الموضوع تحديداً نهائياً. قد نلاحظ من أهم العوائق غياب الذات المتصرفة في ضبط الخيوط التي بها نتوصل إلى حل معضلة وبحث في مسألة المنهج وأزمة التي يمر بها، بوجيز العبارة يبين لنا "فتحي" بقوله: «لأن الفلسفة أضحت الآن هائمة بدون موضوع محدد تحديداً نهائياً، بل أضحت بدون مقر خاص بها، بما أنها فقدت... مكان ولادتها»<sup>1</sup> إن الوعي بأهمية الفلسفة لأنها أضحت دائمة السفر والتنقل في تشردها تتصل بصاحبها وغرضه السعي إلى مفرقتها. علاوة على ذلك تتبع الفلسفة في سفرها وتشردها. هل أزمة الذات والموضوع أم أزمة المنهج؟ كيف للذات العربية أن تحدد الموضوع للفلسفة مع وضع المنهج لها؟

يكون من الصعب إعطاء جواب شامل ومانع؛ لأن الفلسفة إلا عملية تشخيص للواقع الحاضر الذي نعيش أو نحياه، أهمية البحث في المناهج الحالية للتفكير الفلسفي الراهن. طالما أن الفكر المعاصر مازال يكرر ويكرر إلى القديم، إذا مازال يسوده الإلتباع، بالطبع إذا لم يجد مخرج أو طريق نحو الإبداع، ما الإبداع إلا البديل الوحيد للفكر التراثي ففي نفس السياق علينا تجاوز تبعية الماضي. من غير شك بدأ المثقفين العرب ربط علاقة مع عصر يسوده التفوق والتوصل إلى الهدف لفهم هذا الاتجاه الفكري الفلسفي. كان منهم من حاول أن يجعل منها أداة لخدمة قضايا العلم والتقنية من الواضح أن لا يوافق العرب الغرب في بعض النقاط العقائدية لا غرابة في أن تحرر فلسفة الشريعة مزعجة، لأنها لم تعد محصورة ومسجونة، بل هي في حالة تشردها هذا تتصل بالحياة وتجعل منه إرادة القوة والانفعال، لأنها واسعة المجال. حينئذ «إن من لا يعرف كيف يطيع ذاته يأمره غيره—تلك هي شيمة الأحياء.. حقاً إن الإرادة لا تكون إلا حيث الحياة - غير أن هذه ليست إرادة حياة، ولكن أعلم مني أنها

<sup>1</sup> - فتحي التريكي : الفلسفة الشريفة ، دار التنوير ، للطباعة والنشر والتوزيع (بط) . 2009 ، ص 06 .

إرادة القوة»<sup>1</sup> في الحقيقة الأمر يكون الأشق من الطاعة، مع ذلك يبدو لي كل أمر هو مغامرة حتى ولو يأمر ذاته عليه تحمل عاقبة ذلك الأمر. هكذا الحي هو الذي يقدر الأشياء عديدة فوق تقديره للحياة ذاتها، هذا التقدير ذاته هو إرادة القوة. هناك فلاسفة الكلام إعتاد على الإرادة، كما لو كانت الشيء الأتم معرفة في العالم. يقول شبنهاور: «أن الإرادة هي الشيء الوحيد الذي نعرفه بالفعل، نعرفه بالتمام والكمال من دون زيادة أو نقصان»<sup>2</sup> نرى أنه لم يضيف شيء جديد على ما سبقه من الفلاسفة، بل تبني "حكماً مسبقاً شعبياً" ما يهم أن الإرادة تبدو كأمر معقد، بالتالي الإرادة هي أن يأمر المرء شيئاً فيطيع. خلاصة ذلك عندما يتجاوز العوائق، في حين يعتبر أن إرادته هي تفوقت على العوائق. طالما انه يجب تغذى عن النقطة الأساسية من المنهج التاريخي، السبب أنها تتحرك وتسمح في الاتجاه المخالف لاتجاه الغرائز المسيطرة والميل الراهن.

ما قد يهم هو أن نثبت طريقة التكيف مع النظرية إرادة الإقتدار التكيف يخضع لنفوذ تلك القوة، بينما أنه أخفى مفهوم أساسي ألا وهو مفهوم الفاعلية يحصر ذلك "المعنى". وبناء على ذلك كل من يريد إصدار الأوامر يكون هذا المزاج خاص بالديمقراطيين، تعتبر الذات المحور الرئيسي للتفكير البشري، لأن الإنسان هو الذات المفكرة تكون متغيرة ومتنوعة. في الواقع كلما نعرف أن الإحساس هو نتيجة لعلاقة تقوم «بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة والذات المفكرة في سيرورة مستمرة، وهي تعمل داخل عالم خارجي دائم التحول»<sup>3</sup> على هذا الأساس يكون تكوين الذاتي مختلف في كل لحظة عن تكوين الآخرين؛ إذن الحقيقة الموضوعية هي تلك الحلم الذي لا يتحقق السبب واضح هو أن لا وجود للقيمة المجردة ولا وجود لمعرفة أنطولوجية .

لقد وضحت لنا ميزة الفكر السفسطائي، التي تكمن في رفض عقلية الأخلاق وإقرار المنهج النقدي والجذري للقيم. الحوار كان قائم بين "بروتاغوراس" و"نيثشه" وإختلاف الفلسفات مع إختلاف العصر الذي يعيش فيه كل فيلسوف كما يعد دولوز من أهم فلاسفة العصر الذي قد وجه إهتمام للمجال الفلسفي الجديد، قد قام هذا الفيلسوف «بالتفكير فلسفياً في الحركة التغيرية.. التي قد هدم معالم المركز والفيلسوف بالنسبة إليه هو الذي يفجر بفكره الإبداع الحركي المتواصل... فإننا نؤكد ضياع مركزية الذات»<sup>4</sup> مع العلم أن الفلسفة قد قامت على مفهوم "الإختلاف" و"المعاودة"، ومن "منطق المعنى"؛ إذن الفلسفة هي رحيله وشريده لا تعرف الاستقرار، أي جعلت منها الفلسفة القديمة أقصد مركزية الذات محور "الوجود والفكر"، يرى دولوز أنها ضمن تعددية.

وعلى الرغم من «إقرار الذات المفكرة هو النورة الفلسفية التي وجهت التفكير الميتافيزيقي، والإستيمولوجي نحو الخوض في مشاكل الإنسان... قول هيجل: إننا مع ديكرات ندخل إلى فلسفة مستقلة بالمعنى

<sup>1</sup> - فؤاد زكريا، نيثشه، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية (ط1)، 2011، ص (214، 216).

<sup>2</sup> - جيل دولوز: نيثشه، تعريب، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط1)، 1998، ص 25.

<sup>3</sup> - فتحي التريكي: فلسفة التنوع، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2009، ص 50.

<sup>4</sup> - فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة، للنشر (تونس) (ط1)، 2009، ص 47.

المحدد... معاً... بنية ذاتية الذات، ومركزها، وترتفع هذه الذاتية إلى المعرفة المطلقة للذات»<sup>1</sup>. في هذا السياق يعلق هيدجر على هيجل في قوله هيجل يريد أن يوضح عبر مقولة ديكارت «أنا أفكر فأنا موجود» يقصد بها الأرض الصلبة لا يمكن للفلسفة أن تستقر عليها لقوة صلابتها، في فلسفة يقول أبو الفلسفة "الأنا" هي الذات وتضع لكل شيء مقياسه، أي أن الذات مثل هذه لا تمتلك ناصيتها؛ أعني بالمعنى الكانطي للمتعالي كما لن يكون الإمتلاك كاملاً، أي بالمعنى المثالي التأملية لن يكون ذلك إلا عندما ينمو ويتطور مع مجموعة بنية ذاتية الذات. مما لا شك فيه أن عالم الذات هو العالم ينبوع لكل حقيقة يكون في محور كون قائم على نظرية العلاقات «إن جواهر الأشياء واحدة، لكن هذه الأشياء تختلف في الظاهرة ولا تتجزأ في الجوهر وهي كلمات تحدث في النفس انفعالات متشابهة»<sup>2</sup> قد يفسر هذا الشاعرة في هذا العالم التي تعمد إلى "فك" رصد عناصر الكون عن طريق التجريد، وتحليل الأشياء من جهة أخرى، يكون تحليل شعوري إيجابي.

أما فيما يتعلق بنوعية الكتابة والذات التي تحلل الألفاظ والعبارات «لأن الكتابة باللغة اللفظة لا تعدو أن تكون تسمية للأشياء بالكتابة عنها من الخارج، في حين أن الكتابة باللغة الكتلة تكون كتابة لتلك الأشياء نفسها من الداخل»<sup>3</sup> معنى ذلك تعيد خلقها الرؤيا في موازاة خلقها المادي المعجمي، ذو منهج. أما فوكو يرى أن العناية بالذات لها مكائنتها عند الإنسان، في هذا الصدد نرى أن «العناية بالذات هذه يكون أن مبدأ في الوجود أو العين *la techné tou biou*»<sup>4</sup>؛ أي مبدأ الإهتمام بالذات هو الذي يبرز ضرورتها، وينظم ممارستها دليل على ذلك سقراط ظهر أمام قضاة بمظهر المعلم (الأستاذ) الإهتمام بالذات.

لهذا السبب نحن بحاجة إلى الإهتمام بذواتنا ورسم طريق سليم القواعد. إنطلاق من نظام الذات يجب أن تخضع إلى سلطة الأفعال الجنسية لنظام مقترح لها مركزاً، طالما أن للحياة حق الانتعاش بهذه السلطة (مسألة الحياة والموت) هي أحد الامتيازات للسلطة المطلقة. ما يهم هنا هو «لعبة الحضور والغياب والخفي والظاهر، وفي... ثم ربط الجسد بوظائف بيولوجية وبجهاز فيزيولوجي»<sup>5</sup> رغم ذلك يقوم بتحديد غائبية، ولكن أرجع ذلك إلى غريزة تجعل التصرفات منحرفة وتكونها (مفهوماً). من خلال النمو وتطور الذاتي، حاول فوكو: أن يبلغ تلك الممارسة التي تقوم بها الذات وتجعل الممارسات تتفوق على مختلف آثار المعارك والقمع. في الحقيقة نرى أن في «بنية معرفتنا للذات

<sup>1</sup> - فتحي التريكي : الفلسفة الشريفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 37 - 38 ) .

<sup>2</sup> - أحمد بلحاج أية وارهام، جماليات الكتابة، بالنسق الثلاثي (مقاربة مفتوحة لشعر مليلة العاصمي) تقديم: عبد الخليل بن محمد الأزدي، إتحاد كتاب المغرب- فرع مراكش (ط1) 2009 ، ص 67 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 69 .

<sup>4</sup> - ميشل فوكو: تاريخ الجنسانية (3) الإهتمام بالذات، ت: جورج أبي صالح ، مراجعة ، مطاع صفدي : مركز الانماء القومي ، بيروت، لبنان، (دط) ، 1992 ص 31

<sup>5</sup> - ميشل فوكو: تاريخ الجنسانية (1) إرادة المعرفة ، ت : ومراجعة وتقديم ، مطاع صفدي ، ت جورج ، أبي صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، لبنان (دط) 1990 ص 154 .

نفسها التي يجب أن تعادل قطيعتها النبوية نفسها الحادثة فعلاً وواقعاً... على حفريات تاريخ التقنيات المعروفة في الحضارات من أجل ممارسة الذات»<sup>1</sup> نرى أن الذات تقطع عن اتجاه الذي تنحدر عنه مع الذاتية، إذن تخرج من مفهوم الذاتية بالحرف الكبير إلى مفهوم . وبناء على ذلك تقطع مع الذاتية، ثم انبثاق الجسد منها، الفرد يقوم بصنع جسده الخاص به. خلاصة ذلك يمكن للذات أن تشكل عينها الآخر. على هذا النحو يمكن القول: « يكون في المفهوم الخالص للفاهمة »<sup>2</sup> ما يقصده المفهوم بذاته وجوداً في الزمان والسلب هو ما يمثله ذلك المفهوم لا وجود له في الزمان، كما أن لاشيء خارج الإختزال المتعالي لا يتجاوز تفكير خالص، يكون هذا التفكير ذا صلة بنشأ قبلي للموضوع المراد فحصه . ونطلق من فكرة « أن تفكير الخوض، أي كيفية الفهم، وفهم الذات التي لا تنبثق من صورة، رمز أو أسطورة»<sup>3</sup> ما نراه هنا بإستطاعتنا بلوغ عتبة المعقولة، معنى ذلك الإنسان موضوع بين الوجود والعدم، نسلم هنا بالمعالجة الحقيقية الإنسانية كمنطقة أو كحيز أنطولوجي. أن كيفية وضع الذات المتكلمة في داخل حيز القواعد اللغوية، كما هو الحال بالنسبة للذات العاملة في مجالات مختلفة. كيف للإنسان أن يكشف ذاته كذات ؟

تجديد ثقافة الذات على شكل أنواع وعلاقات أخرى ؛ منها تبادلية جديدة التي تشكل تغير كبير بالنسبة لخضوع "للآنا" العميق. بناء على أنها بناء تاريخي كما وصف (فوكو وكانط) « بأنه الشخصية النموذجية لتعريف الكائن البشري بما هو ثنائية ذات /موضوع »<sup>4</sup> مع الرغم أن فوكو قد حصر فكرة داخل نظام الممارسات الخطائية للعلوم الإنسانية. مما لا شك فيه أن هذا مفهوم الكانطي للكائن البشري كان يبدو له ملتويًا أو ملفوفًا ومتقلبًا ، أي غير خطير. على هذا الأساس يتفق فوكو مع فلاسفة التأويلية على القول «إن الممارسات "تحرر" بآن معاً الموضوعات والذوات، ويفتح ما يسميه هيدجر "المعناة" التي تشير تحديد وتفريد نوع خاص من الموضوعات أو الذوات أو... نجده (فوكو) يرفض تحليله للصيغ الخطائية جميع التغيرات التي من شأنها أن تحيل إلى مزدوجة الذات / الموضوع.»<sup>5</sup> من خلال ما يمكن تقررته إتجاه علاقات السببية الذاتية أو القصدية، حينما نحاول معرفة وفهم تحرر الممارسات، ولكن خلاف في العمق كل ممثلين التأويليون الذين يصفون الظاهرة من الباطن، ويكون الممارسات غير الخطائية الوحيدة التي تسيير العقل والفعل وضبط المنوال (الطريقة في تحليل هذا الخطابة بمنهج سليم). يؤكد فوكو أثناء تقديمه لنا أن تأويل الذات (1981-1982) خلال هذه الفترة من الزمن كان درس متعلق بالذات / الحقيقة ظهرت (1984) قبل وفاته. وكذلك في درس التأويل بالذات الإهتمام بالنفس / الذات الملاحظة ذلك خلال الممارسة التي تكون متعلقة بالإهتمام هذا، هناك الموضوع المركزي لتأويل الذات . هاهنا « مفهوم النفس /

<sup>1</sup> - ميشل فوكو: تاريخ الجنسانية (1) إرادة المعرفة ، المصدر سبق تعريفه، ص 07 .

<sup>2</sup> - بول ريكور : فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء) ، ت : عدنان نجيب الدين ، المركز الثقافي العربي - المغرب ، (ط1) ، 2003 ، ص 202 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 25 .

<sup>4</sup> - أتوبيير دريفوس ، بول رابينوف : فوكو مسيرة فلسفية : المصدر سبق تعريفه ، ص 223 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 74 .



الذات، وتحديدًا الذات الغربية<sup>1</sup>. نرى أن إتخذ موقف سلبياً منها (الذات) هذا ما أكد عليه (بغورة) الجزائري، حيث يرى أن لا بد أن ننطلق من نقطة بداية لـ"الموضوع": «مفهوم أو تصور» ذلك الاهتمام بالنفس أو ما ندعيه بالعناية بها، في حين أخذنا ديكرت كدليل مرجعي «بحيث نصل إلى زمن تكون فيه الذات قادرة لوحدها على بلوغ الحقيق إنه.. أن نموذج الممارسة العلمية قد لعب دوراً معبراً... ما هي علاقة الذات بالحقيقة... (مفهوم الخلاص) ليست شيئاً آخر غير كمال العلاقة مع النفس»<sup>2</sup> بإمكان العودة إلى كتابة مقال في منهج يشترط البديهية أو الوضوح أو التميز كخطوة أساسية في البحث عن الحقيقة. في نهاية المطاف لا يتعين على الذات أن تحول نفسها، كما لا يجب ذلك أيضاً يكفي أن تكون كما هي عليه فقد نلاحظ تحول كبير وفقاً لمحور الفلسفة والروحانية، حينها تجاوز مشكلة معرفة الموضوع، يمكن إرتكاز على (مفهوم الخلاص)؛ أعني بفكرة الخلاص هذا الفكر هلنستي والروماني على أية حال هناك علاقة بين "الأنا" و"الآخر".

من الواضح أن الفكرة التي تكون حول التأمل ليست مثل لعبة الذات مع فكرها مثلاً ديكرت يضع نفسه محل «الذات التي تشك في كل شيء»<sup>3</sup> بغض النظر عن ما سوف يكون موضوع الشك، بما أن الذات مسولة عن وضع خطط ورسم وقراءة أو شعر فإن «مسألة القراءة/ الكتابة في الواقع النصائح المعطاة للقراءة... كانت قائمة ومتداولة في العصر القديم»<sup>4</sup>، الكتابة أصبحت الأنا تمثل عنصر مستمر من عناصر ممارسة الإهتمام بالنفس. من دون شك القراءة تمتد وتقوى وتنشط بإرادة القوة الفاعلة، أقصد تقوى بالكتابة، هذه الأخيرة هي تمرين كما هي نشاط وعنصر للتأمل، ما يدفع بالمرء الوقوع في أزمت المنهج، الكتابة.. الخ.

هكذا يكون وعي الذات وصدمة الغير، جعل الإنسان واعياً وفي حالة إدراك وعيها يواجه عناء مضاعف عندما يحمل على نفسه «مواجهة ذاته كموضوع مفارق... إلا أن وعي الذات أدواتها الفكرية ومنهجياتها وسياقها ومسلحتها»<sup>5</sup> ففي الحقيقة يستخرج عن إكراه الذي ينجم عن إخفاء معرفي أو عن شعور في حالة تورط مع الغير المتفوق، لكن يحدث هذا مع إبقاء الأدوات والقواعد المعرفية عينها، على حد التعبير هذا يجب أن يتبع وعيها لماهيتها ويبقى موضوع هويتها المميزة غير واضح، لهذا السبب على الباحث أن يتجرد من ذاتيته، لكي ينقل الحقائق. طالما كان "المقولة الآخر" (الغير) كان لها فضل الأول في تحديد وعينا لذاتنا فقط هذا الوعي كتميز لم يكن وعياً كتنعمق في شروط الذات، ولا في شروط الآخر؛ إذن موضوع الآخر هو واقع معقد وعليه إن مقولة الآخر التي متواجدة في وعينا العربي الإسلامي في الحقيقة هي متفرقة، ومبعثرة في الواقع، وبناء عليه إثبات إن للفلسفة

<sup>1</sup> - ميشل فوكو: تأويل الذات (دروس) لقيت في الكوليج دوفرانس لسنة (1981، 1986) ت وتقديم، وتعليق: الزواوي بغورة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2011، ص ص ( 06-05 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص ص ( 184 ، 185 ، 186 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 335 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 332 .

<sup>5</sup> - أنطوان سيف: وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (ط1)، 2001، ص ص ( 12 ، 13 ) .

مكانتها في واقعنا نحن وثمة إجماع عند مؤرخي الفلسفة «أن نكبة ابن رشد هي المنعطف الأكبر و المأساوي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. فإنّ الانقلاب تمّ داخل العهد نفسه ، عهد المنصور»<sup>1</sup>. هل النكبة هي سبب موت الفلسفة أم أنها كانت أحد مظاهره المتأخرة ؟

هناك من الفلاسفة الكلاسيكيين إنتقدوا الغزالي (تهافت الفلاسفة) هو السبب الذي أنهى الفلسفة العربية في المشرق . مع العلم أن ابن طفيل كان في موقف أفضل من موقف ابن رشد في دولة الموحدين، وغضب المنصور عليه (ابن رشد). هنا يفرض على مؤرخي الفلسفة إعتقاد على الحقبة إستمولوجي على التحقيق السياسي هذا هو المراد وسبب توهم المؤرخين بالتعليل السيكولوجي الشخصي للنكبة، مع ذلك عندما دخل ابن رشد حقل العلماء والفلاسفة (البرهانيين) دعا إلى تعدّد القراءات يطلق عليها إسم التأويل، والمقصود هو تعدّد مشروع مفتوح أفقا حراً، هذه الحرية الفكرية التي منحها (ابن رشد) العلماء لقد حرمها غيرهم . خلاصة القول هناك مرحلتين: الأولى تمثل صعود للفلسفة العربية مع الكندي (المشرق). أما المرحلة الثانية تمثل سقوط الفلسفة مع ابن رشد (المغرب)، هاتان المرحلتان تكمن المرحلة الذهبية والعالمية في تاريخ الثقافة العربية لأن أرسطو المعلم الأول عصره نشر المعرفة في مدرسة المشائية، نهل منه العرب ما يمكن نمله. لقد جعلته (ابن رشد) منعطف فكري فلسفي حقيقي، لمقابل الفكر الأوروبي بإستثناء تلك المسيرة الفكرية القديمة تنتقل إلى المسيرة الفكرية الجديدة المعاصرة، وما تحمله من أفكار أنابع الفكر والإبداع. خير دليل على ذلك مشروع الجابري «فقد إستنفذ تطبيقات المنهج الجفري عند فوكو الذي من خلاله نقد البنية المعرفية المؤسسية الغربية وإظهار البنية اللاشعورية (الخفية) الكامنة في أعماق هذا الفكر»<sup>2</sup> مع الرغم نرى أنه فجر ينبع الفكر والإبداع، عندما حاول تطبيق المنهج بوعي وإمتياز في مشروعه، وتكوين العقل العربي.

على أية حال المهم هو قدرة المنتج على إنتاج الفكر الفلسفي الثقافي السياسي، بالإضافة إلى ما قاله الأشرف (مصطفى) حول «اللغة والثقافة والبعد الحضاري»<sup>3</sup> إنها إشكاليات مازالت تشكل إحداثيات التفاعل، بل غليان الثقافة في الجزائر، كما الاستعمار الفرنسي وضع بصمات ثقافته على الثقافة العربية (الجزائر)، هناك المفكرين الجزائريين أمثال بن عودة وغيره قد حاول تفجير طاقته الإبداعية كما أنه يمارس إشكالية الكتابة (المرئية) التي ينطلق منها المفكر أو الفنان أو الشاعر . مفهوم الكتابة قد يتجاوز مفهوم اللغة ويتضمنه. وبناء على ما سبق نسمي نظرية نقدية كثيرون من ينظر إلى المدرسة أمثال: (ماكس هوركهايمر max.horkheimer 1895-1973) وأدورنو (1903-1969) theodor adernor) المجتمع الغربي بوصفه ذلك حافل بأشكال التناقضات والصراعات

<sup>1</sup> - أنطوان سيف : وعي الذات وصدمة الآخر المرجع سبق تعريفه ص61

<sup>2</sup> - عمر مهيل: من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر العربي المعاصر) طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية الجزائر (1ط) 2001 ص 77 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 76.

المتنوعة "كلاً ضدياً"، تأخذ هذه النظرية النقدية للمجتمع كموضوع لها الناس بصفتهم منتخين كلية هذه الأشكال ووضع الإطار النظري التي تحدد فيه مهامها، ثم نظرة إلى العقل نظرة تفكيكية: على سبيل المثال مفهوم العقل الأداتي أو الشكلياني عاجل هوركهايمر هذه المشكلة في مؤلفه (أقول العقل)، قام بتميز بين صدفتين الحقيقي الفعال المبدع، العقل الموضوعي الأول هو العقل الأداتي، مجال العلم والتكنولوجيا الثاني يكون في مجال العقلانية. وعضواً عن ذلك هناك صراع بين العقلانية (الفلاسفة) وإعادة بناء الوعي الغربي الثقافي (الألماني والفرنسي). هكذا هو الحال من هيجل إلى نيتشه إلى هوركهايمر إلى هيدجر مروراً بفوكو إلى دريدا وغيرهم. لم تكتفي ما بعد الحداثة بمجرد إعلان سقوط هذا «الأنساق الفكرية الكبرى»، وإنما ألغت الذات الحديثة، ومن ثم فضت التقابل الشهير بين "الذات" (Subject) و"الموضوع" (Object) الذي كرسته الحداثة الغربية. يعيد إنتاج مركزيته وذاتيته مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر<sup>1</sup> لقد نجد الذات العربية هي الأخرى تبحث عن مكانها في الواقع وإثبات الموضوع؛ لأن الذات وجدت مع الإنسان، أما الموضوع فهو متعدّد، كما تتعدد مناهجه، فإن تدمير مفهوم الذات (الأنا) إنحدر إلينا من ثنايا الفلسفة الوجودية (فوكو) يسعى إلى تأسيس خطاب فلسفي صارم حيث يتسم بالنقدية والشمولية لأنه اتبع منهج البحث والتنقيب والشيء ذاته فعله المفكرين والفلاسفة العرب في حفريات البنية المعرفية والتاريخية .

هناك من فلاسفة (هابرماس) يؤكد على عجز فوكو في نظرية السلطة وعن غفلة فوكو وتجاهله للتفكير الجنيولوجي في التاريخية، يقتضي الأمر تناول أفكار نيتشه في القيم «لقد ربط بين الجنيولوجيا والنقد الكلي وإبداع القيم»<sup>2</sup> إعادة لفت النظر في مسألة الجنيولوجيا والوقوف عند الأصل إلا أنه (نيتشه) يحاول أن يتجاوز هذا المعنى، ويؤكد أنها الميتافيزيقا ذاتها هي التي تظهر جديد في التصور الذي يعتقد أن أهم الأشياء يكمن في أصولها وإنطلاقتها الأولى، لأنها (ميتافيزيقا) تنظر إلى الأصل، كما لو كان مواطن حقيقة الأشياء لهذا فوكو لم يوضح أصل مفهوم التاريخي الترنسندنتالي للسلطة كما فعل غيره. بما أن "الذات" نشاط فهي «ثنائية الانتباه إلى موضوع ما أو هي الفاعل السيكونوفيزيقي بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما»<sup>3</sup> بينما الذات هي أساساً نزاعة وليست متأملة، والانتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل، بل هو فعل لكن بإمكان كل واحد وضع تفرقة بين الفعل والتفكير، وبالتالي هذا الأخير هو لون من ألوان الفعل وهو ليس شيء يتعارض مع الفعل، ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية ولكن غير أن الجانب الذاتي هو الانتباه دائماً، وليس ثمة مجموعة من الخصائص التي تطبع بطابعها موضوع الانتباه، بالطبع في حالة "الفعل الإرادة". فقد يكون الانتباه شعورياً في حالة التفكير

<sup>1</sup> - أحمد عبد الحلیم عطية : نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 134 - 135 - 136 ) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 329 .

<sup>3</sup> - زكي نجيب محمود : بحير الذاتي، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم، زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة

(دط) 1973 ، ص 95

والإرادة ، يبدو أن تقسم "لينتز" «**لجوهر العضوية إلى جواهر لا واعية وجواهر واعية وجواهر واعية بذاتها - قسم صحيح**»<sup>1</sup> مثلاً: النبات والكائن الحي العقل كل هذا يجعل من الإنسان قادر على التفكير والتركيز والذات المفكرة تقوم بعملها، رغم تأزمها. على حين قد ننظر إلى نظرية كانط في الحساسية، قد وضع كتابين في نظرية العلم أو نظرية العقل الخالص، أي «**في فحص قدرة العقل على العلم النظري**»<sup>2</sup> معنى ذلك فحص قدرة العقل على إصدار الأحكام اليقينية بصد العمل والميدان الأخلاقي، نجده وضع ذلك من أجل نقد العقل الخالص في استخدامه العلمي؛ هذان الكتابان معاً هما واحد ولكن المنهج مختلف نجده إتخذ المنهج التحليلي والمنهج التركيبي (نقد العقل الخالص) مع الرغم أنه يرمي إلى تفسير العلم تفسيراً فلسفياً.

في الواقع ما يهم هو كيفية استخدام العلماء والفلاسفة سؤال المنهج أو كيفية استخدام المنهج في تحليل قضايا، كذلك المقولات تشتغل في شعرها كمفاهيم التي يعتمد عليها العقل، ويقيم على أساس روابط مبادئه. بما أن مقولات فيها الحركة (كالكم والكيف والوضع والمكان، والانفعال) ؛ ففي فلسفة كل من "كانط و هيجل" فالأول تدل على المعاني الكلية الأساسية والثاني تدل على مراحل نمو الجدل وتطور الفكر. أما فلسفة "رونوني" تدل على القوانين الأولية التي تبصر بالواقع، على النحو الذي نحن عليه البشر واعين ومنتجين القوانين هذه هي إنعكاس شامل للوعي. مما سبق أن هناك مراحل مرت بها الحداثة (نقد الحداثة) حسب رأي "آلان توران" المرحلة الأولى ماكس فيبر (1864-1920) الثانية مدرسة فرانكفورت، الثالثة ما بعد الحداثة فوكو، فقد سار على الأقل الحديث من قبل ماركس ونييتشه وفرويد وغيرهم. المهم هنا "فيبر" «**قد بين الشكل الاجتماعي لنقد الحداثة من خلال مفهومي العقلنة.. فإن الشكل الفلسفي قد جسده مدرسة فرانكفورت التي انتقدت العقل الأداتي، وأما الشكل الجذري فقد وضع أهداف الحداثة الإيجابية ذاتها لا.. موضع بحث.. تكمن في رفضه لفكرة القمع والسلطة المركزية وتأكيده على أن الذات قد خلقتها السلطة**»<sup>3</sup> يمثل للنقد الجذري للحداثة عند فوكو في رفضه للذات، نجد ذلك أيضاً مع هابرماس لا يخالفه الرأي "آلان توران"، فقد نقطة اختلافهم تظهر في تحليل نوع الذي نعوض به ويكون مناسب لأزمة الحداثة هذا ما يراه "آلان توران" مساهمة فوكو تكمن في رفضه لفكرة القمع والسلطة لأن مختلف عمليات التدويت والتوضيح هي مقصودة هنا.

نتيجة في سياق محاولة البحث عن حلول لهذه العوائق التي تعيق الفكر وتعطل حركة القلم، نقع في أزمة مجرد التفكير في فلسفة حالية بالنسبة للعرب هو في حد ذاته محاولة حل معضلة الفلسفة. لماذا؟ لأن التفكير هو آلة

<sup>1</sup> - زكي نجيب محمود : بحير الذاتي المصدر سبق تعريفه ، ص 136 .

<sup>2</sup> - نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، إعداد: الطاهر وعزيز ، كمال عبد اللطيف، دار توبقال ، لنشر وتوزيع ، المغرب (ط1) 1987 (ط2) 1997 ص 100

<sup>3</sup> - الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتدوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية) دار الطليعة لنشر بيروت، لبنان (ط1) 2009 ص (264، 265)

من آليات الفكر و"الذات" الفاعلة بدورها فعل ذلك وتسيطر خطوط بمنهج يحكمه "الموضوع". كيف يمكن للقارئ أن يتعامل مع نصوص مفكر ما ؟

في هذه الحالة ندرس أسس الفلسفة للنظرية النقدية في تنوعها وإختلافها ،سواء أكانت على صعيد المنهج أو الإحالات الإهتمامات الخاصة، مع العلم نحن نبحت عن نظرية نقدية تشكل في حد ذاتها نظرية فلسفية الممثل الحالي لمدرسة فرانكفورت ويشكل امتداد لها هابرماس ،من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة «في الوقت الذي إمتلك فيه العلوم التجريبية والإنسانية موضوعاتها بقيت الفلسفة بدون موضوع..إنها ليست بعلم لأنها تفتقد إلى الموضوع»<sup>1</sup> بمعنى أن الفلسفة هي تساؤل عن الإنسان والمجتمع والتاريخ والطبيعة كما أنها كانت ومازالت في عصر المعاصر رهينة الذات ومسألة الوعي أو بفضل مختلف الإفتاحات المعرفية توظف المفهوم concept وأشياء العالم المعيش، ما قد يميز الفلسفة عن غيرها هو نمط سؤالها ،وقدرتها على إبداع المفاهيم أو استعمال المبدع لها؛إذن الفلسفة ليست علماً سامياً فإنها ذلك التفلسف لم يعد بدوره إلا ذلك الفعل العقلي والناقد والتفكيكي نجد أن النشاط الفلسفي دور تأملياً،حتى في صيغتها الوضعية حيث ترجع الذات التي تقوم بوظيفة التفكير على أن تفهم الذات من منطلق كونها ذاتاً خالصة مؤسسة ومتعالية.خلاصة ذلك لا تقتصر على الفرد ولا على دلالة الفلسفة ،بل ننظر لها من الباب الواسع والشامل أو مسطح لمعرفة ذواتنا وأفكارنا على كل منا بقدرته وإرادته إعطاء معنى للفلسفة وقيمة لها .

في هذا السياق يكشف هيغل (الذات) على نحو ممتاز عن الامتياز المعقود للصوت أي إنتاج المفهوم وحضور الذات الفاعلة في ذاتها حيث يقول: «إن هذه الحركة المثالية التي تبدو كما لو كانت الذاتية المحض روح الجسم المرن، وهي تتمظهر فيها،إنما تتبينها الأذن على الشاكلة النظرية نفسها التي تبين بها العين اللون أو الشكل ، فتتحول باطنية الشيء إلى باطنية الذات الفاعلة نفسها بالذات»<sup>2</sup> ؛بمعنى أن الأذن دون أن تلتفت إلى الموجودات،فهي تدرك ذلك نتيجة الاهتزازات الداخلية للجسم، الذي من خلاله تتمظهر وتتكشف،لا الصورة المادية،وإنما مثالية أولى بمعنى تكون نابعة من الروح،إنما هو مقول عن الصوت ينطبق بالأحرى على الصوتية ذلك راجع إلى نظام سماع (الأذن).كلامه هنا تتأثر الذات الفاعلة بذاتها وإلى ذاتها حيث ترجع حل عنصر المثالية،كما يمكن للمعرفة أن تفكر في ذاتها،كما تتوحد كل المعارف وتتخذ معناها وأزمة العقل تتجلى بشكل واضح في أزمة الفرد. لقد تكون هذه الأزمة المزدوجة التي تقوم بفضح أوهام الفلسفة التقليدية بأخص ذكر الذات وحرية الفرد.حيث يتضح من هذا كله أن الذاتية تتضمن في طياتها خصائص تميزها وهي كالاتي: الفردية، وحق النقد وإستقلال العمل والفلسفة المثالية،إذن الذاتية كما نشهد هي مبدأ أزمة الحداثة التي وصفها بها هيغل،في اعتبار

<sup>1</sup> - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل (في الفلسفة النقدية المعاصرة) نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق ،بيروت،لبنان (ط2) 1998 ص19

<sup>2</sup> - جاك دريدا : الكتابة والاختلاف : المصدر سبق تعريفه ، ص 111 .

كانط هو نموذجاً لفيلسوف التنوير. وقد عبر عن هذا الفكرة: بياربايل «في قاموسه التاريخي النقدي (1696-1697) الذي كان له الأثر الكبير على مثقفي عصر التنوير بأنه يجبا في قرن يستنير يوماً بعد يوم»<sup>1</sup> كذلك يرى كاسيرر لا حاجة لنا للقول بأنه من غير الممكن الحديث عن مفهوم التنوير من دون الحديث عن كانط (ونقد العقل الخالص)، لأنه (كانط) يرى أن التنوير هو خروج من حالة قصور التي إقترفه (الإنسان) في حق ذاته، بالطبع الشرط الأساسي لهذا المفهوم هو الحرية، مع كارل بوبر «قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة»<sup>2</sup> وقد لا تمتلك القدرة على مقاومة المسؤولية تبقي على كاهلنا، مع ذلك ننظر إلى أن هناك إستقلالية للذات ومسئوليتها يؤدي ذلك كله إلى الحرية. وبناء على ذلك في تاريخ الحقيقة حيث «أنه تحليل لألعاب الحقيقة أي ألعاب الحقيقة والخطأ التي منها تتشكل الذات بوصفها تجربة»<sup>3</sup> من دون شك فوكو عبر لمحاوريه درايفوس وراينوف عن رغبته في إيجاد وحدة لعمله من خلال موضوع الذات والحقيقة، حيث يتضح ذلك في قوله: «لقد بحث دائماً كيف أن الذات الإنسانية تدخل في ألعاب الحقيقة»<sup>4</sup> مشكلة فوكو هي الذات في علاقتها بالحقيقة إلا أن هناك من يذهب إلى موضوعه هو السلطة بالضبط كتابة: [ المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة ] صرح أن موضوعه أساس السلطة وهوركهايمر وأدورنو كتابها جدل التنوير.

على هذا النحو يميز بين النظرية النقدية عن النظرية التقليدية بروادها، كما ترافق ظهور مدرسة فرانكفورت مع أزمة العامة للماركسية سواء على صعيد كل من النظرية أو الممارسة، أهم أهداف هو تجديد الفكر الماركسي، والعودة إلى فلسفة الألمانية (هيجل) الكلاسيكية. حيث هوركهايمر كتب أنه منذ عصر هيجل، ثم نراه إعتبار (العقل والواقع) إنهما في هوية (تماثل/تطابق)، وعليه يستطيع العلق أن يبلغ الواقع، وهذا الأخير يتمثل على العقل بطريقة موضوعية ومحكمة؛ إذن من هذا المنطلق يحدث التماهي بين الذات والموضوع وما كان يعنيه فوكو إذا حدث شكل في الملك كموضوع وذات الفكرة الأساسية للوحدة؛ غير أن التصوير هو موضوع اللوحة والملك هو نموذج هذا المثال يبين بأن الفلسفة أن تستمر في مفاهيمها وفي عملياتها نقدية وفكرية. على حين ما إن تبدأ هذه الفلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى خلق العالم أبداً على صورتها، إذن هي تلك الغريزة الطاغية عينها وكذلك هي إرادة القدرة وخلق العالم والعلة الأولى قد تكون أكثر روحية هي الفلسفة .

<sup>1</sup> - بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي (1680-1715)ت:جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دارالشرق (دط) 1987، ص (101،117)

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير : المصدر سبق تعريفه ، ص 91 .

<sup>3</sup> - Francois : Ewald, une histoire de la virite , paris , syros , 1985 . p p ( 12 , 13

أنظر بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير ص101

<sup>4</sup> - Michel , Foucourt : Dits et écrit , paris , ed , Eallimard , tome 4 , 1994 , p p ( 222 : 223 )

أنظر بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير ص 102.

وبناء على ذلك سوف يستجد الموضوع العالم والواقع من جديد، أي في «عدمية نظرية المعرفة» يمكن القول «بأن الشطارة التي يتصدى بها المرء اليوم كلها تدور حول مشكلة العالم والواقع والعالم الظاهر»<sup>1</sup> ما يدفع بنا لتخطي المصاعب، وهذا ما يدفع إلى التفكير، أي في تلك العالمين والإصغاء إلى «الآخر». خلاصة الكلام يجب الحذر من المبادئ الغائبة الناقلة منها غريزة الحق والحفاظ على الذات، على هذا الشكل يجب تحديد يأمر «المنهج» الذي يجب أن يكون في الأساس منهج مقتصد على المبادئ. وعلاوة على ذلك أفهوم الأفاهيم «الفلسفة المفردة ليست شيئاً اعتباطياً ونامياً لذاته، بل هي تنمو وترقى بصلة بعضها ببعض بالقربي»<sup>2</sup> بإمكان القول أن ظهورها كان فجائياً واعتباطياً وبين أن يعيد الفلاسفة على اختلافهم، مع ملء قالب معين من فلسفات الممكنة، كذلك لما لهم من إرادة نقدية؛ إذن الفلسفة تجازف بهذا وتعود وتطرح ذاتها من جديد وهذا وحده (ما وراء الخير والشر)، حينما يتظاهر الفلاسفة «كأنهم إكتشفوا أرائهم الأصلية أو توصلوا إليها بالتطور الذاتي لجدل بارد نفي إلهي الصفاء... بينما يدافعون في الواقع بواسطة مبادئ يبحثون عنها فيما بعد»<sup>3</sup>، المقصود البحث عن قضية يسلمون بها سلفاً عن خاطرة، عن «وحي إلهام» أو «معجزة». الخ أو رغبة غريزة على قلوبهم، طالما كان هناك معرفة على الكل محاولة معرفة الذوات هؤلاء وانحطاط من الذات بفعل وبطريق مقدم يعتبر شوبنهاور خطأ الإرادة (أهم ما فيها هي الشهوة والغريزة والرغبة وما شابه ذلك). ما يقلل من قيمة الإرادة، ومحاولة النظر إلى عدم الإرادة لدى «الذات التي لا غاية لها ولا قصد»<sup>4</sup> يحدث ذلك في الذات الخالصة (محضة) التي لا إرادة لها؛ معنى ذلك الشيء الأسمى في ذاته، بالتالي هو شيء الأهم ذلك ما يدل على علامة وعلى التعب وضعف الإرادة، لأنها هي تعتبر الشهوة سيداً قد يحدد لها المسار أو الطريق من المؤكد على انه توجد الغرائز مثل: غريزة معرفية.

ومما سبق نصل إلى تأثير الذي نمارسه على العالم الخارجي إنه ليس قناة، بل هو عضواً ناقلاً وعيه حيث تكون هناك بين (الذات والموضوع) علاقات متكافئة الموضوع هنا يكون أنه الذات مرئية من الباطن. أما بالنسبة للفلسفة المتعالية للذاتية، نحاول تجاوز أزمة الذات. انطلاقاً من «تصور الأنا» ومن وعي الذات والحالة هذه «الأنا» الإنساني في وعيه ووعي الذات الذي يناسب عدة مصدراً للعقلانية وأساس الانفتاح على العالم الخاص بالإنسان... إذا ما تفحصنا قليلاً بطريقة نقدية وعي الذات الإنسانية»<sup>5</sup>؛ بمعنى هو الذي يتعالى، مشكلة القديمة للفلسفة تنطلق من هذا المنطلق مع تحديد المفهومي لهذا «الأنا»، حيث تكون محل نظر وأساس الحقيقة العقلية، وكذا نظرية والعلمية. أهم فكرة التي يجب أن نطلق منها النقد الجذري من نيتشه بالخصوص للمفهوم

<sup>1</sup> - فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، الطليعة، الفارابي، (دط)، (ت م)، ص 31.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 44.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 26.

<sup>4</sup> - نيتشه: إرادة القوة، المصدر سبق تعريفه، ص 43.

<sup>5</sup> - رانير واهل وآخرون: الفلسفة الألمانية [نصوص فلسفية]، ت: عفيف عثمان، دار النشر ودار مكتبة البصائر، بيروت، لبنان

(ط1)، 2012، ص ص (23،24)

التقليدي للحقيقة حتى مشكلة الفلسفة لأننا ذاتها إزدادت حدّتها إلى غاية (ق20) إلى حدود قصوى كما لا يمكن تقديم مصدر مميز للحقيقة ولمعرفة أصلية للذات هذا ما يبدو له وعي الذات على أنه ذلك المصدر القوي للوهم وإنتاج الأوثان. وبناء عليه و"هارتمان(1882-1950)" ذاته من أعاد تكريم "أرسطو" على «أنه ردة فعل واعية بوجه الكانطية الجديدة التي لا تريد أن ترى إلاّ في أفلاطون وحدة المتقدم الشرعي للنقدية المعاصرة»<sup>1</sup>؛ أعني لو عدنا إلى الوراثة قليلاً نرى أن المفهوم الأساسي للفلسفة المتعالية بمعنى معرفة الذات نجده لا يملك عند فتجنشتين، أي وظيفة ولكن رغم الإعتراضات، قد نلمس من وراء ذلك بقاء إرث الفلسفة المتعالية في الفلسفة المعاصرة (الألمانية) بلغتها وحتى العالم العربي الراهن يسعى إلى تحقيق ذلك ندرس هنا حالة علاقة متعلقة بالذات والموضوع، نظريات سيكولوجية متعلق بعلم النفس، أقصد الذات «.. المتعلقة بعلم نفس الذات والنظريات المتعلقة بعلم نفس الموضوع»<sup>2</sup> بعد حدث تطور "الأنا" (علم النفس الأنا) يحدث تغيير وجهة النظر في الفن، داخل مجال التحليل النفسي، على إعتبار أن الممارسة الفنية (الممارس الفني) تمثل نشاطاً مستقلاً لأننا. ما يسعى إليه الباحث إعادة إبداع الملتقي لها بشكل أو بآخر، ما يكون له علاقة مشترك بين كل من الفنان والملقي الأدبي أو الفنان أو القارئ، الفيلسوف.. الخ. الكل له طريقة تحليل خاصة به. هكذا تتكون ثنائية. أما عن النظريات المتعلقة بالموضوع هي الأخرى كانت حاضرة على ساحة الفكر والإبداع المواضيع، حيث نرى أنه «تمثل الخبرة الجمالية في النموذج النظري منطقة وسطية بين الذات والعالم الخارجي... أن مفهوم الموضوع هو تمثيل عقلي داخلي»<sup>3</sup> مجرد محاولة فصل يترتب عن ذلك حرمان الممارس الفني من منزلة الخاصة كموضوع جمالي حيث أكد "أرلو Arlow" يستحيل فصل، لأن مفهوم الموضوع هو تمثيل عقلي باطني. وفي ضوء ذلك لا بد من تأكيد الفروق بين كل من الجماهير وأحياء المناهج الفردية الخاصة في نهاية يحدث التأويل والتفسير في كل مفهوم وعلى الإنسان إدراك ما يدور حوله. أما الفلاسفة إعتد في الإدراك للفلسفة قبل وجود علم النفس. كيف ندرك ما نراه ونفرق بين ما هو واقعي؟

أول وقبل كل شيء إدراك العالم قضية كانت ومازالت محل اهتمام الفرد من الفكر الأوروبي (الغربي) إلى غاية الفكر العربي الإسلامي وحتى مفكرين العصر الراهن، للإجابة هناك أنواع من المقاربات من بينها الحل الواقعي (الموضوعي، الذاتي، الظاهراتي) كل هذه المفاهيم لها دلالتها عبر العصور (القديم، الحديث، المعاصر) إلى غاية اليوم؛ النوع الأول للمقاربة الموضوعية: «ليس أكثر من إتقاط معلومات عن العالم الحقيقي.. المقاربة الذاتية إعتراض عدد من الفلاسفة على الأطروحة الواقعية لأنها بسيطة جداً.. أما الظاهراتية وحدت هذه الفلسفة من أراء.. هوسرل (بداية ق20) وتتميز هذه الفلسفة عن موضوعية متمركزة على حقيقة العالم

<sup>1</sup> - رانيروايهل وآخرون : الفلسفة الألمانية [نصوص فلسفية]، المرجع سبق تعريفه ، ص 28

<sup>2</sup> - إنصاف الربضي: جدل فلسفي بين الذات والموضوع في الحكم الجمالي (جمال الجدل في حرب الفلاسفة) دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، عمان ، (ط1) 2015 ، ص 161 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (164، 166) .



الخارجي..»<sup>1</sup>. أول وهلة حواسنا تعتبر ضمن النظرة التي تتعلق بالمعنى المشترك بمثابة الوعاء الخاوي تصب فيه المعلومات من العالم الخارجي، ثم بعد ذلك تأتي الذاتية تكون صحيحة التفاعل لا يمر إلا، أي إدراكه الخاصة لا يمكن أن يصرح بأن الواقع مطابق لإنطباعاته، بعد ذلك الفلسفة هوسرل وعن موضوعية متمركزة على حقيقة العالم الظاهري (الخارجي) وعن نفسانية سيكولوجية متمركزة حول معطيات العالم الباطني (الداخلي)، وفي حين كانظ يقول: «الفناء ليس شيئاً موضوعياً أو حقيقياً، بل هو ذاتي ومثالي... يضيف "لينبتر" فقال: «إذا كان الإدراك مشكلاً بحكمي الذي أصدره فكيف يحصل، إذن ألا أرى أي شيء حسب رغباتي؟؟».. تشكل قصدية تلك هي المفاهيم والمفاتيح التي بها تلخص المقاربة الظاهرية للإدراك»<sup>2</sup> الإدراك بمعنى تصفية الرؤية، أي اتجاه نحو شيء محدد الأمر ذاته بالنسبة للذاكرة، تتمثل تصفية المعلومات في إنتقاء معطيات، بالتالي تحدث النظام في الكتلة اللامتناهية من الأحداث والصور التي بدور الذاكرة والمتخيلة نستعرضها الذات وإعطائها معنى ما داعي إلى القول أننا ندرك العالم، والجسم يعيش ويتصرف بحسن هو في حالة علاقة مع العالم.

إذن إنها تلك العلاقة الواقعية بين الإنسان والعالم لا هي في شيء ولا هي في شعور وحده فقط حدوث اللقاء بين التفكير والعالم، بدوره يعطي معاني للأشياء نستطيع القول في هذه الحالة بالذات أن الإنسان منفتح على العالم ن بالتالي ضمن هذه العلاقة يشكل المعنى. أما هيجل «.. قد امتزجت لديه فكرة بالحرية التي تمنح القانون والنظام للفرد وقد نتج بين هذا التركيب للفكرتين تصور خاص حول التاريخ»<sup>3</sup> بإعتباره مسار خاص للوعي، بمعنى يتحرك من الوعي إلى الذاتي، ثم بعدها إلى وعي الذات بأنها واعية بذاتها، وعليه يحدث ارتقاء الوعي عملية جدلية بين نقيضين من المبادئ المتعارضة، حينها يتم الصراع بينهما للوصول إلى الخطاب. خلاصة ذلك بما أن الفلسفة هي الشكل النهائي للعقل البشري، الفن هو أحد الأشكال الكلية للعقل، نلاحظ تأثير هيجل بكانظ فقد يظهر ذلك في قضايا الفن والجمال على هذا الأساس كان تأثير هيجل على بعض الاتجاهات النقدية اللاحقة والربط بين تلك الاتجاهات كالنقد الجديد والبنوية التي اعتبرت الفن منظومة تركيبية وبالتالي إعتمدت على التوفيق والربط بين الاتجاهات المختلفة في العالم التي نراها إعتمدت البنية والثبات في مقابل التفكيك والتغير نضم إلى مجموعة هذه إبن رشد «أن الدين يوجب التفلسف وأن الشرع فيه ظاهر وباطن، وأن التأويل ضروري للتوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والفلسفة»<sup>4</sup> إن نقد إبن رشد استأثر لنظرية المثل أفلاطون، لقد ولى اهتمام الباحثين على مسألة العلاقة بين الماهية والوجود، حيث أن المجال هو مجال الأنطولوجي، وكذلك مسألة الجوهر والواحد والحرك أول ثاني مجال العلم الالهي (الثيولوجيا).. الخ.

<sup>1</sup> - إنصاف الربضي : جدل فلسفي بين الذات والموضوع في الحكم الجمالي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 28 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (28).

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 45 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 94 .

مما سبق أن مسألة الجدل التي يعيش كل الجدل القائم بين جدلية الذات والموضوع، فافتراض التعدد والاختلاف في الرؤى يعود إلى عوامل الخبرة والإبداعات بالتنوع والتعدد في منهج مبني على التبادلية والحوار والاختلاف والقبول والإنصات للآخر كل ذلك يساعد على بناء جسم سليم. يبدو أن كل مشكلة عامة في الفلسفة كانت تقوم حول تصور يرتبط بها حيث يكون محركها ومحورها الأساسي، هناك تصور للإشكالية العامة كمنظية المعرفة يتبين لنا في ثنائية الذات والموضوع. طرح سؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوع وإدراك العلاقة الموجودة بينهما؟

فقد إنشطرت الفلسفة إلى إتجاهين هما: الإتجاه العقلي والإتجاه التجريبي؛ الأول الذي يرى «أن الذات بما فيها من إستعدادات أولية أو مبادئ قبلية... الثاني يرى أن التجربة ومعطياتها التي تنقلها لنا الحواس هي وسيلتنا الأولى لإكتساب المعرفة اليقينية»<sup>1</sup>، معنى ذلك هي وسيلتنا لمعرفة الموضوع/العالم ودخول معه في علاقات في نهاية المطاف تحصيل المعرفة العلمية ذاتها. وختام الكلام كلا الإتجاهين نجدهما يحاولا تجاوز الواقعية الساذجة، أي النظرة العادية للإنسان، إذن حسب التهانوي «فالذات غير الشخص»<sup>2</sup> تنطوي هنا على ما يحدد الماهية، إذا ما أردنا معرفة الذات وتعريفها كماهية Essence فهي ما يقوم بذاته ويقابلها العرض، بمعنى لا يقوم بذاته. خلاصة ذلك الذات تطلق على باطن الشيء وحقيقة وعليه العرض لا يطلق إلا على التبدلات الظاهرة تحصيل حاصل الذات فانية والأعراض متبدلة. وخلال (ق17) «أصبحت شأنها شأن مقابلها الموضوع—أصبحت تستخدم أساساً بالمعنى المعرفي... إن استخدام الذات بهذا المعنى وهو معنى يتطابق مع ما يعنيه الفلاسفة الذين إستخدموا هذا المصطلح في حقل نظرية المعرفة.. فحين يرد مفهوم الموضوع، فإن المقصود به هو الشيء الموجود في العالم الخارجي»<sup>3</sup> ببساطة تعني ذلك الإنسان العارف والفاعل يتمتع بالوعي والإرادة، إذن الذات هي ما به الشعور والتفكير، كما تتقبل الرغبات وتقابل الواقع الخارجي، الإنسان هو الذي يعي ويستقبل صور مختلفة من العالم وبما أن الموضوع هو الآخر له إستخدامات متعددة، يستخدم في المنطق (إعتباره العنصر الأول من عناصر قضية الحملية) أي هو ما ندركه بالحواس هو ماله وجود بذاتية مستقل عن المعرفة أو الفكره.

حوصلة ذلك أن مفهوم الموضوع في إستخدامه المعرفي قد يشير إلى الأشياء الواقعية التي تكون خارج الإنسان ومستقلة عنه، وبالتالي نصل إلى أن هذا المفهوم طرح كمقابل للذات في نظرية المعرفة، في نهاية إن إدراك اختلاف، وفي الوقت نفسه يحدث ترابط بين "الذات والموضوع" هذا ما يجعل المعرفة العلمية ممكنة. كانط يرى وهو في الحقيقة محق في ذلك إلى حد كبير إن كلا المذهبين "العقلي والتجريبي"، أن التجريبيون «لم يعطوا العناية الكافية لدور الذات المدركة في بناء المعرفة.. فهذا عالم الحس مع عالم الفهم.. الموضوع ليس معطى تلقائي عنده وليس

<sup>1</sup> - باقر إبراهيم حسين : الأنا والعالم (جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة) دار إين النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر

(1ط) 2013 ص 12

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 27 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (28 ، 29) .

الأنا جوهر فريد قادر على تشكيل صورة الموضوع بدون الاستعانة بأشياء أخرى»<sup>1</sup> في الحقيقة تمكن كانط من تجاوز هذه الأزمة، من خلال التوصل إلى صياغة تركيبية تكاملية، حيث يوصل فيها عالمين (الحس والفهم) شبه ما توصل إليه "بثورة كوبرنيكية" جعل الأشياء تدور حولها (الذات) بدلاً من أن تدور الذات حول الأشياء، أي نراه إعتبر الذات/ الأنا هي التي تحدد وبصورة قبلية بنية الموضوعات المعروفة في ضوء ذلك إمكانية تلقي الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام ملكة الحس نفسها (ذاتها)، كانط هنا يحاول أن يبرز قيمة هذا المفهوم القبلي من أجل توسيع معارف أخرى قبلية. في حين يوضح إن الحدس المكان يقوم فينا قبلياً، أي قبل إدراك لموضوع ما. أما عن ملكة الفهم إنها قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو بالأحرى تلقائية المعرفة هي وحدة تقوم بذاتها وتكتفي بذاتها، وقبل أن تنتقل إلى نقطة أخرى يقول جفال: «حوار الأنا والآخر: بين واقع التنوع الثقافي وعائق العولمة»<sup>2</sup>، نذكر بأن ما يسمى حواراً متوسطياً فقط هو مجرد صورة يجب تقديمها للعالم. ما هي حالة الفيلسوف وإشكالية الذات والموضوع؟

الفيلسوف هو الذي يبدع ويتعقل المعارف الآتية من الخارج ومن الداخل ثم بعدها يقوم بعملية الكتابة أو التدوين مثلاً نتحدث عن صفة النقدية للخطاب الفلسفي هي خاصية مرتبطة بالفيلسوف "كذات ناقدة". على أية حال يجب النظر إلى العلاقة التي تحدث بين مفهوم المؤلف وبمفاهيم محاينة، نقول في هذا الصدى: «السلطة والايديولوجيا والفر دانية والذاتية والموضوعية، إضافة إلى مفهوم التقدم في سياق الفلسفي ومن يمثله من خصوصية معرفية ترتبط بطبيعة الحقل الفلسفي... لا وحدة من الفلسفات الكبيرة هي عبارة عن نسق منطقي، مع ذلك لا توجد أية واحدة منها لا تسعى [لتحقيق] إنسجام يكون.. أكثر قوة وأكثر دقة من [النسق] المنطقي»<sup>3</sup> هذا ما أضافه مارك ريشير Richir بقوله هذا الفيلسوف في هذه الحالة لا وجود له، هنا معركة ما بين الفلاسفة باختلاف الاتجاهات لو نتمهل قليلاً المسألة هنا ليست مرتبطة بالوفاء والإخلاص أو بالخيانة على التلميذ أن يتجاوز المعلم من أجل إبداع مفاهيم ومناهج مناسبة. وبناء على ذلك جهلنا لمبدعه لا يعني أنه غير موجود بذات يقصد أن تقنية التسمية توقفت عن عملها والإزدواجية التي يتم وضعها «عادة ما بين الذات والموضوع هي إزدواجية على مستوى المفاهيم والمقولات في سياقها الإجرائي وليس خصائص متعينة»<sup>4</sup> يستطيع أن تقيم على أساسها تعارضاً مطلقاً إذ لا حضور أو وجود للذات تستطيع أن تعقل ذاتها خارج الموضوع، كذلك لا وجود لموضوع يكون خارج عن نطاق لعبة لا يأخذ أبعاده وحدوده من تمثل الذات له.

<sup>1</sup> - باقر إبراهيم حسين : الأنا والعالم (جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة) ، المرجع سبق تعريفه ص ص ( 239 ، 249 ) .

<sup>2</sup> - جفال عبد الإله: حوار الأنا والآخر: بين واقع التنوع الثقافي وعائق العولمة، مجلة أبعاد (مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيمية بجامعة وهران 2 ، العدد 04/ جانفي 2017 ، ص 95.

<sup>3</sup> - الحسين الزاوي: الفلسفة الواصفة (مقاربة الأشكال التعبيري في الخطاب الفلسفي المعاصر) مركز الكتاب للنشر مصر الجديدة ، القاهرة (ط1) 2002 ص ص (197-198) .

<sup>4</sup> - الحسين الزاوي: الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، 199 .

لعل هيجل كان على يقين لهذه العلاقة، حينما سعى جاهداً إلى العمل على جعل «الذاتي علامة من علامات الوجود، ويضع مبدأ الذاتية كمبدأ للتفكير والوجود»<sup>1</sup>. هوسرل يبرهن «أن كل وعي هو وعي شيء... يضيف ميولوبونتي الذات المنفتحة التي تعمل على تحديد نفسها ليست أسيرة لمفهوم خاص بسلطة»<sup>2</sup> ننطلق من ما قاله هيجل يضع ذاتية بين الفكر والوجود، ثم يقوم بعملية توحيد بينهما في ذات واحدة. أما هوسرل حاول البرهنة على الوعي هو وعي بالشيء ذاته، بالإضافة إلى الذات المنفتحة التي تعمل على تحديد ذاتها وتكون غير محدودة ولا أسيرة لأي مفهوم خاص. الوظيفة لمثل هكذا هي تجميع العلامات الدالة وإشعارات التي تعبر عن كل ذات، لهذا السبب يعد الخطاب يلقي عبر الذات العارفة والفاعلة بطبيعة الحال ألباز ومفاهيم ومفاتيح بها تستطيع «أن تدرك وجود الذات فاعلة عبر وسائط اللغة الفعل، السرد. إن إتيقا الذات قد تؤول بهذا التناول الجامع لأحداث عاشتها الذات وتحياها سرداً لوقائع محفوظة في الذاكرة لحظة الحياة أو إنتهائها (الموت)»<sup>3</sup> بالتالي تمثل خاصية الإبداعية، حيث أضحى التفكير الحضاري الجديد قديم داخل الإطار بواسطة هذه اللغة ذاتها التي بها يتحدث من الباطن (الذات عارفة أو الفاعلة) بواسطة اللغة أو الفعل أو السرد.

المهم هنا الذات تصل إلى ما يمكن أن نقول: «إن الهوية إذا كانت إحساس الأنا بالانتماء سواء كان هذا الأنا فردياً أو جمعياً، فإنه لا يتحدد إلا بالآخر»<sup>4</sup> فلو عدنا إلى هذه فلسفات الأنا التي سميت في تاريخها بالحدائث قد وسمت بفلسفات الكوجيتو المقصود الذات أو الأنا المفكرة التي بها يحدث ذلك الإنتاج الفكري والتصارع بين الذات وموضوع البحث. في نهاية المطاف، إما الاعتراف بالآخر (الغيرية) ووضعها ضمن كينونة الأنا وربط الأنا بها، وإما السقوط في الأنا المتوحد بما تفيد من توحيد وإنغلاق عن ذاتها داخل دائرة مسدودة، من المؤكد المؤلف حاول كشف ستار الذي يختفي وراءه كل فيلسوف وكل الهوية أو السرد عن فصح ما بجوانية الأنا للآخر. الشعور هنا يكون بمثابة القوة قادرة على تكسير وتحطيم أسوار الذات هذه الأخيرة هي مسكونة بالغيرية «الذات عينها» تمثل الآخر. طالما أن السرد يعد محوراً الذي يدور حوله الوجود الإنساني، فإن «إستخدام السرد عبر التذكر والإستعارة مانح أشكال هؤوية للذات التي لا تكون بمعزل عن تاريخيتها إذ هي تعيد بناء ماضيها، حدثاً وصورة للحدث بأساليب رمزية تريد لها أن تقيم علاقة تتأقف بين الذات والآخر إنفتاحاً وتغاييراً»<sup>5</sup> نوع العلاقة التي عالجها الكاتب على منهج فهمي تفسيري كشف عن أنطولوجيا فهمية بالطبع لصيغ "الدازين" وفق المعجمية الهيدجرية، وريكور يضيف «إلى هذا الاعتبار محاولته تفسير النصوص من النصوص بالأشغال على

<sup>1</sup> - عبد السلام بن عبد العالي : هيدغر ضد هيجل ، التراث والاختلاف ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان المركز الثقافي العربي ، المغرب (1ط) 1985 ص 100

<sup>2</sup> - بييربورديو : الرمز والسلطة ، ت: عبد السلام نيعبد العالي ، دار توبقال - المغرب ، (1ط) ، 1986 ، ص 52 .

<sup>3</sup> - خاتم الورفلي: بول ريكو - الهوية والسرد ، دار التنوير ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان (دط) 2009 ، ص 06 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 26 .

<sup>5</sup> - خاتم الورفلي: بول ريكو - الهوية والسرد ، خاتم الورفلي: بول ريكو - الهوية والسرد، ص 78 .

الرمز والدلالة للغة الخطاب حتى تتمكن الذات من تأسيس رؤية مخصوصة للحياة والوجود»<sup>1</sup> معاً مثل هكذا منهج، حيث يدور على ثلاثة أقطاب هي على التوالي التاريخ، وركنها التحليل النفسي وعمادها الفينومينولوجيا لتؤثت أو تؤسس وجود الإنسان، هاهنا ريكور يستدعي المنهج البنيوي (لكود لفي شتراوس). هنا يعترف المؤلف بزمنيه على نحو علمي بداية لا تختلط فيه ذاتية الباحث وموضوع البحث، لكي يتجاوزوه .

في نهاية المطاف أبعد ذلك بتفسير رمزي للذات طبعاً بمنأخها البنيوي الظاهري والهرمنيوطيقي التأملي. كل هذا يدل على أنه متأثر بغير، ويبحث عن نوع العلاقة الممكنة بين هذين المناهج ، عمر مهيبيل يصرح قائلاً: « من المعروف أن كلمة أركيولوجيا *archéologie* تعني علم الآثار، أي ذلك العلم... لقد استعملت كلمة أركيولوجيا خصيصاً للإشارة إلى بعض الأشياء التي ستصبح فيما بعد وصفاً للأرشيف»<sup>2</sup> ما كان يقصد به نص العلم الذي يبحث في الآثار المادة للحضارة عن طريق الحفريات، ومع أن هذه الدراسة تحتاج إلى قيام بحفريات من أجل استخراج آثار الماضي وإعادة تركيب تاريخ الحضارات، بل فوكو كان يرمي إلى دراسة أرشيف.. إلخ. الأركيولوجيا هي ذلك المنهج الذي لا يريد إعادة أو التكرار ما كان من قبل بل مجرد إعادة للكتابة لأنها تعد الوصف المميز لها الظاهر أن ذلك يتضح أن النقد البنيوي لا يخضع لهذا الاتجاه الموضوعي.

دون شك توجد ضمن العمل الأدبي لكن بوصفها هيكلية الخفي تمثل مبدأ معقولة مضعوية يسهل إدراكها عن طريق تحليل، حيث أن النقد البنيوي خالص من كل إختزالات. لأن البنيات ليست معيشة لا بواسطة الوعي الإبداعي ولا بواسطة الوعي النقدي فقط توجد ضمن العمل الأدبي نتيجة الإهتمام بفكر هابرماس للتعريف به في فيئتنا العربية المعاصرة التوجيه الذي تتميز به فلسفة إلى ربط النظرية بالممارسة حتى إعتقد البعض «أن الفلسفة هابرماس ليست في الواقع إلا تأسيساً نظرياً لمواقف سياسية طبقت مسيرة مثقف... العنصر الثاني هو النظرية النقدية التي تتبناها برماس وأعاد بناءها»<sup>3</sup> نلاحظ أنه لا يزال يبحث عن حلول عقلانية من أجل مواجهة التحديات التي يواجهها المجتمع الحديث (إعادة بناء مشروع الحداثة) بالإضافة إلى النظرية التي إنطلقت من القراءة النقدية للآثار السلبية للفلسفة الوضعية والعلموية، تلك الفلسفة التي تحولت في نظر هذه المدرسة فرانكفورت إلى تبرير إيديولوجيا للعقلانية الخاصة بالرأسمالية؛ إذن هي فلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة لهذا السبب نراه يستبدل مفهوم الذاتية الذي اعتمده فلسفة الحداثة لبناء عالم عقلاني ومنظم إنساني بمفهوم تداخل (الذاتيات) ، حيث نراه يميز بين العقل الوصائي والفلسفة النقدية، والعقل التواصلية، يتضمن إشكالية التحويل الديمقراطي للمجتمع.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 82 .

<sup>2</sup> - عمر مهيبيل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، (ط3) ، 2010 ص ص (160-161) .

<sup>3</sup> - حسين مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب (ط1) 2005 ص (05.06)

إنه وريث الحقيقي للفلسفة النقدية، كما أنه نقده للعقلانية الواسطية لا يدفعه إلى التخلي عن فلسفة الأنوار كلية، وتتوقف إعادة بناء هذه النظريات النقدية مع دفاع عن العقلانية التواصلية وتلقي مع تجديد التفكير في الديمقراطية بوصفها التشكيل الحر للإرادة الشعبية، كما أن (ماركس) ينقد التصور الفردي أو (حقوق الإنسان) مع العلم «لم يعد الخطاب الحقوق في إطار الرأسمالية المعاصرة حكراً على أي فئة»<sup>1</sup>؛ بمعنى أن الحقوق الفردية ليست رجعية أو ثورية فهي غير سابقة على المجتمع. نتيجة ذلك هذا ما يصدق على مراحل التطور التي عرفها خطاب الحقوق الإنسان بصفة عامة، نعود ونصرح نقد ماركس لتصوير الفردي. هيجل ما يسمى «بالدستور النبائي هو ذلك الشكل من أشكال الحكومة الذي تربط بينه وبين فكرة الدستور الحر»<sup>2</sup> تلك الفكرة أضحت من الأحكام المسبقة المتأصلة، الشعب والحكومة طبقاً لهذه النظرية منفصلان، في حين هيجل عندما يتحدث عن التمثيل النبائي فإنه يقصد التمثيل غير المباشر. أما سيادة الدولة هي تصورات مثالية للسلطات التي يحددها الدستور: (السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والملك، تعني اتجاه السلطات)، وإعتماد المتبادل بينهما، مع العلم أن السيادة تعتمد على واقعة أن الوظائف الجزئية وسلطات الدولة ليست هي شيء مستقلاً قائماً بذاته.

مع ذلك هيجل يضع روسو في ذهنه الدولة هي إتحاد من قبل البشر يوافق فيه العضو بإرادته على تنازله عن حقوقه للجماعة . طبعاً يحدث ذلك من أجل البقاء والغاية ووحده هذه الحقوق التي تنتج الإرادة العامة (روسو) لأنها هي المبدأ الرئيسي للدولة . ويرى هيجل في الدستور إن الدولة بوصفها كياناً سياسياً تنقسم إلى ثلاثة أقسام جوهرية «السلطة التي تتحدد وتقسّم الكلي وتلك هي السلطة التشريعية ، السلطة التي تندرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلي، وتلطف هي السلطة التنفيذية ، سلطة ذاتية بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائي- التاج (أو الملك)»<sup>3</sup>؛ أعني تتحدد جميع سلطات المتصلة في سلطة التاج، أي وحدة فردية (الذاتية) تصبح في آن معاً القيمة والقاعدة لكل وتلك هي الملكية الدستورية. وهكذا نختتم الكلام عن الديمقراطية والحرية وحقوق الفرد.

<sup>1</sup> - حسين مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 78 .

<sup>2</sup> - ميشيل متياس : هيجل والديمقراطية، ت، إمام عبد الفتاح إمام دار الحداثة ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط1) 1990 ص 84

<sup>3</sup> - هيجل ، أصول فلسفة الحق ، ج1 ، ت : إمام عبد الفتاح إمام : مكتبة مدبولي القاهرة ، (ط) 1996 ، ص 533 .

(2)\* الكتابة تقتضي منهج:

طالما أن هناك مشكلات مختلفة في الحياة منها "مشكلة الزمان" في فلسفة ابن رشد، نرى أن المفكر الجزائري عبد الرزاق قسوم حاول أن يضع إطار معرفي وفلسفي الذي تنمو فيه فكرة ابن رشد عن الزمن، سيحاول أن يعطي بعض التوضيحات التي تثير طريق، أي باحث، وتساعد على تحديد الإطار المنهجي لمفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، سوف نستعين بالنص يقول «الاستعانة بالمنهج المعاصر في تحليلنا للعلاقة بين فيلسوف قرطبة ومشكلة الزمن»<sup>1</sup> بما أن المنهج يتجلى في جوب استخدام عام الزمن ضمن دراسة ما أو مشكلة الزمن، قد تجلت إسهامات علماء المسلمين في علم الفلسفة.

فقد يكشف هؤلاء الفلاسفة في مشروعهم وشروحهم وتلخيصاتهم للفلسفة اليونانية وما قد نهل منها، مع ذلك كانت لهم إبتكارات في زمانهم التي تكتشف عن أصالتهم، إلا أن يكون من تأصلت فيهم نزعة التعصب والأناية. لعل من أبرز مظاهر الأصالة في الفلاسفة ما يتجلى في نتاج محاولاتهم للتوفيق بين "الفلسفة والدين" أو بين "العقل والوحي"، بالطبع هي محاولات التي سبقتها جهود أخرى للتوفيق بين فكر "أفلاطون وبين أرسطو"؛ الأول ذو نزعة مثالية صوفية، والثاني ذو نزعة عقلية، وبناء على ذلك في الزمان المعاصر يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مدى تطويرية التي حققها الموضوع بالذات والهدف من تأصيل المناهج في شيء ضروري ولا بد منه، لا بد إستعانة بالحجج الفلسفية، وعلى مدى أهمية الزمن في الكشف عن مختلف الأبعاد الإنسانية، يكون ذلك على علاقة بين الإنسان والزمن. لقد يكون الفيلسوف الوجودي هيدجر، وعبد الرحمن بدوي لهم أثر، حيث حاول قسوم\* « البحث عن الزمن من خلال الإنسان ليصبح الزمن هو الذي يجب أن يستخدم كأفق في البحث عن الإنسان.. يربط بالطبيعيات كالحركة والتغير والمكان.. من جهة ويرتبط ميتافيزيقا بالكون ونشأته وبالسببية، والعلة والفاعل الأول مشكلة الأزالية والأبدية وما أشبهها من جهة أخرى... من أين إستقى ابن رشد منهجه في معالجة موضوع الزمان»<sup>2</sup> قد إستعر "قسوم" هذا العامل الجديد لإستعماله في البحث عن مفهوم ابن رشد. وعندما تناول هذا الأخير للموضوع من شقيه هذين يجد الباحث ملزم بطرح السؤال فهو هام جداً إذا كان من الممكن القول بأن هذه التفضيلات ضرورية والتحديدات منهجية تكمن في تحليل آثاره ( ابن رشد ) بطبع الحال يكون تحليلاً دقيقاً بالتأكيد نجده قد عرض التراث الفلسفي الرشدي.

\* قسوم : أستاذ الجامعة الجزائرية الفلسفة

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم : مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد (مؤتمر ابن رشد الذكرى الثامنة لوفاته)، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ (4-9 نوفمبر 1978 م ج1) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 ، يوم السبت 4-11-1978 صباحاً ص 271 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه، ص ص 272، 273

من الواضح أن يتخذ كأساس لتعريفه رأي معلمه (أرسطو) في تعريف حد الزمان الذي يقول فيه « إن حد الزمان هو عدد الحركة بالتقدم والتأخر الذي فيها»<sup>1</sup> نلاحظ تعليق ابن رشد على الأرسطي للزمان بأن "الزمان لا يفهم إلا مع الحركة" لأن الزمان شيء يفعلُه الذهن في الحركة، إذن هو ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن نلاحظ نفس تعريف لأستاذه ولكن توسيع في شرحه للزمان، ثم تنتقل مع فكر قسوم إلى نظرتَه إلى الوضع الفلسفي يقول: «فهو واضع منحى فلسفي ، بوع صاحبه في المَرَج فيه بين لغات لا متجانسة كالإيونانية والعربية واللاتينية على قاعدة منهج عقلائي إسلامي البرهان عربي البيان... المنهج جديد يتمثل في القراءة الفلسفة المتأنية كمحاولة لفهمه في ضوء المعطيات الجديدة»<sup>2</sup>. في واقع الأمر ما كتبه لنا ابن رشد ومؤلفاته المختلفة وعن المنهج الجديد، بالإضافة إلى الأحكام التعسفية وتحليصه من الغلو في الإعجاب في وصفه بالإنسلا ب، لاشك من ستكتشف ثانيا هذه المنهجية التاريخية التحليلية النقدية المقارنة إضافة إلى مصادر الفكر الفلسفي الرشدي وفكرة العقلي النقدي وطريقة تحليله. وبناء على ذلك يقول: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركاً أو غير مشارك في الملة.. إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين ونظرة كل منها إلى قضايا ميتافيزيقية كبرى»<sup>3</sup> لقد حاول قسوم معالجة ذلك بطريقته حيث فصح لنا عن تأويله وتفسيره لنص الرشدي.

يجرنا الحديث عن مدارس المنهج العقلي الرشدي يظهر براعته والإبداعية الفكري في إشكالية التوفيق التي قام بها ابن رشد، ومعالجة قضايا مثل أصل الكون ومصير الإنسان وغيرها. خلاصة ذلك تطراً إلى معرفة عمق الفكر الفلسفي الإسلامي العربي عن طريق ممثليه (ابن رشد، الكندي، الفارابي، ابن سينا وغيرهم من فلاسفة). في حين نبحت عن القاسم المشترك بموجبه تحديد خصائص المنهج العقلي الرشدي، في الواقع سنحاول البحث عن إتجاه منهج عقلي الذي تقربه الشريعة الإسلامية وفي نفس الوقت يتماشى وقيمة الفلسفة. بالإضافة إلى ذلك إدخال منهج التأويل لتفسيرها (قضايا) «انطلاقاً من منهج ما يعرف بمنهج الإثبات بالخلف عند الفلاسفة»<sup>4</sup> (قضايا) ، تفسر لنا الصفات الإلهية ومسألة الذات والصفات.. الخ. يحتاج إلى منهج قوي مثل منهج التأويل، لهذا السبب إعتد الفلاسفة والمتكلمين في مجملهم في إثبات هذه المسائل على النقل أو ما يطلق عليه فيلسوف الكبير ابن رشد "بالسمع" بدل "العقل"، أما عن إثبات بالخلق فإنه المنهج الذي يخالف النظريات، يظهر ذلك عند الغزالي وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة.

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم : مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) ج1 سبق تعريفه ، ص 275 .

<sup>2</sup> - قسوم عبد الرزاق وآخرون: [المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات] (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج2) (ط1) 1999 ص 215 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (2017-218) .

<sup>4</sup> - عبد الرزاق قسوم : [سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً] دراسات فلسفية ، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (1998-1998) عدد خاص ، السنة الثالثة ، العدد الخامس السداسي الأول 1998 ، جامعة الجزائر ، ص 189 .



مما لاشك فيه قسوم يعالج موضوع آخر نحو منهج إسلامي. هل باستطاعته استخدام منهج سليم القواعد والأدلة والبراهين الذين سبقوه قد استخدموا ضبط المنهج بشكل جيد جداً؟

ولكن مع قسوم نلاحظ عكس ذلك معذرة يا أستاذ، ولكن الحقيقة دوماً مرة طعمها مجرد تتبع لمناهج مضت مع قضايا عُلجة مع الأوائل. في حين يرى قسوم «يمكن أن نقول بعملية تقييم أفاق تبدأ بتقييم العمل السابق وتحديد أفاق العمل المستقبلي للأمة الإسلامية»<sup>1</sup> حيث كل تقييم يرجع لما سبق أي يتبع بعملية مراجعة، وعلينا تجاوز تلك السليبيات في عمليتنا المستقبلية. وقوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»<sup>2</sup> دليل على أن أمة تعمل لمستقبلها بخطط منظمة، ولماضيها الحفاظ عليه وعلى تراثها والتمسك بدينها والإيمان بعملها الذي يحمل منهج صحيح وقوي حتى نتمكن أن نتكئ عليه نحن. ذلك دافع لليقظة من الغفلة عن ذلك الإصلاح يصرح في هذا الصدد قسوم: «أرأيت يا قارئ كيف أن أنا اليقظان في كل خلخلة من خلخلات شعره. نزاع إلى قضية الوطن»<sup>3</sup> يوصف هنا الجزائر بالإتحاد مع بعضها البعض، الثورة أساس نخوض من الغفلة، كذلك نراه يخوض معركة المفاهيم، فيها يحاول وضع منهج مناسب، ولكن الموضوع يفرض علينا المنهج ثمة يجب معرفة المثقف والثورة هذان المفهومان لهما دلالة في الحقيقة «أن إرتباط الثورة الجزائرية بالمثقفين، هي كإرتباط الروح بالجسد»<sup>4</sup>، معنى ذلك المثقفون هم بمثابة الطاقة الحية المنتجة التي تجلت في بزوغ فجر ثورة نوفمبر، لأن المثقفين لهم فضل في توعية الناس بأساليبهم الخاصة والمختلفة، كما يضيف إلى ذلك قول ابن رشد حول الفعل «ولكن قولهم إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول، إذا نسبت إلى الفاعل سميت فعلاً، وإذا نسبت إلى المفعول سميت إنفعالاً»<sup>5</sup> طبعاً هذا حوار مع فيلسوف قرطبة هو ذلك الحوار من وراء حجابين؛ أقصد حجاب النص والآخر حجاب الزمن الذي نحياه اليوم. لقد قدم ذاته نموذجاً، كما قدمنا نحن أنفسنا نموذجاً (بالمثقف الثورة) هذه الجدلية، حينما حاول تقديم الأفق الإسلامي والآخر الفلسفي في نهاية يصل إلى الإقرار بالمحكمة من حيث هي شريعة، وعكس الشريعة من حيث هي حكمة.

مع كل ذلك نلاحظ ولاء ابن رشد للرؤية العقلانية للوجود، حيث الولاء الاستراتيجي، معنى ذلك الرؤية تعتبر النظام واللزوم والحق، نلاحظ تقابل بين الذات البرهانية والذات التمثيلية-التأويلية؛ أعني بالذات التي تدرك الموجودات على أصلها، لا يخالف النطق الباطن فيها النطق الخارج (الظاهر). مع العلم أننا في عصر الإبداع إلا أنه

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم: نحو منهج إسلامي أفضل: العدد من (75،76،77،78) مجلة الأصالة: العددان (91/67) مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971] موضوعات أعداد 1981 م، ص 272 .

<sup>2</sup> - سورة آل عمران - الآية : 110 .

<sup>3</sup> - عبد الرزاق قسوم : أحد رواد الإصلاح في الجزائر أبو اليقضان (العدد 05) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول-محرم 1391 هـ ومارس 1971] (الجزائرية 2-14/ 1971- 1981) ] ، ص 140 .

<sup>4</sup> - عبد الرزاق قسوم : نوفمبر والمجاهدون بالكلمة ، العدد (73،74) ، مجلة الأصالة: العددان (91/67) ، سبق تعريفها ، ص 67 .

<sup>5</sup> - محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار توفيق للنشر - المغرب (ط1) ، 2007 ، ص 05 .

(ابن رشد) ترك في ذواتنا فراغ الذات العارفة من القوة على الحضور والإبداع في مجال العلم والفكر والعمل وتفكير وإنتاج. ما الغاية من العلاقة بين العقل والتأويل ؟. أعني بين البداهة والمفارقة في الحقيقة الأمر المعرفة لم تكن غاية، الغرض الأول للعقل هو الوصول إلى معرفة، فإن التأويل التحليلي بفعل ينطلق من إستحالة المعرفة « إذا كان العقل يسلك طريق الاستدلال البرهاني للوقوف على الحقيقة فإنّ التأويل يتخذ سبيل فك الرموز والأساطير من أجل إضفاء المعنى »<sup>1</sup>، أي إضفاء المعنى عليها، ولكن يكون ذلك بعيداً عن مبدأ الذاتية وعدم التناقض. أما إذا كان العقل أو البرهان يدعي الانطلاق من تلك مقدمات يقينية قد تكون بنية بذاتها، إذن التأويل التحليلي لا يتردد في العودة بأصل البداهات البرهانية والاعتقادية معاً. على الرغم من التعارض الحاصل بين العقل والتأويل أو الفلسفة والتحليل نجد الأبحاث تجمع بينهما، كما نعلم أن التأويل يستخدم في معنى "النقل" الشخصي للمناظر الطبيعية في الرسم ، وهناك تأويل الأحلام. يبقى الحفاظ على أصل فضيلة، ولكن علينا السعي لتبسيط وفهم واستيعاب الأمور الحقيقية كما هي عليه من قبل.

وإذا ما حاولنا البحث عن الذات المفقودة هي « الفكرة المركزية في المشروع الحدائتي »<sup>2</sup> بطبيعة الحال ما يدفع القول بوجود بؤرة مركزية أخرى لمشروع الحدائتي هي "العقل" الذي يتحقق في أعلى مراتب وتحليات في العلم بالنسبة للقدماء نموذج المعرفة عندهم هو البرهان حيث ورثه عن اليونان. يقتضي بإلغاء "الذات لصالح، الموضوع" هذا إذا بحثنا عنها (الذات) في فكر فلاسفة العصور الوسطى الذي يصطبغ باللون الأرسطي وهذا ما يجعل الذات صدر عرضي للموضوع. يضيف هيدجر إلى ذلك « هناك شرطين أولهما: إعتبار الذات يقيناً أولاً وثانياً إعتبار هذا اليقين قوام كل يقين لاحق له »<sup>3</sup> نلاحظ أن الإنسان احتل مرتبة الذات تطلب بالقيام بثورتي (عرفت بالثورة) "الكوجيتو" الديكارتي وثاني بثورة كانط "الكوبرنيكية" الألمانية، والأول فرنسية التي تجرى على صعيد العقل؛ هذا العقل المدبر هو الذي يقوم به الإنسان بمجموعات على أزمت التي تمر بها الذات والموضوع المفهوم والكتابة سواء كان ذلك من بعيد أو من قريب حيث يقترن بنماذج "المعرفة والعم والحكمة" التي إستعملها الفلاسفة (أفلاطون). من خلال هذا كله نستنتج « بأن الفلسفة كانت تبحث عن الوجود في العالم المؤسسة أو.. في ماضي الثقافة المظلم وإرتبطت بمصير مهد الحكمة الدينية.. تعليق (سقراط): الكتابة كرسوم يولد كائناً لا حياة فيه يبقى صامتاً حين تتوجه إليه بالسؤال... رأي (روسو) تعتمد على الصوت ، تحفظ حضور الذات لذاتها وللآخرين »<sup>4</sup> ننطلق من أفلاطون الفلسفة كانت تبحث هنا عن الوجود، أي ملك (طيبة) الذي يكون في مدينة "الإله تهيون" هي الصيغة التي استعملها أفلاطون للإله (تحوت) هذا الإله إخترع لنا الأعداد الهندسية وغيرها. وشيء ذاته إلى الكتابة بغية

<sup>1</sup> - محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، المرجع سبق تعريفه ، ص 25 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 27 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص، نفسها (27) .

<sup>4</sup> - بول ريكور : نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ، ت ، سعيد الغالمي المركز الثقافي العربي المغرب (ط1) ، 2003 ، ص 73، 74.

إستنطاقها والتعليم والتعلم منها، وروسو مع الكتابة بدأ الفصل والطغيان والتفاوت ، لأن الكتابة تتجاهل متلقيها، كما تخفي عن مؤلفها وتفصل الناس عن بعضها البعض، وهكذا هو الحال لباقي الفلاسفة وأزمات المنهج والكتابة الفلسفية التي يقع فيها كل فيلسوف وهي باقى إلى غاية الساعة تعاني من أزمات. وفي ضوء ذلك يرى "كمال" في مؤلفه "أن هناك تيارات مختلفة ومناهج فلسفية «كالفيينومينولوجيا (هوسرل) والأنطولوجيا (هيدجر) والنظرية النقدية فلاسفة مدرسة فرانكفورت»<sup>1</sup> نطلق من فكرة هوسرل ونقده للوضعية، يرى في كتابه (أزمة العلوم الأوروبية) أزمة التي عرفتها العقلانية يظهر عليها الجانب الغالب المتمثل في العملي والنفعي إثري سقوطها في قبضة الفلسفة الوضعية.

دليل على نقده للنزعة الوضعية كشف عن إدراك الحقيقة الكلية، والمفهوم الوضعي للعلم هو مفهوم إختزالي، هيدجر هو الآخر يقوم بتقويض الموقف الوضعي، بالتأكيد على فكرة فلسفة أستاذه (هوسرل) غير أنه ابتعد عن مفهوم الذاتية الترانسدنتالية التي كانت مرتبطة بالنزعة الذاتية (الإنسانية) لكن نلاحظ أن أزمة العقلانية تجتازها الإنسانية اليوم، حيث يقول هوسرل: «أنا متأكد من أنّ الأزمة الأوروبية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة، غير أن هذا لا يمكن أن يدفعنا إلى القول بأن العقلانية بما هي كذلك شر كله أو أن أهميتها ثانوية بالنسبة للوجود الإنساني برمته»<sup>2</sup> أي تصبح الأزمة حقيقة عنده أزمة عقلانية التي تغرق فيها الإنسانية؛ إذن العقل الذي تمس له مفكر والتنوير نجده قد ارتبط بالسيطرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته الأمم والمجتمعات. بالإضافة إلى الانتقادات اللاذعة التي وجهها "أدورنو" للنزعة الوضعية فقد شمل فيها «سيطرة العقل الأداتي من خلال الطابع الشمولي أو الكياني لما يسميه بالروح أو العقل المطلق الذي يحكم العالم.. فإن ذلك لا يتحقق إلا من خلال تطور جذلي وذلك لأنّ المطلق لا يخضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق، بل هو يبدأ من مستويات أولية في سيرورة تطور بحيث ينتقل من الروح الذاتي إلى الروح الموضوعي، ويبلغ تحقيقه الكامل والنهائي في العقل أو الروح المطلق»<sup>3</sup> في بادئ الأمر يدعي بعض الفلاسفة بنقد السيطرة وعليه يتجلى فيها الإنسان كما قال "هيجل"، أقصد الذي تتحقق فيه وحدة الذاتي والموضوعي.

خلاصة ذلك هيجل اعتقد أن العقل المطلق يستطيع بناء ذاته بذاته، إذن المطلق روح مادام قادر أو بوسعه أن يظل بذاته وفي ذاته، إذن الروح إنّما هو قدرة الذات على أن تعترف نفسها ونؤول إليها، في كون المغاير المطلق، بالتالي فذاتية الروح مادامت ذاتاً موضوعاً فهي ليست سوى تهوى الكينونة من جهة ما هي حالة غليظة والمعنى أو الفكر بما هو توسيط سيال تهوياً، من الواضح أن (ماركوز) (1898-1979) كان حريصاً هو الآخر على «إبراز دور

<sup>1</sup> - كمال بومنيير : قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (ط1) 2012 ، ص 06 .

<sup>2</sup> - E dmund , Husserl : la cris de l'humanité européenne et la philosophie , traduction par nathalie Depraz

paris 2008 , p 81 .

أنظر كمال بومنيير : قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت : ص 21

<sup>3</sup> - كمال بومنيير : قراءات في الفكر النقدي قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت المرجع سبق تعريفه ، ص ص (37 ، 38) .

الذاتية في مقارنته الجمالية الذي يمكن تحرّر الإنسان من ظاهر التشيؤ التي أدت إلى إستلابه، وفقدانه لحرية وإستقلاله الذاتي»<sup>1</sup> هاهنا ما يمكن ملاحظة أنه أصبح تابعاً لقوى خارجية عن إرادته لهذا السبب نادي بضرورة إعادة الاعتبار للذاتية علماً أن الماركسية الأثوذكسية.

قد قللت من أهميتها، لا كذات عاقلة، أي جانب اللامعقول من حياة الإنسان، إذن الفن يتجاوز الواقع ويحطم الموضوعية المشيئة للعلاقات الاجتماعية، ويفتح بعداً جديداً للتجربة. على هذا النحو نخلص إلى أن نظرية الإعتراف عند (هونيت) تكون قائمة على فكرة أساسية هي «أن تحقيق الذات أمر مشروط بالإعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات... إنّ الوعي بالذات يكون في ذاته ولذاته ما كان في نظر وعي بالذات مغاير في ذاته ولذاته ، ومعناه أنه لا يكون إلاّ من حيث يعترف به هيجل في كتابه فينومينولوجيا الروح»<sup>2</sup> نلاحظ أنه ميز بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن). في مقابل تكون منطقية ومتناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق (الذات الثقة في الذات، إحترام الذات، تقدير الذات) لأن هذه المفاهيم (المفهوم) يمكن بتحليل نقدي لأليات الهيمنة وطرح التهمين، والتهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي التي يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي. إلى غاية الوصول إلى محطة العقل، والوعي بالذات واستقر ضرب بعينه من التطابق الحاصل بين الذات والموضوع أو بين المفهوم والموضوع. إذن في هذه الحالة الأنا يتصل بالحياة، وعليه «إن المطلق روح مادام بوسعه أن يظل بذاته في ذاته في كونه خارج ذاته»<sup>3</sup> الروح إنّما هو قدرة الذات على أن تعترف بذاتها بعد ذلك نؤول إليها لكون مخالف (المغاير) المطلق. خروج من الروح إلى "الأنا" حيث يشير إلى ذلك بقوله «عند الوقوف على حالة الأنا الجزائري مع الآخر غير الجزائري وحسب ما هو كامن في بطون مرجعياتنا التاريخية والحضارية بداية من القرطاجيين إلى ما يقع لنا من أحداث دليل ناصح على ما نذهب إليه»<sup>4</sup> الذات الجزائرية هنا هي تلك حالة التي تبدو لي في كل أوضاع التي تشوه الأنا يقصد به وإصرار من الآخر سواء تجسد ذلك في ممارساته العلمية والفكرية والثقافية التي تقوم بها الذات العربية مقابل الذات الغربية.

في ضوء ذلك قد سجل التاريخ الجزائري بأنها كانت أول فضاء يمارس فيه الرّفص للخلافة الإسلامية حيث تمكن الآخر من إنشاء أول دولة إنفصالية عن تلك الخلافة في (تيهت) مثلاً دخول المستعمر الفرنسي 1830 الوطن الجزائري كان بمثابة حلقة ما قبل الأخيرة في تشكيل إرادة صارخة من الآخر في استغلاله وهيمنته على الأنا (الذات العربية). يوضح ذلك في كتابة هذا «ما يحول الصراع أو التّضاد من محيطه الذاتي الفردي إلى فضاء

<sup>1</sup> - كمال بومنيير : قراءات في الفكر النقدي قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت المرجع سبق تعريفه ، ص 74.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 113 ، 114 ) .

<sup>3</sup> - غيورغ فلهم فردريش هيجل : فينومينولوجيا الروح، تقديم: ناجي العونلي توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان (ط1) 2006 ص 82

<sup>4</sup> - بشير بويحرة محمد : الأنا والآخر (وراهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية) منشورات ، دار الأديب ، وهران 2007 ، ص 13 .

أرحب وأوسع هو المقاومة الوطنية وفق إيديولوجية رصيدها الأول والأخير هو الذات الجزائرية<sup>1</sup> لقد حاول أن يبين أن خروج الحدث خصوصيته التاريخية العسكرية إلى فضاء العمل (الممارسة) الملحمي. إن إنعاش الأنا وإعادة بنائها وإعادة الوعي له بواسطة أسلوب ساخر بواسطة كشف أسرار الواقعة بين الأنا والآخر. من خلال ذلك أود الوصول إلى ما قدمه ديكرت من خلال الكوجيتو الديكارتي الأنا عنده هي مفهوم الذات، يتوفر هذا المفهوم على (شك، وتفكير، ووجود) لا يمكن أن نستخلص من ذلك أن المفهوم هو ثلاثي إنما في حقيقة الأمر التلقظ الكامل للمفهوم من حيث أنه تعددية هو كالتالي: « أفكر إذاً أنا موجود، أو بشكل أكمل: أنا الذي أشك، أفكر، فأنا موجود أنا شيء يفكر»<sup>2</sup> هو الحديث الفكري كما يراه ديكرت، حيث نلاحظ أن المفهوم يتركز في لفظ "أ" أشك أو أفكر أو موجود كل يدور حول معركة يقوم بها الإنسان.

هاهنا المفهوم هو من النظرية تثبت التعبيرات الحياتية بالكتابة كما أن هوسرل وصف محتوى جميع الأفعال القصدية بصفتها موضوعات تعقلية خالصة، بالتالي لا يمكن إختزالها، وبذل دلتاي جهد كبير (1900) بعد هذه السنة في تطعيم نظريته في المعنى بنوع من المثالية التي تحصل عليها من كتاب هوسرل (أبحاث منطقية) يتضمن تناول الكتابة تغلباً على العملية التاريخية، حينها يحدث انتقال الخطاب إلى عالم المثالية تسمح بتوسيع دائرة لانتهائي لعالم الاتصال. حوصلة ذلك أن النزعة المضادة للتاريخ تتمثل في مسلمة الضمنية في الإجراءات التفسيرية بالطبع التي يقوم بها النقد الأدبي بتطبيقها على النقد الكتابي يكون تحت تأثير البنيوية. وضع المفهوم الوجودي عن التنائي ذلك مقابل الجدل بين الفهم والتفسير وغيره. تنبه إلى ما قاله التاريخ عبر الحضارة ما عاش فيها الإنسان البحث في صياغة الجهاز المفاهيمي لإنسان تلك الحضارة ما، إذن الروح العلمية لم تتولد إلاً معه أول نزل على سيدنا محمد (ص) في غار حراء بقوله تعالى: « إقرأ باسم ربك الذي خلق»<sup>3</sup> تعتبر هذه السورة بمثابة نقطة الإنعطاف التي بها أحدث تغير جذري في مسيرة التاريخ للأمة الإسلامية. بالتالي نصف اللغة التي بها نزل القرآن هي الوعاء الذي حددت فيه صيغة العقل العربي المسلم (أعني آليات الفكر الحضاري) الجديد الذي به تنطلق أمة نحو أمام في إطار الفكر الجديد (اللغة العربية). هكذا هي تمثل خاصية الإبداعية الواسعة النطاق وأضحى التفكير الحضاري الجديد والقديم داخل هذا الإطار بواسطة اللغة ذاتها.

من الأرجح أن نتناول المنهج المناسب مثل ما فعل الغرب لأنه يسهل عملية البحث الفكري والعلمي والأنا (الذات) فادرة على إستخدامه في البحث التاريخي. نأخذ برأي سترابي « كان المنهج العلمي من حيث أسلوب

<sup>1</sup> - بشير بويحرة محمد : الأنا والآخر (وراهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 50.

<sup>2</sup> - جيل دولوز ، فليكس ، غتّاري : ما هي الفلسفة : المصدر سبق تعريفه ، ص 47 .

<sup>3</sup> - سورة العلق - الآية ( 01 ) .

في التحليل العلمي سهل الإستيعاب وقد إستوعبه بالفعل عبر السنين العديدة من الذين درسوا الفيزياء والكيمياء الصيدلانية والطب في الجامعة الأمريكية<sup>1</sup> أتساءل: أين نحن من هذا كله ؟

نحن الذين وضعنا تخصصنا في العلوم الإنسانية والاجتماعية، لهذا كان الفهم بمعنى التركيبات النظرية وربط المفاهيم بالواقع التاريخي الإجتماعي، مشكلة في غاية الصعوبة، ولم كان حلها الفهم والإستيعاب. بالتالي يتوقف على درس العلاقة المتبادلة بين اللغة والفكر، وعليه يجب فهمها فهماً جيداً. في الأول إستعراض بعض النظريات والأفكار المقترحة من قبل المفكرين العلماء أو الفلاسفة التي بإمكان أن تعالج هذا الموضوع. نستهل بنظرة فريجه: « أول من أدخل التقسيم المعروف بين المعنى **meaning** والمدلول **reference** للكلمات<sup>2</sup> المدلول هو القصد والعنصر المعين والمميز عن المعنى، أما المعنى فهو خاضع للعناصر المعنى الأخرى. وأن العقل هو إمكان للتفكير في المعنى كعلامة عبور من المختفي إلى الظاهر عبر تأويل. طرح آخر: ما هي الفلسفة ؟. ولماذا تكون جديرة بالدراسة ؟.

من الصعب وضع تعريف عام لها، بل وضع تعريف دقيق لهذه الكلمة، فهي ليست مسألة عملية، ولا بد أن تكون هذه المحاولة على الأقل في البداية مظلمة. مثل: الغرف التي لا وجود لمصباح يضيئها. هكذا هو عقل الإنسان وحده يضيء هذا الفكر قد يعرفها شخص ساخر « بأنها كل شيء ولا شيء<sup>3</sup> بمعنى تختلف عن العلوم الخاصة الأخرى في محاولتها. وبناء على ذلك نرى أن التفكير الوعي لفيلسوف أو مفكر ما يوجه في معظمه بشكل خفي من قبل ميولات الفطرية، يصعب تجاوز الباطن إلا صاحب الذات نفسه حيث نقول وراء كل المنطق والسيادة «الظاهرة في خطوات تفكيره نعثر على تقنيات ما، أو بشكل أوضح على مطالب فيزيولوجية تفرضها صورة الحفاظ على نمط حياة معين<sup>4</sup> في الحقيقة أن كل فلسفة عظيمة كانت إعتراضاً ذاتياً لصاحبها. لكن ما كان يحصل لرواين قديماً يحصل اليوم. وعلى الأرجح الأكثر ثقافة إرادة خلق العالم مع التأسيس كما يتبين أن نيتشه يقول: « الفلسفة وسيلتي تعبير<sup>5</sup> كما يرى أن ما الفلسفة سوى هذه الغريزة التي هي المستبدة فينا إرادة القوة في هيئتها، من البديهي أن كلمة الجامعة والقصيدة هذان يستتبعان تصوراً جديداً لها وكذلك صورة جديدة للمفكر. نشهد أن نيتشه يحل محل المعرفة وإكتشاف الحقيقة التفسير وكذلك التقويم يقوم بتحديد المعنى الجزئي ويكون خاص بالظاهرة. أما الأخرى يحدد القيمة التراتبية للمعاني، أما كانظ الذي «يفضح التطلعات الزائفة إلى المعرفة لكنه لا يطرح للنقاش مثال المعرفة<sup>6</sup> في الحقيقة الجدل هو بحد ذاته إمتداد لهذه البراعة البهلوانية (السرك). أن كل تفسير

<sup>1</sup> - يوسف مروة: أضواء على أزمة الفكر العربي المعاصر (الفلسفة المدرحية) تقديم شهر ستان، دار أموج بيروت، لبنان (ط) 2000، ص 180

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 184 .

<sup>3</sup> - سامية محمد جابر : قراءات فلسفية وإجتماعية باللغة الإنجليزية ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط) 1991، ص 03

<sup>4</sup> - فريدريك نيتشه : ما وراء الخير والشر ، ت: حسان بورقية ، أفريقيا ، الشرق - المغرب ، (دط) 2006 ، ص 17 .

<sup>5</sup> - جيل دولوز : نيتشه : تعريب أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط) 1، 1998 ، ص 19 .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه ، ص 24 .

هو تحديد معنى ظاهرة والمعنى يتكون من علاقة قوى، لأن جوهر القوة هو أن تكون في علاقة مع قوى أخرى، بالتالي تتلقى جواهرها تسمى بالعلاقة بين القوة والقوة إرادة. ذلك ما يتم تفسير الإرادة الاقتدار بمعنى الرغبة في الهيمنة (السيد والعبد)، ولكن نيتشه يطلق التحفظات صراحة وضع العودة الدائمة على لسان "زرادشت"، يأخذ كقلب للمعنى ومجاز مرسل معطياً إياه مفاهيم جديدة لم يكن قادر على تشكيلها لوحده. أما الوقوف في زمن الجهل وزمن التفكير علينا تحقيق الإبداع مأخوذ من جريدة الأهرام 1993/3/80 «إن مانقصده بالحرية المطلوبة في المجتمع تتجاوز تلك الدلالات رغم أهميتها التي يمكن إنكارها»<sup>1</sup> إنها حرية التفكير والحوار والنقاش (الجدل) والبحث دون شروط مسبقة. حيث يسعى المفكر أو الباحث للوصول إليها ببذل جهد مع العلم يختلف مناخ الحرية من الباطن إلى الظاهر.

ما قد يهمننا مصلحة الدولة والاستقرار والنمو والتنمية الإستراتيجية وإبداع وإختراع ولأخذ مبادرة الحوار والنقاش (الجدل) والبحث دون كوابح أو ضوابط تعرقل طرق وتسد رغبة. ما علينا إلا أن نحاول الوصول إلى أقصى ما يمكن البلوغ إليه من الإبداع الحر لدى الذات الفاعلة والعارفة لهذه المفاهيم.

### (3)\* غياب الإستراتيجية واللامبالاة بالسلطة (عدم التنظيم):

من أهم النماذج التي ركزت عليها في دراستنا هذه هي مجموعة أساتذة من كل أنحاء الوطن وخارج الوطن (الجزائر، تونس، المغرب وغيرها. لقد كانت له لمسة فكرية تاريخية الأدبية ثم فلسفية. لأن منهج "عمار الطالبي" يغلب عليه طابع التاريخي لا الفلسفي معذرة لقولي هذا، من خلال قراءتنا المتأنية للمقالات والندوات صادفت في طريقي عدد نماذج حولت قدر المستطاع تعرض لها بحكمة، حيث أخذت عنه (عمار الطالبي) ما يميزه من باقي الأساتذة ودراسة حول ابن رشد التوفيق بين العلم والحكمة وبين الدين والفلسفة (الشريعة)؛ الغاية من العلم هو معرفة الأشياء والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، هذا هو الغرض من ذلك. بالرغم من إختلاف تصور ابن رشد لأصول الفقه عن الأصوليين بتصورهم هذا العلم هو علم آلي ومنهجي، بالتالي هو أداة ومنهج للوصول إلى لب أو العلم الحق، غايته من وراء ذلك إعطاء القوانين مع ذلك ابن رشد يسمي مقاصد الشريعة بحكمة الشريعة، كما سمي بالشرع أيضاً في قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»<sup>2</sup> ويضيف عمار الطالبي\* لأن معظم الشريعة، كما قال إمام الحرمين «صدر عن الاجتهاد والنصوص لا تعني بالعشر من معاشا الشريعة»<sup>3</sup> من غير شك أن القياس الشرعي ذاته داخل في مفهومات النصوص لأن مدارك الشرع هي الخطاب، وهذا الأخير منه ما يوجد الحكم بصيغته ومنه بمفهومه، إذن القياس داخل في هذا المفهوم، لأن الفلسفة مبنية على مفاهيم لها مكانتها ضمن

\* عمار الطالبي : أستاذ بكلية الآداب جامعة الجزائر ورئيس قسم الفلسفة .

1 - نصر حامد أبو زيد : التفكير في زمن التفكير ضد الجهل ، والزيبق والخرافة ، للنشر القاهرة (ط1) 1995 ، ص 26 .

2 - سورة الحج - الآية ( 78 ) .

3- عمار الطالبي وآخرون: [أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في الفلسفة القانون] ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج2 (ط1) 1999 ص 606

دراسة الفكرية الفلسفية، وهذه المفاهيم تنطلق منها، لهذا السبب أوى إليها المشتغلون « بعلوم الأوائل أصحاب المذاهب الصوفية والعقول المستقلة ويجدون فيها، متعة الإقامة»<sup>1</sup> لأن الإنسان يحتاج إلى راحة، أي العقل يكون على راحة إنتاج وإبداع الفكر الجديد ما يفتح باب الإبداع. لقد باشر عمار الطالبي مقاله بالصوفي أبي محمد عبد الحق الخراط (510-582هـ) علماء ومتصوفون ومحدثون كثيراً، لما يذكرنا بأكبر الفلاسفة أبو حامد الغزالي وغيره كما « يعتبر ابن جان من أعمق متصوفة المغرب وأشدهم إرتباطاً بالمنهج الغزالي هو متكلم أشعري له تفسير هام وكتاب شرح أسماء الله الحسنى »<sup>2</sup> الغرض من ذلك أن يبين ملامح منهج كل صوفي سواء عبد الحق ومشربه الصوفي الذي له صلة وطيدة ووثيقا بشرب الغزالي في تصوفه السني البريء، موضحاً أن الخوارج بدو ليس لهم منهج عقلي وبرهاني، ولم يكونوا من أهل الظاهر إنما كانوا ذوي منهج عقلي وتأويلي للنصوص، أما المعتزلة هم تطوير لأصول الخوارج الأولى . هل هذا صحيح ؟.

للإجابة على ذلك نرى لدى ابن تيمية في ما قال: «إن المعتزلة مخانيث الخوارج وأن الأشاعرة مخانيث المعتزلة... وتوسطت المنهج الذي أخذ به المحدثون وبين المنهج الفلسفي الذي أغرق بين المعتزلة»<sup>3</sup> نتيجة المتوصل إليها هي ما يعتبره "عمار" من الذين أحيوا المذهب الإباضي تأليفاً وتعليماً في ذات الوقت مقدرة على الجدل والنظر وذو عمق في التفكير الفلسفي، هذا من جهة ولقد قام الباحثون في دراسة قارب الدراسات الكثيرة التي قام بها فرق المعتزلة وأراءهما الكلامية الفلسفية أو عن فرقة الأشاعرة التي أخذت من الاعتزال بطرق واضحة ومستدل من الفلسفة وأخرى وتوسطت بين المنهج الذي أخذته. موقف ابن تيمية من المعتزلة والأشاعرة: مما سبق يتضح أنه يقول: «إنهم فارقوا جماعة المسلمين وإتباعهم ترك للقول السديد الواجب في الدين، وإتباع لسبيل المبتدعة الضالين»<sup>4</sup> حيث نرى أنه أشد عنف على هذه الفرقة المعتزلة، وكان قاسي بحكمه عليهم بأنهم المبتدعة الضالين، كان يجدر به أن يشيد بمواقفهم الحميدة في الدفاع عن العقيدة، لأنهم استخدموا أعظم الأسلحة للدفاع عنها الأدلة العقلية (العقل). لقد كان حكمه على المعتزلة يكفوها لقولهم «بأن القرآن مخلوق، فيقول: «إن من قال القرآن فقد كفر، ولقد وافقه على هذا الرأي بعض العلماء : فقال محمد بن سحاق، أصل الاعتزال هو ترك السنة والجماعة واعتزلوا عن الدين والطريق المستقيم وتركوا الكتاب والأثر. وقالوا بالمعقول وما وافق هو أهم مخالف الكتاب وردوا أخبار (النبي ص) في الصفات وكفروا بذلك»<sup>5</sup> دليل ذلك أن المعتزلة شر من المجوس، وفي

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : الحياة العقلية بجاية (الفلسفة والكلام والتصوف)، العدد 19 مجلة (25) الأصالة : مجلة ثقافية إتصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول - محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ (1971م) -1981] ، ص 153 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 156 .

<sup>3</sup> - مقال نفسه ، ص ص (172 - 173 ) .

<sup>4</sup> - ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره ، إعداد : محمد حربي ، عالم الكتب ، بيروت ، (ط1) 1987 م ، ص 110 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 125 .



الآية القرآنية قال تعالى: «وكلّم الله موسى تكليماً»<sup>1</sup>، إذن فالقرآن كلامه. أما ابن تيمية يرى أن المعتزلة كفار لقولهم بأن القرآن مخلوق، كما يرى أنهم إبتدعوا الدم في بعض الفرق الإسلامية ويرى «أن الأشعرية أثبتوا خالقاً لا خلق له وهذا ممتع في بدهة العقول، فلم يثبتوا خالقاً»<sup>2</sup> نلاحظ أنه واقع في خطأ مرة أخرى في فهمه لمذاهب الأشعرية موقفه ضعيف. أما موقفه من الفلاسفة يقول: «إن التفكير الفلسفي موجود منذ أن وجد الإنسان... أن الفلاسفة نوعان: طبيعيون وإلهيون»<sup>3</sup>، بمعنى أنه قديم قدم الإنسان، على سبيل المثال: الديانة الزرادشتية تدعو إلى أن ينظر الإنسان في الأشياء؛ لهذا السبب التفكير الفلسفي من حيث هو تفكير عقلي يكون قديم مع خلق آدم (الإنسان). أما عن الأنواع أولاً يقرون بوجود موجود (العالم واجب الوجود بذاته) ليس له مبدع ولا فاعل، أما نوع الثاني نراهم معترفون (بإله). دليل ذلك تقسم الغزالي للفلاسفة: (الدهريون، الطبيعيون والإلهيون) لقد اختلفت العوالم أن الفلسفة من حيث هي تفكير عقلي وحدث منذ عصر قديم أو وجد الكائن على الأرض، يصل ابن رشد «من الحركة إلى محرك أول لأن كل جرم متحرك، إنما يتحرك عن محرك غيره»<sup>4</sup> هنا يحاول الوصول إلى القول "بإله" للكون، لكن من زوايا مختلفة .

ويرى ابن تيمية أن فلاسفة هم أعظم اضطراباً من المتكلمين والطوائف التي سلكها هؤلاء الفلاسفة نجدها فاسدة، من جهة الوسائل والمقاصد وبين عمار الطالبي في مقاله عن "معنى الوحي في القرآن" «الوحي في اللغة له معانٍ كثيرة، ولكن نختار أهمها تدل كلمة الوحي في اللغة العربية على عدد معاني... يعين بقاء الوحي في الحجر الأصم بقاء الوحي في الحجر الأصم، أي بقاء الكتابة والخط... بين العلم الإلهي والعلم البشري»<sup>5</sup> من معاني الخط والكتابة، كما يحاول أن يبين أصل الكتابة عميق كما هو أصل الخط. خير دليل على ذلك النقش على الأحجار الصماء، ثم يضيف الكندي لما قاله كعب بن زهير، في تفرقة بين العلمين حيث اعتبر علم الرسل هو موهبة دون إكتسابها من مخلوق، بل من خالق بخلاف الفلسفة هذا زمان وغيرها من المعارف والعلوم الإنسانية. أيضاً ما ذهب إليه ابن خلدون وغيرهم من المفكرين القراءة تربط الوحي كما قوله تعالى: «اقرأ باسم ربك»<sup>6</sup> ما يدل على نزول الوحي على مخلوق من الخالق .

في ضوء ذلك نتوصل إلى أن هناك استخدام مناهج، قد تعددت في مختلف الدراسات مثلاً: في دراسة الظاهرة الدينية، كمنهج الأنتربولوجي ومنهج التحليل النفسي والتاريخي المقارن والتحليل المنطقي للغة وغيرها من مناهج مستعملة .

1 - سورة النساء - الآية 164 .

2 - ابن تيمية وموقفه من اهم الفرق والديانات في عصره ، المصدر سبق تعريفه ، ص 145

3 - المصدر نفسه ، ص ص ( 276 - 277 ) .

4 - المصدر نفسه ، ص 284 .

5 - عمار الطالبي : معنى الوحي في القرآن : العددان (87-88) ، مجلة الأصالة (91/67) ، سبق تعريفها ، ص ص ( 25 ، 26 ) .

6 - سورة العلق - الآية 01 .

ومما سبق أن المنهج المستخدم لدى (عمار) هو "المنهج التاريخي"، دليل على ذلك هو سرد الأحداث والتواريخ. يوضح ذلك في رسالته حيث نستدل «ولكن الذي نقد الفلاسفة نقداً منهجياً متكاملًا إنما هو الغزالي (...)» والذي نقد إلى آرائهم... أن الفلسفة اليونانية لم ينقدها الأشاعرة وحدهم، بل أن هناك من نقدها من مسلمين عدا أئمة الأشعرية<sup>1</sup> حاول بيان تهافتهم فيها والرد عليهم، وابن عربي يرى أنه (الغزالي) دراسته للفلسفة لقد جعلته غير قادر على التخلص من ماضيه الفلسفي، وما اشتدّ عليه نقد أهل السنة لأنهم يرون تأثر بمذهب الفلاسفة، رغم نقده لشيخه (الغزالي) فانه إعترف له بأنه نجح في منهجه في الرد على الفلاسفة، ثم الفلسفة لم ينقدها الأشاعرة وحدهم، بل هناك الكثير من المسلمين نقصد بهذا نقدها المعتزلة والشيعة والكرامية ما عدا أئمة الأشعرية.

وبناء عليه ابن تيمية كان له رد على المنطقيين كما نجده لم ينحصر على نقد المنهج اليوناني في كتبه، بل إنه نقد الميتافيزيقا اليونانية والفلسفة الخلقية اليونانية ونظرياتهم في المعرفة. وبناء على ذلك نقدم على قراءة لمفكرين والفلاسفة العرب، حيث الفكر الفلسفي يأخذ مجراه مع إشارة إلى إستقلال الفكر العربي من بين ذلك الدول الجزائر بخوضها الكتابة الفلسفية ونظام استراتيجي المستخدم في البحث العلمي هذا ما دفع بنا لقراءة عمار يصرح في كتابه أن الفلسفة تحمل في طياتها «منهجاً وإتجاهات عامة ومواقفها من التراث الفلسفي العربي الإسلامي... سجّل إعترافاً بوجود أزمة في الفلسفة كما تدرس في جامعاتنا»<sup>2</sup> بما أن الدين يحكم علينا استعمل العقل للوصول إلى الحقيقة، ما يجعل ذواتنا تخرج بنتيجة أن الفلسفة في حياتنا العامة وفي مدرجات جامعاتنا في حالة أزمة جوهرها أننا لا نستطيع أن نثبت أننا لدينا فلاسفة لعدم الثقة في الذات العربية. بالإضافة إلى ما قاله بعض الناس «إن سبب اختلاف القراء بعد خط المصحف، أن الناس كانت لهم قبل إرسال عثمان المصاحف ، قراءات ، فلما ردوا إلى خط المصحف التزموا ذلك فيما كان محفوظاً، وقرأ كل واحد بما كان عنده ملفوظاً»<sup>3</sup> مما لا يعارض الخط، والقراءات هي سنداً قراءة عاصم.

وهكذا هو الحال عند عمار الطالبي في إلتقاط الأحداث ورصد المفاهيم وربط المعاني مع ثبت الآراء والأقوال الأوائل الذين سبقوا إلى ذلك الفكر الفلسفي، أمثال: الفارابي، الكندي، ابن عربي وغيرهم من فلاسفة الإسلام. الواقع أن كل ما حدث من حوار حول تأمل الفلاسفة أو النظر له للون وذوق أو ذو طبيعة فلسفية «لأن الفيلسوف يحاول أن يبني ما ينتهي إليه حول التنظيم السياسي أو حول غايات الحياة السياسية والاجتماعية على نظام فلسفي أوسع وعلى عقائد أعظم»<sup>4</sup> بالمختصر الوجيز هذا التأمل يؤدي إلى بناء نظام إستراتيجي متماسك من

<sup>1</sup> - عمار الطالبي: آراء أبي بكر العربي الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج1، العاصمة الثقافية العربية - الجزائرية 2007، ص ص (12،13).

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ، ج2 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت (ط1) ، 2005 ، ص ص 419 ، 420 .

<sup>3</sup> - عمار الطالبي: آراء أبي بكر العربي الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج2، العواصم من القواصم: عاصمة الثقافة العربية الجزائر 2007 ص487

<sup>4</sup> - عمار الطالبي: النظرية السياسية لدى ابن رشد (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ) من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق 4-

9 نوفمبر 1978 ج1) ، الشركة الوطنية لنشر والتوزيع ، الجزائر 1983 يوم السبت : 4-11-1978 صباحاً ، ص 223.

المبادئ، والفلسفة السياسية تساعدنا على أن نقرر ماذا سنعمل؛ إذن فإنها فرع من الفلسفة العامة ومن الطبيعي أن ننظر إلى الواقع نظرة حياة وأمان وسعي وراء عمل فكري وفلسفي معاً، يكون صالح لمبادئ وذو قواعد حيث أن الإنسان مكرم بالعقل لهذا يرى ابن رشد أن «أن الإنسان حفى به الكمال ولذلك كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم لأنه هو النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة»<sup>1</sup> أقصد من كل هذا أن التي لا تشوب فعلها أبداً القوة، كذلك بين الموجودات النبيلة التي لا تشوب فعلها قوة أصلاً. إذن تمثل العقول المفارقة ووجب أن يكون كل ما في العالم، إنما هو من أجل الإنسان وهو خادم له، بمعنى إذا كان الكمال الأول؛ أعني الذي كان بالقوة في (الهيولي) الأولى.

الواضح أن ذلك يفضي إلى أن نمر إلى وحدة المدنية التي يقوم بناءها الاجتماعي عنده (ابن رشد) يشبه وحدة النظام في العالم، هذا ما يدفع "بعمار" أن يحلل ويقدم لنا تمثيلاً كاملاً للنصوص ابن رشد يسعى المنهج إلا أنه خلال ممارسة نلمس المنهج المتبع لديه هو في الحقيقة المنهج التحليلي التاريخي. وقد جاء تحت الأسطر أو ما بينها قال القاضي أبو بكر: « فلما وعيت هذا سماعاً ، وكتابة عنه ، وقراءة رجعت إليه متأملاً يصادق البصيرة وعرضته على قواعد النظر في المعقول والمنقول»<sup>2</sup> هنا عمار يصرح بتأمله لهذا النص وصلت إلى ما لا يسعى كل واحد إلى تمكن وإدراك ذلك وأن النفس موجودة، كذلك البدن موجود والروح والنفس، والقلب والحياة ما هي سوى ألفاظ واردة في الشارع . هكذا هذه الألفاظ عندما دارت على السنة الأنبياء والحكماء وحتى على المتلقي والسامعين لهم دارت على رسم التوارد، فقد يعبر بالروح عن القلب والنفس معاً وعن القلب بها وكذلك عن النفس بالروح والحياة بما معاً، عليه قد يتعدى بهذه الألفاظ إلى غير العقلاء. ودليل القرآن على ذلك قوله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغاً، فخلقنا المضغ عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون»<sup>3</sup> يتبين أن الجسم خلق والذي وراءه خلق آخر.

ومن أهم النعم التي أنعم الله على عبده القراءة والكتابة، كما أن للبدن صفات (القدرة، والعلم، والكلام، والإرادة، الحياة، والسمع، والبصر) هذه الصفات هي ركيزة التقدم وعماد التفكير البشري. وفي ضوء ذلك قال أبو إسحاق الإسعرايني: «إن العاقل لا يصح أن يدرك بذاته كل العلوم حتى يبعث الله من يرشده، وهو الرسول»<sup>4</sup> النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يبلغ وهو معصوم من الأخطاء، لأنه خليفة الله في الأرض. لقد جرى جدل حار بين الفرق الإسلامية حول مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين وفي هذا المجال الفكر الإسلامي الساخن والجدل القائم

<sup>1</sup> - مقال نفسه ، ص 229 .

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : أراء أبي بكر العربي الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج2 ، المصدر سبق تعريفه ، ص 33 .

<sup>3</sup> - سورة المؤمنون - الآيات ( 12 ، 13 ، 14 ، 15 ) .

<sup>4</sup> - عمار الطالبي : أراء أبي بكر العربي الكلامية(ونقده للفلسفة اليونانية) ج2 ، المصدر سبق تعريفه ، ص 81 .

بين معارضين ومناصرين، أن لكل « له نظرية الخاصة لهذا العالم، أن قولهم الأصلي إن كل شيء من ذاته بالإبتداء والإنتهاء وبالتفصيل... قلنا هذا فاسد.. إن كل شيء من ذاته يريدون به طبيعة»<sup>1</sup>؛ المقصود من ابتداء الوجود إلى منتهاه، كل ذلك دائر على الحركات الكائن الحي الموجود في هذا العالم. أما الثاني أخذنا ما يهمننا منه من الفلاسفة وحكماء الذين قد حكموا على فكر أفلاطون وأرسطو باستحالة لإيثار زعمتهم في قولهم «أن صدور الأشياء عن ذاته وصدور العلة عن المعلول، والدليل القاطع على استحالة ذلك أن العقل يقضي قطعاً»<sup>2</sup> أن الصفتين جائز، بمعنى أن من المستحيل أن يكون بغير سبب يعين أحد الحائزين، كما لا يجوز إضافة ذلك إلى القدرة لأن نسبتها إليها واحدة، وكذلك الحياة والعلم. الخ. على الرغم من محاولات مزجها أو حذفها، فهي تبذل جهد استمر إلى غاية الراهن اليومي. إنطلاقاً من التحول والإنتقال «الماورائي - الواقعي، الواقعي - الماورائي الذي حققه النثر القرآني من الشعر إلى الفلسفة، وجدت المعتزلة مرتكزها العقلائي المبرر تماماً إلى درجة أنها جعلت العقل حاكماً على الكتاب.. لو أمكن المنهج الوضعي أو المنهج المعياري أو، أي منهج آخر ذلك سواء بالنسبة للأفكار والتاريخ، أو المنهج نفسه يسقط عندها المبرر المنطقي للتاريخ وللمنهج على حد سواء»<sup>3</sup> يتبين أن المنهج عندما يستنفذ كلية من أبعاد وعلائق وكل مستويات الأحداث أو الوقائع أو الأفكار، دفعت واحدة، فإن ذلك ينفي قطعاً كل من الأحداث وما شبه ذلك كما يحذف ظهور المنهج ذاته، بالتالي تظهر "أزمة المنهج" ودليل على ذلك أن الإنسان هو الكائن الزمكاني الذي يفارق ذاته العضوية التي لا تتوقف إلا بعد الموت.

المنهج يقوم على ثنائية مفهومين هما (المادية والمثالية) هذا فقط ما يؤس عليهما رؤانا لتاريخ الوعي الفلسفي والحضاري معاً ونضيف إلى هذه الرؤية المذهب أو المنهج الرمزي في تفسير، سوف يحافظ عليه أصحابه أو يقيه كل الذين يفترون اللاتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية أمثال: الفارابي، ابن رشد وغيرهم. هو منهج فكري حيث يتبدى أن المنهج الرمزي ظاهري في إتخاذه الفلسفة وسيلة من أجل التأكد على الحقيقة الدينية، إلا أن التفسير هو الأعمق للمنهج الرمزي، هذا الأخير يقوم على الإجتهد العقلي في التأويل. خلاصة ذلك أن الدين لم يولد الفلسفة، ولم تترعرع في كنفه أو أحضانه، بإمكان أن نعتبره نقطة الالتقاء أحد أوجه التفلسف الكوني - الواقعي، بل هو ذلك تثبت سكوني للفلسفة. أما عن موقفنا عن المنهج النقدي للتاريخ والفكر العربي عامة وبما أن في فترة المعاصرة مجال التحدث عنه أكثر من غيره من الاتجاهات الأخرى، إذن نلاحظ الجمود الذهني وتحجر العقل البشري، حينها نذهب نحن إلى «منهج متبع في التحقيق بصورة واسعة قديماً وحديثاً إن لم يتقيد أصحابه غالباً بالطريقة العلمية.. كي تتحقق لنا حرية التعبير في فهم التاريخ - أي تاريخ - تحقّقاً تظهر فيه الفكرة العقلانية

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : أراء أبي بكر العربي الكلامية(ونقده للفلسفة اليونانية) ج2 ، المصدر سبق تعريفه ، ص 128 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 131 .

<sup>3</sup> - محمد الزايد : المعنى والعدم : المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 216 ، 217 ) .

أكثر إتساعاً، وأعمق جذوراً، وألصق بطبيعة المنهج ووسائله»<sup>1</sup>. من غير شك أن الثورة العلمية قد إستغل طريق الفكر الإسلامي الفلسفي إستغلالاً جيداً، خاصة (ابن سينا) "قياس الخلق" في تخريج الدليل، نعي هنا به إثبات الأصل ببطلان النقيض، في الفترة المعاصرة إستعماله بدلالة "البرهان المباشر" في الرياضيات، إلاّ إذا أخذنا بما يذهب إليه الجانب المخالف للواقعة التاريخية وملتزمين المنهج النقدي، فعلى المؤرخ أن لا يقر الحوادث فقط من أجل إقرار يقيناً وإنما يتمسك بمنطق الاحتمال من أجل الحفاظ على منهجية النقد. والجدل واسع الواقع بين رجال الفكر والفلاسفة العرب. من أهم أسباب التي أدت إلى تغافل ضعف المنهج العلمي، أي ملكة النقد، وعدم القدرة على تدليل الحوادث.

مما سبق أن منهج الفقهاء والأصوليين ومنهج الفلاسفة؛ لكل منهم طريقة تحليله وتفسيره المنهج أول أصحابه ذو نزعة دينية عميقة تميزوا بنظرة إستقرائية وتجريبية تسائر واقع الحياة الإسلامية. أما المنهج الثاني نصفه "بالاحتوائية"، لكن تطور على أيدي المفكرين، ثم أخذ صورة جديدة ومتعددة مثلاً هناك من المستشرقين من يرى «أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة، وإنما كانوا رجال دين ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستخدموا المنطق، إلاّ للدفاع عن الدين... كذلك لا يستحقون لقب أحرار الفكر...»<sup>2</sup> "إن المعتزلة ذهبت في جرأة وقوة نادرين تعلن أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته، لأن من المحال إجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراداه معاً. إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه"<sup>2</sup> المعتزلة يمثل العقل في الإسلام وحفاظ على سلامته، وما يراه النشار بإعتبارهم قالوا بصفات التي هي عين الذات الأصل أنّ العبد القادر خالق لأفعاله بما فيها "الخير والشر" هنا العبد يعمل بإرادته وعقله. بالإضافة إلى ذلك يقدم ابن طفيل ظهور الفلسفة في الأندلس (الفلسفة العلمية البرهانية) «... قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق»<sup>3</sup> سواء أكانت فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي ابن سينا وغيرهم .

الفلسفة في المشرق لها طابع ديني (علم الكلام التوفيق بين "النقل والعقل")؛ أي الدفاع عن العقائد الإيمانية والعقلية. أما فلسفة في الأندلس ظهرت وترعرعت بعيدة عن إشكالية التوفيق بين "الدين والفلسفة" أهم روادها ابن ماجة وابن طفيل، ابن رشد. نستنتج أن العقلانية الإسلامية بلغت مرحلة عالية من النمو والتطور مع المعلم الثاني خاصة الدمج بين الدين والفلسفة وبلغت مرحلة أعلى مع ابن رشد. ومن خلال ذلك أشار "أركون" مما ظهر تنافس بين نزعتين: النزعة العقلانية هو ابن رشد « فالإشكالية التي حكمت عميقاً الفكر الإسلامي كله وكذا الفكر القروسطي عموماً كانت تتمثل في سؤال العلاقة بين الفلسفة والدين»<sup>4</sup> أن كل الفكر القروسطي كان مطبوعاً

<sup>1</sup> - جعفر آل ياسين : الفكر الفلسفي عند العرب ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط1) 1993 ، ص ص (19-20) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 76 ، 78 ) .

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري : نحن والتراث (قراءات معاصرة) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 173 .

<sup>4</sup> - فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، إصدار الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية (ط1) 2015 ، ص 67

ومتأثراً بازدواجية الثنائية، وبعدها تتجاوز التوتر ناتج عن عدم التطابق لقد جاء بعد المعرفي للحقيقة، ثم هذا البعد يطرح مسألة المنهج الأفضلية بين العقل والنقل لأنها مسألة الأساسية في الاختلاف بين المدارس هناك أيضاً مسألة التوفيق بين العقل والإيمان. لقد أشار الجابري إلى مثل هذه المسألة قائلاً: «إن ابن رشد يوفق بين الدين والفلسفة»<sup>1</sup> مقصد ابن رشد هو توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة. أما أركون موقفه من الفكر الإسلامي يركز على صورة الفكر وروحه لا على المادة ومضمون، مع أن إبداعات المسلمين فقدت مكانتها وفعاليتها الفكرية أصبحت غير ذات جذري في تحديد هذا الفكر الإسلامي هذه وجهة نظره ما يدفع بنا نحن أن نحول كل اهتماماتنا إلى تركيز على جدلية "الأنا والآخر" أعني الذات (العرب) والغير (الغرب) إضافة إلى أبو يعرب المرزوقي « لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ»<sup>2</sup>، من البديهي أن يكون هناك تعارض بينهما، ولكن يظل الأستاذ في مكانته مع ذلك على تلميذ إبداع هو جوهر العقل البشري. في حين نتحدث عن إيديولوجية القومية العربية. وبعد ذلك إرتفع صورتهما بعد إختيارها في اللحظة ظهرت مشكلة الأطر الاجتماعية للمعرفة أو الثقافة العربية، إذن هذا الواقع قد يؤدي بنظر "أركون" «إلى عرقلة نمو الوعي العربي المعاصر»<sup>3</sup> قد يرغم بعض الجماهير والمتقنين الذين يجهلون مصير العلم والبحث العلمي، كيفية استعمال هذا الوعي أو الفكر، يرفضون الطرق العلمية التي تنقد العقول من الإيديولوجيات المتلاعبة بالعقول، بينما أركون يقدم تنوير للعقل الجزائري وتحرر من تباعية المنهج .

وعليه يصرح أن الفلسفة هي مصدر المعارف، واللغة العربية فهي قادرة على التعبير عن المفاهيم الفلسفية، كما قدرت في العصر العباسي على إستيعاب وتلقي الفلسفة اليونانية وعلومها المختلفة، دليل على ذلك الحادث القرآني ظاهرة لغوية وثقافية، ودينية قال: «التاريخ الانتقادي للنص القرآني والتحديد اللغوي لمفهوم كلام الله ودلالة النبوة»<sup>4</sup> فقد يتناول في محتوياته إعادة بناء النصوص التي أنزلت على سيدنا محمد (ص). أما لتحديد اللغوي لمفهوم كلام الله؛ بمعنى أن القرآن الكريم أنه معجزة تتمثل في لغته لا يقلد، بالتالي الشعور الديني يقيم على الواقعة اللغوية، أما عن الحادث القرآني هي النبوة التي ترجع إلى مقولة الوحي، ولكن الموقف التقليدي قد يؤدي بنا إلى رجحان النقل على العقل، ونحن نعرف أن النقل هو جملة الأقوال والأفعال صادرة عن النبي (ص) وأصحابه وعند أهل السنة، يمثل هذا الموقف الفرق الإسلامية باستثناء المعتزلة والفلاسفة، لأن هذه الفرقة قد جمعت بين الفلسفة (الحكمة) والدين (الشريعة) ، كما قامت بتوسط بين أهل النقل والفلاسفة.

1 - المرجع نفسه ، ص 68 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص ( 84 ، 85 ) .

3 - علي بوملحم : أزمة الفكر العربي المعاصر : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط1) 2000 ، ص 58 .

4 - المرجع نفسه ، ص 89 .

# الفصل الثاني

\* سؤال المنهج

في الكتابة الفلسفية

في الجزائر

أ- الكتابة الجزائرية ممارسة تفتقد إلى منهج كواقع .

\* الإطار النظري :

ما أود الوصول إليه هو محاولة معرفة وفهم، كما علينا أن ننطوي على فهم المقصود بالفلسفة الحالية وتطرق إلى مشتغلين بها أو أنتج الفلسفة يكون ذلك من مخازن الفكر اليوناني القديم إلى غاية الوصول العصر الحديث والمعاصر. لكن سؤال المطروح هنا. هل هناك فلسفة عربية معاصرة ؟

هذا ما يشغل الكل وللإجابة عن هذا السؤال علينا نظر إلى الذين سبقونا إلى ذلك في بحثهم عن الفلسفة وما هي ؟. من الغرب إلى غاية وصول إلى العرب المسلمين إلى غاية منتجين جدد وعبارة هذا العصر الراهن، ومبدعين الجزائريين والمغربيين والتونسيين وغيرهم من بلدان العرب، هذا ما سوف نحاول الكشف عنه خلال المقالات والرسائل والكتب، حول مواضيع فلسفية مختلفة، مع كل احترامي وأسفي إذ أسأت الفهم. سنحاول قدر المستطاع أن نسلط الأنظار على "مسألة المنهج" أو بالأحرى "سؤال المنهج" ولكن إذا لم يكن في الإمكان تصنيف المناهج فقد صار على الأقل أن نوضح كيفية العمل (ممارسة) بها.

وبناء على ذلك سوف نستضيف الأستاذ مصطفى الأشرف بخطابه هذا ضمن هذه الكوكبة من المفكرين الجدد، حاملين العلم على ساحة الفكرية الجزائرية، وكيفية الكتابة الفلسفية، حيث يرى الأشرف أن ما يناسب هذا الفكر الفلسفي العربي إلا «إعادة الفاعلية للفكر العربي». ودفعاً للعمل من أجل تحقيق نهضة فكرية وفلسفية جديرة بتقاليد ثقافتنا العربية الإسلامية وأمجادها في عصور الازدهار<sup>1</sup> في الحقيقة على كل منا مناهضة ومقاومة في سبيل البحث العلمي وللنهوض بالفلسفة والفكر العربي، فقط من أجل البرهنة على الفكر العربي في (ق20) و(ق21) لما لا نأمل بنجاح هذا الفكر، كما آمن به الغرب من قبل، فقط من أجل كسب فاعلية واستمراره، نلاحظ أن الأشرف انتهج منهج الرشدي، نراه يؤكد على التراث الثقافي والحضاري، وبمجرد وضع "مهرجان دولي"، كان ذلك اختياراً لدراسة ومناقشة مواضيع حول (ابن رشد) يعتبر هذا دليل قاطع على العالم العربي، لقد بدأ يعي أكثر من ذي قبل عودة إلى فيلسوف قرطبة لأنه لم يتردد في استعمال العقل حتى في أشد الأمور، مثل: الأمور التي هي حساسة كقضايا الدين والتشريع والإيمان والعقيدة هما الذين يحدده، فكان يبحث عن منهج محكم يعتمد على النظر في الأشياء، حسب ما تقتضيه طبيعة البرهان المطبق وساعتها يقول: لا فرق بين (ابن رشد والغزالي) لأن الغزالي مفكر عربي إسلامي كبير وابن رشد مثله كلاهما «يمثل تجربة ومنهجاً في التفكير»<sup>2</sup> بطبيعة الحال إذا كان هناك اختيار، فلا بد أن يكون ضمن طريقة التفكير واستعمال المنهج جاهلاً للفلسفة

<sup>1</sup> - مصطفى الأشرف : خطابه في جلسة الافتتاحية [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ) ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1 ] ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 يوم 4-11-1983 ، ص ص (20-21) .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 27 .



اليونانية وشيء ذاته مع (ابن رشد) لم يكن جاهلاً للفلسفة العربية الإسلامية. وهكذا تعادل إثنان، إلا أن طريقة التفكير تختلف من شخص لآخر، ورؤيته ومنهجه في العمل خاصة بالحياة والدين أو الشريعة. ما نراه هو أنه الأشرف يصنف المهرجان ضمن مؤهلة ومكانته العلمية، لكن لا يمكن أن يتخذ مظهر من مظاهر أكاديمية، بل يجب أن نعطيه جميع الأبعاد التي تستخلص من تجربة التي عاشها فيلسوف ما بالإضافة إلى ذلك عمار الطالبي يرى الشعر هو أهم « الظواهر الفنية عند العرب وأحبها إلى نفوسهم فألف في ذلك الكندي والفارابي، وابن سينا وكان لابن رشد هو خاتمة الفلاسفة المسلمين موقف من الشعر العربي... يرى ابن رشد أن طبيعة الشعر تقوم على الخيال»<sup>1</sup> بما أن الفلاسفة الإسلام لا يخل فكرهم من تأمل في فن الشعر وغيرها من فنون، في حين نظرة في الشعر عامة إنما نظم الشعر في مرحلة الشباب وأحرقه في كبره، لأن الشاعر تغلب عليه قوة التخيل الخيال على قوة النظري (النظرية) نستنبط من كل ذلك أن الشعراء هم الذين قوتهم الخيالية غالبية على القوة الفكرية؛ معنى ذلك الشاعر الذي يقوم بالشعر يعود مصدره إلى عنصر نفسي (ذاتي) وهو إبداع في الصور الخيالية ولا يهيمه الجوهرية بالصورة العقلية الخالصة ولا بالصورة الحسية.

وبناء على ذلك نرى أن عمار الطالبي يقول «ليس من الشك في أن ابن رشد ذو قدم راسخة في الثقافة الإسلامية ونفاذ أصيل في إدراك مقاصد الشريعة الأخلاقية والسياسية... (السيد والعبد)... إنما هي الدولة القائمة على الشرع، الحاكم المثالي إنما هو الخلفية الذي يؤسس سياسته على أصول الشرع»<sup>2</sup>؛ معنى ذلك أنه له مكانة إجتماعية ووظائفه العليا التي شغلها، وإحاطة بأصول المذاهب الفقهية الإسلامية ذلك عن طريق أنظار المجتهدين في التشريع. إضافة إلى ما يستند إليه (ابن رشد) ، في بيان النظام السياسي والديمقراطي، يعتمد عليه في الشرع أو القانون. أما عن النظام الاستبدادي (نظام الطغيان) الذي يعتمد على الهوى، وحب المجد والكرامة، والمال وإستعباد الناس (السيد والعبد) في رأيه الدولة المثالية قائمة على الشرع والحاكم المثالي إنما هو الخليفة، حيث يظهر أن الشرع هو تعبير عن إرادة الله عز وجل جلاله بواسطة رسوله (النبي) (ص) كان واسطة بين (العبد والله) عن طريق الوحي والشرع، كذلك نجده حافل بالفضائل العملية ومنها النظرية.

مع العلم أن الديمقراطية هي منتج إغريقي (أثينا) وقد أurst دعائمها الثورة الفرنسية العصر الحديث والمعاصر، وقد تبلور "مبدأ سيادة الأمة" هذا قبل الثورة بعدة عقود هوبز لوك، مونتسكيو، روسو نظرية العقد الإجتماعي التي تعتبر أساس نظرية سيادة الأمة. وبناء على ذلك يتزعم هذا الفريق "ج-ك-بانتشالي" (الألماني) «الذي كان لأرائه ذوى هائل وأثر كبير في التفكير السياسي في العصر الحديث»<sup>3</sup> تعود أصولها إلى سفسطائيين والأبيقوريين، ثم بعدها أخذها عنهم فلاسفة العصر الحديث تعرضت إلى نقد شديد، حيث كانت أثينا قد تميزت بإشتراك جميع أفراد طبقة

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : موقف ابن رشد من الشعر ، [ مؤتمر ابن رشد مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، ج1 ] سبق تعريفه، ص 165

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد : (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، ج1) سبق تعريفه، ص ص (215، 216)

<sup>3</sup> - عبد الفتاح حسنين العدوي : الديمقراطية وفكرة الدولة ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، (دط) 1964 ، ص 47 .

المواطنين في أنشطتها المختلفة، ثم ترجمة الديمقراطية المباشرة إلى واقع عملي أو ممارسة من خلال تنظيماتها السياسية، حيث تلقت نقداً كبيراً من أفلاطون الذي لم يجد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء متأثراً بالاستقراطية وبإعدام النظام الديمقراطي الذي تسبب في إعدام معلمه (سقراط). في هذا الإطار فقد ذكر الفارابي وبصدد كلامه عن تعريف العلم المدني وأقسامه، وعلق على ذلك بقوله: «وهذا في كتاب بوليطني وهو كتاب السياسة لأرسطو طالس، وهو أيضاً في كتاب السياسة لأفلاطون»<sup>1</sup> هذا النص له قيمة وأهمية في البحث أو العمل السياسي، لأن علم السياسة تأمل يقوم به الفلاسفة حول مشكلات السياسة، كما فعل الذين سبقوه، إضافة إلى قول الفارابي في (كتاب الحروف) « وما تحتوي عليه المقولات بعض كائن وموجود عن إرادة الإنسان وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان، فما كان منها كائناً عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني، وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعي»<sup>2</sup>. أما علم التعاليم إنما ينظر في أصناف ما هو كم وفيها كانت ماهيات؛ أعني تلك الأنواع من الكمّ توجب أن يوجد فيها ما هو يناسب من سائر المقولات ذلك بعد أن تجرّدها في ذهنه، بعد ذلك يخلصها عن سائر الأشياء التي تلحقها وتعرض لها، سواء كانت عن إرادة الإنسان أو عن إرادته نلاحظ أنه لا ينظر من المقولات في المشار إليه المحسوس الذي يحمل على شيء أصلاً ولا في ما هو هذا المشار إليه .

خلاصة ذلك لا ينظر في أنواع الكمّ من حيث هي لاحقة وعارضة لهذا المشار إليه وما العلم الطبيعي هو الآخر نجده ينظر في جميع ما هو شيء وكذلك من هذا المشار إليه، كما يحدث نوع من تناهي أي تناهي العلوم النظرية ويتناهى النظر الطبيعي، كما يؤكد (الفارابي) أنها (المقولات) أيضاً موضوعة لصناعة الجدل والخطابة والشعر. ويقول أيضاً: «فإن الإنسان إنما يدل على معنى إنطوى فيه بالقوة موضوع»<sup>3</sup> الإنسان هو ظاهرة إنسانية وانه مركب من ذلك الموضوع، وكذلك من معنى ما من موضوع، لا يدل على ذاته، وبالتالي يكون مجموعهما جملة معنى "الإنسان". أما الفلسفة «فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً حمل على الموضوع»<sup>4</sup> المهم هنا أن نستخلص أهم ضربان أحدهما عرض ذاتي وثاني عرض غير ذاتي الحال بالنسبة الذين «ما زالوا يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان... والفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتميز بعض التمييز ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي مبدأها الإرادة والإختيار»<sup>5</sup> نلمس أنه لا تزال تستعمل إلى غاية أن تكتمل المخاطبات الجدلية، حينئذ يحدث

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد : (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ج1) سبق تعريفه، ص 277 .

<sup>2</sup> - الفارابي : كتاب الحروف ص 05 : To pdf . W :W.W . al mostafa com

<sup>3</sup> - أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه: محسن مهدي دار المشرق بيروت، لبنان المكتبة الشرقية، بيروت، ج1 (دط)

1970، ص 11. (To ww.w. al mostafa)

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 20 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 47 .

الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين؛ في حين نرى أن طرق التعاليمية تكاد تكتمل أو تقترب من الكمال. أما الشطر الثاني الطرق يفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة من الواضح أنها مندمجة بعضها البعض بالطرق اليقينية، إذن أبلغ بالجدل أكثر فأكثر ما أمكن فيها من التوفيق حتى أصبحت علمية وهكذا إلى أن تصير في الفلسفة. وعلاوة على ذلك قوم «يتأملون ما تشتمل عليه الملة وكان فيهم من يأخذ ما صرح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلّمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به، محتذيا بها يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به... ذلك صناعة الفقه»<sup>1</sup>، معنى ذلك إذا ما رام قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية، ما لم يصرح به واضع الملة. أما عن الصلة بين الملة والفلسفة فهي «فإذا كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتضينا كانت ملة صحيحة في غاية الجودة»<sup>2</sup> المعنى هنا الفلسفة إذا كانت لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة إنما كانت بعد تصحيح آراؤها بالخطبية أو الجدلية. على النحو هذا الملة الكبرى ملة إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: «ملة أبيكم إبراهيم»<sup>3</sup> هي ملة الحنفية التي تقابل الصبوة (جهلة الفتوة) تقابل التضاد. من خلال هذا عرف الفارابي الملة فهي تعني «مجموعة من آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للمجتمع رئيسهم الأول..»<sup>4</sup> أولاً علينا الوقوف على طريقة حصول المعرفة عند الناس إنْما تحصل بأخذ الوجهين (الفلسفي أو التصوري)؛ الأول خاص بطبقة الحكماء والفلاسفة والثاني خاص بعامة الناس والجمهور فيها تتم المحاكاة. تقرب الحقائق المجردة بواسطة الصور والأمثال، أي أقصد أن الأشياء النظرية والعملية وعليه بإمكان أن ننظر إلى واضع النواميس؛ إذن فهي فلسفة .

أما إذا كانت في نفوس العامة فهي ملة، بينما تستمد الملة آراءها من الفلسفة على حد رأي الفارابي لأنها ليست إلا صورة الأشياء الواردة في الفلسفة أو خيالاتها أو رسوم على نفوس الناس الذين «عسرت عليهم هذه الأشياء وعلى ما هي عليه من الوجود تمس تعليمهم لها بوجوه أخرى تلك هي وجوه المحاكاة فتحاكي هذه الأشياء..»<sup>5</sup>؛ بمعنى المحاكاة هنا تستعمل المخيلة الصورة المحفوظة لديها في عمل آخر في التشبيه فتحاكي ما يعرض عليها من أشياء بهذه الصورة. بناء على ما سبق ذكره عن المخاطبة (الخطابة) من الذين إهتموا بأسبقية الفلسفة عن الملة الجابري يقول: «يحتاج إلى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد إستنبط بقوة العقل من الأمور العملية»<sup>6</sup> الفلسفة التي تعتبرها شكل من أشكال فلسفة التاريخ الذي يحاول الفارابي من خلالها شرح

<sup>1</sup> - أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، المصدر سبق تعريفه ، ص 48 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص نفسها (48) .

<sup>3</sup> - سورة الحج - الآية 78 .

<sup>4</sup> - أبو نصر الفارابي : الملة ونصوص أخرى . حققها وقدم لها وعلق عليها، محسن مهدي - دار المشرق بيروت، لبنان (ط2) 1986، ص 43

<sup>5</sup> - أبو نصر الفارابي : السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (ط1) 1964 ص ص (84،85)

<sup>6</sup> - أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف ، المصدر سبق تعريفه ، ص 152 .

تطور الثقافة عبر المجتمعات البشرية، حينها استخدام الطرق الخطابية السفسطائية حتى يصل إلى الطرق الجدلية أولاً، ثم الطرق اليقينية بعدها، إذن فتصل الفلسفة إلى مرحلة الكمال الذي يحتاج إلى وضع النواميس، نرى أن الفارابي يضيف إلى الملة بعداً دينياً تكاد ترادف الدين كما يرى ابن رشد أن الإنسان خفي به الكمال، إذا كان هذا الأخير الأول؛ أعني الذي كان بالقوة في الهولي الأولى، إنما ظهر فيه، ذلك يفضي إلى أن نمر إلى وحدة المدنية التي يقوم بناءها الاجتماعي عنده حيث يشبه "وحدة النظام في المدنية" "بوحدة النظام في العالم" هذا ما ذكرته سابقاً. لعل إهتمام المتكلمين يظهر خلال منهجهم بالنظر والعقل وهو ما حد ببعض المستشرقين، هو نقطة إبتكار في التفكير الفلسفي الإسلامي، خير دليل على ذلك أصالة فكرية لدى المسلمين كما أنهم حاول توفيق بين الحكمة والشريعة والملة. بينما المستشرق الفرنسي إرنست رينان (1823-1892) E. Renon يقول: «أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتبس في مذاهب المتكلمين»<sup>1</sup> أن الفلسفة الخالصة هي فلسفة الذين أعجبوا بالفلسفة اليونانية، وعلقوا على دراستها وشرحها. طالما أن موضوع الزمان عند ابن رشد يتميز بجمعه بين "الفلسفة والعلم" في آن واحد. إذن مفهوم الزمان قد خطا خطوات هامة في عصره سواء أكان في تحديده أو منهجه أو مضمونه سؤال: ما أهمية التي يمتاز بها مفهوم الزمان فلسفياً؟ وما قيمته (الموضوع) في مجال البحث الفلسفي؟

هذا طرح يحتاج إلى الإجابة ما يدفع القول إلى أن (علم الوجود)، أي أنطولوجيا التقليدية، قد «إنشغلت بالوجود الملقى في الزمان دون أن تحفل بزمانية الزمان... فإنه إتخذ نقطة إنطلاقة من التفسير التقليدية للزمان، وذلك حيث حاول أن يعرف الآن بمعونة "ما هو حالاً" و"السرمدية"، أي بمعونة الزمان بوصفه سلسلة من النقاط الحاضرة ومن السرمدية بوصفها لا زمانية»<sup>2</sup> الزمان هو عبارة عن سلسلة من الأناث الموجودة التي يمكن أن نلقاها حتى عند "سورين كيركجور (1813-1855) Kierkegan" ذاته. فإنه ذاته إتخذ نقطة إنطلاقة من هذا التفسير الكلاسيكي، كما علينا أن نتبع خطوات تفكير هيدجر في (الزمان) "المرحلة الأولى من تفكيره في مشكلة الزمان تتمثل في المحاضرة التي ألقاها.. وضح لنا خلال تصور الزمان في علم التاريخ ميزة التي تتميز بين علوم الطبيعي وعلوم الروحية (علم التاريخ)"<sup>3</sup>. على هذا الأساس التمييز بين تصور الزمان عند تلك العلوم؛ فالأول = مثلاً الفيزياء ينظر إلى الزمان على أنه سلسلة من الأناث لا يتميز آن من الأنا الآخر، إلا بالمواضيع الذي يشغلها هذا الزمان وعلى العكس من ذلك نجد الثانية = بوجه الأعم ينظر إلى الزمان نظرة مختلفة .

وبناء على ذلك أن الوجود الإنساني أو حضوره مهم جداً بالإجمال يتصف بالأحوال الزمانية "الماضي والحاضر والمستقبل"، إذن الزمانية هي التي تمكننا من التطلع والانفتاح الذات على الآخر هو العالم، كما هو الحال من إنفتاح

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان (ط3) 1973 ، ص 18 .

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، (ط1) 1980 ، ص 100 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 101

العالم على الذات. إذ صح التعبير عبارة "الآنية" هي عالم ذاته وهي أيضاً الوجود في العالم، بالطبع ذلك يكون على أساس الخروج عن الذات. بوجيز العبارة أن الماضي يوجد في نفسه المستقبل وهذا الأخير خارج الماضي وفي ذات الوقت ينطوي في ذاته على الماضي والشيء ذاته يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي وكذلك مع المستقبل. عندما نتطرق إلى العدم والزمان يقول: «إن إنكار العدم هو تأكيد الإستقلالية الذاتية للوجود والوجود من حيث هو مستقبل هو مخطئ وخطيئة الوجود (الآنية) تعين ميلاد التاريخ»<sup>1</sup> الزمان يقوم في الإعدام المستمر، بمعنى لولا إعدام الماضي لما كان هناك حاضر ولولا إعدام هذا الأخير لما تحقق المستقبل، إعدام المستقبل لكي يصبح حاضراً، إذن التاريخ هو الخاص في زمان الآنية الموجودة، وعليه يؤكد هيدجر إن الآنية التاريخية، الوجود هذا الموجود يتركب منها، إضافة إلى ذلك «أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام... وجود الذات ووجود الموضوع... مشكلة الذات والموضوع»<sup>2</sup> من باب التبسيط سنرى أن الزمان هو عامل جوهري مقوم للوجود، ولكن مما يمكن إستخلاصه أن الوجود الأصيل للكائن الحي هو وجود الذات والحرية في الصفة الأولية لوجود الذات كنتيجة لفكرة الإمكان .

مع الرغم أن مشكلة الثنائية (الذات والموضوع) لم نستطيع حلها أي (فكرة الإحالة) المتبادلة في نظريات هوسرل، أن تحلها بشكل متقن راجع ذلك إلى أنه إستعان بفكرة الماهيات الخالصة . وعندما نتحدث عن الثورة الفرنسية 1989 «تحاول أن تطبق نظريات روسو في واقع التجربة التاريخية... إفرادة الشعب إذا عبرت عن نفسها بحرية لا يمكن أن تكون غير تعبير كلي عن العقل.. إلى إيجاد المدينة الكلية والثانية إلى سيطرة جنس معين»<sup>3</sup> نرى أن روسو إستخدم نظريات مثل ما فعل هوسرل وغيره حيث أن لهذه الثورة تدخل هنا إذا إرادة الطبيعة مع إرادة العقل البشري، من غير شك إذا كان الشعب حراً مطلقاً فهو معصوم من الوقوع في الخطأ، إذن صوته هو في الواقع الأمر صوت الطبيعة من أهم المبادئ هي (الحق والعدل والعقل) وحينما توصل (سان جيست) (Saint-Juste) للحرية قد تفتضي الإرهاب مع ذلك يستمر كامي في تحليله للثورة الفرنسية حيث يمضي منها إلى الثورات الإشتراكية في أوروبا (روسيا).

في حين توصل إلى ما هو أهم في هذه الثورة طويلة المدى الروسية الأولى والثاني 1917/1905 مقارناً إياها بثوريين هما الفاشية والنازية، الروسية عالمية أما النازية قومية؛ إذن الأولى تهدف إلى إيجاد المدينة هذا ما تبين لنا في النص، كذلك يبرز جوانب الإرهاب. وبناء على ذلك وبحسب روسو «فإن الديمقراطية التي تحقق الاتحاد بين الأخلاق والسياسة، هي دولة القانون التي تعبر عن الإرادة العامة لمواطنيها الذي هم في نفس الوقت مشرعون ورعايا

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 106 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 291 ، 292 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 227 .

يخضعون لقوانين دولتهم»<sup>1</sup> كما هو الحال بالنسبة لأفلاطون يرى أن الديمقراطية «نظام مستزذل لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدي إلى إبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين... فالتيموقراطية هي وليدة نظام المثالي، الأرسطراطي والأليجاركية هي وليدة النظام التيمقراطي، والديمقراطية هي وليدة النظام الأوليغاركي والإستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطي»<sup>2</sup> يبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطي، كما أن سقراط كان يدعو إلى أن إدارة شؤون السياسة في حاجة إلى معرفة وخبرة قائمة على مبادئ أولية، مع العلم أن أفلاطون أراد أن يوضح أن دولته مثالية، لا بد أن تمر بأربع مراحل كما ذكر سابقاً، إذن ثمة معانٍ عديدة للديمقراطية. ويضيف الفرنسي "مونتسكيو" الديمقراطية هي «حيثما يكون للشعب في مجموعة السلطة السيادة العليا فهذه هي الديمقراطية... ما نادي به أفلاطون بأن مصدر السيادة هي الإرادة المتحدة للمدينة كما أعلن أرسطو أن السلطة لا تتبع من شخص الحاكم، بل من الجماعة ذاتها وأن حكم الشعب هو أفضل الحكومات»<sup>3</sup> فإن السيادة الحقيقية هي للشعب عبر الإرادة العامة ولا حق لأحد التنازل عن هذه السيادة لصالح الحاكم ونظام الحكم الديمقراطي يركز على الحرية السياسية للشعب والمواطنين الأفراد، إذن في نظر روسو الديمقراطية هي نظام سياسي أو نظام الحكم الذي يعطي السيادة والسلطة للشعب أو لغالبية العظمى، شعب يمارسها بطريقة فعلية عكس النظام القديم (أفلاطون وأرسطو) نلاحظ أن المدن اليونانية طبقت نوعاً من الديمقراطية المباشرة. خلاصة ذلك الإرهاب ومصادر التعذيب والحريات والحرية الفردية كل هذا يعود إلى أسباب هجوم الماركسيين على كامبي وهناك هجومات فلاسفة العصر الحديث والمعاصر على القديم لأن سلطة ونظام يدفع بالإنسان إلى تمجيد ممارسات الفعلية وقضاء على الإرهاب.

نتقل إلى مشكلة أخرى التي عالجتها الثورة التاريخية التي تحمل في طياتها تلك ثورة الأدب والفكر في (ق19) ونصف الأول من (ق20) وتواكبها ثورات تاريخية بما فيها سياسية واجتماعية اقتصادية. نعود إلى ما سبق ذكره عن مشكلة الزمان وما تؤكد عليه فلسفة "هيجل" التي بذورها رأت (الزمان- كالمكان)، أي جزئيات منفصلة لا إتصال بينها وبقية الكائنات الخارجية؛ أعني خارج نطاق "الذات" والروح المطلق ولا توجد أية (حقائق أو وقائع). مع الرغم أن "كانط" الذي كان «لا ينكر موضوعية الزمن ولكنه ينكر واقعيته المطلقة»<sup>4</sup> الزمان في هذه الحالة ليس معطى حسي، ولكنه يتبين أنه صورة قبلية شرطية ضرورية لأية تجربة، إذن الزمان لا يقوم على الظواهر، ولكن الظواهر هي التي تقوم عليه. ثم تأتي إشكالية الزمان ترد هذه إشكالية من طرف ثورة الفلسفة التحليلية (ق20) مثل توارت الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان الثورة الفرنسية (ق19) إلى غاية الساعة، يحدث ذلك بالزمان والمكان. عندئذ

<sup>1</sup> - مصطفى حسيبي: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن (ط1)، 2009، ص 224.

<sup>2</sup> - فصل الله محمد إسماعيل: فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية (ط1)، 2008، ص ص (194، 195).

<sup>3</sup> - محمد رفعت عبد الوهاب: الأنظمة السياسية. منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان (ط1)، 2005، ص ص (152-153).

<sup>4</sup> - بميني طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، طابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط1)، 1999، ص 42.

نطلق من مبدأ صحيح "كارل بوبر" و"هانز رايشنباخ" (1891-1953) من أهم الفلاسفة العلميون يصرح « فإذا كان الزمان نسخاً أو نظاماً من مفردات وقتية عن طريقها نفهم بعض الأشياء... مع "نيتشه" فإن هذا في الواقع مجرد شطحة ميتافيزيقية...<sup>1</sup> ». نطلق من شطر أول مثل: الديمومة، الآن، الوهلة كل هذه المفاهيم لها مكائنها الخاصة خلال نظريات، أما الشطر الثاني فإذا كان العود الأبدي قد ظهر من جديد مع "نيتشه" فالزمان الدائري زال في هذا العصر، إذن الزمان غير قابل للإرتداد ذلك راجع إلى العملية التي هي الأخرى غير قابلة للإنعكاس وهناك فلاسفة الإسلام تحدثوا عن الزمان أمثال: الكندي الفارابي، ابن سينا وغيرهم وهكذا حتى نصل إلى عصرنا الحالي الأستاذ قسوم حول مفهوم الزمان وغيره من الأساتذة الجزائريين. على أية حال ما قد يهمهم «قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق»<sup>2</sup> هذا ما قاله الغزالي، أي إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم، لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً. خلاصة ذلك «أن القول هو قول في أعلى مراتب الجدل وليس هو وصلاً موصل البراهين.. يقال على ما هو قديم بذاته»<sup>3</sup> من خلال تأويل للنص أن مقدماته هي عامة، بمعنى محملاتها صفات ذاتية لموضوعاتها، في نهاية نخلص إلى القول أنا العامة هي قريبة من المشتركة والمقدمات البراهين نجدها من الأمور الجوهرية والاسم الممكن يطلق على إشراك، بمعنى الممكن الأكبر والممكن الأقل).

أما إذا ما حاولنا معرفة القديم إذا على ما هو قديم بغيره عند كثير من العامة، بالتالي يقال منها ما يجوز، وهكذا أنه (أبو حامد) يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها «لأن الأشعرية أنه تقول- وفي نسخة «لأن الأشعرية لها أن تقول» إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ إلى وقت حصول الشرط من دخول.. كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه إياه إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي يقصد فيه وجوده»<sup>4</sup> لكن في الحقيقة ليس الأمر في الوضعيات كالأمر في العقليات في ضوء ذلك يرد عليه ابن رشد لا الأدلة التي أدخلها وحكاها ذو حجة عن الفلاسفة لاحقة بمراتب البرهان. علاوة على ذلك « إن الزمان محدود المقدار... كما يقول قوم في مقدار العالم... هذه الأقاويل ليس برهانية... أنه ليس يمكن أن يكون هنالك الإرادة»<sup>5</sup>؛ أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر لكن كان لأحفظ لمن يضع العالم محدثاً في نسخة أن العالم محدثاً، بالتالي يصنع الزمان محدود المقدار ولا يضع الإمكان يكون متقدم على الممكن. وهكذا الحال في الزمان المتقدم والمتأخر والعدم والوجود هما بالإضافة إلى الإرادة الأزلية.. الخ.

<sup>1</sup> - بميني طريف الخولي : الزمان في الفلسفة والعلم، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 43 ، 45 ) .

<sup>2</sup> - القاضي أبي الوليد محمد بن رشد : تهافت التهافت، (ذخائر العرب) ، ج1، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف المغرب (ط1) 1964 ص56

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 60 ، 62 ) .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 70 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ص 98 .

يضيف قسوم إلى ذلك رد ابن رشد على الغزالي «فإن نحيل أن يكون العالم أزلياً فيما مضى ولسنا نحيل أن يكون أبدياً فيما يستقبل»<sup>1</sup> جوهر المفهوم عنده للزمان إنما يجب البحث عنه عبر فكرة الأزلية المترامية الأبعاد، من بينها نذكر بعدى الزمان (فيزيقيا) و (ميتافيزيقي)، نلاحظ أن ابن رشد كان غائبا في هذا المنهج وإنما المنهج المتبع هو منهج أرسطو. يضيف "الربيع ميمون" بتفكيره آثار ظاهرة لنا في سيرته لكونه يحمل صفة المدح فإنه (ابن رشد) يسعدنا «أن نعتبر طلب الحقيقة والبحث عنها أمرين لا تمتاز بهما لدى طائفة خاصة من الناس... وأن الوسيلة التي ندرك بها حقائق الدين والطبيعة والوسيلة التي ندرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا»<sup>2</sup> نجد أن أمثال الغزالي كان من المتعطشين إليها، أما ديكرت ممن يشعرون شعوراً مؤلماً بحماهم منها، معنى ذلك الحقيقة تعلو وتسمو بما ينكشف له منها تؤلمها ظلمات الجهول، الحقيقة هي ذلك النجاح الذي يحرر الإنسان.

من الواضح هنا أن العقل البشري أعطى أداة لالتقاط الحقيقة والبحث عنها . بطبيعة الحال هو وسيلتنا إلى حقائق الدين لأنه يداخل كل شريعة سواء كانت بالوحي في نظر ابن رشد ولولاه لما استطعنا أن نثبت ثقنا ونثق فيه ونؤمن بها كما هو وسيلتنا إلى الوصول إلى الحقائق الطبيعية، لأنه هو الذي ندرك به الموجودات وهو وسيلتنا التي نصل بها نفوسنا إلى إدراك معرفة ذواتنا إذن ابن رشد يعطي العقل المقام الجدير به في البحث عن الحقيقة. هو الطريق السليم الذي يؤدي إلى المعرفة وإلى الكمال في نظره. إختلاف الناس في طبائع وقدراتهم المعرفية تقتضي إختلاف طرق في تبلغها للناس. بما أن ابن رشد عقلائي يعتمد على العقل في الأداء بآرائه، دليل ما يمنحه سلطة مطلقة. نرى أنه راضي « عن موقف الغزالي وإستنكر عليه تحامله على الفلسفة وإتهامه للفلاسفة المسلمين بالمروق عن الدين... فالفلسفة عنده (ابن رشد) تعني البحث عن الموجودات وفهمها على أساس أنها من صنع الله عز وجل جلاله»<sup>3</sup> يؤكد ابن رشد على أن الشرع قد دعانا صراحة إلى استعمال العقل، بالطبع عند دراسة الموجودات وتفسيرها. ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»<sup>4</sup> وقوله تعالى: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»<sup>5</sup> معنى كل هذا أن الشريعة الإسلامية فقد تحثنا على معرفة الله وسائر مخلوقاته بالعقل، ما يهم هنا ملكة العقل ولكنها كما يبين ابن رشد تضمنت نصوصاً أخرى. ألا يمكن معرفة نوعها يا ترى ؟

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم : مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد (مؤتمر ابن رشد ج1) سبق تعريفه ، ص 278 .

<sup>2</sup> - الربيع ميمون : القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعاده ، (مؤتمر ابن رشد ج1) سبق تعريفه ، ص ص ( 307 ، 308 ) .

<sup>3</sup> - عبد المالك حمروش و الآخرون : الفلسفة ، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية الجزائر (دط) 1997 ، 1998 ، ص 77 .

<sup>4</sup> - سورة الحشر - الآية (02) .

<sup>5</sup> - سورة الأعراف - الآية (184) .



في هذا السياق منها ما يعتمد أو يركز على الجدل ومنها ما يعتمد على الخطابة. هذه الأخيرة تختلف باختلاف مستويات العقلية مثلاً: فخاطبت الفلاسفة «بالبرهان العقلي والمتكلمين بالبرهان الجدلي ، وعامة الناس بالبرهان الخطابي»<sup>1</sup>. على هذا الأساس ابن رشد إستخلص بإستنتاجه أن نصوص الشريعة الإسلامية لها (ظاهر وباطن). من الضروري أن يلجأ الفلاسفة الظاهر إلى أن يؤول تأويلات يتفق مع العقل، كما يحدث من خلال انسجام مع روح الشريعة الإسلامية نلاحظ أن رد ابن رشد على الغزالي فقط دافع عن الفلسفة وأكد على أصالة العقل. في الحقيقة التأويل لا يصب فيه إلا أهل البرهان يجب تحريمه على غيرهم من أجل أن يسلم الدين من التحريف الذي يتسبب فيه الفهم القاصر .

هاهنا "ميمون" يحاول تحذير منها (التأويلات) ويصرح قائلاً: « أن القرآن يدعو في كثير من آياته إلى النظر والإعتبار والتفكير في المخلوقات لمعرفة في ذواتها»<sup>2</sup> ذلك من أجل المقارنة بعضها البعض والإستدلال بها على وجود الله عز وجل، وبما أن الفلسفة ليست شيء أكثر من النظر في تلك الموجودات الهدف هو أن غايتها هي الحقيقة ،ويوجه القرآن إليها يكون ذلك بدعوة الملحة إلى التفكير لأننا بحاجة ماسة إليه. نصل إلا أن دليله (ابن رشد) على أن الفلسفة أو تفلسفه كان من أجل الشريعة المطهرة، لهذا يجعل الفلسفة خادمة للشريعة (للشريعة)؛ أعني الحق الذي تتوصل إليه الفلسفة للحق الذي يدعو إليه الدين، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل وهذا ما لا يمكن التفكير فيه بتاتاً . خلاصة القول أصول المنهج سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة لكل منهم منهج خاص. من غير شك إذا تدققنا النظر في مسائل علم الكلام ذلك مما يوحي أن الجدل هو قوام منهج المتكلمين بطبع الحال باختلاف مذاهبهم على اختلاف المناهج أبرزت فرق مختلفة فرقة المعتزلة يؤمنون بالعقل يكون إيمان كلي، ومنهج الأشاعرة نرى نوع من رد فعل على التطرف العقلي الذي اتسم به منهج المعتزلة. هناك تعارض صريح بينهما، بالتالي نصل إلى عدم تناقض بينهما لأن الإشكال يكون قائم بدافع أولوية العقل أو النقل.

لهذا نرى الربيع ميمون حاول سعيًا وراء معرفة الحقيقة، وإدراك أصول الشريعة والكشف عن نوابع الفكر الإسلامي والفرق التي كانت لها آثار على منهج التفكير حيث أنه نصح منهج تاريخي عقلي في إدراك الحقائق وكشف المواهب. بما أن النبي والفيلسوف يشربان من المنبع نفسه هو "العقل الفعّال" إذاً نستنتج بأنهما متماثلان و «الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما علة السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل»<sup>3</sup> ليس الجمع بينهما (الفيلسوف والنبي) إلا وفاءً لهذا المبدأ من جهة ودفاعاً عن فكرة عدم تعارض الفلسفة والدين من جهة أخرى، حيث استطاع من خلال موقفه هذا يصوب إلى هدفين بغايتين وأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً وعليه يكون الفارابي لم يفوت فرصة الجمع بين الدين والفلسفة للقضاء على

<sup>1</sup> - عبد المالك حمروش و الآخرون : الفلسفة ،المرجع سبق تعريفه ص 78 .

<sup>2</sup> - الربيع ميمون : القيم السائدة في التفكير ابن رشد : (مؤتمر ابن رشد ج1) سبق تعريفه ، ص 318 .

<sup>3</sup> - إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف - القاهرة ، (ط1) 1968 ، ص 96 .

النزاع القائم بين أهلها وما أن كوربان يرى من الخطأ القول بأنه (الفارابي) وضع الفلسفة فوق النبوة، بينما يؤكد جوليفيه العكس مشيراً إلى النتائج التي توصل إليها الفارابي وهي «تفوق الفلسفة على الدين»<sup>1</sup> إذا على صعيد النظر العقلي تعتبر القوة الناطقة صورة للمتخيلة وهي ليست مادة، فالقوة الناطقة تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط، وبها يدرك الإنسان المعقولات الأولى ويبلغ إستكماله الأول وتلك خطوة القوة على سبيل تحصيل السعادة. وجاء على لسان العرب «إن النبي العلم من أعلام الأرض التي يهدى بها»<sup>2</sup> لأنه من أوحى إليه جبريل عليه السلام. فالشريعة والسنة إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدره من جزأي الملة، بمعنى قد يمكن أن تسمى الآراء المقدره أيضاً شريعة فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة. ومصطلح الشريعة إبتدأت من نوح عليه السلام قال تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»<sup>3</sup> هكذا واصل لنا فلاسفة الإسلام الفكر الفلسفي والديني وعلاقة بينهما علاقة توافق وإتباعهم الأساتذة عصر الراهن في إتمام الرسالة الفكرية.

سنحاول أن نضع الفكر الجزائري على هذه الصورة حسب رأي سعيد شيبان: «القرون الستة التي تفصل سقوط قرطبة عن إحتلال الجزائر»<sup>4</sup> أقصد الفترة التي يكون فيها حركة أو التي كانت بين عهد ابن رشد وعهد ابن حامدوش الجزائري حول طب تحمل في جناحها علوم مختلفة. لكن أهل الفلسفة ومولعون بما محاولة كشف وإدراك معرفة. وبناء على ذلك نجد أن في طب ابن رشد إنسجام «كبير بين العلم والدين بين التجربة والقياس، بين العقل والنقل في كثير من موضوعات الطب»<sup>5</sup> كما نجد عنده لغة عربية علمية تضاف ثروتها إلى لغة الرازي والخوارزمي والبيروني ولغة ابن سينا وأبي القاسم الزهراوي وغيرهم من لغات الصناعة. مما سبق أن القارئ هو الوحيد الذي له صلة وصل العمود الفقري الذي يتوصل مع النص بشكل مباشر وكشف عن خفي وأما المتلقي فهو من يطور هذه المفاهيم ويدي برأيه وإعطاء صوته حول مسألة من مسائل التي عالجها الذين سبقونا إلى ذلك من العلوم.

طالما أن الفكر الجزائري له براعة في كشف والتداول عبد المجيد مزيان\* يرى أن لا يخفي على أي مؤرخ للثقافة الإسلامية «أن زعيم العقلانية بالغرب الإسلامي كان فقيهاً وعالمًا بأصول الدين بقدر ما كان فيلسوفاً، بل يمكننا أن نثبت من دراسة مؤلفاته أنه صاحب إجتهد خاصة في علوم الشريعة»<sup>6</sup> حيث يتبين إجتهد من أجل

\* عبد المجيد مزيان : أستاذ بجامعة الجزائر .

<sup>1</sup> - جون وليفة: تقديمه للكتاب جاك لانقا - من القرآن إلى الفلسفة - اللسان العربي وتكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي، ت: وجيه أسعد منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق ، ص 06 .

<sup>2</sup> - ابن منظور لسان العرب : مج15 ، دار صادر بيروت ، لبنان ، (دط) ، (ت م) ، ص 302 .

<sup>3</sup> - سورة الشورى - الآية (13) .

<sup>4</sup> - سعيد شيبان: إلى طب ابن حامدوش عبد الرزاق الجزائري [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ج2، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 ج2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 ، ص 08 .

<sup>5</sup> - سعيد شيبان : إلى طب ابن حامدوش عبد الرزاق الجزائري [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ج2 سبق تعريفه ص 11 .

<sup>6</sup> - عبد المجيد مزيان : العقلانية الرشيدية في علوم الشريعة [ مؤتمر ابن رشد ج2 ] سبق تعريفه ، ص 315 .

تثبيت الوسائل لبناء العقلانية كما يسعى أن أضع كل فلاسفة الإسلام من بينهم ابن رشد ضمن قائمة الذين لهم فكر واسع في كسب الثقافة في مختلف الميادين منها ميدان الشريعة. لو كان له أتباع لأمكننا ذلك «أن نثبت له مذهبه العقلاني الخالص في علوم الشريعة، فهو يدعي لنفسه المينة... مبدأ التوفيق بين الحكمة والشريعة على أنهما حقيقة واحدة»<sup>1</sup> أقصد المينة (منية) عقلانية متفقة مع الحكمة (الفلسفة) العالمية، وحقيقة واحدة تكون مشتقة من مصدرين ومنهجين مختلفين، وإذا كان لابد التوفيق بين الجدل القائم بينهما إذن هؤلاء هم الجدلون. أما عن الصنف الأخير وهو أهل التأويل اليقيني هؤلاء هم أهل البرهان، أي البرهانيون (صناعة). حينها تتوضح الأمور على حقيقتها بين الفلسفة (الحكمة) والشريعة (الدين) لأنهما طريقتان لحقيقة واحدة. إظهار الحكمة أرقى مكانتها من مظاهرها تمثل العقلانية.

خلاصة الكلام أن العلوم الفلسفية تتطلب مجهودات واسعة في التفكير وعليه أن علوم الشريعة هي الأخرى تتطلب في نظره (ابن رشد) دراسة وإجتهد وإدراك للأمر، بالتالي نجد في الملة الإسلامية مناهج مختلفة باختلاف مستعملها وخصومها حول مسألة أو مشكلة ما، نلاحظ من خلال الكتابة الفلسفية الجزائرية عبد المجيد أنه عمل به بانتهاجه منهج تحليلي تاريخي يثبت فيه أحداث الفكر الإسلامي والكشف عن مغارته وما وراء ذلك حافلاً بالمواهب وإبداع جديد. يواصل الجدل بوعمران الشيخ\* حول فكرته عن ابن رشد والمعتزلة، هل استطاع الاطلاع على مؤلفات المعتزلة؟ في بداية الأمر ينفي ابن رشد ذلك بصرح «وأما المعتزلة فإن لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء»<sup>2</sup> ما نراه إشتهاً بآراء المعتزلة ويؤيدها تارة وينقدها مرة أخرى.

كما يبدو أنه متمكن ومتطلع على نظرياتهم، وعلى المعارف وأفكار المعتزلة. حيث يعيننا القاضي ابن الفرضي (المتوفي 403 هـ / 1013 م) «أن بعض كتب (الجاحظ) وصلت إلى قرطبة في القرن الثالث الهجري/التاسع ميلادي وذلك بفضل أبي جعفر بن هارون الذي أتى بها من بغداد»<sup>3</sup> وغيرهم من الذين كانوا داعية إلى الاعتزال، ومن المعروف أن بن حزم الأندلسي (384-456 هـ / 1064 م). تعرض إلى نظريات المعتزلة في كثير من مؤلفاته، نلاحظ أنه تبنى رأيهم في "حرية الإنسان"، كما أن ابن رشد إستشهد لمذهب الاعتزال بأرائهم في كثير من الحالات الخاصة في نقد خصومهم الأشاعرة، أنه يعتمد على حجج المعتزلة في صفة أو هيئة "الإرادة الإلهية"، أيضاً في إستمرار القوانين الطبيعية، وتطرق إلى مفهوم حكمة الخالصة. ولكنه «يرفض منهج الأشاعرة في التأويل متبنياً تقريباً أدلة المعتزلة المتأخرة»<sup>4</sup> هذا ما ذكرته سابقاً، ويركز على الآية القرآنية في قوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا

\* الشيخ بوعمران : أستاذ الفلسفة الإسلامية جامعة الجزائر .

<sup>1</sup> - عبد المجيد مزيان : العقلانية الرشيدية في علوم الشريعة [ مؤتمر ابن رشد ج 2 ] سبق تعريفه ، ص ص ( 321 ، 324 ) .

<sup>2</sup> - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق : محمود قاسم ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة ( ط 2 ) ، 1946 ، ص 149 .

<sup>3</sup> - الشيخ بوعمران : ابن رشد والمعتزلة ( مؤتمر ابن رشد ج 2 ) : سبق تعريفه ، ص 204 .

<sup>4</sup> - مقال نفسه ، ص 205 .

أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>1</sup>. أُنْهَى تَعْنِي أَنَّ اللَّهَ مَرِيدٌ لِلْأَحْدَاثِ طَبَعاً بِإِرَادَةِ قَدِيمَةٍ. فِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَقْصِدُ الْأَشَاعِرَةَ وَلَكِنْ هَذَا الْقَوْلُ يَخَالِفُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَشْعَرِيُّ "إِذْ يَرَى أَنَّ إِرَادَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَدِيمَةٌ هَذِهِ الْإِرَادَةُ هِيَ الَّتِي تَرَاقَتْ الْإِنْسَانَ فِي جَمِيعِ أَفْعَالِهِ وَتَصَرُّفَاتِهِ. أَمَّا الْمَعْتَزَلَةُ فَتَرَى الْإِرَادَةَ الْإِلَهِيَّةَ حَدِيثَةً. لِمَاذَا؟. لِأَنَّهَا صِفَةٌ وَالذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ وَحْدَهَا قَدِيمَةٌ"<sup>2</sup>. وَعِلَاوَةً عَلَى ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ رَشْدٍ: «... وَفِي هَذَا الْجِنْسِ يَدْخُلُ بَعْضُ تَأْوِيلَاتِ الْأَشْعَرِيِّ وَالْمَعْتَزَلَةِ وَأَنَّ كَانَتْ الْمَعْتَزَلَةُ فِي الْأَكْثَرِ أَوْثَقَ أَقْوَالاً»<sup>3</sup>. بِالتَّالِيِ يَمْجِدُ الْمَنْهَجَ الْعَقْلِيَّ، كَمَا فَعَلَتْ الْمَعْتَزَلَةُ مَعْتَمِداً عَلَى آيَاتِ قُرْآنِيَّةٍ. يَضِيفُ أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَائِي (235هـ/849م) (303 هـ/1915م/917م) أَصْبَحَ مَشْهُورًا عِنْدَ الْمَعْتَزَلَةِ دَلِيلًا عَلَى ذَلِكَ ابْنُ رَشْدٍ يَصْرَحُ: «أَنَّهُ لَا يُؤَدِّي النَّظْرَ الْبَرْهَانِي إِلَى مَخَالَفَةِ مَا وَرَدَ لَهُ الشَّرْعُ فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَضَادُ الْحَقَّ، بَلْ يُوَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ»<sup>4</sup> مِنَ الْوَاضِحِ نَجِدُ هَذَا مَتَدَاوِلًا عِنْدَ جَمِيعِ الْمَعْتَزَلَةِ. أَمَّا الْجُمْهُورُ الَّذِينَ لَا يَقْدِرُونَ ذَلِكَ. فَإِنَّ النَّاسَ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ، صَنَفٌ مِنْهُمْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ أَصْلًا هُمْ أَهْلُ الْجَدَلِ أَوْ الْخَطَائِبِيِّينَ. أَمَّا الصَّنَفُ الثَّانِي هُمْ أَهْلُ التَّأْوِيلِ الْجَدَلِ هُمُ الْجَدَلِيُّونَ، أَمَّا آخِرُهُمْ أَهْلُ التَّأْوِيلِ الْيَقِينِيِّ، هَؤُلَاءِ هُمْ أَهْلُ أَوْ أَصْحَابُ الْبَرْهَانِ (صِنَاعَةٌ).

#### \* الإِطَارُ الْعَمَلِيُّ :

لَقَدْ يَشْغَلُ السُّؤَالَ الْفَلْسَافِي بِالْكَثِيرِ مِنَ الْأَسَاتِذَةِ وَالْبَاحِثِينَ حَوْلَ قَضَايَا الْمَجْتَمَعِ، وَلَكِنْ لِسُوءِ الْحِظِّ الْكُتَابَاتُ الْفَلْسَافِيَّةُ فِي الْوَطَنِ (الْجَزَائِرِ) قَلِيلَةٌ، مَعَ الرَّغْمِ مِنْ غِيَابِ حَرَكَةِ نَشْرِ الْفِكْرِيِّ الثَّقَافِيِّ آنَذَاكَ. أَنَّ تِلْكَ الْحَرَكَةَ الْفِكْرِيَّةَ الْفَلْسَافِيَّةُ فِي الْجَزَائِرِ كَانَتْ يُوْرُخُهَا مِنْذُ فَتْرَةِ الْإِسْتِقْلَالِ، لِأَنَّ الْحَرِيَّةَ تَلْعَبُ دَوْرًا فِي حَرَكَةِ الْإِبْدَاعِ وَالتَّحَرُّرِ مِنَ الْعِبُودِيَّةِ، بِالْإِمْكَانِ أَنْ نَلْعَبُ لَعْبَةَ الْبَحْثِ وَلَفْتِ النَّظَارِ حَوْلَ هَذِهِ «الْإِبْدَاعَاتِ الْفَلْسَافِيَّةِ فِي الْجَزَائِرِ لَا زَالَتْ فِي بَدَايَتِهَا وَاعِدَةٌ تَبْشُرُ بِالْكَثِيرِ»<sup>5</sup> فِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ عَلَيْنَا إِصْدَارُ بَدَايَةٍ وَنُحُوضُ الْفِكْرِيِّ الْفَلْسَافِيِّ بِالثَّوْرَةِ الْفِكْرِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ هُنَاكَ مَجْمُوعَةٌ مَشْتَغَلِينَ بِهَا. لِأَنَّ هُنَاكَ أَجْيَالًا مُخْتَلِفَةً أَعْمَارًا، وَمُتَنَوِّعَةً الْأَفْكَارِ. لِأَنَّهُ يَجِبُ التَّفَكِيرُ وَالْإِبْدَاعُ وَإِخْتِرَاعُ مَوَاهِبِ فِكْرِيَّةِ فِلْسَافِيَّةِ الَّتِي يَعُودُ أَصْلُهَا إِلَى فِلْسَافَاتِ سَابِقَةٍ، ذَاتِ مَعَالِيمٍ وَمَبَادِيٍّ وَقَوَاعِدٍ وَأَسْسِ عِلْمِيَّةٍ وَأَدْبِيَّةٍ وَفَنِيَّةٍ. عَلَى هَذَا النَّحْوِ نَحْنُ بِحَاجَةٍ إِلَى مَعَالِجَةٍ قَضِيَّةٍ مِنْ تِلْكَ قَضَايَا الَّتِي حَلَّلَهَا الَّذِينَ سَبَقُوا بِالْمَنْهَاجِ مُخْتَلِفَةً بِإِخْتِلَافِ الْهَوِيَّةِ وَلَعَلَّ تَحَدُّثَنَا عَنِ الْفِلْسَافَةِ فِي الْجَزَائِرِ يَدْفَعُنَا شَغْفًا إِلَى مَعْرِفَةِ نَوْعِيَّةِ التَّفَكِيرِ فِي هَذَا السِّيَاقِ. هَلْ هُنَاكَ فِعْلًا فِلْسَافَةٌ عَرَبِيَّةٌ مُعَاَصِرَةٌ؟. لِأَنَّ السُّؤَالَ يَشْغَلُ الْكَثِيرَ مِنْهَا، حَيْثُ يَرَى مِيلُودِي «إِنَّ الْفِلْسَافَةَ فِي الْجَزَائِرِ تَحْتَاجُ إِلَى النَّسْقِ يَقُولُ إِنَّ الْفِلْسَافَةَ مَعَ نَهَايَةِ النَّسْقِ لَمْ يَعْدهَا مَوْضُوعًا مُحَدَّدًا»<sup>6</sup> وَالحَدِيثُ عَنْهَا لَا يَسْتَحْذُ

<sup>1</sup> - سورة النحل - الآية (40) .

<sup>2</sup> - الشيخ بوعمران : ابن رشد والمعتزلة ( مؤتمر ابن رشد ج 2 ) : سبق تعريفه ، ص 205

<sup>3</sup> - ابن رشد : فصل المقال : الشركة الوطنية للنشر القاهرة والتوزيع ، الجزائر ، ( دط ) 1978 ، ص 55 .

<sup>4</sup> - الشيخ بوعمران : ابن رشد والمعتزلة ( ج 2 ، مؤتمر ابن رشد ) ، سبق تعريفه ، ص 206 .

<sup>5</sup> - مح مؤلفين : الفلسفة في الجزائر ( غياب المشاريع الفلسفية في الجزائر ) مجلة أوراق فلسفية العدد (26-2009/2010) جامعة القاهرة ص 05

<sup>6</sup> - العربي ميلودي : أفق فلسفية (التفلسف) في الجزائر : مجلة أوراق فلسفية العدد (26) نفسها. ص 328 .

شكل من أشكال الغموض عن الفكر الجزائري بأسره. في الحقيقة نود أن نبرز خصوصية هذا الفكر الفلسفي، حيث نطلق من كتاب "فلسفة الثورة الجزائرية" المرحوم حمّانه وغيره من الأساتذة، حينها حاول أصحابها بالاجتهاد، وقد سعى إلى مزج بين التصورات الفلسفية والمشهد الفلسفي، والسياسي والاجتماعي والثقافي في الجزائر.

إنطلاقاً من المرحوم كل كتبه يتناول فيها مسألة هامة تحمل في طياتها فكرة عن الخطاب الفكر الفلسفي في الجزائر. حينما يحدث ذلك بإرتباط الهوية، والمؤلف يعالج أهم قضايا ومشكلات هذا العصر، أهمها ثورة نوفمبر. هاهنا «**تختلف الفلسفة في مفهومها الشائع عن مفهوم الفلسفة الثورة ... فلسفة من أجل التفلسف ...** الفلسفة حق وواجب»<sup>1</sup> ليست كما يراها المرحوم، بل هي في الواقع الأمر فلسفة التي نريد نحن بها، تلك الفلسفة النابعة من أعماق النفوس، بالتالي هي قادرة على التعبير عن أحلام وأمال هذا ما نلمسه في فلسفة الثورة الجزائرية، أما عن التي ينشدها بن مزيان بن شرقي\* في نظره هي واجب على كل الإنسان ذاته، وبالتالي يسعى الكل إلى ممارسة هذا الحق في التفلسف داخل الفضاء العمومي.

وعليه التواصل الفكري بين الفضاء العام والخاص، فقد يشكل فيما بعد سعي (هابرماس) لتأسيس العقلية التواصلية في مقابل العقلية الأدائية، بالتالي عقلنة تواصلية بدورها تخلق جواً فيه حماس وفضاءات التي ترتبط بإجتماعه داخل الفضاء العمومي. لقد تناول الزاوي الحسين «**أهم الإشكاليات التي تصادف الواقع الجزائري ولعل أهمها إشكالية الهوية، بالمعنى الخاص والإشكالية الأنا والآخر بمعناها العالم**»<sup>2</sup> المجتمع الجزائري يعاني حالة من الإغتراب، حيث مكنتنا مواجهتها بالواقع الراهن على الفلسفة، أي ما تحتويه من مناهج هذا العصر. والحال ذاته مع محمد شوقي الزين\* عند صناعة النظرية الفلسفية يبين لنا أحد مفكرين الفكرنسين المعاصرين ما حدث من إطار معرفي وإنجذاب معرفي الذي يتخلله نوع من الحرص بين (دوسارتو وفوكو)، في هذا الإطار فوكو «**التزم الصمت**»<sup>3</sup> من الطبيعي يحدث هذا إزاء القراءات التي قام بها دوسارتو، طالما أن هذه الدراسات تحاول التركيز على فكرة رئيسية التي راودت فكر دور سارتو منذ إنطلاقة الأولى في تكوينه المعرفي هي الصناعة النظرية، أي هي أساس ممارسة فكرية تختفي خلفها ممارسة سلطوية، لهذا السبب إستعمال مفردة (الصناعة) في تشكيل النظرية. والحال ذاته عند النمساوي فتغنشتاين «**تصبح الفلسفة عنده صناعة مفهومية على غرار الصناعة اليدوية**»<sup>4</sup> ويظهر ذلك عند دولوز ما هي الفلسفة، عندما جعل من التفكير الفلسفي إبداع وإختراع مفهومي، والنمساوي الذي قام بإنزال

\* بن مزيان بن شرقي : أستاذ قسم الفلسفة ، جامعة وهران .

\* شوقي الزين محمد : قسم الفلسفة جامعة تلمسان .

<sup>1</sup> - العربي ميلودي : أفق فلسفية (التفلسف) في الجزائر : مجلة أوراق فلسفية العدد (26) سبق تعريفها ، ص ص ( 330 ، 331 ) .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 332 .

<sup>3</sup> - محمد شوقي الزين : صناعة النظرية الفلسفية ، ميشال دوسارتو ، قارئاً ميشال فوكو، مجلة أوراق فلسفية العدد (26) سبق تعريفها، ص 41.

<sup>4</sup> - مقال نفسه ، ص 43 .

التفكير الفلسفي من أفانيمه أولية (المدرسة الأفلاطونية) إلى التاريخية وقبلها كان ماركس، حيث سابق إلى تعديل الثنائية الأرسطية. بلا شك فوكو ينخرط إلى هذه الحلقة في محور العلمي للتفكير الفلسفي في الواقع أن تاريخ الفلسفة حافل بكثير من مفاجئات، يظهر ذلك في ضرورة الفلسفة وتأملها للواقع المعاش. وهناك فلاسفة العرب أمثال الكندي الفارابي وغيرهم قد عالج مثل هذه لفظة التي نصدفها في فلسفتهم؛ أعني عبارة "صناعة الفلسفة" وعبارة "صناعة المنطق". لكن ما يؤكد بغورة بقوله: «تعكس كتابات كريبع النبهاني هذا الإهتمام بتاريخ الفلسفة الإسلامية. فلقد إشتهرت كتابات عمار الطالبي وعبد الرزاق قسوم..»<sup>1</sup> وغيرها من كتابات الغزالي وابن رشد حتى محمود يعقوبي في المنطق والفلسفة العلوم وغيرها وعبد الله شريط وقائمة طويلة .

ما يمكن قوله أن الفكر الإنساني غير محدود واسع الخيال، والفلسفة هي تعبير عن الإبداعات ومواهب وتأملات للأشياء والظواهر وللفكر الإسلامي مكانته، كما للفكر الغربي مكانته. الكل يتميز "بالعقل" السليم يحكم به القوانين العلمية والأدبية والفلسفية والدينية الذي مثله لنا الجابري وأركون [العقل العربي والعقل الإسلامي] كلاهما حاول النقاش حول الجهاز المفاهيمي، وقسوم لا يختلف عنهم، ومحمود يعقوبي لقد كتب لنا يقول: «وظيفة الفلسفة في المجتمع الإسلامي المعاصر يعد ذلك خلاصة لمفهوم الفلسفة و«المقصود بالفلسفة هو النظر العقلي الذي يطلب حقائق الأشياء»<sup>2</sup> يعتقد أن مشاكل الفلسفة لم يحدث لها تغيير، ودائماً تكون متعلقة بمسائل الوجود، والمعرفة والعمل والفلسفة، وحسب الأولين هي عقيدة وشريعة ولكن كل ذلك من صنع خيال الإنسان. فإذا كانت الفلسفة عند قسوم البهيمية فإنها عند يعقوبي قديماً وحديثاً، فهي متهافنة، لأنها من صنع الخيال، والتي نعتقد أن لها وظيفة تقوم بها في مجتمعنا الإسلامي المعاصر هي الفلسفة، كما مارسها علماء الكلام أمثال المعتزلة والأشاعرة وما ينتج من صراع حول إثبات الحقائق الدينية بالجدل والبرهان وغيرها من مناهج مستخدمة.

دور الفلسفة في المجتمعات المختلفة (العالم الثالث) محاربة وقوف أمام إتباعية الفكرية. وبناء على ذلك كشف «عن وجود علاقة بين المفهوم في الذهن وبنية المفهوم في اللغة واللسان»<sup>3</sup> من البديهي التحليل هنا يكشف عن مجموعة من المفاهيم تكتسب مع الأيام ، أعني بالتجربة وتقرن على القراءة والكتابة . مع العلم أن بوتقة المفاهيم القديمة والحديثة ، إنما تلغى وتحترم يصحح الشريط « إن معركة السلام أفسحت مكانها لمعركة المفاهيم وهذا أمر لا يستطيع أي زائر للجزائر، أن يتظاهر بأنه لا يراه... إن معركة المفاهيم في الجزائر قد بلغت الذروة في حدتها ولن تجد جزائرياً يحدثك قليلاً من الوقت حتى ينفلك معه إلى صميم المعركة»<sup>4</sup> هذا النوع من التفاضل، يدل على

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة : [الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات- تشخيص أولي ] التسيق : محمد عالم أحمد كرومي [ الفلسفة الذاكرة المؤسسة ] وقائع الملتقى وهران 15/14 أكتوبر 2002 ، ص ص ( 172 ، 173 ) .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 176 .

<sup>3</sup> - صلاح إسماعيل عبد الحق وآخرون: توضيح المفاهيم ، ضرورة معرفية [ بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ] إشراف: علي جمعة محمد ، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، يقدم : طه جابر العلواني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ت ، ( ط1 ) 2008 ، ص 51 .

<sup>4</sup> - عبد الله الشريط : معركة المفاهيم : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ( ط2 ) ، 1981 ، ص ص ( 06 ، 07 ) .

أن معركة المفاهيم في الجزائر هي معركة حقيقية وليست مفتعلة، الشعب الذي إنتصر في تلك معركة السلاح هو نفسه سوف ينتصر في المعركة من المفاهيم، المهم خطونا خطوة إلى بناء مفاهيم والبداية العمل الحقيقي هو في الفكر، كما قال هيجل: «لا نستطيع أن نبنى بيتاً من الحجر إلا إذا سبقه بيت في أفكارنا مصنوع من التصورات»<sup>1</sup> نحن سوف نتصرف إلى بناء البيت، ولكن نحن لا نملك شيئاً عنه في تصوراتنا الذهنية.

هذا ما دفع بنا إلى حرص على أن نبذل جهداً ألع بشدة على قيمة المفاهيم في حياتنا العملية والعلمية والثقافية والسياسية على العموم. أما عن المنهج الذي إزدهر آنذاك (عصر التدهور) هو الذي أفسد كل شيء ، وهو الذي يجب التحرر أو التخلص منه حتى نتمكن من تجاوز، وأن تصبح هذه الثقافة محبة إلى النفس أو الذات. المنهج العقيم نعوضه بمنهج علمي جديد نتمكن به أن نتحرر من القيود. بالإضافة إلى ذلك الفلسفة هي ذلك الشيء الذي لا يفهم وتخير وتبهر العقل بدل أن تطمئنه، منها الفوائد ومنها غير ذلك هناك من يراها خطر على البشرية والعكس صحيح. تنير العقل وتخلصه من السجن الذاتي. كما نرى أن حكمه على الفلسفة كان قاسي وعنيف، ليست كما يراها بأنها شيء لا يفهم وأنها كفر وغير ذلك من المصطلحات التي أطلقها عليها. وبناء على ذلك أحمد أمين يقول: «ربما كان السبب في ذلك هو بناء الحياة في الشرق على مجموعة من الأوهام والخرافات وأن لم يكن ذلك من الدين نفسه إذ جاء أصحاب المذاهب»<sup>2</sup> كالأشعري: أحمد أمين أن هذه الخرافات التي نسير دريها اليوم كانت في أصلها أفكاراً فلسفية.

مع ذلك هناك من مؤيدي الفلسفة (ابن طفيل ابن رشد)، الأول كان أهم العلماء آنذاك والثاني إقدامه على شرح فلسفة أرسطو. وفي ذلك يقول ابن طفيل في بعض كتبه ما خلاصته «إن جميع الفلاسفة المعاصرون فإنهم لا يزالون في دور الدرس»<sup>3</sup> ولكن هناك منشور الخليفة في الأندلس والمغرب لمنع الفلسفة أن تنتشر جذورها من السماء إلى الأرض، تصبح لا قيد لها. لقد كانت الفلسفة تشكل خطر على أصحابها، لأن لا مكان لها في ذلك العصر المتسلط. ونعود إلى ما يصرح به أبو عمران عن النص الرشدي « أن الموضوع الأساسي الذي يعالجه ابن رشد هنا هو صلة الفلسفة بالشريعة وموافقة الولي للثانية... وتطرق... قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما»<sup>4</sup> معنى ذلك رجال الدين والفقهاء نجدهم لا يرون أية صلة بينهما، في نظرهم الشريعة تعارض الفلسفة (الغزالي). وهناك مدافعين على الفلسفة، لا يجدون أية علاقة بينها وبين الشريعة. أما صنف الأخير قام بجمع بينهما أمثال ابن رشد يوافق بينهما في نظره الفلسفة صاحبة الدين (الشريعة). قال

<sup>1</sup> - عبد الله الشريط : معركة المفاهيم، المصدر سبق تعريفه ، ص 02 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 292 .

<sup>3</sup> - فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفة : قدم له طيب تيزيني ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان (ط1) 1988 ، ص 68 .

<sup>4</sup> - ابن رشد : فصل المقال : قدم له ، وعلق عليه ، ورتب فهارسه أبو عمران الشيخ ، أحمد جلول البدوي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1988 ، ص 17 .

تعالى: « يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الأبواب»<sup>1</sup> هذا دليل قاطع على جمعها كما يمكن فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية، من الواضح تدخل بعض التأويلات المعتزلة والأشعرية المعتزلة يعتمدون على العقل في تأويل الآيات والأحاديث وفهم الشريعة. هذا دليل على أن ابن رشد يفضلهم على الأشعرية هذا التاريخ «هو تاريخ النظر في العقيدة والنظر منهج ورأي، طرق في الاستدلال ووجهات نظر مبنية عليها.. منها واحدة في المنزلة بين المنزلتين، وهي أصل الاعتزال»<sup>2</sup> بفضل هذا التاريخ يمكننا تمييز بين أربعة لحظات في هذا التاريخ لحظة الأولى واصل بن عطاء (81-131هـ) هو شيخ المعتزلة. تأسس الاعتزال النظري. وأدخل المعتزلة في مفهوم العدل "الإلهي" والتوحيد وغيرها من المفاهيم. أما مع أبو الهذيل العلاف، كان منظم لمذهب المعتزلة هو الآخر، يقرر بقوله "وحدة الذات والصفات". أما عن المذهب الأشعري أبا الحسن الأشعري (260-324هـ) إنعزل عنها. ابن حزم لقد قام بالاجتهاد في صياغة مذهب فقهي منهج المتبع لديه بديلاً عن منهج المتكلمين هو ما يسمى "بحجج العقول" وهو المنهج الذي يعتمد إستخلاص النتيجة من مقدمات صحيحة (من معطيات الحس والتجربة) وبالتالي يقبلها العقل.. الخ.

وبناء على ذلك نقد المتصوفة الذين «نقدوا المنطق والفلسفة عامة... هذا بعد مجيء ابن تومرت (524هـ-1129م) إليها بمنهجها وتأييده لشيخه الغزالي»<sup>3</sup> شهاب الدين عمر السهروردي (632هـ-1234م) ألف كتب في الرد على الفلاسفة بالقرآن، إلا أن نزعة الغزالي في الأخذ بالمنطق غلبت على الناس في المغرب، على الرغم من أن العامة إشتهرت آنذاك مقولة أن "من تمنطق فقد تزندق"، بالإضافة لما قاله الجزائري «بوجود أزمة في الفلسفة كما تدرس في جامعاتنا»<sup>4</sup> دليل على أن نخرج بنتيجة أن الفلسفة في حياتنا العامة ومدرجات جامعات في أزمة المنهج والمفهوم والكتابة، لأننا لا نستطيع القول لدينا فلسفة. حيث لنا ما قاله الغزالي "تزندق"، سببه إتباع الغير بدون دراية، وفي ضوء ذلك يقتصر المشتغلون «بالفلسفة عندنا على غرض مذاهب الآخرين بالرجوع إلى مصادر أصلية أو ثانوية، فأصبحت الفلسفة تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحات»<sup>5</sup> دليل على ذلك الرسائل الجامعية والبحوث أصبحت خاضعة إلى دراسات لمذاهب غربية أو شخصيات عاشت في الماضي وتم استحضارها إلى الحاضر، بفضل المنهج أو الفكر. طالما «أن هذه المناهج الغربية لها قائمة على أسس فلسفية، نظرية إما فلسفية تجريبية أو دياكتيكية أو فلسفة ظواهرية أو..»<sup>6</sup> حتى فلاسفة الإسلام أخذوا عن أرسطو المنهج أول الفلسفة اليونانية، وعلى حين جابر بن حيان (توفي بعد 160) إستعمل «إصطلاحات منهجية تجريبية مثل الحدس

1 - سورة البقرة - الآية (269) .

2- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمد عبد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (ط1) 1998 ص 16

3 - عمار الطالبي : آراء أبي بكر الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج1 ، المصدر سبق تعريفه ، ص 15 .

4 - عمار الطالبي : دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ، ج2 : دار الغرب الإسلامي بيروت ، (ط1) 2005 ، ص 420 .

5 - المصدر نفسه ص 420 .

6 - المصدر نفسه ، ص 530 .



(الفرض) التجربة العيان... قياس الغائب على الشاهد...<sup>1</sup> وواضع معالم واضحة لمنهج إستقرائي. ويأتي بعده أبو بكر الرازي (234-320هـ) فيوصل تأسيس المنهج التجريبي. إذن فهو راسخ على أنه نظرية عملية في الوقت نفسه عن المعلم الثاني (الفارابي) حيث نرى ابن رشد بني منهجه في كليات الطب على ما وضعه المعلم الثاني وهكذا نصل إلى أن الفكر الفلسفي مستمر من جيل لآخر حتى وصل إلى العصر الراهن عصر الازدهار والتطور والإبداع. ثم بعد ذلك سنحاول تطبيق المفاهيم الخلدونية، على أحوالنا وأوضاعنا الحالية المعاصرة. واضح أن نوع من التأسيس لمنهج يعرج بما هو الاقتصادي وننزل اصطناعياً والاعتبار المنهجي. وعلى هذا الأساس تحديد بعض المفاهيم التي تساعدنا في البحث العلمي «أن المفهوم العلمي للاقتصاد بمعانيه المعاصرة قد يؤدي إلى كثير من الالتباس، إن استعمل في غير محله... قلنا إن مفهوم المعاش يختلف شيئاً ما عن مفهوم الاقتصاد لأنه أعم ولأنه محاولة ابتدائية في سبيل تحديد الحياة الاقتصادية كجزء مهم من علم العمران»<sup>2</sup> لا بد أن نتقي هذه الالتباسات إلا أن نلجأ إلى استعمال المصطلح الخلدوني نفسه. أما فيما يخص مفهوم المعاش يكون عنده أعم من الاقتصاد.

في هذا السياق نجد للفكر أو الثقافة اليونانية آثار في التفكير الاجتماعي، لا مفر منه بالجملة والتفكير الاقتصادي على الخصوص. لم يخطر في بالنا أن له قدرة على تمييز بين الثقافتين الإسلامية والغربية، ولكل عادات وتقاليدها. يصرح عبد المجيد «إن ما تمتاز به المثالية المجتمعية عند المسلمين هو اصطباغها بعاطفة خاصة، وهي تلك التي تجعلنا نؤمن بفقدان عصر ذهبي... ابن خلدون هو مفكر الواقعي الخوض الذي لا يعترف بأي نوع من المثالية في الميدان الخلفي والاقتصاد...»<sup>3</sup> نرجع إليه في حالة تفكير المجتمعي، أما المدنية الإسلامية المثالية فهي خالص (محض دنيوية مثلاً: العدالة والمساواة..). كما ذكر المثالية الأخلاقية المشوبة "بواقعية" تأثر على التفكير الخلدوني كما أن التشبيه يرجع إلى المشاهدات الاجتماعية العلمية عنده؛ أي الشريعة وأثرها في المعاش. يسعى وراء العلم والمعرفة وكشف عن الحقائق الفلسفية والدينية حيث أن التفكير الخلدوني مصدره التكوين الفقهي.

ولو أمكننا الأمر أن نقارن بينه وبين الفلاسفة نلاحظ أنه يمتاز عن الأغلبية بإعطاء الأسبقية للمشاهدة والتجربة على العقلانية، أي شأنه شأن الأصوليين (المنهج الفقهي) وابن خلدون يثبت أن التجربة والمشاهدة تأتي مطابقة للشريعة أكثر بكثير من أن تطابق النظريات الفلسفية التي تمتاز بالعقلانية أو المثالية. إضافة إلى ذلك يقول منير بهادي: «الدوافع الحقيقية التي حركت رجال الدين، لم تكن دينية خالصة فحسب، وإنما سياسية وإقتصادية، لذا كانت تحالف الكنيسة وأمراء الإقطاع ضرورة تاريخية، لهذا أيضاً كانت الإيديولوجيا الصليبية المسيحية

\* منير بهادي : أستاذ قسم الفلسفة جامعة وهران ، تعليم عالي .

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ، ج 1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ( ط1 ) 2005 ، ص 103 .

<sup>2</sup> - عبد المجيد مزبان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (أسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية وإجتماعية)، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، ( ط2 ) ، 1988 ، ص ص ( 41 ، 42 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 48 ، 49 ) .

إيديولوجية الإقطاع»<sup>1</sup> في حين ما قد توصلنا إليه هو أن الحروب الصليبية فقط كانت عبارة عن محاولة الاستعادة المبادرة التاريخية كانت من قبل الغرب. هناك أزمات يرجع لها الفضل في تحديد غلبة العنصر الفرنسي في الحملات الصليبية خلاصة ذلك كله أن أزمة الإيديولوجية أدت إلى صراعات الطائفية والمذهبية. الهدف واحد وهو إيجاد حل لهذه الأزمات التي تمر بها الفلسفة العربية. علاوة على ذلك «إن التمحور الذاتي الأوروبي رسخ في بنية المشروع الثقافي الغربي الشعور بالتفوق العرقي والفكري والأخلاقي حتى إعتقد الإنسان الأوروبي أن له الحق والشرعية في حكم الشعوب غير الأوروبية»<sup>2</sup> أي التي المنحطة والتشريع لها وتأديبها لو رجعنا إلى ابن رشد فكانت تجسد للمركزية الأوروبية وكذلك تمثل الرؤية الإيديولوجية للتاريخ، وبالتالي صدور الكتابات التاريخية منذ عصر الأنوار. إن المذهب الفلسفي بهذا المعنى المرسوم، قد يهدف إلى ترتيب أفكار وتطبيق حالات واقعية عاشها كل واحد هنا. هذا ما حول كل فيلسوف أو مفكر عرضه علينا خلال فلسفته الكشف عن العقل البشري. ما معنى العقل؟

خلال كشف عن مصدره يتطرق (التوحيدي) إلى مفهوم العقل علينا العودة إلى نوع العلاقة الموجودة بين الإنسان والعقل نلاحظ أنه يرتقي التوحيد هي «إطلاق صفة الألوهية مجازاً عن إقتراب مفهوم الإنسان بالعقل وهي صفة تميزه عن غيره وتحديد طبيعته وكيونته»<sup>3</sup> مخلوق خلق عقلاً، أسمى قوة فيه هي العقل (النطق)، دلالة على إكتماله البيولوجي والفكري كما أشار سابقاً الإنسان إليه بالعقل، لأن صفة الناطق هي دلالة على العقل والرؤية. وبناء عليه بغموض الذي يحويه وقلقه الذي يحمله في ذاته، من البديهي أن يكون المرء متعطش لإدراك ثقافة التوحيدي الدينية مثل ما قاله الغزالي عن تعطش المعارف في إدراكها. وتطلع وكشف عنها حيث «لم تكن أقل من ثقافته في الميادين الأخرى»<sup>4</sup> هذا ما سوف نستدرجه دارس فكر الفقهاء (الفقه الشافعي) على يد (أبو حامد المرزودي (963هـ) مع ذلك نلاحظ أن تنوعت ثقافته باختلاف ممارسيها من أساتذة.

لقد بات من الضروري معرفة أصول الفكر والرواية لدى "العروي" وبقدر ما نتصل بالكتابة الرواية المغربية. هناك اختلاف في كلتا المجالات الاجتماعية والثقافية والتاريخية والسياسية. وبناء على ذلك الانفصال ينبغي على المفهوم الممتلك هو في الحقيقة « مفهوم » تتحكم فيه المقروئية العربية والعالمية. حيث «أن الذاتي يستقل بالجانب الحياتي في بعده الاجتماعي، في حين أن الذهني يغلب الفكري والمعرفي على ما عداه»<sup>5</sup> لهذا السبب سيرة (إدريس) الذهنية هي في الحقيقة سيرة التحصيل القرائي داخل المغرب وخارجه. مع الرغم تحتاج إلى بناء النص الأدبي

<sup>1</sup> - منير بهادي : الإستشراق والعولمة الثقافية ، إتحاد كتاب المغرب ، مراكش ، (ط2) 2011 ، ص 27 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 33 .

<sup>3</sup> - عطاء الله زرارقة : التوحيدي (النزعة الإنسانية في الفكر العربي) ابن النديم، للنشر والتوزيع-الجزائر دار الرواف ، الثقافية ، بيروت لبنان (ط1)

2012 ، ص ص (89 ، 90) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 67 .

<sup>5</sup> - صدوق نور الدين : أوراق عبد الله العروي (دراسة وتحليل) المركز الثقافي العربي - المغرب (ط2) 1998 ، ص 25 .

والفلسفي والعلمي إذ صح التعبير. ذلك راجع للحوار لا تخلو منه الكتابة الإبداعية، طبعاً يحدث بألسنت متعددة علماً بكونه الأقوى في الكتابة المسرحية أو الرواية أو غير ذلك من قصص. ما يهم هو الحوار مع "الذات".

نشد الرحال إلى دراسة تهتم بالفلسفة الجزائرية ومصدرها حيث قال المرحوم حمانه: «أسس الفلسفة لثورة التحرير الجزائري 1954-1962»<sup>1</sup> هذا الموضوع شيق، لأن المفاهيم تلعب دور خيوط العنكبوت، والمفهوم هو أساس بناء الفكر الفلسفي مثلاً: مفهومي الفلسفة الثورة كقولنا محبة الحكمة. ويضيف حمانه :

ce ta der : « le 1er novembre 1954 , et jusqu'à ce jour , la révolution algérienne , n'a cessé d'être l'objet de nombreux débats et recherches , notamment en France »<sup>2</sup>.

حاول حمانه رحمه الله أن يضع لمساته الفكرية حول الثورة الجزائرية ، بفلسفته حول "أول نوفمبر" خطة سياسية فلسفية محكمة منظمة. لأنه كان وجودي واقعي لا خيالي، عاش الأحداث وحاول صياغتها بطريقته الخاصة وضح لنا معالم فكر الجزائر حول الثورة ومواضيع عديدة. حاول أن يبين لنا كيفية الكتابة الفلسفية في الجزائر. وعلى أية حال حققت الفلسفة نظرة النقدية للعالم، أي للواقع، هي كيفية إعادة صنعة من جديد، ولكن يجب تعمق في الباطن، والهزة تحول الحياة الإنسانية من وجود من أجل "الموت"، كما ذهب هيدجر «إلى وجود من أجل تحقيق الذات نظراً إلى أن الإنسان هو وحده الكائن المدرك وبأن هدف المعاصرة الوجودية ليست الموت... بل تحقيق ذاته... كما يلاحظ ريمون آرون»<sup>3</sup> كما أن تلك الهزة لا تلبث أثارها نجدتها تنعكس على علاقة الإنسان بواقعه. فتجعله يدرك الواقع الاستعماري خاصة والواقع المعاش عامة، وفقدانه لإتساقه الفكري والذاتي، كما أن الهزة التي تحول الحياة تكشف له عن ذاته وعن إعادة تجديدها، وصولاً إلى حالة الجدلية المتجددة التي تلتقي فيها المعرفة للذات واختيار الموضوع، والقبول بالواقع، من أجل تجاوزه في ذات الوقت. وحجة هيجل «أن كل ما هو واقعي.. عقلي، لما برزت لا معقولة ذلك الواقع، أصلاً أو ضرورة الثورة عليه»<sup>4</sup>. هذه الحقيقة لا يمكن تغييرها البعض من الوضعين إلا قليلاً، لأن الثورة ومشروعها تعد واحدة من معطيات الواقع وهي معقولة؛ "أعني الواقع يشترك فيه كلاً من المستعمر (بكسرهما وبفتحها)، أقصد "الميم" هذا هو البرهان ، إذن مفهوم الثورة مرتبط ب"بعودة لما كان"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - البخاري حمانه : فلسفة الثورة الجزائرية ، دار الغرب للنشر والتوزيع - وهران (ط1) 2005 ، ص 31 .

<sup>2</sup> - Boukhari -H : Ecrits , philosophique , Editions lalla , safia 2013 , p : 66 .

<sup>3</sup> - حمانه البخاري : فلسفة الثورة الجزائرية : المصدر سبق تعريفه ، ص 32 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 35 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص (36 ، 38 )

وفي ضوء ذلك يقول حمّانه: «إن التغيير لا يحصر الثورة أو يقيدّها، بمخططات نظرية غير واقعية وجامدة لا تقبل نقاشاً أو نقداً، بل يجعل منها عملية مرنة قابلة لتعديل أخطائها»<sup>1</sup> التغيير هو الهدف النهائي لها (الثورة) أو لكل الثورة. أما عن الخلاف فيكون بين حالتين أي بين التغيير وبين الثورة خلاف يتمثل في وسائل الاستعمال والتغيير يجرنا إلى الأفضل، أما الواقع ليس فقط هو خاصية الشيء المعطى، بل خاصية الفكر المدرك له، والفكر ليس مجرد ملكة الفهم التي نعتبرها أساس الذاكرة وأداة المعرفة وهي التي يتميز بها الإنسان العاقل عن باقي المخلوقات بل الفكر المتفاعل إيجابياً مع الواقع المتواجد فيه. خلاصة القول إن الفكر الفلسفي بوجه عام (عامّة) والثوري منه خاص. لا كما توهم البعض من الفلاسفة: أمثال هوسرل، فغنشتاين وغيرهم من محايّد اتجاه الواقع. كيف هو حال العقل عند كل من الأنا والآخر (الغير) ؟

في الحقيقة كما يختلف الإنسان في الأفعال يختلف الواقع الثقافي وتختلف العقول وإرادة القوة، وعليه يصرح قائلاً: «نابع من الأساس الفكري الذي قاموا عليه، والمتمثل في المبدأين التاليين: مبدأ التوحيد النابع من التفكير الديني الميتافيزيقي، ومبدأ الاحتكام إلى العقل قبل كل شيء في فهم التوحيد... أبو الهذيل العلاف (135هـ/751م) (235هـ/849م): إن المعارف ضربان: أحدهما بإضطرار، وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفة»<sup>2</sup> من البديهي أن البني الثقافة الوحدة المعبرة عن الذات والأنا والهوية لا يحدث الانكماش إلاّ حتى تكون مبني على بني الثقافية عاجزة عن ذلك.

والعقل عند المعتزلة كما ذكره سابقاً صدر من الأساس الفكري (مبدأ التوحيد الآخر الاحتكام إليه) هذا الأخير يكون ناشئ من موقفهم (المعتزلة) وأخذ المنهج العقلاني، وعن معرفة الله يعدّها المعتزلة ذلك نوع الذي يدعوه بالاضطرارية على ذلك فعل ذلك. بمعنى التي لا تحصل بالاختيار والاكْتساب، بل ببداهة العقل وكذلك معرفة المبادئ الأخلاقية مثل: الخير والشر. يؤكّد الشهرستاني (متوفي 548هـ/1153م) في كتابه (الملل والنحل) «أن المعتزلة إتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر المنعم (الله) واجبة قبل ورود السمع»<sup>3</sup> العقل في رأيه هو القوة على "إكتساب العلم"، معنى ذلك أصبح له القدرة على إستخلاص الكلي من جزئياته، المقصود هنا هو معنى المعتزلة للعلم، وهو العلم، بالإضافة إلى ذلك يقول الشهرستاني: «قد كان للمسلمين حضارة يحوطها دينهم وترفعها عقيدتهم يهذيها ما اقتبسوه من نور هديهم فلا أعراض ولا حراب للفلسفة، بل لقد إتسع الدين الإسلامي لشقي الآراء ومختلف مذاهب والمشارب»<sup>4</sup> معنى ذلك الدين الإسلامي ما كان يحجر على الناس طريق فكرهم

<sup>1</sup> - حمّانه البخاري : فلسفة الثورة الجزائرية : المصدر سبق تعريفه ، ص 40 .

<sup>2</sup> - عبد الله موسى : عقلانيات الفكر العربي ( مقاربات قير التأسيس ) دار الغرب للنشر والتوزيع وهران (دط) 2001 ، ص 23 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ص 24 .

<sup>4</sup> - الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل ، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان (دط) 1992 ص 525 .

وهذا الذي دعاهم إلى التفكير وحفزهم إلى البحث والدرس . وتنقية والتغيير فدفعهم إلى التفكير والتدبير ودعاهم إلى التأمل والتبصر عوضاً عن ذلك المسلمون متأثرين بفلسفة أرسطو .

وحاول التوفيق بين الدين والحكمة مما أنزله الله عز وجل شأنه على رسله. كما أشار الفارابي إلى الدين أن أولى مظاهر كرامة الإنسان، إنما تجلت في الدين الذي جعل منه كائناً ممتازاً "خلق الله كل شيء من أجله وكرمه بالعقل" وقال تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»<sup>1</sup> وحسب الجبائي أبو علي يقول: «إنما العقل سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به، ما لا يمنع الجنون نفسه، وأن ذلك مأخوذ من عقل البعير-أي البعير- عقلاً لأنه يمنع به»<sup>2</sup> محاولة معرفة الفرق بين الفلاسفة العقل الجبائي والعلاف وغيرهم من منازعين النزعة العقلية الأول يرى أن العقل هو العلم. والثاني يرى العقل أنه القوة على إكتساب العلم والفارابي العقل الفعال.. الخ. فالعقل عند المعتزلة هو نوعان: العقل الفطري هو الذي يظهر في البديهيات الأولى. أما العقل المكتسب ينطلق من البديهيات ويتطور ويرتقي بالعمل والتجربة، كما يميز المعتزلة بين نوعين من الأفعال العادية تصدر عن العقل الفطري والأفعال التي تستند إلى التأمل والاجتهاد. خلاصة كل هذا العقل يوجه الفعل ويرشده حسب رأي النظام إبراهيم. على هذا الأساس المعتزلة تركيز على ربط الدين بالعقل من أجل فهم القرآن لأنه هو الوسيلة لإدراك معنى النص بالعقل يتم ذلك.

مما لا شك فيه أن لكل عصر رأيه على العقل والظواهر الخارجية والداخلية والمعنى والقصد.. الخ. "رنو فيه" استخدم اللفظ «أن ليس هناك سوى ظواهر، وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى. مذهب يرى أن الذهن لا يدرك إلا الظواهر، وإن سلم أحياناً بوجود الشيء في ذاته»<sup>3</sup> فللعقل دور إدراك هذه الظواهر. خير دليل على ذلك ما برهن عليه هوسرل على ربط بين الفلسفة والعلم من أجل تكوين منهج سليم وتصبح دور الفلسفة إقامة نظرية تدرس ماهية الظواهر المعرفية، كما أنه لم يقف كثيراً عند نقطة مهمة هي متمثلة في فكرة "الوعي". وبناء على ذلك نجد «أن الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً (streng) wissenschaft وذلك بالتقرير الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية إبتغاء إنقاذ الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الإنسانية الأوروبية»<sup>4</sup> يجب تلخص من العوائق التي تعيق الفلسفة من بلوغ الهدف التي تريد الوصول إليه وأزمة العلوم كانت سبب قاطع ودافع لذلك ويضيف إبراهيم أحمد\* . أول من بدأ القطيعة (نيتشه) «القطيعة الفكرية مع العقلانية

\* إبراهيم أحمد : أستاذ قسم الفلسفة جامعة مستغانم .

<sup>1</sup> - سورة الاسراء - الآية (70) .

<sup>2</sup> - عبد الله موسى: عقلانيات الفكر العربي (مقاربات قير التأسيس) المصدر سبق تعريفه ص 24 .

<sup>3</sup> - مراد وهبة: المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة (دط) ، (ت م) ص ص (423-433)

<sup>4</sup> - عبد الرحمن بدوي : "موسوعة الفلسفة ج 2 : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (ط1) ، 1984 ، ص 61 .

المتمثلة بالحدثة... كان هيدجر وفيّاً له: تحدث عن هيمنة العقلانية على كل مظاهر الحياة<sup>1</sup> حيث رأى أن المفاهيم الأنطولوجية هي متمثلة في التصورات التي تستهدف إعطاء وحدة وكلية؛ بمعنى مخططات للتفسير الميتافيزيقا التي تبقى إدراك الصورة بافتراض أن لها معنى والتاريخ. هدفها بما يقود إلى العدمية هنا نلاحظ خلاصه لنيشيه ووفائه له. ونحن في عصر التواصل وثورة المعلومات التي أفضت إلى عولمة وإنتاج نظريات تساعد على رقي وتوضيح مسائل علمية.

(ب) - إرهافات . \* كيف كانت نوعية الكتابة الفلسفية عندهم ؟

خلال قراءة للأحداث الواقعية تراها الذات المبدعة «جسراً للعبور إلى ممالك الخيال الفيّاض الذي يحول موضوع السيرة الذاتية العادية إلى نص روائي.. النص يكون مؤسس على إستراتيجية فكرية تشد الحرية والشموخ والاعتزاز بالأصل والدفاع عن المنبت .. لا يمكن أن توجد خارج ذات الكائن وأنا حر في شعوري بالتححرر من الاستعباد للوجبات السريعة»<sup>2</sup> يسعدني الحديث هنا على أن نستدعي شخصيات الأخرى لها ذات أهمية ولها مثلها في إسترجاع أحداث للتاريخ وللتراث الثقافي، وللوجدان الإنساني وللواقع. حيث يطعمها برمزية ساذجة تجره إلى البوح بالذات تجاه القبيلة والمجتمع والوطن، حتى تتمكن معرفة الذات العارفة فإذا به النص هنا يكون ذو صيغة وإستراتيجية منظم تنظيم محكم. وعليه نسج المعاني السامية، لحن بحرية، فهو ذكية مثل العقل والوجدان. مع الرغم من تقاطع حرية في تفكير المؤلف، بالطبع يكون ذلك مع شرط الحياة هذا الواقع المعاش. طالما أن رواية مثل الكتابة تحتاج إلى منسق وإنسجام والمنهج بقواعده، والكتابة مثل الرواية رائة بمجرد ممارستها أو المبدع لمفاهيمها. في إختزال ثورة في "لعبة الموت" تلك هي الحقيقة التي يبحث عنها الكاتب «الحقيقة المنقوشة على جبين بلاد الثوار»<sup>3</sup>؛ أعني النقش أو الكتابة على جبين حاول إختزلها في ثلاث شخصيات، يقصد بهم قادة "الرحي في مكارظو". في الواقع يهمننا هنا "الذات والموضوع" وطريقة سرد الأحداث رواية ومقاومات المواطن الاستعمار الفرنسي وإخراجه من الوطن وشعور بطعم الحرية. الموضوع بمثابة الأرض الخصبة والذات هي الناقشة على سطره هاهنا الإنسان منذ زمن بعيد تعود على إستقبال إستيطقي للحدثة ولكن العربي المسلم حاول أن يكسر الحواجز ويستغفد من التقنية العلم، ولكن يبدو «وأن حدثة دينية تاوية في مشروع الحدثة الغربية لم يقع بعد الإنتباه إلى مقوماتها ومخاطرها»<sup>4</sup> الحدثة الدينية هي تلك المفهوم الذي نستخدمه بكل حذر وحيطة إختياري كانه لأن فكره يساعد على معرفة الحدثة الدينية. الغرض هو البحث في شكل جديد للدين. ما نعيه الصحوة من النوم

<sup>1</sup> - إبراهيم أحمد : إشكالية اللغة والأنطولوجيا (مارتن هيدجر نموذجاً) [مذكرة لنيل شهادة ماجستير - تخصص فلسفة اللغة ] جامعة وهران .

تحت إشراف: الزاوي الحسين بمساعدة سورايت بن عمر، السنة الجامعية 2004/2003 ص ص ( 175 ، 176 ) .

<sup>2</sup> - شميصة غريبي: الذات والوعي بالتاريخ (قراءات في المنجز السردي لشعيب خليفي ) تيمقاد للنشر-الجزائر، (ط1) 2014، ص ص (77-78)

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 141 .

<sup>4</sup> - أم الزين بنشيخة -المسكيني (جامعة تونس) : كانظ راهنا (أو الإنسان في حدود مجرد العقل) المركز الثقافي العربي،المغرب (ط1)

2006 ، ص ص (41،42)

والإصلاح الذوات من الدنس وتطلع إلى ما هو قيم وأخلاقي وديني وما هو معرفي وعلمي محض. وكشف عن الطريق الغامض وعن العقل العربي. مع الرغم أننا بحاجة ماسة إلى رجوع أو العودة إلى الفكر الغربي وأخذ نماذج معتمد عليها فكرياً، ثم بعدها نتحرر من التبعية نلاحظ لقد طلق «بعد كل أدوات فلسفة الذات للكانطية ما به يسدّد مهمة التفكير في الدين أو بالأحرى ما به يعالج الثقوب السوداء»<sup>1</sup> الثغرات هي تلك نقطة السوداء ترحنا فيها الأصوليات المعاصرة باسم الدين هذا من جهة ومن جهة أخرى باسم الحداثة. الغرض هو تقديم كتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل في لغة ثقافة" نتيجة تكتمل معماريات الدين عنده بفضح ولاذع للإستبداد الروحاني بوصفه مبدأ لكل دين حدود العقل ، وفي نقد الوهم الديني داعياً إلى دين حرية ضد دين الاستبداد ووهم الذي يغلق عقول البشرية. وعندما كان كانط يشتغل لحساب الدين المسيحي يسقط في دائرة العقيدة الدرغمائية بالفعل التي تقوم فلسفته النقدية على محاربتها. يعمل من أجل لغة العقل الفلسفي.

ثم نعود إلى ما يمكن فعله لم تعد بمسألة "الأصالة" في الفكر العربي حاجة إلى مزيد من الأدلة، لقد عملت الأوساط على إلحاق هذه الإسهامات الكلامية والفلسفية والعلمية بمدارس فكرية يونانية، حيث تظهر من خلالها مفكرين كأنهم لم يأتوا الجديد، بل هم مجرد تبع لفلاسفة الإغريق. نستعرض أهم جوانب الإبداع بأخذ نموذجين الجاحظ: (ت 255 هـ / 868 م) والكندي، بينما الفلسفة هي البذرة التي تنبت على تربة العربية الإسلامية. في حين لقد «قام الجاحظ بدوره القومي في الرد على الطعنات الموجهة ضد العرب، وكذلك إسهامات الكندي في تأصيل المصطلح العربي لتستوعب لغة العرب كل جديد من العلوم والفلسفات المعرفة»<sup>2</sup> كلاهما ينتميان إلى فترة شهدت نضوجاً مبكراً الذي مهد للعصر الازدهار في المجتمع العربي الإسلامي. مع ذلك ظهور نضج حضاري فكري. هذا الكشف لقد ساعد الكثير منا على معرفة ما سبق. وعليه يقول الكندي «إن أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة»<sup>3</sup> هي علم الأشياء بحقائقها. غرض "الفيلسوف" هو إصابة الحق والعمل به. ثم يقول في نفس مسار الفارابي الحق كان «فيها فضل الزيادة والسبق والإبداع»<sup>4</sup> آراء أهل المدينة الفاضلة الحق هو مفتاح وباب الفكر.

علاوة على ذلك نرى في عرضه معرض بنائه منهجاً للمعرفة لقد حلل واجبات القوى العقلية. لقد جعل الحكمة أعلى درجة مما يؤدي إليه طريق المخيلة، لأن المخيلة في وسطى بين "القوة الحاسة" و"القوة العاملة" وفي نهاية هي خادمة لهذه القوة. بالتالي يكون « فيلسوف في مرتبة عقلية أسمى من مرتبة النبي »<sup>5</sup>. هذا الأخير هو إنسان

<sup>1</sup> - أم الزين بنشيخة-المسكيني : كانط راهنا (أو الإنسان في حدود مجرد العقل) المرجع سبق تعريفه ، ص 44 .

<sup>2</sup> - علي حسن الجابري : الفلسفة الإسلامية (دراسات في المجتمع الفاصل والتربية والعقلانية) دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، سوريا (ط1) 2000 ص 47

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 60 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 73 .

<sup>5</sup> - أبو نصر الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة . قدم له وعلق عليه ألبير نصرنادر ، دار المشرق ، بيروت (ط2) 1968 ص 21

بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال، لهذا يعتبر الفارابي النبوة أمر طبيعياً ومكتسباً، ولكن ليس في إمكان. ويضيف باب الفلسفة عليه لأنه لا يستصعبها. إذن لم يفضل طريق النظر العقلي الخالص وخاص بالفلاسفة على طريق المخيلة الخاص بالأنبياء بقدر ما يبين صعوبة طريق الفلسفة. من القوة العقلية ومن خلال تركيبها التشريحي قال قائلاً «ترتسم في الناطقة (العقل الواعي رسم) (رموز) أصناف المعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة»<sup>1</sup> من بينها المعقولات التي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل تكون من الموجودات العقل الإنساني. نجده قد إستعرض مضادات المدينة الفاضلة مع كل هذه المفهومات مختلفة (العقل والتعقل) وحفاظاً على المنهج الجدلي. وبناء على ذلك جابر بن حيان الكوفي (ت 178 هـ / 794 م) «العقل.. الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصورة والمعاني وعلى حقائقها كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال والألوان... وما قاله الكندي: العقل على أولى لجميع المعقولات»<sup>2</sup> من الواضح هنا وصف العقل الإنساني بذلك العقل الذي يتوحد فيه العاقل والمعقول معاً. بإضافة إلى ذلك الرازي أبو بكر العقل يعبر عن ما تعقل ونعرف والفارابي هو القوة المفكرة.. الخ. أما عن إخوان الصفاء مفهوم العقل هو «قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التفكير والرواية والنطق والتمييز»<sup>3</sup> من المؤكد يوضحه مفهوم المعقولات، وعلى حين حرض إخوان الصفا على العقل الفعال والنفس، كذلك الإرادة والعقل الإنساني القياس العقلي وغيرها، لأن العقل الفعال هو أول مبدع الذي أبدعه عز وجل. والعقل الإنساني وسيلة التمييز بين الأشياء والحقائق.. الخ. بالإضافة إلى ما سبق يقول جاحظ: «الفقه الذي يعرف الناس مصالح دنياهم ومراشد دينهم، ثم المشي بالسيف كفاحاً في الذب عن الإسلام وتأسيس الدين.. فريقاً منهم علي وقال قوم زيد بن حارثة، وقال قوم خباب، ولم نجد قول كل واحد منهم من هذه الفرق قاطعاً لغدر صاحبه ولا ناقلاً له»<sup>4</sup> كلامه معقد ولكن كل هذا عن مذهبه أن العلماء والفقهاء وأصحاب الأخبار.. الخ.

نستمر في البحث في المصطلح النقدي وإشكالية تلقي النصوص وشرح وتأويل وتفسير، كل هذا يؤدي إلى القول «أن النقد العربي شأنه شأن باقي العلوم، له مفاهيمه وضوابطه ومصطلحاته التي هي إحدى مفاتيحه.. كما قال الجاحظ إما نزولاً عند رغبة المتلقي كما وضع الكاشافي في مقدمة كتابه (...). لما قال بعد فإني لما فرغت من... ولم يتعارفها أكثر أهل العلوم المعقولة والمنقولة»<sup>5</sup> كما صرح الجاحظ في ملاحظة التي تقتصر على النقد الأدبي، بل تنسحب على كل العلوم، لعل هذا ما يفسر عدم تجارب المتلقي مع النصوص، بل نلاحظ نشوز منها. إما علينا أن نعود إلى الذين لهم رغبة منهم في تبسيط وتسهيل طريق المعرفة أو يحدث ذلك إيماناً منهم. وعلاوة على

<sup>1</sup> - علي حسين الجابري : الفلسفة الإسلامية (دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 82 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 105 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (105) .

<sup>4</sup> - أبي عثمان عمر بن محبوب المعروف بالجاحظ: الرسالة الأولى في الحاسد والمحسود. مطبعة التقدم مصر القاهرة (ط1) (ت م) ص 178

<sup>5</sup> - عبد الرزاق جعنيدي ، المصطلح النقدي قضايا وإشكالات ، دار عالم كيتب الحديث (دط) ، (ت م) ، ص ص ( 06 ، 08 ) .



ذلك يعتبر قدامى بن جعفر من النقاد الذين «أفادوا بشكل كبير من الفلسفة الأرسطية وخاصة المنطق»<sup>1</sup> لقد كانت هذه إفادة لها إنعكاس إيجابي على مسار الفكر النقدي العربي.

وعندما نتحدث عن نزعة التوفيقية عند ابن رشد قد سبق وتحدثنا عنها عند الفارابي، هناك من سبق إلى ذلك التفريق بين الشريعة والفلسفة هم أولاً المعتزلة الذين «إنخذوا العقل سلطاناً عليه في تأويل الشرع، ثم الكندي... قال أن صدق المعرف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية... جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة»<sup>2</sup> الفارابي حاول تفسير هذه العلاقة تفسيراً فلسفياً كيف تعكس الحقائق الأولية على المخيلة القولية الصافية المنبع وينفرد بها النبي عليه الصلوة والسلام، أما ابن سينا ينسب ذلك إلى ملكة النبوة في هذه العلاقة إلى العقل الهولاني الذي يدرك الحقائق الأولى التي تكون قائمة على العقل الفعال يكون الإدراك حدسياً بدل حسياً، ولكن مع ابن رشد نرى أنه خصص بعض مؤلفاته لموضوع التقريب أي بين "الشريعة والفلسفة" نرى أنه تحافت التهافت يدافع عن الفلسفة المشائية الأرسطية يرى على المتكلمين على هجماتهم عامة وعلى الغزالي خاصة ناقداً الفلاسفة. نحن بحاجة إلى معرفة نشأة وتفكير وتطور المفهوم من عصر إلى غاية الراهن: «لقد استخدم الرومان مفهوم الشرعية، بمعنى التطابق مع القانون، وبذلك امتد ليشمل كافة العلاقات القضائية... وأصبح مفهوم الشرعية يعبر عن العقل الخلاق والوعي الجماعي ويعتبر "لوك" أول من استخدم هذا المبدأ وجعل منه المحور الأساسي»<sup>3</sup> إلى غاية (ق16) ظلت هذه الكلمة في التراث الأوروبي لا تكاد ترتبط إلا بالمفهوم القانوني فهي مرادف له . ثمة الأساسية لجميع مقولاته الفكرية حول تحليل ظاهرة السلطة.

خلاصة ذلك أن المفهوم هذا في دولة الديمقراطية الغربية نجده يعبر عن قواعد اللعبة السياسية، لأنها تحتاج إلى ذلك، وتعريف المفهوم يختلف باختلاف الإنتماءات العلمية واختلاف المذاهب الفكرية. إنما الاتجاه الأول يتمثل في سيادة القانون، يكون صادر من السلطة التشريعية. أما الثاني الشرعية هي تنفيذ لأحكام الدين بمعنى تطبيق الشريعة يلتزم بقواعد الدين (القانون الإلهي) والأخير هي الطاعة السياسية. أما مفهوم الشرعية باللغة العربية «الشرع والشريعة والتشريع والمشروع والشرعة كلها من جذر لغوي واحد شرع... وقيل هذه السنة والطريق في الدين»<sup>4</sup> أي الشرع نجده مرادف للشريعة ولهذا قيل هي (السنة والطريق في الدين) .

<sup>1</sup> - عبد الرزاق جعنيدي ، المصطلح النقدي قضايا وإشكالات ، المرجع سبق تعريعه ص 127 .

<sup>2</sup> - محمد عبد العزيز المعاينة : الفلسفة الإسلامية ، دار الجامد للنشر والتوزيع عمان ، الأردن ، (ط1) 2008 ، ص 113 .

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: (مفهوم الشرعية) [بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية] إبراهيم البيومي غانم (وأخ) ، إشراف

علي جمعة محمد، تقديم طه جابر العلواني، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، عبد القادر محمود البكار، ج2 (ط1) 2008، ص

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 396 .

لقد استخدمت معانٍ معاصرة لوصف الشرع يتولى الحكم وفقاً لقواعد "الدستور"، يدعى بالرئيس الشرعي. بما أن مفهوم الشريعة هو الذي تطور. ثم يتحدث عن مفهوم الشرعية في إطار مصادر المرجعية القريبة سواء الشرعية بالمفهوم الفلسفي أو الشرعية بالمعنى الاجتماعي، ثم بعد ذلك حديث عن النظام المستخدم أو المتبع. وهناك من يقول لم يطلق الفلاسفة عنان «للتأمل العقلي إلا بعد حدود المعرفة الحسية التجريبية وقدرتها على إنشاء معرفة صحيحة بالتطبيق عملاً وفعالاً في ذلك معرفة الأسباب الفاعلة بظواهر»<sup>1</sup> منها الطبيعية وحوادث الإنسان. في حين أن الفلسفة قد انحسرت أمام مدى العلم التجريبي ذلك على قدر نجاحه. مع ذلك لم تبق الفلسفة في إنحسارها أمام مدى العلم ووظيفة ذلك.

وفي الطبيعة يحدث الإبداع، أي حيايات: منها ملكية والإبداعية الأولى مادية تتصف بالشيئية والمتناهية. أما الثانية الإبداعية فإنها معنوية لا تتصف بشيء، إنها لا تفنى. ومن أهم صفات الإبداع (المبدع التي هي مكتسبة داخل دائرة حياة الإبداعية) لقد كان للذات الزمان والمكان والوعي والثقافة والحضارة وحتى التاريخ مكانة في البحث الحالة التي تتميز بها هذه المفاهيم يقول: «تمييز اليسار من اليمين، مثل تمييز اليمين من اليسار من مبادئ الإدراك العقلي، في أول التكوين المنطقي لمبادئ العلاقة بين الذات والمكان والإحساس بتحقيق وجود الذات»<sup>2</sup> لا نرى هذا التمييز إلا من المقولات الأولى في منطق العقل. ووعي الإنسان في بداية وعيه والمكان من المقولات الأولى في منطق الطبيعة وفي منطق العقل ومنطق الإحساس. إذن إنها مقولية في مبادئ بناء الوعي الإنساني ومبادئ الإحساس بالوجود وتحقيق الذات. مادام هذا المخلوق الكائن يدرك وجوده، كما يدرك الوجود والموجودات ونظام العلاقات بين جميع المقولية. وفي نهاية المطاف وعي الذات بالتمييز بين اليمين واليسار، ومحافظتها على البقاء. وبناء على ذلك الكائن هو الذي يكشف بنظره عن الماضي، ومعرفة الحاضر والمستقبل، حيث «النظر إلى المستقبل نقد وتخطيط... والنظر إلى الماضي نقد وتاريخ... ولا تقدم ولا تطور ولا رقي... بلا نقد وتخطيط وتاريخ»<sup>3</sup> من غير لا نقد بلا تاريخ، كما هو الحال لا تخطيط بلا نقد. هذا الأخير مهم في حياتنا اليومية.

وفي حين مهما يكن من أمر (فالعلم والفلسفة والدين)، الهدف منهم البلوغ إلى المعرفة بطريقة منظمة. ومع هوسرل نرى أنه «كان معنياً بوضع الأسس المطلقة للمعرفة الإنسانية بإشعال ثورة جديدة في فلسفته»<sup>4</sup> لم ينهم بمسألة أو بقضية التفرقة. لأن الثورة جديد تشيد علم جديد ألا وهو "الفيينومينولوجيا" بمثابة الأساس القبلي (الأولي) لكل

<sup>1</sup> - مدني صالح: مقالات في الدرس الفلسفي (تعلموا كيف تقرأ الفلسفة كي تتعلموا كيف تفهم وكيف تدرس) جمعه وأعدّه وقدم له: محمد فاضل

عباس، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر وهران، دار الروافيد الثقافية: ناشرون، بيروت، لبنان (ط1) 2016، ص 45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 157.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ص 173.

<sup>4</sup> - صلاح قنصوه: الموضوعية العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (دط) 2007، ص 200.

علم. مع الرغم أنه يطمح إلى جمع بين المنهج والمذهب (أو النسق) ، بل فعل ذلك، ولكن العلم الطبيعي هو ذو طابع نقدي ، ولكن على طريقته . ونراه يقهر عيوب المنهج التجريبي بالمنهج ذاته .

لقد بدأ بوضع العالم الموضوعي بين أقواس . مع ذلك تعليق الحكم هو المنهج الكلي والجذري الذي أدرك به ذاتي "أنا خالص"، بالفعل هو خلاف منهج الشك الديكارتي بالأخص الكوجيتو "أنا أفكر أنا موجود" وعليه فالظاهرة «هي ما يتبدى بما هو كذلك وموضوع بحث الفينومينولوجيا، أي ما يعرض بذاته أمام الذات»<sup>1</sup> وبالتالي هي لا تعرف شيئاً سوى ذاتها. كما أن الذات تعي ما يعنيه الكوجيتو الديكارتي، بل الأنا الترنسندنتالية يحدث بتجاوزها المعاشة. ويضيف هيجل «أن المنهج الجدلي عنده يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل»<sup>2</sup> بين طبيعة العقل وماهيته، أي حوار العقل مع الذات.

كما هو الحال بالنسبة للفلسفة النقدية عندما انتهت بتساؤلاتها حول طبيعة المعرفة (المادة وعلاقتها الكلية)؛ هذه المادة التي يأتي بها الإحساس وهو ملكة الإدراك تقوم بإدراك جزئيات الموجودة في الزمان أو المكان. أما عند (كانط) معرفة عقلية، الشيء في ذاته هو علة ، إحساساتنا التي ترد إلينا من الخارج "الشيء في ذاته" هو ركيزة التي يركز عليه العنصر الأخير من عناصر المعرفة (الكلية). والوعي الذاتي يجد «الفهم أن حقيقة الموضوع هي الكلي الخالص والكلي عبارة عن فكر ومن ثم الموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة.. أن الموضوع هو الذات ومن هنا فإن الذات حيث تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها»<sup>3</sup> مع الرغم هذا ليس كل شيء، لأن الفهم ينظر إلى تعدد العالم الحسي على أنه ظاهر ووحدة الكلي على أنها حقيقة الظاهر.

من الواضح أن الفكر عندما يفكر في فكرة ما يلغي أو بنفي ذاته كفكر، بمعنى الذات عندما تجعل ذاتها موضوعاً لنشاطها، فإنها تلغي أو تنفي ذاتها كذات، لأن ليست كذات، بل موضوع هو لنشاطها الخالص، إلا أنه ليس بالآخر، معنى ذلك ليس غيريين عنها إنه الذات وهي الذات والموضوع في آن معاً. مع ذلك الوجود الذات هو الكيف أو هو تماماً الكيف لأنه «آخر مرحلة من مراحل الكيف»<sup>4</sup> من ثم يحوي في جوفه جميع مقولات السابقة، ويمثل قيمة التي يتوصل إليها الكيف. وبما أن الدراسات الراهنة تثير الحماس وتشير عن مناهج العلوم عند الغرب والمسلمين، كما تشير عن التواصل والاتصال العلمي. ومن بين هذه المناهج «مناهج التفكير العلمي والفلسفي بالإضافة إلى مناهج العلوم، بحث تضمنت مناهج الإستقراء والإستنباط، والنقد والمقارن، ومناهج التحليل والتركيب»<sup>5</sup> بالإضافة إلى المنهج التاريخي والمنهج الجدلي. والفينومينولوجي وغيرها من مناهج متعددة. من

<sup>1</sup> - صلاح قنصوه : الموضوعية العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) المرجع سبق تعريفه ص 225 .

<sup>2</sup> - إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط3) 2007، ص 87

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 110 ، 111 ) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 163 .

<sup>5</sup> - ماهر عبد القادر محمد علي: مناهج العلوم عند المسلمين قديماً وحديثاً، دار المعرفة الجامعية نشر وتوزيع الإسكندرية (دط) 2014، ص 09

أهم النماذج العرب نأخذ "ابن الهيثم" بدافع أهمية معرفية ومنهجية لأن ما يدعو إليه «هو لا بد من تطهير العقل قبل البحث... إن رشد هو أكثرهم حرصاً على النقد وإعمال العقل»<sup>1</sup> من أجل أن يمتلك العالم زمام مكلته النقدية، أثرت أفكاره في كثير من رواد العلم العربي، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون وغيرهم. نأخذ ابن رشد ينتمي إلى رواد المذهب العقلي في الإسلام وهو أكثرهم حرصاً وتمسكاً بالنظر في الآراء مع أنه يكشف عن عمق النظرية العقلية النقدية هذا ما دفع بنا أن نتمسك بفكره لأنه يركز على جانب العقل والنقد.

نتيجة أن ابن رشد يعرف أهمية النظر العقلي النقدي على وجه الدقة. يضيف الحسن ابن الهيثم في دراسته « ابن خلدون المفكر - التونسي الأصل - خير دليل على ما تقول، فمن المعروف أن ابن خلدون تشكل بناءً عقلياً عبقرياً رائداً، أسس على حادة النظر ودقة الفكر»<sup>2</sup>. يبرز ذلك في مقدمته عن توضيح الوقائع والأحداث، ونحن نعلم أن ابن الهيثم من العلماء العرب لأن كتاباتهم التزمت بالمنهج العلمي، واعتمد على النقد والمقارنة والتحليل الوعي يكون مبني على الفهم. وفي حين ظهرت حركة الإبداع تواكب حركة "النقل" و"الترجمة العلمية" وغيرها، مع الفارابي وابن أبي أصيبعة ظهر الإبداع ومسألة المنهج لأن «المنهج عند ابن أبي أصيبعة يستدعي النقد بصورة كبيرة حتى يمكن أن تكتمل معالم الصورة الحقيقية لمنهج «عيون الأشياء»»<sup>3</sup> لأنه تعلم في مدرسة ذات منهج واعتمد على النقد والمقارنة كمنهج دقيق وصارم في مواضع عدة وكما فعل ابن خلدون بمنهجه التاريخي. نعود إلى الأساتذة أو نوابغ هذا العصر حول مسألة القيمة الجدل حول نظرية القيمة من خلال الحقيقة، وعليه ينطلق (عبد الله موسى) من أن نظرية (لويس) نظرية طبيعية تجريبية ونظرية (هارتمان) واقعية متعالية ترسند نتالية وعليه «فالتمييز بين القيمة الأصلية والقيمة الخارجية البرانية»، إنما يوجد وعلى وجه التحديد في التمييز المتعلق بالدور الذي يلعبه المعنى التعبيري»<sup>4</sup> في الأحكام الموضوعية في مجال القيمة وكذلك الأحكام الموضوعية في مجال الواقعية يظهر تصور كل منهما للقيمة لوس للقيمة الأصلية وهارتمان تصور للخبرة الخلقية.

نظرة لوس من موقفه التجريبي البرغماتي على أنها ذاتية يحدث التعرف عليها بواسطة المعطى يعطيه "الموضوع" في حين الأخرى يرى المعيار هو الخبرة الأصلي. ولكن عن القيم والواقع في نظر لويس «فهي كامنة في الموضوعات الحقيقية والواقعية يمكن تحديدها على نحو تجريبي.. إلا أن هارتمان يعترض على واقع القيمة التجريبي»<sup>5</sup> لويس لا يقف عند حدود موقفه التجريبي من القيمة، بل نراه يطور ذلك العلاقة بين التقييم والمعرفة التجريبية ويؤكد على

1 - المرجع نفسه ، ص ص ( 39 ، 41 ) .

2 - ماهر عبد القادر محمد علي: مناهج العلوم عند المسلمين قديماً وحديثاً ، المرجع سبق تعريفه ، ص 44.

3 - المرجع نفسه ص 147 .

4 - عبد الله موسى آخرون: إشكالية المطلق والنسبي في نظرية القيمة قراءة في كتاب: مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس ، لأستاذ: هشام شرابي: مخبر الفلسفة وتاريخها [ النقد الحضاري بين الاختلاف والحدائث ] أعمال ندوة هشام شرابي، أيام 12 و 13 ماي 2002 وهران الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004 ، ص 23 .

5 - المرجع نفسه ، ص 26 .

بنية القيم. نستنتج أن كلاهما له رأيه الخاص حول هذه المسألة. ننتقل إلى (مفهوم العقلانية) عند (هشام شرابي) هي «ما كان يعمل على تحقيقه المشروع النهضوي العربي الذي بلغ قمته مع علي عبد الرزاق... فشل في تحقيقه المجتمع العربي الذي مازالت تحمله الفوضى والضعف..»<sup>1</sup> في بادئ الأمر حاول توضيح نصوص العقلاني عبر أحداث وإنجاس وللسيطرة قد أدى كل هذا إلى فشل مشروع النهضة ومع ذلك أن العقلانية هي ما فشل في تحقيقه المجتمع العربي، معنى أن الفكر العربي مازال محكوم بذات الإشكالية النهضوية. نرى أن الإشكالية ذاتها طرحها الكواكبي هي ذاتها التي يطرحها الفكر العربي المعاصر الآن .

يظهر من خلال تطلعا على مؤلفات بقراءتها لمحمد أركون والجابري وحسن حنفي وغيرهم حول هذه الإشكالية حاول الكشف عن ستار هذا الفكر وظهور العلمانية بدل من الإسلامية التقليدية وفي أوروبا الفكر المعاصر ونظرياته النقدية التي حطمت الفكر الكلاسيكي. هنا الحديث يدور حول "الذات و الآخر" يقول: منير «... الصراع ضد الآخر - نستقرئه في المواجهة الحضارية المتعددة الأطراف مع أوروبا أو الغرب والصراع الداخلي - الصراع مع الذات هو الصراع بين العلمنة والدين، بين الحداثة والأبوية»<sup>2</sup> أول شيء تخلص من تباعية "الآخر" والصراع القديم هو خير دليل على أن نعرف نحن ذواتنا في هذا العالم. يغمره اليأس والأسى والصراع مع الغير لا يعني لا نتعامل مع المفاهيم الخاصة بالفكر الغربي، بل بالعكس علينا أن نتحد ذلك بقراءات تراثهم وتعرف على ثقافتهم والذات العارفة وحدها قادرة بالعقل أن تستدل وتبرهن بموضوع يطبق عليه ذلك النقد أي الوعي النقدي الحديث على اختلاف النظريات الفكرية التي تتناول الثقافة.

وبناء على ذلك الفكر المسيطر علينا نتخلص منه بفكر النقدي يحفل بالحرية والمساواة والاختلاف، كما يقدم الديمقراطية. مع ذلك نرى إعادة إحياء مهمة النقد سواء الديني أو الفكري أو ما شابه ذلك. وعلاوة على ذلك ابن رشد في عرضه لكتاب أفلاطون (الجمهورية) (السياسية) قد «يسجل وقفة فلسفية متقدمة تمثل قيمة الحداثة... إتجاه مسألة المرأة ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث الغربي»<sup>3</sup> كذا اتجاه الفلسفة وضد الفقه الموحد. حيث وضع أفلاطون لكي ينتقد وضع المرأة في المدينة الإسلامية (الأندلس)، بل أنه يحمل إلى عمق المسألة الحضارة ما ندعيه بالنقد الحضاري. كما يبين ابن رشد قيمة المرأة (النساء) لا مقدرتهن في الدول لنهم مثل الآلة التي تنتج فقط للنسل يلحن إلا للولادة وتربية الأطفال وغير ذلك من أشغال البيت. من غير شك بن شرقي يقول: «إن النقد الحضاري قد يكون نابع من تلك الرؤية النقدية التي تصدر من فلسفة شرابي في الحياة لو تأملنا كتابيه صور الماضي.. رأى بأن لا مخرج للمجتمع العربي من حالة التخلف إلا باختيار لحظة الأنوار

<sup>1</sup> - منير بهادي : مفهوم العقلانية عند هشام شرابي : المرجع سبق تعريفه ، ص 33 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 35 .

<sup>3</sup> - بوعرفة عبد القادر : المرأة من ابن رشد إلى هشام شرابي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 84 .

الأوروبية.. إلى ما سمي بالماركسية الموضوعية»<sup>1</sup> لقد حاولنا معرفة حركة وعي وإبداع، تريد أن تنفلت من الواقع فيحدث إنعكاس، كما تغدو هنا التاريخية أو التاريخانية هي الطريق للعرب لوعي تخلفهم وتبني الماركسية لا كمعتقد، أقصد أيديولوجية، بل إستراتيجية عمل. مع تبني الرؤية النقدية لهذه المفاهيم المخلوقة في عصر الأنوار. وعليه يساهم في بنية الوعي العربي ومع العلم أن المجتمع العربي هو مجتمع الأبوية البطريكية. هذا ما لقب به بطبيعة الحال إذا كانت هذه هي حالة الحداثة وسمتها في مقابل الأبوية بوصفها واقع تاريخي «فإن الحداثة تستلزم التحديث بوصفة عملية التحول الاقتصادي والتقني. كذلك ما يسميه بالحداثة أو الوعي بالحداثة.. أن تداخل الذاتي مع الموضوعي وتعاقد السيرة الذاتية مع المعرفة الإجتماعية علاقة لها أهمية حيوية في الفكر والإبداع والممارسة على السواء»<sup>2</sup>. شرابي يرى أن منطلق يجب أن يكون من الواقع لا النظرية يجب أن يكون، بالإضافة إلى الواقع إلى معرفة الواقع وإرادة للرفض وقدرة على التعبير لأن رفض وتعبير هما بنية المجتمع ألبطريكي، بالتالي يعتبر النقد العلماني أمضى سلاح في وجه السيطرة الأبوية. ودافع شرابي إلى الفلسفة هو «شعور داخلي وشوق عميق إلى الخروج مما كان في هـ من الظلال والتخبط الفكري... مادة فلسفة نيتشه التي كان يدرسها برا جستراسر في قسم الدراسات الألمانية.. ذهب شرابي مباشرة إلى البنوك ستور واشترى مجموعة من كتابات نيتشه في مجلد واحد وقرأها»<sup>3</sup> لأنها مدته بقاعدة فكرية واسعة مع فهم القضايا المعرفية والمنهجية التي إستعان بها في تحليله الاجتماعي والنقد الحضاري، كما حاول أن يبين أنه من معجبين بفلسفة نيتشه (الألمانية) مثلاً: كتابة ("هكذا تكلم زرادشت" هو "ذا إنسان") وغيرها.

كما تبين علاقته مع بير جستراسر تجربة مهمة جداً شرابي علاقته هذه جعلت منه عمود فقري الذي يرتكز عليه الأساتذة هذا العصر، جمال مفرح\* من هذا المنطلق «كان إنجذاباً نحو نيتشه والفلسفة الوجودية وبعدهما نحو الفلسفة الماركسية . لقد دفعته الوجودية . وشرابي هنا ينتظر إلى نيتشه بإعتباره فيلسوفاً وجودياً— إلى أن لا يرضى بالفلسفة كعلم منفصل عن حياة الإنسان اليومية»<sup>4</sup> كما يرفض الإلتجاء إلى التجريد العقلي، وأن شرابي إتبع خطى كارل ياسبرز(1883-1969) الوجودي «إذا إهتمنا بتفكير نيتشه فإنه يجب على خلاف أغلبية الفلاسفة الآخرين الكبار —البحث... تمائل الحياة مع الفكر...إننا نتم بتطور حياته، من أجل تجديد المكان الذي خرجت منه كل فكرة كتبها نيتشه»<sup>5</sup> فلسفته هي تلك صورة ذاتها القلقة ، وثقافته الرومانتيكية مع تجربته

<sup>1</sup> - بن مزيان بن شرقي : النقد الحضاري مهمة الجيل القادم ، المرجع سبق تعريفه، ص 108 .

\* جمال مفرح : أستاذ قسم الفلسفة جامعة قسنطينة.

<sup>2</sup> - بغورة الزاوي : إشكالية الحداثة في الفكر العربي ، هشام شرابي نموذجاً ، المرجع سبق تعريفه ، ص ( 117 ، 118 ) .

<sup>3</sup> - جمال مفرح آخرون : هشام شرابي تحت شجرة نيتشه: مخبر الفلسفة وتاريخها [ النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي أيام 12 و 13 ماي 2002 وهران الجزائر ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، ص 123 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 125 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (1259) .

المؤلفة إنه في نظر شرابي من المفكرين الذين يجمعون بين حياتهم وفكرهم . هذه الرسالة هي عبارة عن عودة إلى فكر نيتشه .

ويليه محمد جديدي التي تميزت التجربة الفلسفية لهشام شرابي في تصور عميق للواقع العربي، من غير شك هذه التجربة الفلسفية من حيث هي «تحليل وتفكيك للواقع العربي، ونقده في خطابه ماضياً وحاضراً في مضمونه المعرفي الهش والهزيل... أن تجربته تتجاوز الطروحات الأخرى بالإضافة البعد النضالي والإلتزام الذي يعد واحد من شروطها... ومن أجل التجاوز هي مغايرة التفسير التي قدمت لنفس المهمة التي... وخالف التفسيرات الفوقية والخارجية والسلفية وإنتهى إلى التفسيرات الشامل أو النقد الحضاري»<sup>1</sup> يتبين أن فكره يتميز عن غيره، ربما تتقارب مع فكر الجزائري أركون بتسلطه الأضواء على منهجية تحليلية نقدية على الفكر الإسلامي. ومؤكداً على التراث والتاريخ والواقع الذي نعيش فيه ونحيا تجربة الحياة. لأنها (التجربة) وضعت غايتها وكشفت عن مذهبها المتمثلة في البحث عن التفسير كامل للواقع الذي يعيشه.

تقوم دعوة شرابي على تشريح الواقع العربي يمثلها لنا المفكر في الأبوّة والحياة البطريركية، وما ينتج عنها الاستبداد والتسلط والظلم. هذا الجدل ليس هو بحقيقة واقعية، بل يكتسب مصداقية وقوته الخفية التي يكشف بها عن جذر التخلف والركث العربي. هذا النقد متعمق إلى باطن المجتمع، النقد الحضاري مناهضاً بذلك إيديولوجيا الفكر الثوري القديم، وغيبات الفكر الأصولي المتناهي دون رفض للقيم الروحية هذا ما أتاح تأسيس لغة جديدة وجديرة ومغايرة للأولى في النقد الحضاري التي تقوم على الحرية والمساواة وإعطاء حقوق الإنسان وطرح قضايا متعلقة بالمجتمع بديمقراطية وممارسة فعلية. لعل التذكير بأن الحداثة هي «البديل يستوجب منا توضيحاً وتحديدًا كما نقصده بالحداثة - بعيداً عن إتخاذ موقف مع أو ضد الحداثة - من خلال تساؤلات.. أن الحداثة ذات أصول أوروبية ومرجعية غربية وظل هذا موقف معظم خطابات الفكر العربي المعاصر، ولذي جاء هذا المفهوم مقابلاً للتراث مرة وللأصالة مرة أخرى»<sup>2</sup> الجدل هنا قائم حول رؤية مختلفة التي عبرت عن توعيتها الحداثة لأنها تدعى بالحداثة المتعددة (على مستوى الفهم والتعبير والتأويل والتفسير لمفهوم الحداثة) .

وعليه نلاحظ قد غلبت على مضامين هذا الفكر العربي المعاصر الحداثة السائر في اتجاه واحد مع إغفال عن جانب التعدد فيها لأنها تضمنت فعلاً لغوياً في إنتاج نص من النصوص الأخرى وتكون نموذج (نموذجية) تتبعه منهجيات متنوعة في القراءة والتأويل والتفسير.. الخ. لقد صدفنا مفاهيم ومقالات متعددة أصناف وأفكار وإختلاف نزعات الفكرية الفلسفية باختلاف الكتابة. المثال نزعة الأنسية هيومانيزم في الفكر الإسلامي، يرى أركون

<sup>1</sup> - محمد جديدي : في الحداثة عند هشام شرابي دلالات الواقع والمستقبل: مخبر الفلسفة وتاريخها [ النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي، المرجع سبق تعريفه، ص ( 131، 132 ) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ( 133 ) .

«ضرورة تبرر مشروعية استخدام المفاهيم والمصطلحات وذلك لأن قيمة أي فكر وقوته تتشمن بالقياس إلى المفاهيم... التي يعدل من محتواها ونتائجها وطريقة إستخدامها.. مفهوم الأنسبة هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما»<sup>1</sup> حولت جمع النصين وشرح مضمونهم معاً شطر الأول يسعى إلى جعل المفاهيم فعالة مع تقديمه تبريراً لمشروعية بالإستخدام بعض المفاهيم مقابل مفاهيم أخرى. مثلاً "مصطلح الإسلام" الذي تتحدث عنه حركة الإستشراقيون الجدد.

ما قد يهم هو علاقة المزج بين كل من الثقافة والحضارة فكل منهما كان عربياً مسلماً، منفتحاً على التي تصلنا من بعيد وبالتالي يتوجب علينا كيفية استعمالها (المفاهيم) إخراجها من أزمة وظهور مثل ذلك الإرهاصات الفكرية الأولية التي ينطلق بها، أي مفكر عربي تحتاج إلى تعديل هذه النزعة تركت في مجتمعات الإسلامية "اللامفكر فيه" و"المستحيل المفكر فيه". وعاد جمال مفرح قائلاً منذ الأزمة الحداثية كان على: «الفلسفة أن تسلم بوفاة الماورائيات والحقيقة والكينونة والعلم والإيديولوجيات الكبرى.. ولكن.. أن الفن المعاصر يتوقف على الفلسفة ولا يمكن له أن يستغني عن توسيع فلسفي... إمتناع بلوغ التجريد الفلسفي المطلق ويقترحون بديلاً لذلك الفن»<sup>2</sup> الحداثة وحتى الإنسان غير أنها ما قطعت صلتها بالفن، أي الفلسفة المعاصرة تخلت عن موضوعاتها الرئيسية وتعيد الآن صلتها مع الفن وتقوم مصلحته، إذن التصالح هذا يأتي في أزمة معممة على الكل. مع ذلك أنها أغلت من خلال "هيجل" عن "موت الفن" بالتالي لا يمكنها تجاوزه. وهو (الفن) يمثل سؤال أساسي للفلسفة. وفي حين هو (الفن) مثل الفلسفة مصاب بأزمة عميقة. علينا رفع الفن على حساب الفلسفة، من أجل توضيح إنطلاقة التي تعود إلى الرومانسيين الألمان الذين قبلوا بحكم كانط يؤكدون إمتناع بلوغ التجريد الفلسفي المطلق. نستنتج حماسهم للفن وللشعر سوف يقوم بوظيفة تعويضية أمام أزمة الفلسفة ويستمد دافعها العميق الذي ولد حماساً مؤثراً، ولكن نرى ذلك نشاط ينتقل إلى شوبنهاور، نيتشه وهيدجر.. الخ، الكل يسعى إخراج الفلسفة من أزمتها. يقول: « لدينا الفن حتى لا نموت من الحقيقة... فهم الفن هو فهم إرادة القوة»<sup>3</sup> الفن هو الرمز الشفاف للفاعلية الخلاقة لإرادة القوة الكونية نيتشه حسب رأيه الحياة ذاتها هي ظاهرة فنية .

لأن الإنسان يحتاج إلى راحة العقل من أجل قضاء على أزمتها وإنتاج فكر جديد بالإبداعات. هذا ما قد باشر عمار الطالبي مقاله حول صوفي أبو محمد عبد الحق الخراط، كما يذكرنا بالغزالي وابن عربي وغيرهم. حيث « يعتبر ابن جان من أعمق متصوفة المغرب وأشدهم إرتباطاً بالمنهج الغزالي هو متكلم أشعري له تفسير هام وكتاب

<sup>1</sup> - الطاوس أعضانية : نزعة الإنسية هيومانيزم في الفكر الإسلامي، [ النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 139 ، 148 ) .

<sup>2</sup> - جمال مفرح : الفلسفة المعاصرة ، ومشكلات الاستيطيقا [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى، إشراف: عمر بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية ، جامعة الجزائر (2) (دط) (1434هـ/2013) ، ص ص ( 180 ، 181 ) .

<sup>3</sup> - جمال مفرح : الفلسفة المعاصرة ، ومشكلات الاستيطيقا [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى، مقال سبق تعريفه ، ص 183 .



شرح أسماء الله الحسنى<sup>1</sup> الغرض من ذلك أن يبين ملامح منهج كل صوفي . وعلاوة على ذلك قام الباحثون في دراسة قارب الدراسات الكثيرة التي قام بها فرق المعتزلة وأرائهم الكلامية الفلسفية أو عن فرقة الأشاعرة التي أخذت من الاعتزال بطرق واضحة ومستدل من السلفية وأخرى « وتوسطه بين المنهج الذي أخذ به المحدثون وبين المنهج الفلسفي الذي أغرق بين المعتزلة »<sup>2</sup> ابن تيمية حاول أن يعطي صورة شاملة عن فرقتين وعن منهجهما المتبع، نتيجة هي ما يعتبره عمار الطالبي من الذين أحيوا المذهب الإباضي تأليفاً وتعليماً ومقدرة على الجدل والنظر وذو عمق في التفكير الفلسفي.

ثم من دون شك في إن الشيخ محمد ابن عبد الوهاب كان يدعو بكل جوارحه وقوته إلى تخلص وتخليص المجتمع الإسلامي من البدع والوقوع في الظلالات في الإعتقادات والأعمال. يصرح قائلاً: « عندما يستخدم باحث معاصر كلمة القصة وينسبها إلى القرآن الكريم، فإنه ينبغي أن لا يتطرق إلى الأذهان ذلك المدلول الفني الذي عرفه ميدان البحث في النقد الأدبي الحديث »<sup>3</sup> معنى ذلك القصة المعاصرة هي وليدة التطور خلال (ق18) تطور الرواية القصة الأقصوصة.. الخ. سعى جاهداً (عمار) حتى قال عن التاريخ اليوناني والتاريخ الإسلامي كثيراً من أفكار تشدنا إلى تطلع على هذا الفكر « إن لاده النبي صلى الله عليه وسلم إعلان عن طوع فجر عالم جديد، وعن ملامح أمة تخرج للناس وسماوات حضارة تشرق بينهم وحقائق تاريخ تنبثق من الصراء »<sup>4</sup> ومن ضمير إنساني أصل. المهم هنا أفكار ومعاني وطرق التي تستخدم في البحث العلمي الفلسفي. مع العلم أنه (عمار) من النماذج التي لها منهج تاريخي صلب. إذ يقول « إن كان أفلاطون قد تحدث لأول مرة عن الإنسان الجميل الذي يتجلى فيه الجمال المطلق، فإن فلسفة المتصوف في الجمال والحب قد إكتسبت صيغة أفلاطونية ، تكاد تكون محضة »<sup>5</sup> لأن من كل جميل يستمد كل جميل جماله الخلاق من عند مبدع خالق الكائنات كل. ولكن هذا عند أفلاطون والمتصوفة لا عند خالق الجمال الكامل سبحانه قسمه على الكل. مادام مفهوم الجمال وهذا الأخير عند المتصوفة بمكانة مفهومه عند المعاصرين، بالإضافة إلى ما يقوله محمد بن عبد الرحمن. عندما عاد إلى الجزائر « أصبح شيخاً كبيراً في التصوف وتبعه الناس واخذوا بمنهجه. أما ابن الحداد فإنه لم يأخذ هذه الطريقة »<sup>6</sup> عن شيخها (محمد) مباشرة إنما أخذها عن تلاميذه. إذن التصوف له مكانة في الفكر الإسلامي العربي، والوحي له مكانته في الفكر العربي. دليل ذلك ربط الوحي بالإتباع. من الغزالي إلى ابن رشد يقول قسوم: « إذا كان من الصعب تحديد المضمون الفلسفي العميق والدقيق للمدرسة الرشدية اليهودية والمدرسة

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : الحياة العقلية بجاية ( الفلسفة والكلام والتصوف ) : العدد 19 مجلة 25 الأصالة : مجلة ثقافية . سبق تعريفها ، ص 156 .

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : [أبو عمر الكافي والنسق الكلامي ، ورقة] ، العدد 41 ، مجلة الأصالة : 66/41 سبق تعريفها ، ص 172 .

<sup>3</sup> - عمار الطالبي : أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب : العدد [ 79-80-81-82 ] مجلة الأصالة العددان 91/67 ، سبق تعريفها ، ص 145

<sup>4</sup> - عمار الطالبي : مولد النبي ومولود العالم الجديد : العدد (02) مجلة الأصالة العدد 16 ، سبق تعريفها ، ص 03 .

<sup>5</sup> - عمار الطالبي : الأفلاطونية في فلسفة الجمال عند المسلمين . العدد (01) مجلة الأصالة - العدد 16 . سبق تعريفها ، ص 32 .

<sup>6</sup> - عمار الطالبي : التأثر : العدد (02) . مجلة الأصالة العدد 16 . سبق تعريفها ، ص 31 .

الرشدية اللاتينية. فإن منهج التفسير العقلي للدين والفلسفة يجزئها الفيزيقي والميتافيزيقي قد كان هو "القشة التي قسمت ظهر البعير"<sup>1</sup> على ضوء ذلك جاءت محاولة التوفيق بين المضمون الديني اليهودي (الفكر الفلسفي الأرسطي الصحيح) ،منهم من رأى فيها هدم أسس التفكير الديني اليهودي والمسيحي، ومنهم من رأى غير ذلك على الإطلاق. كما يضيف "بدوي" إلى إتخاذ الجذر «من الترجمات اللاتينية ولا سيما العبرية»<sup>2</sup> دليل على خلخلة أو تحريف ومناقضة المعنى المقصود في فكر ابن رشد .وبناء عليه قال عن الأشاعرة « وطريقهم التي يسلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ - وهو الذي سمونه الجوهرة الفردة- طريقة متعاسة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن البارئ... لو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق.. ليس طريقاً نظرية يقينية»<sup>3</sup> في البادئ يضيف عن منهجهم من الشكوك التي لا يتخلص منها العلماء بعلم الكلام والحكمة. والجمهور الطريق هذا ليس من طباعهم قبولها (الطريقة) .

مع الرغم أن هناك الطرق المشهور للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله عز وجل، ليس طريقاً نظرية يقينية. أما الأشعرية أرادوا أن يجمعوا بين الأمرين لجئوا في الجمع إلى أقاويل سفسطائية أما ابن رشد نقده للمتكلمين يقول: «...وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلخوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها»<sup>4</sup> بنوا وجوده على أساس أن العلم حادث وحدث العالم يكون على أساس القول تركيب الأجسام من الأجزاء لا تتجزأ هذا ما يقوله ابن رشد في نقده لهم في مسألة وجود الله، كما انتقد أقوالهم جميع الأعراض محدثة هذا القول مشكوك فيه، ثم يعرض إلى المنهج المعاصر الرشدي فيه يقول: «...بروز صحوة عقلية متميزة الفكر العربي الإسلامي تتأخذ في العقل أداة معرفية كبرى. ومن المنهج الرشدي العقلاني طريقاً موصلاً إلى الحقيقة وإلى التقدم»<sup>5</sup> حيث تعمل أدوات المنهج والمفاهيم الفلسفية على الفكر الإنساني العربي سيطرة الفكرية .

ويتم الكلام عن المفاهيم التي تطرح على العقل العربي الإسلامي وبقية إلى غاية الساعة. العقل هو البرهان القاطع والتدليل على صحة كل خطاب فلسفي الذي تكون علاقته مع الخطاب الديني منسجمة حيث يقول: "حول مسألة البقاء" «على الحقيقة بين الخطاب الفلسفي العقلاني، والنقد الديني القرآني، البرهاني، وفي عصر يتمكن فيه الحيوان والإنسان وتتعلمن فيه المعايير والأوزان»<sup>6</sup> في حقيقة الأمر نبحت عن جسر نعبر به طريق سليم، هو

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم آخرون: المنهج العقلي عند ابن رشد : [ حلقة وصل في حوار الحضارات ] ، المرجع سبق تعريفه ، ص 222 .

<sup>2</sup> - عبد الرزاق قسوم آخرون: المنهج العقلي عند ابن رشد : [ حلقة وصل في حوار الحضارات ] ، المرجع سبق تعريفه ، ص 224 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 374 ، 375 ) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 376 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 238 .

<sup>6</sup> - عبد الرزاق قسوم : [ سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً ] دراسات فلسفية ، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى الثامنة لوفاته (1198-1998) عدد خاص . السنة الثالثة العدد (05) السداسي الأول 1998 جامعة الجزائر ، ص 169 .

جسر معرفي حينها يتم ربط بين كل من (العقل والنقل) ينبع ذلك من المعرفة العقلية. علينا بذل الجهد ليتجسد ذلك فيما يعرف للكل. علينا تجاوز إياه من أجل الحفاظ على معنوية النص. أصبح يعرف في الوقت الحالي "بمفهوم التأويل" وحيث يقول: «إن أهمية وخطورة التأويل كمنهج معرفي، لا يمكن فقط في كونه يضرب بجذوره في أعماق الماضي.. إنما نتبع الخطأ والصواب»<sup>1</sup>. في معظم الأحيان بين مسألة الكفر والإيمان. طالما أن منهج التأويل هو الذي يشفع لنا بتبني المنهج التوافقي. في نفس السياق مفهوم التأويل الفلسفي. فقد جاءت ضرورة استخدامه كضرب من ضروب تجاوز الظاهرة اللفظي، إلى أن نصل إلى التأويل الفلسفي كأداة حفر في خبايا الماضي (نبش) في ذاكرة المفسر للقرآن والتحليل النص الديني بوجه عام. نرى أن الغزالي بعنقه على الفلسفة والفلاسفة كفرة هؤلاء هذا المصطلح الذي استخدمه (الغزالي في التكفير)، ابن رشد وظف مصطلح التبديع بدل التكفير. وقوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»<sup>2</sup> تدل على أن أمة تعمل لمستقبلها بخطط منظمة، ولماضيها الحفاظ عليه وعلى تراثها وتمسك بدينها والإيمان بعملها الذي يحمل المنهج سليم وقوي حتى يتكئ عليه الباحث .

وعلى ضوء هذه الدراسة نستعين بفكر المرحوم الجزائري "حمانه": بالفلسفة ثورية "الجوانية" ما دفع به إلى تفلسف يقول: «إن هذه الطريقة في التفلسف ولدت عندي حينما لاحظت أن الوسطية الإسلامية في كنهها الحقيقي تنوسيت على مر الأيام، ولم يبق منها إلا رسومها الظاهرة.. إن تاريخ الإنسانية كله تاريخ فلسفات.. بهذا المفهوم للفلسفة ولحقيقتها ولدورها في التاريخ الإنساني وتقدمه طرح الفقيه فلسفة الجوانية»<sup>3</sup> حول هذا الفكر عثمان أمين الفيلسوف. صرح لا طريق للخلاص العالم الإسلامي العربي إلا عبر عملية يقوم بها العقل العربي الواعي؛ أفصد توعية الوعي هدفاً بالفلسفة أو التفلسف هو طريق أو وسيلة الوحيدة لبلوغ الرقي، إذن الفلسفة هي صناعة أو صناعة التاريخ الذي هو الماضي كل الأمة. في ضوء ذلك نستطيع القول: «أن الثورة في مفهومها اللغوي تتسع لتشمل كل أنواع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتصل بحياة المجتمع الإنساني»<sup>4</sup> يحدث هذا في أي رقعة من العالم. كما يتبين مصطلح الجهاد فهو الكفاح ونصر للوطن، ويتلقى مع الثورة من عدة جوانب بتغيير الواقع الإنساني. والغاية من ذلك معالجة موضوعات العلاقة العضوية والجدلية بين ثورة نوفمبر وصنف من المناضلين. هنا صاحب المقال يخوض معركة المفاهيم ولكن الموضوع يفرض علينا المنهج، ثمّة معرفة "المثقف و الثورة" هذان المفهومان لهما دلالة في الحقيقة «أن إرتباط الثورة الجزائرية بالثقافة هو كإرتباط

<sup>1</sup> - عبد الرزاق قسوم : [سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً]، مقال سبق تعريفه ، ص 171 .

<sup>2</sup> - سورة آل عمران - الآية ( 110 ) .

<sup>3</sup> - البخاري حمانه : عثمان أمين فيلسوف : العدد 67 ، مجلة الأصالة 91/67 ، مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 94 ، 95 ) .

<sup>4</sup> - عبد الرزاق قسوم : نوفمبر والمجاهدون بالكلمة : العددان 74/73 مجلة الأصالة 91/97 مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 66 ، 67 ) .

الروح بالجسد»<sup>1</sup> معنى ذلك المثقفون هم بمثابة الطاقة الحية منتجة التي تجلت في بزوغ فجر ثورة نوفمبر (أول نوفمبر) .

قد تنتهي تطور الثورة إلى ثورة مضادة مقنعة، لتحتل مركز إستراتيجية هذا قبل «أن تحتلها الثورة الحقيقية.. أن تمنح كل سبيل أمام النقد في الحياة السياسية في البلاد الإسلامية وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بتكوين ثورة مضادة في الظلام أو لإخفاء»<sup>2</sup> حيث أن الثورة الحقيقية تتجلى عن مكانتها لثورة مضادة. دليل واضح في إستخدام إسمها وصفاتها الظاهرة مع وسائلها، وفي نظر (بن نبي) الأخطاء التي تؤثر في التطور الثوري نوعان: أخطاء طبيعية وثانية أخطاء مولدة مع العلم السبب يكمن في حياتنا الذاتية. لأن الثورة في معناها العام هي التعبير السريع الذي تشهده الأمة، كما تدل على تعبير رئيسي في العلاقات بين الطبقات العليا المسيطرة (ق18) الثورة مبني على المساواة الطبيعية بين جميع العامة وعلى نظرية سيادة الشعب. هذا الأخير يحرك القاعدة الأساسية، وبه تتكون نظريات بوعي. وهناك نظرية تنكر لسلطة التقليدية وأثناء (ق19) اعتبروا أن الثورة الاجتماعية والسياسية هي أداة التقدم الإنسانية، حيث تسود الحرية والمساواة .

دليل ذلك نجاح مدارس واستخدامهم المناهج الديكتاتورية ومنها من يذهب إلى نظام الديمقراطية الليبرالية نظرتها تكون جماهير، أي ثورة الجماهير مواجهة ما يسمى بالطغاة تمر إلى تشريح الحرية والحكم الديمقراطي. هكذا نصل إلى أن الديمقراطية القديمة تعترف بحرية السياسة لجماعة المتمرين، ولكن لا تعترف بالحرية المعاصرة على حدة حرية العامة وحدها وهي محل الاهتمام. نقول في هذا الصدد نقد خاب رجاء أفلاطون «في كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التي أعدمته أستاذه، كما كره حكم وليجارشية الطغاة الثلاثين»<sup>3</sup> انتقدت الديمقراطية بسبب انعدام معلمه في المدن (أثينا) والنظرية التي قامت عليها هذه الديمقراطية هي المساواة بين المواطنين وإختيار من يتولون الوظائف العامة). ويضيف روسو: إلى «أن كتاب لم يكن مؤلفاً سياسياً فقط، بل كان من أعظم ما كتبه أفلاطون على الإطلاق»<sup>4</sup> أي كتاب الجمهورية. هذا الأخير هو عبارة عن معالجة سياسية للواقع الصحيح للديمقراطية بمفهومها المشخص في عقلية الرأسمالية. أما الديمقراطية الليبرالية هي أهم الديمقراطيات الحديثة وأكثرها انتشاراً في عالم اليوم .

ولكن منذ 1918 قامت الثورات الشيوعية الماركسية في الاتحاد السوفياتي بزعامة لينين، بدأ العالم يعرف نوع آخر من الديمقراطية تسمى بالديمقراطية الماركسية أهم أسبابها قضاء على طبقات البرجوازية وتحقيق مجتمع جماعي وإجتماعي. هنا نجد تطابق بين حرية الفرد وحرية المجتمع. لقد كان لأبي عمران مقال حول ثورة أول نوفمبر .

<sup>1</sup> - مقال نفسه (المجلة نفسها) ص 67 .

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : في مفهوم الثورة والنقد الثوري : العددان 74/73، مجلة الأصالة 91/97، مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 42 ، 43 ) .

<sup>3</sup> - أمير حلمي مطر : جمهورية أفلاطون ، القراءة للجميع الأسرة ، القاهرة (دط) 1994 ، ص 08 .

<sup>4</sup> - جورج سيباين: تطور الفكر السياسي ، حسن جلال العروس ، دار المعارف القاهرة (دط) 1971 ، ص 73 .

وبناء على ما سبق يضيف أبو عمران المجابحات الثقافية في الجزائر المحتلة من طرف المستعمر (فرنسا) بالأخص في المدارس التي حاول فيها المستعمر «أن يستعمل الطب كوسيلة سياسية»<sup>1</sup> لأن سياسة الإستعمار الثقافية تتخلص من كل شوهب وتتخلص أهدافها في القضاء على الثقافة الوطنية بكل. وعليه نشر التعليم الفرنسي من أجل تحول الذي يحدث للمجتمع الجزائري يخدم مصالح المستعمر، وينتقد بلده من تشعب الجهل أو الأمية، وتوعية المجتمع بحقوقه وواجباته وتحرر الحرية والديمقراطية ، وعلاوة على ذلك كانت جبهة التحرير الوطني «قد وزعت تصريحها التاريخي وشرحت فيه أسباب الثورة المسلحة وأهدافها»<sup>2</sup> هذا ما يتضح للمجتمع للحكام الفرنسيين أن الحركة ليست مقتصرة على جبهة معينة، ولكن قد يعد كيان الثورة، كما هو شأن الثورات التي مضت نراها ليست مقتصرة على جبهة معينة، بل عدة وجهات .

نجد ذلك يعرفنا أبو عمران على طريقة التفكير الذين يستخدمون العقل كفكر الرشدي ومنهجه. يقول ابن رشد ما أضافه إلى الفلسفة أرسطو ما يؤكد العقيدة الإسلامية . من الديمقراطية والحرية وفلسفة الثورة إلى مسألة التثليث مع "ريمون لول" الذي إتهم إلى المغرب وتونس وأجرى مناظرات حول هذه المسألة إنها محاولة فشلت لأننا كمسلمين لم يتفهموا التثليث، بل نراهم عموا على حد قوله «أن النصارى يؤمنون بثلاثة آلهة»<sup>3</sup> لم ييأس ريمون بعد فشله بل عقد العزم على محاولات أخرى. وإنتهت رحلته إلى الجزائر (بجاية) «إن تقديس العلم تسبب في أزمة المجتمع المعاصر.. ليس في التوحيد ولا في الأخلاق ما يخالف تطبيق العلوم في سائر المجالات... ليس هناك تعارض بين العلم والدين»<sup>4</sup> حيث تتجلى هذه الأزمة في كثير من مظاهر الحياة الإنسانية نحاول معرفة نوع العلاقة بين العلم والدين. ما هي؟ من المؤكد لا يتعارضان في شيء، بل هما متكاملان ومتماثلان في إدراك الحقيقة خير دليل هو المؤلف يعتمد على رأي الإمام عبده الطب الميكانيكا ، والسكن.. الخ، ولكن في الواقع كل من العلم والدين يرمي إلى ذات الهدف يتمثل في تلوين إنسان إجتماعي. أما الأخلاق بلا دين لا يمكن تصورها وحال ذلك عند المسلمين في نظرهم الإسلام يحث على دراسة العلوم كما يفصح مجال للعقل. وبناء على ذلك «إن الجزائر ممتلئة مسيحية ولن تكون تونس والمغرب مثلها، قبل زمن طويل»<sup>5</sup> هذا قول لويس فويو في كتاب له (بيجو 1481). ثم أضاف العرب لن يكونوا لفرنسا إلا إذا انتصروا يجب تطبيق سياسة التنصير على الجزائريين أو المسلمين بوجه عام.

<sup>1</sup> - تأليف: أبو بغون تورين ت: أبو عمران الشيخ: المجابحات الثقافية في الجزائر المستعمرة من (1830-1880) مجلة أصالة سبق تعريفها ص 199

<sup>2</sup> - أبو عمران الشيخ : جان سرفيه ، وثورة أول نوفمبر 1954 . العدد 22 مجلة الأصالة ، العدد 25 . سبق تعريفها ص 81 .

<sup>3</sup> - أبو عمران الشيخ : الفيلسوف ، ريمون لول في بجاية (1307) ، العدد 19 ، مجلة الأصالة 25 . نفسها ، ص 151 .

<sup>4</sup> - أبو عمران الشيخ: الفكر الإسلامي والإنسان المعاصر في رأي عبد المنصور لتمساني (1895-1972) ، العدد 26. مجلة الأصالة (26-

40) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [1971

موضوعات أعداد 1981 م.، ص ص (198 ، 199) .

<sup>5</sup> - أبو عمران الشيخ : الإسقف لافيغري ونشاط التبشيري في واد شلف ، العدد 83-84 مجلة الأصالة (91/67) سبق تعريفها ، ص 55 .

يتبين من آراء المعتزلة «يمتازون بنظريتهم العقلية ومنهجهم النقدي»<sup>1</sup> حاولت وضع هذا القول لأستدل على عقل المسلمين منهم الجزائريين الذين حكموا العقل .

الكل حاول تفسير قضية الحرية الإنسانية يكون حل وسطي بين نظريتين متناقضتين (نظرية الجبرية والنظرية تقول بالحرية الشاملة). من أشهر زعمائها (المعتزلة) أبو الهذيل والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم. هذه الآراء قد أثرت إلى حد كبير في مدرسة (الأفغاني وعبد) ومحمد إقبال (1873-1938) وغيرهم. زيادة على النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ هي: «طريقة معينة في التفكير والتعبير مترتبة على كون الجاحظ متكلماً اعتزلياً... إن المذهب الكلامي... هو إيراد حجة المطلوب على طريقة أهل الكلام، وهو أن تكون المقدمات بعد تسليمها مستلزمة للمطلوب»<sup>2</sup> قد إستعد من الكلام الجدلي السوفسطائي، وكذلك من الإعتزال العقلي الأرسطي وهكذا ينحصر فهمه (ابن المعتزل) في دائرة القياس المضمّر. أما عن ابن رشيق، نرى أنه يدخل هذا المذهب إلى باب التكرار «تكرار الألفاظ دون تكرار المعاني»<sup>3</sup> هناك نوع من التلاعب بالألفاظ نتيجة تعلم العقل والأدب عند الجاحظ. بالإضافة إلى آرائها (المعتزلة) في "حرية الإنسان" و"الإنسان بالوحي" يصرح قائلاً: «قد برزت صلة الوحي بالعقل في الإسلام منذ القرن الهجري الأول القرن السابع الميلادي وخاصة في بداية المدرسة الاعتزالية»<sup>4</sup> هذه مسألة كانت لها أهمية دينية أخلاقية عظيمة عندهم، وجمع وحدة الوحي والعقل . يرى أبو علي الجبائي «أن كل معرفة هي عقلية وسمعية في آن واحد»<sup>5</sup> بالطبع هذا ما أكد عليه ابن رشد، حيث توصل أهل المعتزلة إلى إعتمادهم على العقل، ثم صلة الوحي به، ثم بعد ذلك الوحي يدعم العقل بعدها تطور الآراء فيما بعد.

بعد ذلك يعرفنا أبو عمران التفكير أصحاب العقل مثل فكر الراشدي ومنهجه ومواقفه حيث بين من خلال ذلك «إتبع ابن رشد منهجية وواضحة في الشرح فنظر إلى فلسفة أرسطو نظرة شاملة.. ما أضافه ابن رشد إلى فلسفة أرسطو ما يؤيد العقيدة الإسلامية في عدد من المواقف مستشهداً مثلاً بالآيات القرآنية المتعلقة بالتوحيد أو الخلق»<sup>6</sup> أي قيام بشرح مؤلفاته، وعرض نظرياته، ونقاش عدة قضايا لها علاقة بفلسفته وبالعقيدة الإسلامية، وإنتصر أحياناً لمعلم الأول ضد المشائين الإسلاميين مثل المعلم الثاني الفارابي وتلميذه (ابن سينا) . ومؤلفه (تحافت التهافت) رد على الغزالي (تحافت الفلاسفة) ، هذا الأخير كفر الفلاسفة الإسلاميين ابن رشد يرى

<sup>1</sup> - أبو عمران الشيخ : فكرة المعتزلة : العدد 38. مجلة الأصاله العدد (40/26) سبق تعريفها ، ص 153 .

\* عبد الله الشريط : مفكر جزائري وفيلسوف .

<sup>2</sup>-فيكتور شلحت:النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق-بيروت،لبنان التوزيع المكتبة الشرقية،بيروت لبنان(3ط)1992 ص182-183

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 183 .

<sup>4</sup>- أبو عمران الشيخ : الوحي والعقل في الإسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين ، العدد (75،76،77،78) مجلة الأصاله العدد

(91/67) سبق تعريفها، ص 102

<sup>5</sup> - مقال نفسه ، ص نفسها (102) .

<sup>6</sup>-أبو عمران الشيخ: [ ابن رشد حياته وأثاره ] دراسات فلسفية، الندوة الوطنية حول ابن رشد ، مقال سبق تعريفه ص ( 20 ، 21 ) .

الإجتهد ممكن في هذه القضايا لا علاقة لها بالدين أو أصوله. بين عبد الله الشريط\* سياسة التي كانت أو «مشكلة الإنسان في الحياة قبل ابن رشد منعدمة في الفكر الفلسفي..فبدأ بالنزول بالفلسفة إلى الأرض»<sup>1</sup> بمعنى الصحيح عند ابن باجة وابن طفيل لأنهم إنغمسا في فكر ما وراء الطبيعة. مثلاً (العالم..، الطبيعة الله) هذه المفاهيم قد شغلت كثير من الفلاسفة، وجاء ابن رشد بعدهما إلى مشكلات الإنسان في المجتمع. لقد إتخذ منهجه في الفلسفة، كما نتخذ نحن منهجه في البحث لأن "الموضوع والذات" هما نقطة إنطلاق .

وعلاقة ابن رشد وابن خلدون حول "الدولة" و"المدينة" حيث أن لدولة عند ابن رشد المدينة وعند ابن خلدون القبيلة، ولكن ما يتميز به كل واحد منهما في طريقه (المنهج) هو «أن منهجية ابن رشد منهجية نقدية ذات هدف وغاية، ومنهجية ابن خلدون تحليلية علمية حيادية»<sup>2</sup> كلاهما يسعى إلى كشف الحقيقة المتمثلة في غياب العقل والقانون الأخلاقي من دولة المسلمين، ثم قضية الإجتهد عند (ابن رشد) تعد دعوة التمرد على الفقهاء الذين سدوا باب الإجتهد، وفي حين بالاجتهاد تناول قضايا حساسة مثل قضية مرأة التي دعا إلى أنها مثل الرجل (حقوق). أعني قام بمساواتها مع الرجل . كما بحث عن الحقيقة في مجال السياسة فقد وجدها (ابن رشد) في الدين والفلسفة معاً، حيث صرح بأن من يعادي الفلسفة فقد جهل الدين ومن تجهل هذا الأخير فهو لا يعرف شيئاً عنها (الفلسفة).

نخلص إلى أن شريط منهج التاريخي حاول البحث في تاريخانية ابن رشد وابن خلدون وغيرهم. كما نرى أن ابن خلدون «لم يتردد في مهاجمة الفلسفة ذاتها لأنها عاجزة عن فهم الدين وعن القيم مقامة في سد حاجة الإنسان الروحية والأخلاقية»<sup>3</sup> ولكنه لا يتردد في تحليل ما يرجع لمسؤولية الإنسان ذاته دون أي تحيز ديني أو مذهبي أو عنصري. وعليه من خلال التجربة الجزائرية يعرفنا (شريط) عن هذه مشكلة يقول: «عن ضغط الاحتلال الفرنسي على الجزائر بلغ من الشدة والتوسيع والإرهاب حداً لم يبلغه، أي إستعمار في أي بلد عربي آخر»<sup>4</sup> لم يترك أي مجالاً من المجالات الإختيار أمام الإطارات المثقفة، حيث كانت إطارات الثقافية في الجزائر تتميز بروح شعبية نسبياً في إتجاهها وتكوينها الاجتماعي. وبناء على ذلك «أن فلسفة القوة هذه نبعت أول ما نبعت في الغرب قبل ميلاد المسيح بعدة قرون في الفلسفة اليونانية..»<sup>5</sup> انتقلت إلى روما، ثم إلى القرون الوسطى وتظهر حروب صليبية (سلطة الكنيسة) بعد ذلك هزت هذه الحروب الإستعمارية (ق18-ق19) نموذج "هتلر" نظرية في

<sup>1</sup> - عبد الله شريط المسألة الاجتماعية عند ابن رشد (المرأة والدولة) دراسات فلسفية (الندوة) ، سبق تعريفها ص 87 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه (الندوة الوطنية ) ص 93 .

<sup>3</sup> - عبد الله الشريط : مشاكلنا التربوية ، وكيف يعالجها ابن خلدون :العدد (05) مجلة الأصالة ، العدد (16) مجلة سبق تعريفها ص 18 .

<sup>4</sup> - عبد الله شريط مشكلة اللغة والمجتمع : مجلة الأصالة العدد 25 ،مجلة سبق تعريفها ص 150 .

<sup>5</sup> - عبد الله شريط : نيتشه والأخلاق الدولة المعاصرة (العدد (06) مجلة الأصالة العدد (16) ، مجلة سبق تعريفها ، ص 18 .

الأجناس، قامت سياسته النازية هذه الفلسفة خطيرة، ونموذج نيتشه وكانط.. الخ. الكل له قضية تشغل فكره أو نظرية وقوة الذكاء التي كان يتميز بها هؤلاء .

طالما أنه (نيتشه) قضية الأخلاق عنده هي عنصر الفلسفة الأول فإن ثورته على هؤلاء «لا تعد شيئاً إذ قيست بثورته المستعمرة وحقد العجيب على المسيحية»<sup>1</sup> يحدث ذلك بالضبط في الشك الديانات التي جاءت تقضي على ما في الفرد من غرائز. ضرورة للحياة أما مسألة الأخلاقية (الخير والشر) إعتد على الوضع الاجتماعي ونقد الفلاسفة. في بعض الأحيان لن يستطيع البناء بسبب إفراط في بناءات أخلاقية. ما لا شك فيه يقول: (نيتشه) على ما يسميه «الحقيقة الموضوعية التي يخضع لها الفرد مخيلته وأحلامه»<sup>2</sup> على أية حال الأديان تنعدم فيها شخصية الفرد، وعليه أن الحقيقة الموضوعية وجدت لمصلحتنا ولمنافعنا الخاصة. في هذه الحالة يذهب (نيتشه) بمذاهب مختلفة، من أجل الحقيقة الموضوعية تأخذها عن طريق المعرفة العلمية. نتيجة: لأن الحقيقة هي ما تعود الناس على ممارسته اليوم، ومسألة الأخلاق هي مسألة تقييم. لقد إستعمل منهج تراث إلى، الذوات، ولكنه منهج قد يحطم طموح الكل. من ثم فلا يصبح هذا النقد الذاتي، مثل طلوع الفجر على الجزائر (أول نوفمبر). حيث يقول في هذا الصدد: «أن هذين المنهجين هما الموجودان في مجتمعنا العربي على اختلاف بين بعض مناطقه والبعض الآخر.. وعلى ما يمكن أن تسمية المنهج الذاتي وهو إتجاه تلقائي مفرد في هذا النقد حتى أن المستمع إلى أحاديث الناس عندنا»<sup>3</sup> سواء أكان مثقفين أو من العامة (الشعب). أما عن الثقافة والحضارة وزعم المؤرخ ابن خلدون ومنطق الخلدوني في سبيل تحرير الثقافة الإجتماعية منهجة «هو منهج العلمي الذي أرسى قواعده ومثاق أصوله»<sup>4</sup> يحدث هذا على مر العصور، من عباقرة ومبدعين من أصول الفلسفة الإغريقية ووصول إلى العرب عند ابن خلدون هذا الأخير تميز عن هؤلاء الفلاسفة كلاً، حيث إعتد تحليل أوضاعنا الراهنة للمجتمع.

وعلى هذا المنوال هناك أساتذة كثر أمثال الشريط وغيرهم، ويأتي محمود يعقوبي هو الآخر جامع بين "ابن رشد" و"ابن تيمية" والفارق بينهما في المقدمات المعتمدة في هذا النقد، أي إتفاقهما على «نقد الطريقة التي إعتدها الأشاعرة في تقرير العقائد الإسلامية»<sup>5</sup> ما ينكشف لنا حول (العقل والنقل) وما يحدث من تعارض هي أن ابن تيمية تعقب إنتقادات ابن رشد للأشعرين التي أوردتها في كتابه (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) . لقد ذكر ذلك تكرر ورده على الغزالي (تحافت التهافت) كل هذه شرحت من قبل الطريقة التي مر منها شيخ الإسلام (ابن تيمية) في تعقبه هذا كان يوازن بين الآراء من الفكر الديني إلى الثورة وما تحويه. وهناك نموذج يحي بوعزيز

<sup>1</sup> - عبد الله شريط : نيتشه والأخلاق الدولة المعاصرة (العدد 06) مجلة الأصالة العدد (16) ، مجلة سبق تعريفها (مقال نفسه) ص 21 .

<sup>2</sup> - عبد الله الشريط : الحقيقة عند نيتشه (العدد 07) ، مجلة الأصالة العدد (16) مجلة سبق تعريفها ص 34 .

<sup>3</sup> - عبد الله شريط : الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي : العدد (08) مجلة الأصالة ، العدد (16) . مجلة سبق تعريفها ص 179 .

<sup>4</sup> - مقال نفسه ، ص 192 .

<sup>5</sup> - محمود يعقوبي : ابن رشد في نظر ابن تيمية (دراسات فلسفية) الندوة الوطنية حول ابن رشد . سبق تعريفها ص 145 .



يقول « كانت محاولة اللغة العربية من أخطر لمحاولات التي بذها الاستعمار الفرنسي»<sup>1</sup> لم يترك أية وسيلة لتحقيق الاستعمار، لتحقيق فكرة (الفرنسة التجيم) مثل: هدم المساجد تحولت إلى ثكنات للجيش الاستعماري، مع ذلك الظروف هي التي دفعت إلى ما ندعوه اليوم قضية التعريب، كقضية ضرورية عاجلة. نستنتج الاستقلال السياسي وحده غير كافي لإثبات شخصية أمة. مادامت لا تملك لغة قومية، مثلاً أداة العمل الخلق الإبداع الفكري ووسيلة لتطور الفكري والثقافي والحضاري. إضافة إلى ما قاله من قبل يرى «ما يواجه البحث العلمي في الجزائر عراقل وصعوبات كثيرة متنوعة، تعود كلها إلى طبيعة المعركة التي تخوضها بلادنا.. إن العثور على مشرف للبحث العلمي في جامعاتنا الجزائرية من المشاكل العويصة والمعقدة»<sup>2</sup> من الواضح هنا نقص الكفاءة والمؤهلة للإشراف، حينما المعرفة التي تخوضها البلاد جعلت الأولوية فيها للميادين (الإقتصادية، الفلاحية).

لقد عانت الجزائر إستعماراً لا تنظير له، شمل كل نواحي الحياة الحضارية والتاريخية مع كل ذلك أورثها التخلف لا تقدم. لهذا يطلب وضع البحث العلمي في مقدمة اهتماماتها الخاصة. لقد كانت لمسة حول أخلاق هذا الوطن مصدرها أول القرآن الكريم فقد أنزله سبحانه «هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ»<sup>3</sup> هو تأكيد لما قبله وتحديد الذي يتم الرسالات الموحدة منذ النبوة سيدنا محمد (ص)، ومن قبل إبراهيم الخليل عليه السلام. ثم قال الرسول (ص): «**إِنَّمَا بَعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ**»<sup>4</sup> هناك الإيمان بالوحي وبالرسالة المحمدية. فعلاقة الثورة والاستعمار بالأخلاق لها دور فعال في بناء المجتمع، لأن بدون الخلاق كالإناء الفارغ. وبناء على ذلك يقول (أحمد عروة): «**وفلسفة التوحيد unit هاته هي كذلك فلسفة الكلية totalité التي تجعل الأخلاق تشمل جميع الأفكار والتصرفات الإنسانية**»<sup>5</sup> بالطبع هذا من متطلبات الحياتية البسيطة التي يقوم بها الإنسان مثل "العبادة". الدين هنا يرتكز على الإيمان، إذن المفهوم هذا يؤدي بنا إلى الإيمان بالوحي والنبوي ورسالة محمدية. أمة تحافظ على فصيلتها، كما لا تتعد عن ما وصف الله في قوله تعالى: «**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**»<sup>6</sup> ثم يقول: «**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ**»<sup>7</sup> الكمال البشري ليس هو من طابع الحياة مع علاقة الكائن (الإنسان) بماضيه، إذن هذه جدلية التاريخية بمحادث الزمان تكون خاصة لمشية الله «**إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**»<sup>8</sup> مشيء تقتضي

<sup>1</sup> - حي بوعزيز : واقع مستقبل حركة التعريب بالجزائر ، مجلة الأصالة العدد 16. سبق تعريفها ص 124 .

<sup>2</sup> - يحي بوعزيز : (وهوان) مشاكل البحث العلمي في الجزائر، العدد 67..مجلة الأصالة، العدد (91/67) مجلة سبق تعريفها، ص ص (18،19)

<sup>3</sup> - سورة البقرة - الآية (185) .

<sup>4</sup> - حديث شريف : رواه البخاري ومسنن البزار عن أبي هريرة. أنظر: أحمد عروة: الأخلاق والنظم الإسلامية ، ص 309

<sup>5</sup> - أحمد عروة: الأخلاق والنظم الإسلامية، أسس عقيدية وأفاق العدد (75-76-77-78) مجلة الأصالة العدد (91/67) سبق تعريفها ص 310

<sup>6</sup> - سورة آل عمران - الآية 110 .

<sup>7</sup> - سورة المائدة - الآية 48 .

<sup>8</sup> - سورة الأعراف - الآية 128 .

عملية واعية في التصرف وأخذ بالمسؤولية الفعالة للإنسان، كما أن العالم الإسلامي يعيش على ملتقى مزدوج للطرق تطوره، يكون بين الماضي والحاضر والمستقبل يلتقي بالتطور المزدوج للعالم العربي. وهكذا هو الحال نجد الإنسان يحكم عقله قبل أن ينطلق في تخطيط أو تنظيم لأي عملية، مع إحترام مبادئ الأخلاق كما عالج عبد المجيد مزيان علوم الشريعة التي عاجلتها عقلانية الرشيدية قائلاً: «أن أفكاره عن الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالفكر الفلسفي العالمي تنحصر في مواضيع أصول الدين، بل نجد كثيراً من الفقرات الفلسفية»<sup>1</sup> ابن رشد ونشاط الذي إشتهر به في شروحه لإنتاج المعالم الأولى. حيث تكون مسائل مشتركة بين "الدين والحكمة"، مع العلم أننا تطرأنا إلى نوع العلاقة الواقعة بين الشريعة والفلسفة أو بين العقلانية الأرسطية وبعض العلوم الإسلامية. مثل أصول الفقه والعلوم اللغوية.. الخ .

وعلى الباحث أن يقرأ بعقربية التي يمتاز بها الفكر الإسلامي العربي. مع الرغم لا يمكن إنكار تأثير علماء الإسلام بالفكر الفلسفي اليوناني. كما انه لا يؤدي إلى إنكار أصالة العلوم الإسلامية وأصالة مناهجها وإتجاهاتها المستخدمة في البحث العلمي والفكري. وبناء على ما سبق وفي نفس السياق يذكر عبد المجيد مقابلة بين "الفيلسوف المصلح الديني وطالب" محاولة طرح مفهوم الإستلابات التي عاشها كل واحد. « (الفيلسوف) أن نتحدث اليوم عن تجاربنا المختلفة في الإستلابات التي عاشها كل واحد من زمن جاهليته نستخلص منها العبرة الفكرية للشباب.. (طالب): تتكلمون عن الاستلاب كأنه تجربة محتومة لا بد أن تعيشها...»<sup>2</sup> أولاً الفيلسوف يرى أنها (الاستلابات) فلا بد منها ذلك بحكم حياتك مع الغير، لا طاقة لنا من تخلص من هجومات المفهوم هذا. أما المصطلح الديني، يرى "إستلاب" بالمصطلح المعاصر، أنواع الضلالات على وجه التعريب.

الواضح أن ذلك يأتي من ذات كما يأتي من المجتمع. المسلم الحقيقي يسعى دائماً إلى رفع الضغوط. ويرى الفيلسوف الثقافة اللامنفعة والمصطلح الديني يرى أن العبودي بصور ثقافية أو إقتصادية أو سياسية بعد أن يحدث التعلق العبودي بهذه الميادين يؤدي بعدها إلى الضلالات التي تعوق الإنسان على طريق. كما يعرف الحضارة على «أنها نتاج مجتمعي معقد تتشابه فيه الثقافة بالسياسة والإقتصاد، ولكن تفكيرنا التجريدي والعاطفي»<sup>3</sup> يبين أن الحوار يدور حول مفهوم الحضارة وإستلابها الفيلسوف مثلاً: يرى المكتسبات موجودة ومهمة، كما أنها لا تضمن تحرر الفرد أما المؤرخ هو الآخر تنسي الماضي بسرعة. أما الطالب يرى أن كل حضارة قد تكون لها أثمارها الخاصة بها، وما يضيفه الفيلسوف أن المكتسب الحضاري الحقيقي نجده متمثل في تكوين شخصية الكائن. على نحو ذلك « فإن مستقبل الأمة العربية يتكون في إنقاء الحقائق وتشابك الأفكار»<sup>4</sup> مهما كان التحفظ من

<sup>1</sup> - عبد المجيد مزيان : العقلانية الرشيدية في علوم الشريعة : العدد (70، 71) ( مجلة الأصالة (91/67) ،مجلة سبق تعريفها ص 21 .

<sup>2</sup> - عبد المجيد مزيان : طوفان الإستلابات : العدد (06) مجلة الأصالة العدد (16) سبق تعريفها ص 10 .

<sup>3</sup> - مقال نفسه (مجلة نفسها)، ص 14 .

<sup>4</sup> - أحمد عروة : دور الأديب العربي في بناء المجتمع العربي المعاصر . العدد (07) مجلة الأصالة العدد (16) سبق تعريفها ص 83 .

جهة والجحود من جهة أخرى فإن أذواق التيارات تختلف، يريد تفكر واقع الإنساني أو تعسف الإدارة الشعبية ساعتها يجد ذاته منعزلاً عن الركب البشري. وعليه يبين أصالة المزيف أن تعوق الفكر «وأن تغوص في أعماق الماضي بخيالك وعاطفتك تفتش الأصل والأصيل»<sup>1</sup> حيث تسعى حتى تصل إلى ما قيل الحضارة مع أنك "تدعى" صاحب إكتشف جذور القيم وجمال التقليد، لأن الرجوع للأصل (الماضي) وتطلع للمستقبل مجد وتحرر من سوابق. في حين الثقافة والحضارة العربية لهما دور هام في بناء أسس لأن الأصالة تتأسس على الثقافة والحضارة العربية، لأن موقف الحضاري في الوقت الحالي نراه يركز على سؤالين «ما هي أهم العناصر التي لغينها حيث نتحدث عن شخصية العربية الأصيلة؟.. من نحن على الأصالة؟»<sup>2</sup> من خلال هذه التساؤلات، من البديهي أن لا نخلط بين العقيدة، لأن هناك الذات الإلهية التي هي الخالقة الكون والكائن، ثم هناك عالم هذه الكائنات المخلوقة على سطح الأرض أو الواقع.

من الواضح أن هناك إنسان عاقل هو حامل لواء العلم والمعرفة، الصدق والوفاء يميز من بين باقي الكائنات بالخلق والسلوك. هذا ما دفع إلى القول عن العربي الأصيل في رغبته أن يتجاوز الواقع المتغير أو المتحول إلى ما وراء الواقع. حيث يحدث ذلك في أبعده وخلوده مع أنه يظل مرتبط بالمكان [الأرض التي يعيش عليها]. إنه من اللائق أن نكون «..تعاون على جمع المعلومات وتصنيفها وتحليلها بالمنهج العلمي الذي تقتضيه الدراسات والتاريخية والإقتصادية، والإجتماعية المعاصرة... وأن لا نأخذ الآ صورة خيالية عن الواقع... ولكن يجوز أن لا نقول بموت الشعوب الخالقة لهذه الحضارة»<sup>3</sup> أودوا البلوغ إلى المعرفة العلمية الحقة، ثم حضارات العالم كلها خاضعة لقانون التطور والازدهار والانحطاط من مؤكد أنها تعتمد على التفلسف التاريخي (ابن خلدون) أي نشأ حضارات الإنسانية وموتها معاً. وهناك من يعتقد على العقيدة الإسلامية من جهة أخرى الحضارة الغربية إذا كانت قد إرتفعت إلى حد من علو من مستوى العالي اليوم، لأنها بنت الحضارة الإغريقية (اليونانية والرومانية). لقد كانت ومازالت نماذج منتجة للفكر العربي الجزائري. حينها يقول "ميمون" «فلسفة التي أعطاها إسم الجوانية تقوم على الدعوة التي تنمية الإنسان لقوة الروحية تنمية يشعر معها ، بأنه متأزر مع أفراد الإنسانية المؤتلفة الواعية بصرف النظر عن إختلافهم في اللغات والأجناس والأوطان.. في نظر جوانية مثل حياته»<sup>4</sup> يجب أن يكون الإنسان صاحب وعي، ويحافظ على إنسانيته. وعلاوة على ذلك نراه يقصد بإسم الجوانية فلسفة أو طريقة عملية التفلسف، كما أنه يطبق المنهج الجواني مثل ما فعل المرحوم حماني في فلسفته ذلك ضمن عرض لقضايا فلسفية. يحدث على إختلاف أنواعها. مثلاً فلسفة أبو الفيلسفة الحديثة، دليل ذلك أن الفلسفة تقوم على الدفاع عن

<sup>1</sup> - عبد المجيد مزبان : مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية ، العدد (07) مجلة الأصالة العدد (16). سبق تعريفها ص 156 .

<sup>2</sup> - زكي نجيب محمود : بين الأصالة والمعاصرة : العدد (20) ، مجلة الأصالة العدد (25) سبق تعريفها ص 102 .

<sup>3</sup> - عبد المجيد مزبان :جدلية الانحطاط الإقتصادي في الحضارة الإسلامية، العدد (24) مجلة الأصالة العدد (25) سبق تعريفها، ص (194،195)

<sup>4</sup> - الربيع ميمون: عثمان أمين، فيلسوف الجوانية بين اللغة والديكارتية العدد (67) مجلة الأصالة العدد (91/67) سبق تعريفها ص (106،102)

(بداية العقل)، (وعن النور الفطري) إذن حسب رأي ديكارت الإنسان تحقيقه وعيه لذاته لا يغيره لمكانه في العالم، وأرائه يرجعها إلى أفكاره واضحة متميزة بالوضوح والدقة واليقين. نستنتج أن العلم والعقل والمعرفة لكل دوراً خاص في حياة وغاية فلسفة واحدة هي إصلاح جوانية الإنسان. وعلاوة على ذلك القيم التي تسود تفكير الرشدي هي «القيم التي تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم»<sup>1</sup> كما يفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرات الفلسفية، ويقوم عليها وجود الإنسان السليم نظرة إلى الإسلام متفتح وواعي وعليه عقل الإنسان أعطى أداة لإلتقاط الحقيقة ووسيلة لفهمها وبلوغ إليها .

إذن العقل هو الطريق المميز إلى المعرفة والمضيء للهداية والكمال في نظر ابن رشد. مما لا شك فيه العقلية التي تتحكم في سلوك الفرد وسلوك ملك (الخليفة)، التي لا مثيل لها في ماضي والحادثة التي جرت بينهما ومن جملة العوامل الخلاف «بين الناس والصراع بينهم والاضطهاد والإحاد وتعدد المذاهب المسيحية نتيجة الاختلاف في تأويل العقيدة خلال القرنين الماضيين وخاصة في إفريقيا»<sup>2</sup> من أهمها تلك الظاهرة الإسلامية التي تكون قائمة على أساس "توحيد الأمة"، إضافة إلى ذلك مفهوم المواطنة ciloyenneté بلا شك فكر هذا ترك لنا ابن طفيل «وصفاً منهجياً دقيقاً لطريقة علمية أصيلة»<sup>3</sup> العلم أنذاك لم يكون إستقل عن الفلسفة المنهج، لكن ينفرد ويتعد كل البعد عن موضوعات الفلسفة التقليدية ومناهجها التأملية. الواضح أن ابن طفيل لم تكن طريقة العلمية لتعني له أكثر من قضية فلسفية داخل إطار القضايا الفلسفية الأخرى. مع العلم أن مصطلح المنهج مثل مصطلح الطريقة العلمية. و"مفرح" يصرح إلى ما ذهب إليه ابن رشد إلى «أن الأقاويل الشعرية هي الأقاويل المخيلة»<sup>4</sup> أعني فهمه كان من التخيل معنى التشبيه وهذا الأخير تكفي فيه المقاربة بين شيعين وما بينهما من صفة مشتركة، أقصد بين الطرفين. العرب هم من إستحسن من التشبيه (ماكان مدركاً بالحواس).

في نفس السياق نبحت عن "ملاحم العقلانية" وإلتماس "ملاحم الرشدية العقلانية" «العقلانية منتجة من خلال المسائل الثلاثة التالية... إدراك العلاقة الفلسفة بين الفكر والواقع»<sup>5</sup> مسألة الأولى تتعلق بالتوفيق يعتمد خلالها (المرحلة ابن رشد) في كفاءة العقل، بعدها مسألة التأويل يبذل جهد في فهم النص بتحديد للتأويل وكذلك كيفية إنتقال العقل حيث يبرهن على ذلك معنى التأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية»<sup>6</sup> حيث تمكن من إعطاء المعنى وكيفية التفلسف (ابن رشد)، أي أن يفلسف التأويل مع وضع أسسه

<sup>1</sup> - الربيع ميمون: القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعاد ، العدد (68-69) مجلة الأصالة (91/67) سبق تعريفها ص 20 .

<sup>2</sup> - مصطفى الأشرف: دراسات تاريخية الجزائر في تاريخ الحضارة، الترجمة (ت) : حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة العدد (04) مجلة الأصالة العدد (16) ص 83

<sup>3</sup> - مدني صالح الجزائر : الطريقة العلمية عند ابن طفيل : العدد (38) مجلة الأصالة (40/26) سبق تعريفها ص 101 .

<sup>4</sup> - جمال مفرح: [النقد الفني عند ابن رشد من خلال تلخيص كتاب "فن الشعر" لأرسطو] الندوة الوطنية حول ابن رشد ، سبق تعريفها ص 158

<sup>5</sup> - عبد الله موسى : بعض ملاحم العقلانية في الفكر الرشدي : دراسات فلسفية الندوة الوطنية حول ابن رشد (الندوة نفسها) ، ص 50 .

<sup>6</sup> - مقال نفسه ، ص 56 .

العقلية والشرعية. كما يظهر لنا إنقسام الشرع إلى (ظاهر وباطن) هذه الثنائية ووردها راجع إلى سبب في الشرع تباين الناس في فطرهم وعقوله . ما لمسألة المعرفة في هذه الحالة علينا إدراك العلاقة (الواقع والفكر) بالإضافة إلى الواقع المادي والوجود الفكري ، بالطبع في نظرية المعرفة من جهة أخرى. كما سبق وأن بينا لنا في مسألة التوفيق « وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وإعتبارها.. فواجب أن نجعل نظرنا في موجودات بالقياس العقلي»<sup>1</sup> هاهنا بإمكانها أن تظهر مصدر المعرفة عنده (ابن رشد) . إزاء مسألة الفكر والواقع . لأن مصدرها هو العالم الخارجي الموضوعي إذن هو مصدر المعرفة الإنسانية كما حاول في حالة إتفاق بين الشريعة والفلسفة أن يحصر الخلاف الظاهر بينهما بالفعل في مواضيع معينة .

نتيجة محصل عليها عن العقلانية العربية الإسلامية الرشدية هي مجرد محاولة تضيفها ضمن العقلانية الواقعية التي حاول تمييزها ابن رشد. وعبد الله موسى سعى جاهداً لدراسة هذه العقلية مع تطبيق منهج خاص به مستعين بمفاهيم التي تحملها بواكير الإرهاصات الأولى لدى كل مبتدئ في مرحلة تفلسف.

<sup>1</sup> - عبد الله موسى : بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي : دراسات فلسفية الندوة الوطنية حول ابن رشد ، سبق تعريفها ، ص 62 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

لقد كانت الكتابة الجزائرية تحتاج إلى المناهج، من خلالها نطلق معالجة إشكالية هامة حول مسائل مختلفة في الفكر الفلسفي في الجزائر، للمثابرة علينا تشبث بالواقع المعاش عبر تجربة يعيشها الفرد الجزائري. كيف كانت الكتابة الفلسفية في الجزائر، وأهم المناهج الكلاسيكية المتبعة ؟

(أ) - المنهج الجدلي (الديالكتيك) :

خلال هذه الدراسة يجب أن ننطوي على فهم المقصود للفلسفة في الواقع، وعلى كل من إشتغل بها أو ألف وأنتج الفلسفة يكون ذلك من مخازن الفكر الإغريقي (اليوناني) القديم، ومروراً بها، أي بالكتابة الفلسفية وتفلسف الفلاسفة الإسلام، معنى ذلك وصول هذا الفكر إلى المسلمين وحتى غاية الساعة، لكن سنحاول جاهدين من أجل بذل قوة وإجتهد، ثم إبداع الفكر الجزائري عريق وحافل بالمفاهيم. علينا خلال الدراسة الفلسفية أن نطلق من نقطة معينة أو فيلسوف معين مثلاً: هيدجر هو أول من جعل ذلك سؤال مدخلاً لتفلسف في محاضرة ألقاها في فرنسا (1955) يقول: «سنجد الإجابة على سؤال ما هي الفلسفة؟»<sup>1</sup> لم يكن ذلك بتعريفات الفلسفة، وإنما من خلال التخاطب الذي ورثناه بوصفه "كينونة الكينونة" وطالما إن وجودية تسرية إلى العرب نموذج "بدوي" حيث يقول: «ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميشاً على مذهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هيدجر»<sup>2</sup> في الواقع مسألة التهميش هي التي ترغمننا على العودة إلى الجزم بتنبؤ مرتبة الفلاسفة. خلاصة ذلك أن نسقه الفكري موجود تهميش على الفلاسفة الآخرين، وعلاوة على ذلك أن "بدوي" فقد يأتي في طليعة، الذين عرفوا بالفلسفة اليونانية والغربية في الثقافة العربية المعاصرة، تعيش الفلسفة اليوم وضعاً هامشياً قياسياً إلى أهميتها التقليدية، الغرض من الجدل هو معرفة قيمة هذا الخلاف أو الصراع القائم بين الفلاسفة ودراسة الفكر العربي المعاصر هي الكشف عن نوابع التفكير في أوساط الحضارة أو العالم العربي، بالخصوص الجزائر، تونس والمغرب.

على الأرجح أن نحلل مشكلة علاقة الفيلسوف في هذا العالم المعاصر بتاريخ الفلسفة، ولكن ما دفعا بنا لعدم تحدث عن مؤرخ الفلسفة ليس من باب التبسيط، بل إختلاف في العلاقة بين مؤرخ وفيلسوف. ننتقل لما طرحه (خورخي بورخيس) الأرجنتيني الشهير عن رؤية «في رؤية تتصل باللغة وعلاقة الكاتب بالكتابة والقراءة معاً رؤية تنطلق من تجربته الشخصية بوصفه كاتباً يتصاعد نجمة في سماء الثقافة العالمية في تلك الفترة... إنه يعد نفسه قارئاً تجرأ»<sup>3</sup> لكل الأحداث على الكتابة، في حين الأفكار التي أفتتح أو أن ألقى شيء حافل بالتشاؤم في أفق الكتابة إنما لأكون أفكار تكون أقرب إلى الواقع، ويكون بعلاقة حميمة مع التشاؤم. مما لاشك فيه «الكتابة

<sup>1</sup> - سعد البازعي : قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية) ، المركز الثقافي العربي - المغرب (ط1) 2010 ص 52 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ص 54 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 132 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

مشاركة في الرأي والرؤية تأسيساً على قناعة الكاتب بأفضل ممكن<sup>1</sup> هذه المشاركة تشير إلى قدر من التفاؤل. ما المقصود بالكتابة ؟

لو عدنا لما قاله بورخيس وسنجد أن تفكير معظمنا مباشرة يذهب إلى إمكانية الكتابة من حيث هي ذلك شيء مسموح به مثلاً القدرة على الكتابة من حيث هي إمكانية تعبيرية، المعنى صحيح هو قدرة على التعبير وإنتاج أفكار ومفاهيم القدرة على التعبير لا تحيل على ذات الكاتب فقط، بل أيضاً على الكتابة والقراءة أمام الجمهور. أما عن العلوم الأقدمين "أرسطو" بأنهم لم تنفعنا في حياتنا، بل بالعكس أخذنا منها ما نريد وتركنا ما يضر شريعتنا «فالعقل التجريدي، أذن وجه الفلسفة... وأن الإسلام دين التسامح والعقلانية والنزعة الإنسانية»<sup>2</sup>؛ أقصد المسلمين الحقيقيين فقط هم الذين تكون لهم هذه الصفة أو الميزة، إن فكرة الإسلام الحقيقي في الواقع منهج سياسي ليس هو بوجهة نظر ومنهج المثقفين لأن هؤلاء مهمشون في مجتمع. من البديهي يكون ذو إتجاه ذو قيمة عليا وهو من أرقى تعابير الفكر الإنساني وتكون له قرابة بالدين، هو التجريدي، وهناك لمست فكرية إنسانية. انطلاقاً من التحليل القرآني، على أية حال يهنا هنا «جوهرياً تمثلت الإنسانية في الفلسفة والعلم والأدب»<sup>3</sup> ما يهم هنا العقل وعلى إكتناه الحقيقة بذاته من دون إستعانة بالوحي.

في حين المؤرخ أو الكاتب وحده يكتب لنا ما يوحيه العقل على صاحبه لأنه جوهر والرقعة العربية وحدها محافظة على حضور اللغة العربية كوسيلة تعبير وفهم للشريعة، لأن الحضارة والثقافة التي تفكك فيها الإسلام الموحد قديماً هي التي كانت تمثل الرقعة ، وبالتالي يحدث تواصل مع الماضي. و"مالك شبل" مستطرداً فكرة «أن المعتزلة لم يلعبوا دور الناقل للفكر اليوناني إلى عصر النهضة الأوروبية، كما فعل الفلاسفة من أمثال ابن سينا أو الفارابي أو ابن رشد... أن المعتزلة لم يفهموا في وقتهم على حقيقتهم، بل وقد حوربوا بعنف من قبل فقهاء السنة»<sup>4</sup> نعود إلى الجدل القائم بين هؤلاء حول العقل والنقل وحول الثقافة والحضارة وتأسيس الدولة وغيرها من صراع، العقل هو محرك أساسي لأن به، تم ترجمة الفلسفات السابقة.

صحيح أنهم لم يترجموا فلسفات (أفلاطون، أرسطو) إلى العربية، ولم يشكلوا فلسفة للذات الفردية، هي وحدها التي كانت قادرة على نقض القوة الجبارة لتلك النزعة العقائدية الفقهية، ولعبوا دوراً هاماً في رفع راية "العقل" في عصرهم. في الواقع أن المعتزلة بمجرد وجودهم فقد كشفوا عن الحدود الضيقة التي يمكن للحرية الفكرية أن تحتلها في الإسلام. في حين "مالك" يحمل حمله على عصر الأشعري الذي كان « بمثابة القبر للفكر الحرّ في الإسلام»<sup>5</sup> في

<sup>1</sup> - سعد البازعي: قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 133 .

<sup>2</sup> - هاشم جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية ، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت لبنان (ط3) 2011 ، ص ص ( 43 ، 45 )

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 57 .

<sup>4</sup> - هاشم صالح : معضلة الأصولية الإسلامية ، دار الطليعة ، للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط2) 2008 ، ص ص ( 57 ، 58 ) .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 63 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

هذا العصر سد باب الاجتهاد، ثم تشكلت العقيدة التي سيمت بالأرثونوكسية المغلقة في اللغات الأجنبية ولكن بعد (20 عام) من ممارسة الحكم الديني في "إيران" نلاحظ «أن تبين أن مصلحة حكم رجال الدين مخيبة للأمال في طهران»<sup>1</sup> لهذا السبب انفصل عن المشروع كل المثقفين العلمانيين كما يرى جيل كيبيل وصول الأصوليين إلى السلطة كان شيئاً مفيداً جداً لحركة التحرر الديمقراطية في العالم الإسلامي. ما نسعى إليه هو حل مشكلة علاقة الفيلسوف في العالم العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة، ما دفع بنا لعدم تحدث عن مؤرخ لها بسبب إختلاف العلاقة بينه وبين الفيلسوف ذلك لسبب إختلاف العلاقة بينهما أي (مؤرخ وفيلسوف) .

وفي حين نحاول توضيح وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة الإسلامي، حيث يمكن رد مختلف المواقف من تاريخها إلى موقفين هما [موقف التبعية وموقف الاستقلال] ، يقول يوسف كرم: «أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسطية، وأنها انخرقت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة ، فلسفة الأرسطو طاليسية التوماوية فجاءت مشبعة بالشك والإنكار مخففة في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة»<sup>2</sup> أن بحث في الفلسفة القديمة واجب مرور به، وكسب معارف على كل فيلسوف العربي المعاصر أو أستاذ باحث لا بد أن يعرج بهذا كم المعرفي ليس من باب التبعية، بل من أجل تطلع على التراث الكلاسيكي للإغريق والديالكتيك (الجدل) الحار بينهما.

وعلى هذا الأساس جاء موقفه من تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة سواء كانت الحسية والتصورية ولكن نظرة هؤلاء الفلسفية تنطوي على نظرة عقلية في المعرفة والوجود وغيرها من المفاهيم. أما عن الفلاسفة التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة فإنهم «ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض شعوب العالم العربي»<sup>3</sup>، أقصد من حالة الجمود والتخلف لأن الفلسفة الغربية المعاصرة تعبر بكل جدارة عن نظرة الإنسان المعاصر للوجود والمعرفة ، دليل على أن موقف الإلتباع في الفلسفة، أي في إطار الثقافة العربية المعاصرة «مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوضعية الجدلية الحضارية التي تسودها»<sup>4</sup> على سبيل المثال الفيلسوف الوضعي المنطقي والفيلسوف الأرسطوطالي التوماوي يتصوران الفعل الفلسفي ، أي بمعنى ماهية الفلسفة ودورها في حياة الإنسان. لقد كان ابن رشد كبير الفلاسفة العقلانيين التوفيقيين في عصر الإسلام يقول: «أن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»<sup>5</sup> لأن مفهوم (فعل الفلسفة) كان له مبرراته الثقافية التاريخية، لا يمكن قبوله كمنطق للبحث الفلسفي، من واجب الفيلسوف العربي المعاصر أن يكون

<sup>1</sup> - هاشم صالح : معضلة الأصولية الإسلامية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 131 .

<sup>2</sup> - ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان من (ط1) إلى (ط4) 1975 إلى 2009 ص 22 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 25 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 31 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 41 .



## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

من عاملين على إبداع النظرية يحتاج إليها، ولأجل الحركة التاريخية الثورية، لأن الإبداع يقوم بإثبات وجودك ككائن حي موجود في هذا العالم. لكن بداية الإستقلال الفلسفي هي (مفهوم الإيديولوجيا) لا بد أن نمر بهذه نقطة لأنها أساسية ومنها إلى الفلسفة، لأن المفهوم هذا هو مفتاح البحث «في العلاقة بين الإيديولوجية والفلسفة»<sup>1</sup>؛ أقصد العلاقة التي تراها الماركسية علاقة "شكل" لا أقل. أما الوضعية المنطقية تراها علاقة "إنفصال"، إذن نظام الإيديولوجي، نجد أنه يتضمن نواة فلسفية مثل نواة البذرة بالنسبة إليه كالجدع إلى الشجرة، وبالتالي الفلسفة ليست شكلاً وإنما هي المستوى النظري يكون أعمق فيها بكثير شروط تحيط بالتفسير العلمي للواقع التاريخي والاجتماعي لهذا السبب هي ليست شكلاً من أشكال الإيديولوجيا. إن المعركة الفكرية التي خاضها الفكر العربي التحديثي، يكمن معناها الحقيقي في التصدي لفلسفة الحياة، أقصد التي تضمنتها السلفية الشرعية (الإيديولوجية) وإذا ما كان هذا التأثير الإيديولوجي الأوروبي لا يسمح بالتحدث عن استقلال فكري، فذلك لا يعني أنهم لم يدركوا طبيعة المعركة، وعليه يمكن كتابة تاريخ الفكر والتحدث عنه وتفسير نظرية الثورة العربية في شكلها الراهن، يمكن توضيح وضعيتها مع تثبت دورها في معركة التعبير والتحديث، لا شك أن الأوضاع الثقافية العامة المعادية تقليدياً للفلسفة لم تدفعهم إلى أصول الفلسفة لأفكارهم التحديثية.

نحن الجزائريين نقول يجب أن يبقى الفكر الجزائري حراً مستقلاً بذاته من كل قيود التي تقيد على إنتاج إبداع وابتكار، أقصد أن الفكر الفلسفي المعاصر بمختلف مفاهيم التي تمثل ربيع حياة البشرية ككل. وبات من الضروري معرفة هذا الواقع . يجب طرح تساءل: ما هو الواقع والعقل والحقيقة ؟

نحو سعي إلى معرفة نوع هذه المفاهيم نتطرق بكل شفافية إلى الفكر ابن خلدون «في دراسة آلية العلاقات التي تربط الفكر والواقع في عملية المعرفة بالفعل فتخضع الفكر للواقع أو تقلب الواقع بقوالب الفكر... يوجد ترتيب من هذا النوع للعلوم الفلسفة»<sup>2</sup> نجد يوضح ذلك عند أرسطو الذي تتوسع أفاق الفكر عنده وتجعل لكل علم من تلك العلوم الحكمة مرتبطة، لأن العلم الأعلى والأشمل، بينما ابن سينا يصرح بوجود مثل هذا الترتيب، أما ابن خلدون يكون ذلك الاتجاه على العكس نجد ينطلق «من علم الكلام ويخترق الفلسفة الميتافيزيقية، وينتهي إلى العلوم الجزئية... نقد الفلسفة إبطال الفلسفة»<sup>3</sup> يبدو في أول وهلة مدهشاً ورائعاً، لكن نقد التجريد الميتافيزيقي ابن خلدون يرى نقدها هو إبطالها، كما هو الحال عند الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة. وجاء ابن رشد مبينا ضعف نقد الغزالي وتهافته، إلا أنه لم يستطع تثبيت إعادة الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية وإذا كان العقل قادراً «على استخلاص تصورات مستقلة من الوجود الحسي فذلك لأنه قادر على

<sup>1</sup> - ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 47 .

<sup>2</sup> - ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت،

لبنان (ط1) 1981 ، ص 82

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (82، 83)

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

تحويل المعطيات الحسية إلى معطيات روحية<sup>1</sup> يتبين ذلك جيداً في كتاب أرسطو "في النفس"، ولكن عندما يتوقف العقل عند بعض المعطيات العامة خلال ارتقائه إلى الوجود، فإنه يفقد يقينه بالقبض على الواقع. هكذا ينتقل ابن خلدون من نقده التجريد الميتافيزيقي إلى نقد تنظيم التصورات والإستدلالات الصورية فقط من أجل الوصول إلى ميدان المعرفة، كما هو الحال عند الغزالي "العقل معيار صحيح"، كذلك ميزان، ولكنه محدود نرى إستعمل العقل دون منزعة مع الحقيقة (العقلية والمنزعة) من أجل الحفاظ عليها، إذن العقل حدّده مجاله، ونلاحظ إختلطت الأمور مع ابن رشد راجع إلى تنبيه مبادئ أرسطو. في نهاية المطاف يتجه ابن خلدون إلى تصور جديد للفلسفة ونعود إلى الفكر الصحيح الفكرة التي تروج عن التاريخ الاجتماعي والحضارة العربية الإسلامية، إذ بنا أن نطلق من فلسفة الفارابي التي تشكل أولى المحاولات لبناء « نظرة عقلية شاملة إلى العالم والإنسان في تاريخ الثقافة الإسلامية إنها فلسفة تريد نفسها كاملة ونهائية»<sup>2</sup> وحدها تزعم أنها توصلت إلى إدراك الكل، وإكتشفت المبادئ والحقائق الأساسية لوجوده .

لقد نجح الفارابي في التوفيق بين الفكر اليوناني والإسلامي، كما نجح من قبل في التوفيق بين رأي الحكمين (أفلاطون وأرسطو) وأخذ هذا المنهج في كل قضايا فلسفية التي تناوّلها ولقد تصد الخلاف بينهما؛ أي بين الفكر اليوناني والإسلامي ورأى أنه لا خلاف بينهما رغم أنه كانت لديه ثقة في إثنين ما دامت لديه الثقة إذ هما لا يتعارضان، بل يتفقان لأن كلاهما حق وفي حاجة إلى الآخر «فالعقل الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية في حاجة إلى الإيمان والذي يقوم عليه الإسلام والعكس في أن الإيمان في حاجة إلى العقل»<sup>3</sup> العقل هذا هو الذي اصطلح عليه أرسطو والفلسفة المشائية من بعده الفارابي إسم العقل الفعال «هو عموماً المعنى نفسه الذي حد به المتكلمون»<sup>4</sup> ومن هنا نتطرق إلى أهم المفاهيم عن الدين والحكمة؛ فالدين في الشرع هو كل ما يدعو إليه سيدنا محمد (ص) قال تعالى: « ذلك الدين القيم»<sup>5</sup>، ثم قال: «ورضيت لكم الإسلام ديناً»<sup>6</sup>، أولاً المتدين هو المسلم المطيع، عن معنى الدين نرى بأن أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب، بمعنى نتكلم عن معناه (الدين والملة) والشريعة والمنهاج والإسلام كل هذه المفاهيم وفي نظر الفارابي أول مظاهر كرامة الإنسان تجلت في الدين وكرامة بالعقل. ويقول المستبدون بالرأي مطلقاً هم المفكرون للنبوت، مثل الفلاسفة والصائبة البراهمة وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدوداً عقلية، أما المستفيدون هم القائلون بالنبوة، ومن قال بالحكام الشرعية، فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس. أما عن منهج الطريق وصحة المناهج، كالمنهج، وفي التنزيل «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

<sup>1</sup> - ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، المرجع سبق تعريفه ، ص 91 .

<sup>2</sup> - حسن عاصي : المنهج في تاريخ العلوم عند العرب ، دار مدائن للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط1) 1991 ، ص 340 .

<sup>3</sup> - الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الإسلامية ، دار المتحدة للطباعة ، قناة السويس (دط) 1998 ، ص 92 .

<sup>4</sup> - بوزيرة عبد السلام: موقف عبد الرحمن من الحادثة (مذكرة لنيل شهادة الماجستير) إشراف:مراجعي رابح جامعة قسنطينة سنة 2009-2010ص55

<sup>5</sup> - سورة التوبة - الآية (36) .

<sup>6</sup> - سورة المائدة - الآية (03) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

شُرْعَةً وَمِنْهَاجاً»<sup>1</sup> والمنهج الطريق المستقيم، وبالنسبة للعقل والنقل فإن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصره الدين لأن لا يمكن إستدلال العقل بالعقيدة، فإنه لا بد من الإيمان بأن الدين أحكام توفيقية لأنهما يتفرعان من أصل واحد (المعرفة ، والحق والحياة) وهو العقل الفعال.

وبناء على ما سبق ذكره لكل عمل نقوم بدراسته نحتاج إلى منهج، ولكن تعدد المناهج بتعدد المواضيع والعلوم، إذن سؤال المنهج هو نقطة هامة ، والمنهج في تاريخ العلوم عند العرب هو طموح للارتقاء بعقيدة العرب، غرضنا هو تحليل ومقارنة ومقاربة، والكشف عن الجوانب المضيفة وإنسجام مع المناهج المقررة يحدث أصحاب العلوم «عبر منجزاتهم النظرية والعلمية رسا ذلك العلم (على قواعد المنهج العقلي) والدراسة العلمية من خلال إعتمادهم التجربة والإستقراء... منهجهم العلمي من خلال ما توصلوا إليه من معادلات وقوانين»<sup>2</sup> مثل: الفيزياء والميكانيك، أما فيما يخص الرياضيات والفلك فقد تجلّى ذلك منهج هم العلمي (النظري والعملي)؛ إذن من طبيعة المنهج الذي إعتمده العرب خلال إبتكاراتهم ونظرياتهم وخبراتهم، عندئذ نلمس خصائص عديدة لمنهج البحث العلمي. من خلال هذه الدراسة قد حاول جاهداً لمعرفة ما يصنفه ابن خلدون للعلوم من موقف من العقل (العلوم العقلية) هي «العلوم الحكمة الفلسفة... التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره... كلها مستندة إلى الخبرة عن الواقع الشرعي.. أن الفلسفة من العلوم العارضة في العمران وضررها في الدين كثير»<sup>3</sup> مثل المنطق والعلم الطبيعي، والعلوم النقلية الوضعية في نظره هي كلها مستندة إلى الخبرة، لا مجال فيها للعقل، نلاحظ أن كما للعقل حدود، فاللشرع حدوده كما يرى ابن خلدون في موقفه من الفلسفة الفلاسفة يحصرون معرفة الوجود المحسوس واللامحسوس بالعقل بشرط أن يهتدي بقوانين المنطق بما يميز بين الحق والباطل اعتمد الاستقراء منهجاً في تدوين التاريخ .

من غير شك إشكالية الحقيقة لها دور حاسم في التاريخ، لأن الحقيقة لها سلطة على ما يدور حول النقد الفعلي نستطيع القول: «ثمة إمكان للدخول النقدي على مقولة التقدم، مما إستجدّ على صعيد الفكر، سواء في الفلسفة أو في علوم الإنسان، وذلك لإعادة التفكير في فكرة التقدم نفسها... أن يمارس أحدنا التفكير النقدي على أرض الممارسة وفي أتون التجربة... النقد الحقيقي هو الذي يتوجه إلى المقولة ذاتها»<sup>4</sup> على هذا الأساس يؤدي إلى فهم اللامفهوم، أي تفسير ما أنتجه التقدم من التراجع، لكن من الممكن القول أن العقل البشري له قدرة على أن يبين أن للنقد الذي خضعت له جميع عناوين الحداثة [كعقلانية والليبرالية والديمقراطية وحتى الحرية والمواطنة]. الكشف عن ما تنطوي عليه المنازعات الإنسانية الليبرالية والعقلانية، من حيث نفي والاستبداد والظلم

<sup>1</sup> - سورة المائدة - الآية (48) .

<sup>2</sup> - حسن عاصي: المنهج في تاريخ العلوم عند العرب: المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 159 ، 160 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 260 ، 262 ) .

<sup>4</sup> - علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المتقف ، المركز الثقافي العربي - المغرب (ط1) 1996 (ط2) 1998 ، ص ص (131-132-133).

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

واللامعقول ولا حتى في المفهوم ولا الأسلوب. يحاول إستنطاقها (المقولة ذاتها) فقط من أجل كشف عن مأزقها وتناقضها، الفكر المنتج والفعال هو نقد لا يتوقف على عمل التحليل، إنه تفكيك لكل ما قد فكر فيه العقل الإنساني للكشف عن الأرضية التي يعمل عليها الفكر وعليه إمتلاك نظرية علمية ومنهج علمي لإستدراك ولفهم المجتمع والتاريخ، عندما تختلف الثقافة العلمي بالفعل أدى ذلك إلى تخلف الحضارة الإسلامية، وكذلك إلى فقدان الدافع الذاتي لتطور مع الركون إلى الوراء، كما أن العالم العربي في الوقت الراهن ومعه المثقف نجدهما يعانيان من فقدان فكرة النهوضية الواعدة بمستقبل خالي من كل حروب والإستعمارات مثلاً: المثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضويّاً في مجتمعه ما يمنعه من تمتع بإنتاج واع. وبناء على ذلك عيد بأن الكواكي كان «يدعو إلى فصل الدين عن الدولة... أن إعادة قراءة الإسلام من جهة نظر ليبرالية تسمح بقيام الثورة القومية الديمقراطية تحت غطاء الإسلام»<sup>1</sup> هدفه من ذلك تحرير الغالبية من القمع تحت إسم وحدة الدين، مع أن الفصل الذي ذكره الكواكي قد يكون مبدأ معتبراً في الفكر الغربي والنهضوي، مما حوله إلى مبدأ تمكين وتفعيل، إلا أنه في الفكر الإسلامي والنهضوي مع كيفية ممارسة النخب له يؤكد في كتابه "طبائع الإستبداد"، المرض هو الداء الذي سبب الانحطاط، إذن هو الإستبداد السياسي. أما عن الدواء أقصد العلاج فهو الشورى الدستورية، حينئذ حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين من المعرفة: أولهما إلهي والثاني إنساني حاول رفع النص الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة .

من هذا المنطلق صنف أركون المثقفين المسلمين إلى قسمين أولاً: التحديثيون والثاني التقليديون هذا الأخير يكون على علاقة مرتبطة بالقيم والعادات الإسلامية، أما أولى نرى أنهم منفتحون، لهذا أركون يرى «أن الوعي الإسلامي يتمحور على تجربة المدنية... يرى الجابري: أن الإستعمار دمر ثقافة الشعوب، ولهذا فإن الوعي بالتدمير الثقافي أصبح وعي النخبة المثقفة»<sup>2</sup>، أي كأسطورة العصر التأسيسي يتمركز على أفكار (ابن حجر العسقلاني) وفي حين رد فعل كان من النخبة ذاتها. في الحقيقة هذا هو الإطار العام لإشكالية"الأصالة والمعاصرة" أو (الحداثة) ، بمعنى الصحيح أن الإستعمار لم يستطع تدمير هذه الثقافة العربية الإسلامية؛ أعني التراث الحي، لهذا السبب نشأت إشكالية الأصالة والمعاصرة. وعليه فإن دعوتنا إلى أخذ بالتراث يشكل سلاحاً إيديولوجياً لمقاومة القوى الإستعمارية، لا كما نتوهم نحن فقط كأسلوب للنهضة كما هو الحال عند"جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده" بما أن قضية الأصالة والحداثة تقوم على رؤية معيارية عبر صيرورة الزمانية إلى أخرى، مع العلم أن الأسس «الأولية للثورة القومية البرجوازية هي الديمقراطية الدستورية والشرعية القانونية المدينة التي لا تتعارض مع الشريعة

<sup>1</sup> - أحمد الموصلي: لؤي صافي: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار حوارات لقرون جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان (1ط) 2002 ص (28، 26)

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 29 ، 30 ، 35 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الإسلامية»<sup>1</sup>، كذلك محاولة التوفيق بين العقل والنقل، إلا إن هذه الأسس لم تتمكن من التحول إلى وعي نخبوي وعليه المثقف القومي ألغى النهضة عن طريق التثقيف، أي نشر العقلانية، بل قام بتحويلها إلى مشروع سياسي. وحسب رأى ألماني "كارل ماركس (1818-1883)" الديمقراطية الحقيقية هي «التي تفصل بين الدولة والمجتمع المدني أو بين الإنسان والمواطن إذ من شأن هذا الفصل أن يولد الإغتراب السياسي. وفي المجتمع اللاتقي حيث لا طبقة ولا دولة ولا صراع طبقي ثمة ديمقراطية حقيقية وليست صورية»<sup>2</sup> مع العلم أن الديمقراطية الاشتراكية هي أعلى مراحل الديمقراطية، وهي إقتصادياً تستند إلى الملكية الإجتماعية لوسائل الإنتاج؛ أعني بالملكية حق الاستثمار والتصرف في الأشياء .

عندما نستخدم جدلية لا يعني أننا أتينا بشيء جديد نلاحظ الجدل قائم بين هيغل وماركس وهذا ما يدفع القول لفظ المستخدم محمل بمعاني ودلالات خاصة إلتصقت غالباً بالفكر الماركسي الذي يرى أن العلاقة الجدلية هي التي تحكم منطق التصور التاريخي، وعليه نستخلص أن الجدلية عنده (ماركس) قائمة على علاقة بين طبقتين إجتماعيتين ذواتي مصالح متناقضة حيث يؤدي تناقض مصالحهما إلى تصادمهما عبر ثورة إجتماعية، حيث تؤدي إلى سيطرة الطبقة المنتجة وتقلل أو تطيح بالطبقة المسيطرة، لأن الطبقة لا تلبث أن تفرز نقيضها في حركة تاريخية، نتوصل إلى مفهوم الجدلية يحمل معنى التركيب لا معنى التناقض كما يتوقع الكل، إذن فهو يحمل معنى يختلف اختلافاً جذرياً عن المعنى السابق (الفكر الهيجلي والماركسي). وبناء عليه فالجدلية استخدامها مفهوم يعبر عن "تلازم شرطي" بين ظواهر إجتماعية لا عن حتمية تاريخية وفي حين نرى أن نخوض الحضاري يشترط قيام ثقافة عالمية إنسانية، والثقافة العالمية تتجم عن حركة إصلاح ثقافي هو بدوره وليد الوعي الأصيل، كما هو ليد وعي الأصالة الواعية، الواضح هنا الجدلية لها علاقة بين الأصالة والعالمية والنهوض لا تقتصر على معنى الإلتزام الشرطي بين الظواهر.

خلاصة القول أزمة المثقف العربي ترتبط بغياب الرؤية الأصيلة ومع أركون نطلق من فكرة إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي نستطيع القول: «إن غياب محور التفكير في المجال السياسي ككل»<sup>3</sup> حاول توسيع مفهوم العلمانية، مما لا شك فيه نلمس نوع من فقدان هذا العنصر في مقارنة مع العلم أن مفهوم العلمانية قد تأسس في سياق معارك نظرية متابعة ومعارك تاريخية سياسية واحدة من أصول السياسة الليبرالية. أما عن المحددات المنهجية للخطاب العربي المعاصر إذا كان قد إنطلق من «الأسس الإستمولوجية السابق الإشارة إليها، فإنه قد تأطر بمجموعة من المحددات المنهجية التي حكمت طريقة تقاطعيه مع الواقع وتفاعله مع قضاياها

<sup>1</sup> - أحمد الموصلي: لؤي صافي: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي المرجع سبق تعريفه ، ص 38 .

<sup>2</sup> - مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة (دط) 2007 ، ص 316 .

<sup>3</sup> - كمال عبد اللطيف ، نصر محمد عارف : إشكاليات الخطاب العربي المعاصر ، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان (ط1) 2001 ، ص 49

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

وإشكالاته»<sup>1</sup> نصر محمد عارف يقصد هنا تهميش الحقائق الواقعية مع تغليب الرؤى الإيديولوجية، لقد إتسم هذا الخطاب بمجمله مع تعدد فضائله ومنطلقاته الفكرية بالإنجاز الشديد للنظرية حسب الواقع وتغليب ما ينبغي أن يكون على ما هو عليه الكائن، ثم بعدها تعميم الذي واقع في غرامة المثقف العربي، وإطلاق الأحكام الكلية على، أي ظاهرة ما.

وعودة إلى الأصل فالإسلاميون جميعهم فئة واحدة والعلمانيون والقوميون والماركسيون جميعهم فئة واحدة ورجل واحد وحكم واحد هذا ما يدفع أن نرجع على النظرية الإقتصادية الماركسية لأنها أقرب إلى أذهان قوة وفعلاً في الممارسة الفعلية ومع فيريدريك أنجلز (1820-1895) «كيف أن ماركسية ممثلة في المادية الجدلية خلصت الجدلية الهيجلية من رواسب المثالية؟ وسبق..»، أن بينا أن هدف مؤرخ الفلسفة الماركسي هو التفوق على النظرية الكهنية في الدراسة الخائنة للأثار الفلسفية»<sup>2</sup> في هذا السياق تبدأ هذه النزعة مع ماركس وأنجلز وتنتهي إلى جولدمان وجار ودي ولوكا تش وغيرهم من فلاسفة، مع ذلك لوكا تش المتردد بين الهيجلية والماركسية.

مؤرخ الفلسفة يبحث عن الأرضية الخصبة والمذهبية الواقعية التي تعطي للأثر الفلسفي طابعه ودلالاته كما يسميه جول مارتان Jules Meartan في نهاية المطاف النزعة الذرية هذه لم ترضى أغلب النقاد ومن بينهم ناصف نصّار أركون من قبل لأن هذه «النزعة تعجز عن تقديم دلالة عقلية وتاريخية لتاريخ الفكر عن الدلالة الاجتماعية»<sup>3</sup> هذه النزعة تهتم بالفرد وبالإبداع والخلق، ولا يهتمها تطور الفكر الفلسفي. أما النزعة التطورية التي يترجمها كل من كونت وهيجل يرون «أن الفلسفة تابعة للماضي الفلسفي»<sup>4</sup>، كونت يرى استمرارية الفكر يكون ضمن إطار قانون الحالات الثلاث هذا الأخير يتنبأ بتقدم المجتمع البشري (المرحلة الوضعية العلمية). أما هيجل فيها يتحقق الروح المطلق يقصد الفلسفة.

لقد حاول مفكر استخدام الجدلية الهيجلية تطبيقها على الفكر الخلدوني، ما دفع بنا القول الفكر العربي الإسلامي لم يتجه نحو تحقيق المثالية، بل إتجه نحو الواقعية الخلدونية ولكن عندما نحاول تجاوز النظرية الكهنية (الطريقة الفيلولوجية) فعلينا العودة إلى ما قاله "أنجلز" سبق وأن عرفنا أن هدف المؤرخ الفلسفة الماركسي هو التفوق على الطريقة الفيلولوجية (النظرية الكهنية). وبناء على ذلك الأفكار الرئيسية التي تركز عليها النظرية الماركسية في اجتماعية المعرفة الفلسفية قد «ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمادية الجدلية ونظرية الإيديولوجية ونظرية القاعدة والبنية الفوقية ونظرية الإستلاب... وعند هيجل هو اللحظة الجدلية للانفصال والانشقاق الذي يقع بين الذات

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 80.

<sup>2</sup> - عبد اللطيف عبادة: اجتماعية المعرفة الفلسفية (دراسة تحليلية نقدية الاجتماعية المعرفية الفلسفية وبنيتها ومنهجها ومشكلها وإمكانية تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي ) المؤسسة الوطنية الجزائرية (دط) 1984 ، ص 39 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 27 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 32 .

## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

والموضوع.. إنه يعني الأوضاع التي تاه الإنسان فيها بكليته»<sup>1</sup> حيث يرى ماركس علينا أن نقصد الإنسان من عالم الاستلاب هذا، لتحقيق هذا. ماركس ينطلق من الواقع العيني، هذا الأخير يعتمد على إزالة الإستلاب وهيكل هو الآخر إزالته لا تتم إلا بالوعي الفلسفي، مع العلم الأفكار سوف تبقى غامضة وغير قابلة للفهم في نظر ماركس .

على هذا الأساس (الدين واقع) يلقي حقيقة في الفلسفة التي تأتي بنقد جذري له، على هذا النحو نرى صراع بين الفلسفة والدين، بالتالي الماركسي يشتمل على نقد التركيب الهيجلي، وعليه يتجاوز الدين بواسطة الفلسفة. خلاصة إن النظرة الجدلية إلى الواقع والحقيقة لا يمكن أن تنفصل عن التطبيق (النظرية والتطبيق) هما مبنيان على فكرة المتمثلة في "فكرة التجاوز" ولكن إذا كان العقل الهيجلي يسيطر على التاريخ كما يراه لوكا تش، بل بالعكس من ذلك نلاحظ «هناك علاقة جدلية بين الذات والموضوع»<sup>2</sup> هاهنا دور الذات تعين قرارها بناء على الموضوع، ولكن الموضوع هو الآخر يعين من طرف الذات؛ الذات تستلب في الموضوع بنوع من الانقلاب الجدلي، أي الموضوع يستعاد من طرف الذات، إذن الجدلية الكلية للتاريخ والوعي الطبقي هي التي تعين مكانة الحرية داخل ذاتها، لكن جدلية الطبيعة تحط من قيمة الوعي حسب رأي "أنجلز" كما نرى أن "لوكا تش" يؤكد على العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع في عملية التاريخية. لقد أخذ عن هيجل الضرورات المنهجية ومقولة الكلية. أما عن الثاني (ماركس) فأخذ الضرورات الواقعية المتمثلة في الانقلاب المادي الذي نقده ماركس ضد الجدلية المثالية.

المراد من دراسة الفلسفة الماركسية والهيجلية هو تطلع على الجدل القائم بين نظريات أو الصراع الجدلي. ما المقصود بتطوير النظرية؟ علينا تحديد موقع أو أرضية هذا المؤلفات حيث يمثل «مفهوم الإنجاز (oeuvre) في الواقع المخجل إلى مسألة تكوين المدونة»<sup>3</sup> يطرح مثل هذا السؤال بالنسبة لأعمال كل من "ماركس" و"أنجلز" كما يطرح أيضاً لكتابات أخرى أمثال "نيتشه" ولكن يجب رسم طريق ممهّد وحدود تدخله المفضلة لماركس من بين أعماله الإقتصاد السياسي، ويتبعها بتحليلات الظروف المعيشية في الواقع. في الحقيقة ما يدفع بنا معرفة فكر محمد مولفي\* يصرح أنه «يوجد تسوية آخر أكثر حسماً يخص المدى الذي يميز طريقة ماركس... أنه كان ينتظر من هذه المقاربة على الأقل إن لم تكن حصيلة ما لا يقل عن تحيين وذلك ما لم يبقى دون رد»<sup>4</sup> الأمر يتعلق بإيجاد حلول مناسبة لكلاً منهما ولكن يتم تجاوز الأفق التاريخي لمثالية idealité، الفلسفة، في حين أمكن القول أن الوضعية هذه تسوية /تأخر، سوف تترجم بين ذلك الذي يحدث بين الإقتصاد السياسي. مع الرغم أن الدليل على تأخرها والفلسفة تكون رمز زخم تقبل نقضها وساعتها يحدث تأويل حركة قطيعة، لأن مسألة مع الفلسفة لم تكن

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 49 ، 50 ) .

\* محمد مولفي : أستاذ قسم الفلسفة ، جامعة وهران .

<sup>2</sup> - عبد اللطيف عبادة : إجتماعية المعرفة الفلسفية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 73 .

<sup>3</sup> - محمد مولفي: إنجلز الفلسفة والعلوم، ت: ميلود طواهري، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر وهران، دار الروافد الثقافية بيروت لبنان (ط1)

2015 ص 29

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 37 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

في ماضي مسألة تكرار بل كان المعنى النظري مفخرتها. بالفعل هذا ما يريده ماركس قوله في (1843) «فأقل الحديث حرية في التاريخ الألماني، أي وضعنا الراهن يتحطم على صرح الفلسفة... حتى تكون صحيحة وتتحد مع الحياة والإنسان، يجب أن تكون الفلسفة من دم غالي جرمني *gallo german*... مؤرخ في (1716) يقول فيه» إذا ما قارن الألماني بالفرنسيين سنرى عند الفرنسيين حيوية فكرية أكبر، ولكنها أكثر صلابة عند الألمان، فأمكننا القول بحق أن الطبع الذي يليق أكثر بالفلسفة هو الغالي الجرمني أو إنه من الضروري أن يكون الطفل من أب فرنسي وأم ألمانية»<sup>1</sup> في قوله (ماركس) تبقى الفلسفة لا مفر منها و لامناص منها موجودة في الواقع الذي نحياه. كما كان درس (فاورباخ) جديداً للغاية في ذهنه (ماركس) يجب أن تكون من "دم غالي جرمني"، بالطبع هذا التزاوج يؤدي إلى نزعة المادية فرنسي وإلهام الرأس مبدأ ذكوري يكون موضع نزعة المثالية الألمانية، إذن القلب هو صانع الثورات أما الرأس فصانع الإصلاحات وإنجلز حاول إستخلاص تلك «نتائج الفعل والنهائي للمثالية المتراجعة للمادية»<sup>2</sup> كل هذا من أجل وضع وتوظيف وظائف تأسيس تجديد لتصورات التاريخ، حيث يكون التصور هو من أبرزها تصوراً، والتي شغلت بحث إنجلز ، وولدت تلك تطابق مبدئياً بين كل من الإشتراكية وتصور التاريخ . المهم هو التكرار يكون أكثر مثالية وضع مخطط: كالاتي:

إشتراكية سابقة ← جدلية إشتراكية ← حديثة، أما عن فلسفة الطبيعة ← جدلية علم حديث وهكذا.

فقد يفيد «تحول الإشتراكية في نوعها الحديث... أن الإشتراكية مهما كانت مادية فإنها بقيت على ما كانت عليه ربما دون أن تبلغ بعدها العلمي إلى الأبد ما لم تنتشر الجدلية في ممارسة علوم الطبيعة»<sup>3</sup> على أية حال عندنا منظاري *spéculaire* لفهم الشيء الذي ينقص فلسفة الطبيعة، ثم يعوض ذلك؛ بمعنى أدق بقيت على ما كانت عليه. هكذا إذا ما كانت الجدلية تأشكل من خلال إنتشارها في علوم الطبيعة يحدث في مسألة التطابق بين عملية الإشتراكية يكون هذا من جانب، من جانب آخر جدلية علوم الطبيعة، إنجلز يكون حفاظاً على إشكالية تطابق مبحث التاريخ. وبناء على ذلك مكن هيجل لعودة الجدلية من جديد التي «ظهرت على يد من قضى على الفلسفة الألمانية... إنجلز يرى: تنتهي الفلسفة بصفة عامة»<sup>4</sup> مثلما حدث للفلسفة كلها من قبل، كما يقول إنجلز في إعلانه عن نهايتها بصفة عامة، أي أن هيجل وضع حركة مزدوجة حيث بدأت بإخراج الجدلية من أرشيف النسيان، أقصد بذلك نهايتها، أعطى لنا فرصة للإطلاع على إعادة التقييم مكانة هيجل في فكر ماركس، وإنجلز يرى فيها المكان الذي تتركز فيه حدودها.

1 - محمد مولفي: إنجلز الفلسفة والعلوم ، المصدر سبق تعريفه ، ص 41 .

2 - المصدر نفسه ، ص 89 .

3 - المصدر نفسه ، ص 91 .

4 - المصدر نفسه ، ص 110 .



## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

على هذا الأساس نرى أنها (الفلسفة) مولدة المنظومة الفلسفية المثالية. لا تغفل على أن هناك الاتجاهات النظرية والفلسفية ما يبرز «أن العقل الإنساني لم يتخل بصورة نهائية عن مهمته الأساسية وعن غاياته الصميمية التي حددها لنفسه»<sup>1</sup> بطبع الحال يكون ذلك إنطلاقاً من عصر النهضة الأوروبية ولكن إتجاهات النظرية لا توجد الآن في مركز القوة، لأنها تمثل عناصر الجوهرية مشكلة بنية هذا العقل البشري، مع ذلك عدم إغفال هذه الاتجاهات الفلسفية التي تريد أن تجعل العقل الإنساني المعاصر يمر في إتجاه الغايات التي إنتدبت ذاته لتحقيقها. من الواضح أن الإتجاه الفلسفي الذي نفكر ضمنه ينطلق من العقلانية المثالية، نرى ما يجعل لهذا الأخير مهمة العقل إزاء الواقع. طرح: كيف للعربي أن يخلق (ليبدع) في الفلسفة ؟

للإجابة يكون ذلك ضمن جدل الإتباع والإبداع يحتم علينا منذ البداية أن نقول ينبغي إضفاء النسبية على النعتين اللذين نعتت بهما الفلسفة المعاصرة (العربية)؛ القصد هنا النسبية، أي لا إتباع مطلق ولا وجود للإطلاق في ميدان الإبداع، السبب راجع إلى نظرنا إلى الشرط الذاتي لفلسفة الإبداع، الشرط ذاته يكون ضمن إطار موضوعي يتمثل في تاريخ الفلسفة، وعليه نرى «أن الإبداع في الفلسفة يقع في المسافة الفكرية الفاصلة بين التأثير بمذاهب سابقة وبين صياغة إشكالية جديدة»<sup>2</sup> من البديهي في كل فلسفة مبدعة، يحث قفزة كيفية ويجب إدراكها، بمعنى إنتقال من التأثير إلى صياغة إشكالية جديدة مع الرغم أن الفيلسوف يكون متأثر بغيره، ولكن لو عدنا إلى نوعية التفكير في تاريخها لا وجدناه يتمثل في أحد الشروط بناء نظرية فلسفية وبناء على ما سبق أن الفكر العربي المعاصر يعمد إستخدام المنهج المقارب. لماذا ؟

يدفعنا شغف إلى معرفة هذا المنهج الذي استخدم دون «أن يكون من إستخدامه متفقين على الإنطلاق من نفس الإشكالية، أو متفقين حول الغايات الفلسفة التي يسعون إلى بلوغها من تطبيق هذا المنهج.. ضمن حديثه عن المنهج الوضعي في علم الاجتماع حيث تبرز ضرورة المنهج المقارن حيث لا تسمح شروط الظواهر المدروسة»<sup>3</sup> في الواقع أن لكل منهج مقتضيات ونتائج إستمولوجية، هذا ما دفع بالإختلاف لدى المفكرين العرب المعاصرين في نتائج التي يمكن أن نتوصل إليها هذا التحليل المقارن. من غير شك أن المنهج المقارن قد يختلف صدفة بين البحث والإثبات، وإما أن يحاول ربط بين الظواهر أو الفصل بينهما. هكذا يكون تفكير الإنسان مع أن "كونت" يوضح قيمة هذا المنهج من خلال حديثه ويكون ذلك بتطبيق التجريب في صورته الكاملة، بالإضافة إلى ذلك "دركهايم" «إعتبره الطريقة النجح للحصول على القوانين الشاملة للظواهر

<sup>1</sup> - محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية ، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، (ط1) 1990 ص

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 36 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص ( 47 ، 48 ) .

المجتمعية»<sup>1</sup> يعود السبب لعدم قدرة المرء على أن يتقرب الظواهر في جميع حالاتها. من البديهي أن «إختلاف المواضيع يقودنا أيضاً إلى إختلاف الوسائل التي تستعمل في البحث عن الحقيقة»<sup>2</sup> المنهج كيفما كان نوعه فهو طريقة التي يسلكها الباحث للوصول إلى نتيجة معينة، في حين «إن مسألة الأساسية التي يطرحها التطرق من زاوية الإستراتيجية، تتمثل قبل كل شيء في الإدراج الإجتماعي للعلم والتكنولوجيا.. في المقابل فإن العلم والتكنولوجيا سيتدخلان كعاملين فعالين للإبداع والتغيير والتحويل على مستوى نفس هذه المقاييس والقيم والبنىات والمؤسسات... ينبغي أن تحدد هذه الإستراتيجية»<sup>3</sup> هدف هو منظمة متضحة المعالم، وفتيات ستؤدي الوظيفة الإجتماعية المتمثلة في نقل العلم، غير أن طرح المسألة في شكل إستراتيجية تفترض كنتيجة مباشرة التي بها يتم إدراج العلم في المجتمع بطريقة واضحة.

مع العلم أن الكتابة عن الجزائر مجتمعاً وتاريخياً وثقافياً مهمة تتساوى فيها دوافع الروح الوطنية، بلا شك قد تشاع في الفكر الغربي المعاصر «أن الثورة الجزائرية إنطلقت بطريقة عفوية لم يسبقها تنظير سياسي يضع منهجاً للقيادة وتقاليد للحكم... التقييمات السياسية للتجربة الجزائرية قبل وبعد الإستقلال من أفكار مسبقة تنصدي باسم المنهج العلمي والموضوعية للقيام بتصنيفات تجريدية متعسفة فكل الوقائع التي تلائم هوى المستعمر سابقاً»<sup>4</sup> لذلك إنطلقت كثير من الدراسات والتقييمات السياسية، وتنظيم منهجي بالإستراتيجية وعليه إعتبر كفاح التحرير بوجه عام، الثورة المسلحة في الوطن بوجه خاص، من أجل إستخدام ونقطة الأساسية التي ينطلق منها «تعتبر الكتابة والخط العربي حيثما وجد دليلاً على سيادة الإسلام وعظم تأثيره، ولأن الكتابة العربية هي الخط الذي دون به القرآن الكريم»<sup>5</sup> فقد كانت تحظى بإجلال وقدا، قد ظلت اللغة والكتابة العربية قائمة بين الأمم الإسلامية مدة طويلة كمكان اللغة اللاتينية بين الأمم المسيحية في العصور الوسطى، مع ذلك لكل منهج ولكل شريعة منهج خاص ولكل مجتمع منهج مقارن لظواهر هذا المجتمع وآلياته. على هذا الأساس الاجتهاد هو «بذل الجهد في إستنباط الحكم من الدليل الشرعي بالقواعد المتقدمة وأهله هو المتبحر في علوم الكتاب والسنة ذو الإدراك الواسع المقاصد الشريعة والفهم الصحيح للكلام العربي»<sup>6</sup> أن القرآن الكريم هو في كل عصر من العصور منبع السعادات الدينية والدنيوية معاً، بطريقة منظم . وعلاوة على ذلك

1 - المرجع نفسه ، ص 48 .

\* مالك بن نبي : (1905-1973) مفكر جزائري (أحرار)

2 - عمار بوحوش : دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية . المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط2) 1990 ، ص 21 .

3- سفير ناجي: محاولات في التحليل الإجتماعي والتنمية والثقافية: ت. م. ع. بن ناصر ج. 1. ديوان المطبوعات جامعة الجزائر (ط) (ت. م) ص 181

4 - محمد العربي ولد حليفة : الثورة الجزائرية معطيات وتحديات ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط1) 1991 ، ص 113 .

5- عبد العزيز محمود لعرج : الزليج في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي دراسة أثنوية فنية ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، منشورات عودات ، بيروت لبنان (ط1) 1990، ص 247 .

6- إملح الإمام عبد الحميد بن باديس : مبادئ الإصلاح [ الاجتهاد والتقليد والإتباع ] تحقيق: عمار الطالبي: المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر

(ط2) (ت. م) ص 51.

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الإصلاح لا يتم إلاّ بالمزج بين عناصر التقدم الإنساني بما فيه من جوانب مختلفة علمية سياسية إجتماعية ودينية (عقائدية) علينا مراعاة العلاقة القائمة بين الجانب الروحي والمادي. يضيف (بن نبي) \* هذه العلاقة القائمة قائلاً: «... فهضة العالم الإسلامي إذن ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير بين الخلق والفن بين الطبيعة وما وراء الطبيعة حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقاً لقانون...»<sup>1</sup> نجد إمتداد أفكار كل من تعاليم المدرسة الإصلاحية التي تعمل معالم الماركسية، أي المنهج الماركسي، من المعروف عند «أهل الاختصاص أن العلوم تختلف بموضوعاتها... وأن المنهج هو العنصر الثابت في كل معرفة علمية... ووجود منهج معين أيا كان هذا المنهج»<sup>2</sup> من غير شك هنا لا توجد قطيعة بين منهجية "الاستقراء والاستنباط" بالطبع كان ذلك سائد في القديم (الفكر الكلاسيكي) ولكن مصدر القوة في عصر الحديث العلم آنذاك قد بذل صاحبه جهد وإخترع المنهج الفرضي الاستنباطي المنهج الذي يضع تفسير في صورة فرض رياضي حسب ما قاله "بن نبي" يمكن إستنباط الواقع بمجرد مشاهدة (الملاحظة) منه. ومما سبق أن المنهج العلمي وموصفاته هي تتمثل في صحة التفكير ودقة الإستدلال «فالمنهج العلمي ليس إلاّ إلتزام بقضايا دون أخرى... إنما المنهج العلمي هو ما يضمن لنا الوصول إلى نتائج دون تعارض مع المبادئ التي إنطلقنا منها»<sup>3</sup> كما هو الحال عند كلود ليفي شتراوس في استخدامه المنهج الرياضي سمح له أن يدرس الظواهر الاجتماعية بالطبع يحدث ذلك عن طريق دراسة العلاقات التي تربط بين الأشياء لا أشياء في حد ذاتها، ذلك بإعتبار أن العلاقة وحدها هي التي تحدد وظيفتها. يرى بن نبي أن مناهج البحث في الفكر العربي المعاصر «من الحقائق التي تفرض نفسها عند ملاحظة ظواهر المجتمع العربي الإسلامي أن هذا المجتمع يعيش حالة تخلف كبير»<sup>4</sup> هنا نحاول درك إنتاج المادي أو الفكري بعسر قوة الفعل والبحث بتعدد الطرق المختلفة إلى خروج من أزمة المنهج.

لأن طبيعة المنهج عنده بعد أن ثبتنا أنه يرفض الطرح السلفي كما هو وارد في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة معنى ذلك رفض العودة إلى الماضي لإستهلاك التراث، ورفض أيضاً أن يقع في أحضان المناهج الغربية المستوردة بفلسفة إيدولوجية مسيطرة على أذهان العرب. المنهج عنده طريق يسير عليه الكل حيث «أننا نجد هذا الجزائري لم يحظى بخدماته الفكرية عن قرب، إذ نجده يميلها إلى علوم الإنسان والمجتمع في أعلى ذراها... لكي نفهم منهجية وكيفية دراسة للتراث الإسلامي وعلوم الإنساني والمجتمع غير متوفرة في لغتنا...»<sup>5</sup> يرى أركون فسوف

<sup>1</sup> - إملح الإمام عبد الحميد بن باديس: مبادئ الإصلاح [الاجتهاد والتقليد والإتباع]، المصدر سبق تعريفه ، ص 144

<sup>2</sup> - محمد يحيوي : مشكلة المنهج في كتابة مالك بن نبي [رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة] إشراف : أحمد موساوي . جامعة الجزائر ، السنة الجامعية 1991-1992 ، ص ص ( 11 ، 12 ) .

<sup>3</sup> - المنكرة نفسها ص 14 .

<sup>4</sup> - المنكرة نفسها ، ص 22 .

<sup>5</sup> - بوزيدي الهواري : بنيات تعايش المثقفين الجامعين والسلوك السياسي لديهم (دراسة سوسيو أنتروبولوجية) [أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم الموسومة] ، إشراف العلاوي أحمد: جامعة وهران . السنة الدراسية 2010-2011 ، ص 150 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

نجدها قد تغير وجهها لأن المصطلح بدوره ينتقل من بيئة إلى أخرى ومن مجال معرفي إلى أخرى. وعليه المنهج عنده يعتبر مصطلح نقد العقل مرتبط بالفيلسوف كانط، يمثل اللحظة هامة في تاريخ الفكر الأوروبي من خلال كتبه: نقد العقل الخالص ، والعملية.. الخ.

وجاء بعد العقلاني المثالي الوجودي "سارتر" نقد العقل الجدلي هذا فيلسوفان لهم أثر على الفكر العربي المعاصر، حيث يقول أركون: «أن كل ما ذكره بشكل معطيات تاريخية موجودة موضوعية على أرض الواقع بمعنى إننا لا نأتي بشيء جديد من عندنا إذ نقول ما قلناه وهذه المعطيات التاريخية هذه المواد الوثائق والتفسيرات والإستخدامات، ينبغي توضيحها كما هي عليه في الحقيقة.. بواسطة المناهج التي يستخدمها المؤرخ الحديث ذلك قبل أن يتدخل الباحث كفيلسوف..»<sup>1</sup> من أجل القيام بالنقد المعرفي أو النظري للوثائق، فإن منهجيته تتمثل فيما يمكن قوله أولاً الأمور مختلطة علينا، ثم غائمة بخصوص كل ما حصل منذ ظهور القرآن الكريم. بعدها نحن نريد أن نستبصر حقيقة الأمور من خلال كل الغموض الذي يغمم بكثافة على التاريخ يقول أركون: «هذا القلب المنهجي والإبستمولوجي الذي يقوم به أركون يزجج كلا الاتجاهات الإسلامية المحافظ والاستشراقي التقليدي»<sup>2</sup> فهؤلاء جميعاً ينطلقون من الإسلام يعتبرونه كياً جوهرياً يقف فيه المرء خارج الزمكاني. عن حركة الإصلاح «أو استعادة الصيغة الصحيحة والموثوقة والجيدة التي فيها النجاة للفكر والسلوك نعني العودة إلى العصر التدشيني الأولي (عصر النبوة)»<sup>3</sup> تبدو كحاجة مستمرة ومتكررة على مدار التاريخ فكل جيل ينبغي أن يمتلك مصلحيه، وكان ينعت الذين يقلدون النبي سيرته وسلوكه، فيجعل من المرء مجرد تابع لا بداع. والجدلية في (ق20) أصبحت تعني «كل فكر يأخذ بعين الإعتبار، بشكل جذري دينامية الظاهرة التاريخية وتناقضاتها من هذا المنطق، كان مفهوم باسدر عن فلسفة اللامحاولة عقلانية لتطوير المفاهيم العلمية التي بوصفها، أيضاً بجدلية كي يبين في علوم الحركة التدريجية لنظريات سبق أن كانت مقبولة عالمياً»<sup>4</sup>.

هذا ما يدفع بنا إلى بحث عن صراع التاريخ ويسهل علينا ابن خلدون للتاريخ يقول لنا: إيف لاكوست "في كتابه القيم عن ابن خلدون «هو الذي الأظهر فيه ابن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية»<sup>5</sup> كلمة عبرة أصل مشتقة من عبر، أي مر من نقطة إلى آخر، ثم تخطى عقبة، لهذا السبب كثير من الفلاسفة والمتصوفة ما يستخدم هذا اللفظ للإشارة إلى النفاذ فكرة، أي نقطة الحقيقة أو تعني تخلص من الظواهر المادية من أجل الوصول إلى الجوهر ابن خلدون يشير إلى المعنى الأخير بتفكيره وتكوينه الفلسفي ويقول العلامة ابن خلدون: «أحوال عادية زائدة على

<sup>1</sup> - بوزيدي الهواري : بنيات تعايش المتقنين الجامعين والسلوك السياسي لديهم ،المذكرة سبق تعريفها ص 151 .

<sup>2</sup> - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ت : هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، لبنان (ط3) 2006 ، ص 169 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 164 .

<sup>4</sup> - مصطفى حسيبه : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن ، عمان (ط1) 2009 ، ص 155 .

<sup>5</sup> - زينب محمود الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار التتوير ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط) (ت.م) ، ص 30.

الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير محض<sup>1</sup> يدور حوار الحضارة والبدوا؛ أول أنها نظام إجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاج الذي يكون صادر عن أهل هذه الحضارة أو الثقافة، ولكن مشكلة التخلف الحضاري للعالم الإسلامي هي من أهم المشكلات التي تواجه الفكر العربي الإسلامي. لهذا علينا أولاً نتناول موضوع المنهج ومدى قيمته (المنهج) العلمية «في معالجة مشكلة الإنسان والتنظير النموذج الإنسان الغائب الذي يحقق الإنسان المطلوب.. أول نقطة... هي أن بن نبي أدرك قيمة المنهج في دراسة الإنسان والتأسيس للمكر الحضاري»<sup>2</sup> نرى انه إستخداماً مناهج متعددة ومتنوعة ومتكاملة تساعد على وضع نظريات محكمة وذات تسلسل منطقي محكم، كما فعل أركون في تعدد مناهج المستعمل. وبناء عليه ننتقل من نقطة الدعوة إلى القطيعة نرى تأثير المنهج العقلاني الديكارتي «خاصة على الدول التي إحتكت بالثقافة الفرنسية... وثورة يبرزها كون المنهج الديكارتي يقوم على مبدأ فصل الجسد عن الروح...»<sup>3</sup> من الواضح بن نبي مثل غيره، يحاول تجاوز العقلانية الديكارتية التي فرضت ذاتها كمنهج عقلي.

فالمنهج الديكارتي لا يتلاءم وطبيعة الفكر الإسلامي الذي يؤمن بالوحدة والتكامل ولكن من جهة أخرى المنهج هذا نجده يتجه نحو الأحادية التي تتمثل في تغليب ملكة العقل، لأن أركون و بن نبي هما من دعاة الشرع المنهجي وليس وضع قطيعة مع ديكارت، بل مع أغلب المناهج الغربية<sup>4</sup>، مثلاً الفكر المعاصر لا بد أن يتحرر من المنهج الماركسي لكونه تحول إلى إيديولوجية من ماركس وديكارت إلى هيدجر وقوله: «تبدأ الفلسفة مع السؤال»<sup>5</sup> لذلك إعتبر سؤال في التاريخ الفلسفات أنه يعين سؤال حتى ينبثق معه ما يسأل عنه في هذا المجتمع أو الحضارة أو الواقع مع الرغم أن الفكر الفلسفي يمثل قبل عصور التدوين إعتباراً أن "السكون هو أصل الحركة"، طالما أن مثل ما يئست الفلسفة «من تحديد مفهومي الزمان والمكان بالنسبة لذاتها، وإستقلال عن الوعي بهما بعد نقد العقل النظري لكانط»<sup>6</sup> لقد أثبتت نسبية هذين المفهومين وخاصة يكون ذلك إنطلاقاً من تصور الزمان نفسه، ولكن ما يهم هنا محاولتنا معرفة «الجدل المتأثر خاصة بالماركسية وتطويراتها النظرية»<sup>7</sup>؛ أي ما حاول علم الاجتماع الجدل المتأثر بالماركسية حيث ربط متغيرات الوعي التاريخي بالتقنية، يكون بوساطة العلاقات الطبقة بمعنى عبر البنى الإجتماعية. نرى أن التقليد الهيدجري فقد إكتفى بالتذكير الفلسفي، أي بما تشغله مشكلة التقنية يكون في كل تحليل كينونة ويضيف فرويدي «أنه ثمة واقعاً مكبوتاً... أن إرادة القوة هي الواقع الحي الحقيقي»<sup>8</sup> أول الواقع

1 - براهيم محمد تركي : في فلسفة الحضارة ، قضايا وميتافيكات ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر الإسكندرية ، القاهرة ، (ط1) 2007 ، ص 28

2 - عبد القادر بوعرفة ، الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) رياض العلوم الجزائر (ط1) ، 2006 ، ص 33 .

3 - المصدر نفسه ص نفسها (33) .

4 - المصدر نفسه، ص، ص، (33 ، 34 )

5 - مطاع صفدي : نقد العقل الغربي (الحدث ما بعد الحدث) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان (بط) 1990 ، ص 15 .

6 - المصدر نفسه ، ص 34 .

7 - المصدر نفسه ، ص 51 .

8 - مطاع صفدي : نقد العقل الغربي (الحدث ما بعد الحدث)، المصدر سبق تعريفه ، ص 113 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

يزيف الواقع الآخر، وقد إصطدم الفكر النيتشوي بهذه الإستحالة في كون إرادة القوة تمثل الواقع الحي ولكنه غير الموجود في الوقت ذاته، ولقد نبهنا إلى أن عصر التنوير فقد فجر الحداثة الغربية الحديثة إذن الحداثة مهددة من جديد إستحالة أن لا تكون إرادة القوة قادرة على فرض ذاتها داخل الواقع. أما ماركس كان في اتجاه آخر من الفكر ينشد هو الآخر «إرادة القوة على طريقته... فوكو: أن ثمة قوة من ناحية وسلطة من ناحية مقابلة»<sup>1</sup> نلاحظ ماركس عودة إلى تاريخ الإجتماعي لمشروع الثقافي الغربي، من أجل تخلص من الاستحالة التي اصطدم بها وعي (نيتشه) وعليه تظهر قوى الإنتاج في صيغة متحققة تاريخية للقوة ولكن تسطرها لنا علاقات الإنتاج يخرج من مفهومها فكر آخر (فوكو) في نظره السلطة ما هي سوى إنحراف لقوة ما، المشروع هو السلطة خلاصة أن القوى المنتجة الحقيقة تكون مكبوتة في الإنسان. بينما عن الإبداعي نقول: «إذ أن المبدع لا يلبث حتى يجد ذاته خارجياً أو داخلياً»<sup>2</sup> الإنسان ليس نموذجاً هو الذي يعود ليدخل المشهد المبدع الحداثوي هو من الدقة والرفاهة والفردية. إن المنهج من أهم الوسائل المستعملة، نلاحظ أن إختلاف الفلاسفة مرتبة بمعيار الحكم على النظريات التي وضعها كل منهما، وعليه ليس للفلسفة منهج واحد، بل هناك تنوع وإختلاف آراء والنظريات والمذاهب، وليكن في العلم أنه جزء من الفلسفة الفيلسوف.

في ضوء ذلك سنحاول معالجة أزمات المنهج والكتابة والمفهوم والمعنى. وكيفية تطبيقها (الفلسفة) في أرض الواقع المعاش. نطلق من بن نبي موضوع "الحضارة" من أهم المواضيع التي لها صلة وطيدة بواقعنا المعاش. وقد «قامت عدة دراسات حول فكرة الحضارة تمخضت عنها نظريات متعددة تحدد مفهوم الحضارة حسب المبادئ التي يراها أصحابها لا يؤمنون بها، وبن نبي و جون أرنولد توينبي: مؤرخ (1889-1975) من بين هؤلاء»<sup>3</sup> أن مفهوم الحضارة منذ نهاية (ق19) إلى غاية بداية (ق20) كانت حضارة الشعوب الإفريقية تعني تطور أو تحضر أو تجاوز للقديم وإستبداله بالجديد. لكن الحضارة (civilisation) الحقيقة فهي إلا حضارة أوروبية لقد تنكشف تحت ضوء سلسلة مشكلات الحضارة من أجل إثبات فكرتها ومدى مكاتها لأنها الجزء الأساسي لدراسة معضلات الشعوب. مع العلم يجب نظر إلى نظرية ابن خلدون، لهذا نظر إلى رأيه في أطوار ثلاثة (البداءة والتحضر والتدهور) وبناء على أنه «قد تمكن من إكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه... إنه قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ... أعظم عمل... ولا يتسنى فهم نظرية هيجل في هذا المجال إلا من خلال النسق العام لفلسفة، ويستند نسقه الفلسفي إلى أساسين الميتافيزيقي والمنطق»<sup>4</sup>. ابن خلدون أول مؤرخ بحث في المنطق؛ أعني بصياغته، ونظريته عن تطور الدولة. على هذا النحو نستخرج أبعاد الحضارة لدى الفلاسفة المعاصرين آنذاك، فهناك

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص نفسها 113 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 247 .

<sup>3</sup> - أمته تشيكو : مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر 1989 ، ص 07 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 41 ، 42 ) .

## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

بعد ميتافيزيقي لدى الألماني هيغل. نظريته في التحضير هي مسألة دينامية شاملة شبت عن صراع النقضين في عالم الأفكار، كما أن المنطق ليس لديه علماً مغاير للميتافيزيكا إنما يكمن أن يعد المنطق منهجاً والميتافيزيكا موضوعاً، بالتالي لا يستقل كلاهما بدورهما عن أي علم يعالجه هيغل. وفي حين يمكن تعريف فلسفته التي كانت يدّين لها ماركس، بأنها مزيج المتناقضات وجوهر التطور حسب هيغل هو نتيجة صراع الأضداد ونقائضها، يكون ذلك على أساس كل ظاهرة تحتوي على تناقضات داخليا يدفعها إلى الأمام .

وعلاوة على ذلك نستخلص من جوانب الفلسفة الديالكتيكية عند هيغل إنها فلسفة تركيبية (مادية وروحية)؛ أعني الجدل قائم بين المادية الجدلية والمثالية الجدلية في هذا الصدد عبر هيغل عن طبيعة فلسفته أن «كل حقيقي عقلي وكل عقلي حقيقي»<sup>1</sup> بالإجمال الروح كانت ومازالت مسيرة لأحداث العالم؛ الروح هي الروح المطلق وهو الله عند أ.تويني،" كذلك نلاحظ نوع آخر من اختلاف الظاهر التطور التاريخي عند هيغل يمثل حركة حلزونية بينما عند أ.تويني يمثل حركة منطلقة في مجالها الضيق وعن فكرة الأبطال عنده (هيغل) هي فكرة الأقليات المبدعة عند الأخرى أ.تويني. طالما أن بن نبي وهيغل يحاول كل منهما تفسير حركات تاريخية، إلا أن بن نبي بذكره (ميلاد مجتمع) «كمفسر للحركة التاريخية... في حين بن نبي أن تفسير فكرة التعارض هو الميدان الذي اختلفت فيه المذاهب الفكرية الحديثة»<sup>2</sup> يتضح من خلال ذلك أن هيغل يرجع الأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية أي كل تعبير إجتماعي إلى مبدأ التعارض في هذا المبدأ يحدث نوع من الجدل بين قضية ونقضها في حين بن نبي هو الآخر يحاول توضح نوع تفسير فكرة التعارض بالإضافة الفكرة الماركسية التي ترى أن الأسباب المتعارضة التي تؤدي في نهاية إلى حدوث التغييرات الإجتماعية تكون ذات طابع إقتصادي، مما لا شك فيه أن ميلاد مجتمع، وتشكل الحضارة يكون ناشئان عن التعارض الإقتصادي بن نبي لا بيدي، أي موقف نحو هيغل دليل على ذلك تأثره بفكرة التعارض، يظهر من خلال كلامه «أن القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما الوعد والوعيد»<sup>3</sup> ؛ بمعنى أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها وأن يجيب على تحد روهي. أما عندما نتجه نحو البعد الإقتصادي لدى ماركس فنجد جانبان: أول يتصل بالمنهج، والثاني بالمذهب.

ما قد يهم هنا المنهج «فهو الديالكتيك الهيجلي وأما المذهب فهو المادية وإن اختلفت في مفهومها عن سائر المذاهب المادية في الفلسفة... أن الماركسية وإن عارضت هيغل في المذهب، فغنها تتبنى منهجه وتعهده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم»<sup>4</sup> ولو أن فصل المنهج عن المذهب صعب جداً سواء أكان لدى هيغل أو ماركس ولكن تعارض المذهبين يؤدي إلى نوع من الاختلاف في المقدمات والنتائج، مع ذلك سعي إلى إعادة

<sup>1</sup> - أمنه تشيكو : مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أنولد تويني ، المرجع سبق تعريفه ، ص 44 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 45 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (45) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ص 46 .

المنهج إلى وضعه الصحيح، هذا ما قد إعتبره ماركس وإنجلز. لماذا تبنى ماركس وإنجلز الجدل الهيجلي في أعمالهم ؟

يعود السبب إلى أنهم قد وجدوا في المناهج الأخرى والصور المخالفة للمنطق والجدل تكون في حد ذاتها أنساق وحيدة الجانب غير سليم لمسيرة للطور الواقعي، وبما أن الجدل الهيجلي هو تلك الصورة الوحيدة للتفكير القادرة على إدراك وإستيعاب الظواهر الإنسانية والطبيعية معاً. أما المناهج الأخرى تشترك في عيب هو افتراضها سكنون لا الحركة والتغيير. إذن ماركس يأخذ عنه دينامية الحركة الحضارية المتولدة داخل صراع النقائص، إلا أنه يقصرها في نطاق المادة ووسائل الإنتاج، غاية ماركس ليست تفسير للتاريخ، أي تحليل الماضي بقدر ما تهدف إلى فهم الحاضر والتنبؤ بما سوف يأتي في المستقبل .

في ضوء ذلك هدفه هو بيان تناقض النظام الرأسمالي السائد آنذاك، ثم تبشير بالشيوعية ، فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الإجتماعية في تطورها هذا بالمراحل التاريخية فقطن، بل إدراك أسباب قيام الأنظمة. وعليه نقد (بن نبي) لنظرية ماركس: نقطة إنتشارها على خريطة العالم الإقتصادية يقول: «أن الفكرة الماركسية ترى أن الأسباب المتعارضة التي تؤدي إلى حدوث التغييرات الإجتماعية.. أن التفكير الماركسي لم يجد وراء هذه الحدود المزدوجة ظروف تأقلمه، فهو بهذه الصورة لا يستطيع أن يقدم لنا تفسيراً معقولاً للمجالات التي لم ينتشر فيها..» أن ماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل إكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضرورات المادية وحاجات الإنسان الأساسية..<sup>1</sup> في بداية تؤدي إلى التغييرات جذرية (الإجتماعية) ذات الطابع الإقتصادي (مثلاً: [ميلاد مجتمع] وشكل الحضارة]. وعلاوة على ذلك يثبت لنا العكس أن انتشار الفكرة الشيوعية يكون محدود داخل الحدود الإقتصادية ، ويرى (بن نبي) أن النشاط الإجتماعي قد لا يكون مثمر، وقابلاً للبقاء والاستمرار إلا مع وجود سبب قاطع لهذه، كما يرى أنه يشترط الطاقات التي بها يحركها هذا السبب بغائية هو تفتقد إليه نظرية ماركس. الواضح أن أفكار (أ.توينبي) أدنى إلى الصواب من أفكار ماركس، الواقع أن نظريته التحدي تفسير السبب الذي يشترط التاريخ بغائية ويكون إثارة هذا التحدي. أما عن التصور سياق التاريخ على أنه «تقدم إنسانية، كما عبر عنه "فولتير" «أو تقدم نحو سلام دائم كما توقع "كانط" أوحية الروح وفقاً لديالكتيك هيجل أو نمو المجتمع اللاطقي وفقاً لنظرية ماركس»<sup>2</sup> من البديهي أن المطلوب في التاريخ ثورة كوبرنيكية يتم فيها تصحيح وهم المؤرخ الأوروبي ولكن مما سبق أن فقدان الطاقة الابداعية في الأقلية الحاكمة يعود ذلك على الجماهير بالقهر. في حين أن نقد نظرية "أ.توينبي" من طرف "بترم سوروكن" «أن أ.توينبي لا يعني بالحضارة مجرد مجال الدراسة التاريخية وإنما يعني نظاماً موحداً أو كياناً مرتبطة إجراؤه بعضها ببعض إرتباطاً

<sup>1</sup> - أمنه تشيكو : مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أنولد توينبي ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 50 ، 51 ) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 52 .



سببياً.. على العكس من ما يقوله أ. توينبي «إن الحضارات هي كيانات كلية جميع أجزائها ملتحمة بعضها ببعض الآخر»<sup>1</sup> سوروكن في نقده نظرية للتفسير توينبي للتاريخ الحضاري، يظهر ذلك من قوله عندما يستطيع التغيير في الجزء الواحد تغيراً في الكل يكون ذلك على العكس من توينبي؛ أي أن حضاراته ليست كيانات حقيقية، في نظره أن الظواهر الاقتصادية والتقنية كثيراً ما تتغير في الحضارة الواحدة وتبقى الظواهر الأخرى ثابتة؛ أعني أنها (الظواهر الاقتصادية) تكون في حالات أخرى تتغير في اتجاه..، بينما تتغير العناصر الباقية في اتجاه المقابل لها .

الواضح إن توينبي قد اتبع منهج ينطبق على تخطيط "هيجل" بالضبط حين شبه فكرة التعارض ذات طابع إقتصادي أو فني حيث يعبر عنها بكلمة "تحدي" (يتوجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة). خلاصة القول: (بن نبي) يستنتج أن الحركة التاريخية ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية تكون ناتجة عن القوى الروحية وهذا الأخير هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهرى للتاريخ الإنساني. ومع ذلك نرى أن ماركسية ترجع الشبكة الاجتماعية بأسرها إلى المخطط الاقتصادي، أي علاقة في المجتمع الأساس الذي يقوم عليه نشاطه المشترك، ولكن هناك نقطة مشتركة بينه (بن نبي) وبين المصطلحات الماركسية، يتعلق بمفهوم ثقافة. سأحاول وضع منهج بن نبي لهو تحليلي راجع إلى تخصصه وأسلوبه العلمي، بالتالي منهج التحليلي يقوم على تحليل قضايا وتركيبها للحصول على نتيجة. يجب التخلص من التبعية "الأخر"، لأن المرء عندما يفقد حريته وحقوقه، حينها يفقد توازنه ووجوده الحضاري، يصبح مجرد عالى على "الأخر". يجب لو يكون (ق 21) هو نقطة إنطلاق وولادة ميلاد جديد لكل مفكر عربي جزائري.

نحن أيضاً لدينا مفكرين أمثال (بن نبي) إذا ما صنفه في جانب إصلاحي مثل (عبد الحميد بن باديس)\*، لسبب ما وهو أن عملية هذا الإصلاح هي في حد ذاتها «المبدأ مكرر على الفساد»<sup>2</sup> بن نبي في هذه الحالة يقصد بالمكر على ما لا يجب أن يكون، مكانته في الشريعة كانت له حضور قوي، حاول أن يستخرج من الفلسفة مبرراً له، وإذا ما كان يتسم بحمل الجديد لم نرى مثله عند جمال الدين الأفغاني: (1839-1897) ومحمد عبده: (1849-1905) وابن باديس يقول الإصلاح الفلسفي عند جمال الدين عند محمد عبده: «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الإلهي، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات»<sup>3</sup> كذلك الدين هو حاسة عامة للكشف ما يشتهه على العقل من وسائل السعادات والعقل هو صاحب السلطات في معرفة تلك الحاسة، وعليه فإن فلسفة جمال الدين «يعوزها

\* عبد الحميد بن باديس : (1840-1889) مؤسس جمعية العلماء المسلمين .

<sup>1</sup> - أمنه تشيكيو : مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أنولد توينبي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 103 .

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، رياض العلوم ، الجزائر ، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر ، جامعة وهران . (ط1) 2006 ، ص 25 .

<sup>3</sup> - طهاري محمد : مفهوم الإصلاح (بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) المؤسسة الوطنية الجزائرية ، (ط2) 1992 ، ص 22 .

التكامل والترابط والسبب في ذلك يرجع إلى كون له لم يتهم بالتصنيف والتأليف بخلاف ما فعل محمد عبده إنما كان يتهم بمحاورة العقول وتهذيب النفوس<sup>1</sup> من الواضح أن منهج جمال يطالب بالأجتهاد وبالرجوع إلى العقل مثل المعتزلة يعتمد على العقل. أما منهج عبده سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، لأمله تحقيق الإصلاح وإحياء العاطفة الدينية في كل قطر العالم الإسلامي تفسير الشيخ يمثل جوهر التعاليم الدينية، نعود إلى ما قاله الأستاذ «قوة مكره تجاوزت قوة رجال الإصلاح الأوائل، لكونه وعي ميكرتمات المكر العالمي<sup>2</sup>» ولكن هناك من يراه (بن نبي) مجرد مفكر إصلاح، نراه يؤكد على غياب أو فقدان الثقة وخيبة الأمل في الحركة الإصلاحية. مع الرغم أننا نعرف أن المعرفة الإنسانية كلها خاصة بمعرفة الذات من المؤكد يظهر لنا نوع من محبة للحركة وأن يعترف بالفلسفة .

هكذا هو حال المفكر أو الفيلسوف يحاول أن يجدد بإبداع فكري ولكن لا يتخلى عن الذين سبقوه إلى ذلك مستخدماً أحدث الوسائل البحث والإجتهاد. طالما أن المنهج هو الطريقة السليمة التي بها يصل إلى الهدف لأنه العمود الفقري، إذاً (بن نبي) «أدرك قيمة المنهج في دراسة الإنسان والتأسيس للمكر الحضاري..تجاوز العقلانية... كون المنهج الديكارتي يقوم على مبدأ فصل الجسد عن الروح، وما هو علمي عن ما هو إنساني<sup>3</sup>» تنوع (بن نبي) في مناهج ذلك حسب اختلاف المواضع تساعدنا على وضع نظريات الواضح أن الفكر العربي المعاصر يتبنى كثير من المناهج الغرب. جاء تحت هذا مدى تأثير المنهج الديكارتي راجع إلى إحتكاك الحاصل بين الدول سواء الإستعمار أو الإحتلال أو البعثة العلمية.. الخ.

حيث أن منهج بن نبي بدروه يؤكد على تجاوز العقلاني، كما أن المنهج الديكارتي لا يتلائم مع طبيعة الفكر الإسلامي العربي الذي يؤمن بالوحدة والتأمل والمنهج العقلاني الديكارتي يتجه نحو الحادية (بن نبي) هو من دعاة النزعة التنوع المنهجي، هذا ما نلاحظه في تعدد مناهج عنده [المنهج التحليلي والتركيبى والمنهج الفينومينولوجي..]. فالمنهج النفسي إجتماعي والمنهج التحليلي التاريخي والغائي إلى: من هنا أول يكون ضمن دراسة الإنسان، على أية حال إختلاف المناهج بالمواضع سيكون المنهج التحليلي الإجتماعي يوظف من أجل تفكيك الظاهرة الإجتماعية. أما التاريخي قد عمل جاهداً من اجل وضع فلسفة التاريخ عن المنهج التحليلي الغائي يحاول بلوغ غايات، وكل ما يعتري المجتمعات من تغييرات وتحولات وتقدم وتبادل وغيرها، إلا إن المنهج التركيبى يقوم على أساس بأن تحليل الظواهر لا يكفي أن نحللها، بل كل تحليل يكون ضمن شروط يشترط التركيب على هذا جسد (بن نبي) (منهج التركيب في كل أطروحاته) وضرورة اعتماد على المنهج التركيبى قال: «لقد تناولنا الظواهر حتى الآن من وجهة

<sup>1</sup> - إملاء الإمام عبد الحميد بن باديس : مبادئ الإصلاح [الاجتهاد والتقليد والإتباع]: تحقيق عمار الطالبى المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر . (ط2) (ت.م) ، ص 121.

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 25 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 33 .

مجردة، هي وجهة التحليل، وستتناولها من الطرف الآخر، أعني أننا سنتناولها في حياتها وحركتها ونشاطها ، فالحياة لا تحلل الظواهر وإنما تركبها<sup>1</sup> معنى ذلك إذا ما كانت العناصر قابلة ومتوافقة للإدماج، بالتالي الحياة تقوم بعملية تركيبها (تركيباً) وتجعل منها (تلفيفاً) إذ ما تكون متوزعة ومتضاربة، ولكن إذا لجأنا إلى الفارابي في ميدان العلم والمعرفة التي حدث نقل لفلسفة عبر شروحات (فلسفة أرسطو) «المادية إلى الفكر العلمي الإسلامي ولكن بعد أن طبعوها بطابع إسلامي»<sup>2</sup> كما رأينا من بعدهم توماس الإكويني (1274/1225) الذي ينزع عن فلسفة أرسطو طابعها الإسلامي يواجه مشكلة الإقتباس كان مدفوع بحركة نهضة . أما المنهج الفينومينولوجي قد يساعدنا عن معرفة الثنائية "الذات والموضوع".

مما لا شك فيه هذه الدراسة تعيق البحث حيث عمل (بن نبي) جاهداً حتى ينتهج هذه الظاهرية منهجاً علمياً في دراسة الإنسان وعليه فإن «العلاقة بين الذات والموضوع ينبغي أن تكون دوماً حاضرة في المعرفة بجميع أشكالها»<sup>3</sup> يتجلى ذلك في كتابة (الظاهرة القرآنية) و(الصراع الفكري) من خلالهما الكشف عن نوع العلاقة التي يتأسس عليها العمل أو مسألة "الذات والموضوع" بما أن المنهج الفينومينولوجي هو منهج مناسب لهذه الدراسة. وبلا شك أن لكل موضوع منهجاً هذا ما دفع لمعرفة العالم الإسلامي وموجهة التي يتلقاها ، في حين بن نبي يقول: «يتبدى لنا المشكلة اليهودية في معظم صفحاته من خلال بناء أوروبا التاريخي تحت شعار الإستعمار في سائر مظاهر حضوره العسكري أو العلمي أو الثقافي»<sup>4</sup> يحاول أن يكشف سر الخفي للعالم الحديث، مادام هنا أبعاد يمر بها الفكر فإنها كالآتي: [البعد الميتافيزيقي والتاريخي والعقلي والبرغماتي والمفاهيمي] ولكل دوره لأن المنهج لا بد أن يكون مصححاً يبعد ميتافيزيقي من أجل تحصيل الوعي، لأن هذا البعد يفجر المخيال ويجعل الذات تعيش لحظات في مجال فراغ كوني .

كما يؤكد بن نبي عن عدم فصل بينهما (البعد التاريخي والمنهج). أما البعد العقلي له مكانته الخاصة للإنسان لأنه مميز بهذه الملكة العقل حضوره يكون متوازي للملكات وللقوى الأخرى. المهم ما أصطلح عليه بالعقل الموضوعي، دليل بن نبي « كان ذلك يقتضي أن يوجد العقل الموضوعي الذي يستطيع تحرير هذه التقاليد من إرثانها لأوشاب ما بعد عهد الموحدين»<sup>5</sup> لقد قام بن باديس ومدرسته بجهد في هذا الاتجاه حتى ولو لم يحقق ذلك بآتم المعنى و بن نبي يبين لنا جهد العقل مسلم وللعقل هذه "الشروط" التي تسير معه في عمله التحليلي

<sup>1</sup> - مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي، ج1، ت: عبد الصبور شاهين ، دار الوعي الجزائر (ط1) 2013 [منشور من قبل] دار المعاصرة ، بيروت لبنان ، ص 77

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 80 .

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 37 .

<sup>4</sup> - مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي (المسألة اليهودية) ج2 ، ت: عبد الصبور شاهين دار الوعي الجزائر (ومنشور أصل من قبل) ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ودار الفكر سوريا -دمشق (دط) ، (ت.م) ، ص 17 .

<sup>5</sup> - مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، دار الفكر ، سورية ، دمشق ، (ط1) 1991 (2000) ، ص 22 .

والتركيبي ، وعليه قال: « لقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب هذه الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم»<sup>1</sup> خير دليل بكلام الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»<sup>2</sup> هذه الآية هي شعار كل من ينادي بالإصلاح ، بمعنى علينا ترك البدع البالية؛ أقصد القديمة التي لوثت الدين، لأن لتفكير الذي يرى أن الحضارة كظاهرة إجتماعية يكون في نفس الشروط والظروف التي ولدت فيها الحضارة. ونعود ونقول مدرسة ابن باديس كانت أساس لكل تغير نصرح هنا «لابد من تبليغ الإسلام إلى المسلمين»<sup>3</sup> أي ترك البدع والخرافات التي تلوث الشريعة الإسلامية. مع ذلك « إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته.. وما الحضارات المعاصرة والحضارات الضاربة في ظلام الماضي والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن»<sup>4</sup> لا يستطيع حل مشكلة إلا إذا كان إرتقى فكره، أي يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، ولا بد أن يتعمق في فهم الحضارات أي العوامل التي تتأسس عليها، تعلب الشعوب دورها الهام .

خلاصة ذلك كله: أن يتحول نوع كهذا من التفكير غير المنهجي إلى إنتهازية خطيرة التي يعيشها الشعوب بالخصوص في العصور المضطربة وهكذا أتيح للإصلاح أن يقبض مقاليد النهضة الجزائرية ، ويبعث فيها خلق آخر بالروح الإسلامية، فعليها أن تحافظ على مكانتها العالية، ولكن في ذات الوقت الذي نحاول أن نحرر أنفسنا من إتباع، علينا أن نسلك طريق الصحيح. لقد بدأ العلم بفضل فلاسفة الإسلام أهل المعرفة والكشف من الفارابي والكندي إلى ابن رشد إلى غاية ابن خلدون تونس و(بن نبي) هذه أسماء وغيرها نجدها قد أضاعت عبقرية غروب الحضارة الإسلامية يجب البحث عن أصل الحضارات من الجانب الديني قبل البحث في العلوم، كذلك «كان شان المسلم فقد بعث الدين فيه روحاً محرراً للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضايا في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن إنساناً بدائياً»<sup>5</sup> من باب التبسيط نلاحظ أن نسمي مثل هذه المرحلة الحالية من "الروح" و"العقل" التي تكوّن مشكلات الخاتمة لكل حضارة لكي نطلع عليها تسمى بالمرحلة السياسية.

بعد نشر العلم والتعليم في المدن والقرى، لقد قاومت فرنسا نشاط الذي قام به ابن باديس، المهم أن العقل الجزائري بدأ يعمل وينشط حركات تحريرية، ولعلق هذه الشروط التي تساعده على النهوض وقدرة الإنسان على مقاومة هذا الفساد، حيث أن كثير من الفلاسفة حاولوا تعريف العقل. يقول بن نبي: فإن «وضع للعقل الموضوعي سياقاً سماه مدى حضاري-مدى المكر ولفظه مدى تجعل العقل يسبح في الفضاء الزماني»<sup>6</sup> الدافع الوحيد الذي

<sup>1</sup> -مالك بن نبي: شروط النهضة، ت: عبد الصبور شاهين ، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق (دط) 1986 ص25

<sup>2</sup> - سورة الرعد - الآية ( 11 ) .

<sup>3</sup> - مالك بن نبي : شروط النهضة ، المصدر سبق تعريفه ص نفسها ( 25 ) .

<sup>4</sup> - مالك بن نبي: شروط النهضة، ت: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الوعي للنشر والتوزيع الجزائر (ط11) 2012 ، ص (21-22)

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 53 .

<sup>6</sup> - عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 38 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

يجعله قادر على تحليل شيء موضوعي الشيء ذاته في مكر الثورة أو الاستعمار الفرنسي يمضي الكاتب أو الباحث في تتبع الأحداث هذه المأساة التي يعيشها الفرد الجزائري، يظهر ذلك في صحوة المعاصرة للجهد عن لغتها ودينها ووحدها يقول: «.. كان من أبرز موافقه في 1930 عندما أرادت فرنسا أن تحتفل مرور مائة عام على إحتلال الجزائر»<sup>1</sup> ساعتها الشعب الجزائري يرفض انه جزء منها (فرنسا) ويدافع على العروبة والإسلام هذا ما دفع بمفكرين يستخدموا سياسة. والبعد الذي له أهمية هو "البعد المفاهيمي" لأن مفاهيم هي مفاتيح لحل الألغاز وتحليل الموضوع ومنهج دقيق.

هكذا فقدت الفلسفة مهارتها بعد أن أصبح لدينا منهج لصياغتها، لا يخفي علينا «أن ظهور المنهج كان إيذانا بإحتواء التدريجي للذات المتفلسفة... وليس هذا غريباً على زماننا، فهو زمان غابت فيه الثقافة أو ماتت، ولا يؤثر هذا سلباً على عظمة الرجال العظماء، بل أن الفلسفة هي التي تحولت إلى مهارة ضمن سائر المهارات الأخرى»<sup>2</sup> على هذا الأساس سيكون الهدف في الرجعية المنهجية ذلك بالمساندة إلى فتح آفاق مستقبلية لفلسفة المعاصرين، وكشف عن المواهب وإخضاع إلى ثقافة ومنهج، والفكر العربي المعاصر تفلسفه عملياً برغماتياً، ولكن شكهم وجدلهم ونقضهم لم يكن إلاً دروباً قد سلكوها فقط من أجل إصلاح مناهجهم؛ إذن فلسفة باتت عندهم مزيجاً من النظر العمل؛ نظر إلى الأوائل الذين إرتبط فكرهم بالإصلاح السياسي وربطه بالدين الإسلامي من بينهم جمال الدين الذي إهتم «بمشكلة تقليد الشعوب الإسلامية للغربيين من مظاهر الأمور وإعتبرها مشكلة خطيرة تشير إلى الإبتعاد عن الأصالة، وتؤكد دافع التبعية المتمثلة بتقديس الجديد القادم من الغرب وتنقية أو تحقير العادات والتقاليد الإسلامية والشرقية»<sup>3</sup> كما هو الحال عند محمد عبده نجده يهتم بإصلاح الدين ويربط الإصلاح بإطاره المجتمعي المحدد، وفي حين أيقظ الشعوب بأن شعور بالشعور الديني، من أجل إصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم، لا ينظر إلى الماضي ويفتخروا، بل ينظر إلى الحاضر ببناء أسس جديدة ومستقيمة ومستقبلهم، والعقل يجب أن يحكم كما يحكم الشرع، أي الدين محاولة جاءت فقط لإصلاح الدين وكافة المجالات السياسية والتشريعية والقضائية والاجتماعية. لعل أبرز من حمل لواء الدفاع عن الحرية وبيان فساد الاستبداد هو الكواكبي قال: «لا يقف عند حد وضد المشكلة وفق منهج علمي، بل يحاول تقديم الحلول لهذه المشكلة محدداً الطرق التي يمكن بواسطتها التخلص من الإستبداد على أنواع مختلفة»<sup>4</sup> لديه مؤلف بين فيه طبيعة الإستبداد وأثاره في إفساد الدين هناك كوكبة من مفكرين هم خميرة هذا التطور الحضاري. هكذا كان رفاة الطهطاوي وأحمد فارس، والأفغاني وشبلي شمبل وعبيده وغيرهم قد ساهموا في بناء حضارة بإصلاحاتهم الفكرية

<sup>1</sup> - أحمد موسى سالم : العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي ، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية (ط1) 2014 ، ص 390

<sup>2</sup> - عبد الوهاب جعفر : خطاب الفلسفة المعاصرة [أدوات وإشكالية] ، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر ، الإسكندرية (دط) 2003 ، ص 92 .

<sup>3</sup> - عزمي زكريا أبو العز : الفكر العربي الحديث والمعاصر ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، عمان الأردن (ط1) 2010 ، ص 123.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص نفسها 123 .

السياسية والاجتماعية. وبن نبي يرى «كلتا العمليتين وجوها متمائلة فتحقيق الشيء يتم بواسطة الإدراك الشعوري ثم يترجم إلى (اسم) وتحقيق الواقع الاجتماعي يتم بواسطة التصنيف ثم يترجم إلى مفهوم..الإسم بهذا الوضع يعد إذن أول درجة من درجات المعرفة وأول خطوة تخطوها نحو العلم، فإذا سميت (شيئاً)..»<sup>1</sup> فمعنى أنك تستخرج منه فكرة معينة، أي تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة للشيء، العمل الذي يغير حضوره المجرد في الإمتداد الذي يحوط "الأنا" إلى "وجود" تدركه "الأنا" نعود إلى الوراء بن نبي: يتحدث عن المنهج أو المفاهيم تكون عملية هنا وجوها متمائلة في تحقيق الشيء، لأن الاسم هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا ولكن ضبط المفاهيم والمصطلحات هو أمر ضروري، بالتالي الأمة التي تفقد وعي بهذه المفاهيم لا تعني حاضرها تقع داخل دائرة قبضة الماكين.

في هذه الحالة الإنسان هو وحده يعقل الأشياء، الذي يتصف بالوعي والقدرة على حل أزمت؛ إذن هو شاهد كمفهوم بصفاته خطوة هامة الذات المفكرة القادرة على كشف المواهب المخبئة داخل أو في قاع البحر. الإنسان خلقه الله وكرمه بالعقل قال تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»<sup>2</sup> فهناك تعريف تبدأ عندما يطلق الإسم على شيء ما، بالتالي تتطور كلما أخذ الشيء معنى مركباً، أي الاسم يصبح فكرة، ثم مفهوماً. لقد إتبعت فكرة الزمان هذا السياق يقول بن نبي: «فإن الزمن لم يكن شيئاً مذكوراً...أبو الحسن المراكشي قد إخترع وحدته حين حدد الساعات المتساوية.. كالثقافة هناك ظاهرة تثقيف تلقائي هي ثمرة طبيعة لأي مجتمع في أي وضع كان»<sup>3</sup> حسب رأيه (بن نبي) فكرة تنمو في عقل الإنسان، فكان على الإنسانية أن تنتظر الحضارة العربية لترى الزمان في نهاية يقاس رياضياً، ولو نظرنا إلى رأي أبو حسن المغربي يبين قسم مدة دوران الأرض (24) جزءاً تكون متساوية. منذ ذلك إنتقل تحديد الزمن من المرحلة التجريبية إلى الأخرى العلمية، حتى نراها قد صارت جزءاً من مفهوم الثقافة (ق20) لأنها عنصر رئيسي في بناء (الأنا).

إذن فكرة الثقافة هي تلك العملية التي فرغنا من وصفها فيما يتصل بفكرة الزمن، وفي نهاية المطاف تعطي فكرة عن كيفية تعريف "وحدة" أخرى كالثقافة. بهذا المعنى يتمكن علماء الأجناس أن يتحدثوا عن ثقافات المجتمعات البدائية مثل: واقع الاجتماعي لأنه ظلّ زمناً طويلاً دون تحديد، أي ظل مجرد الشيء حاضر. هنا نحاول سيطرة على معرفة أرشيف الثقافات والمتقف والمفكر والعالم.. الخ.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي : مشكلة الثقافة : ت ، عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ،دمشق ، (ط4) 1984 إعادة (2000) ، ص ص ( 21 ، 22 ) .

<sup>2</sup> - سورة البقرة - الآية (31-32) .

<sup>3</sup> - مالك بن نبي : مشكلة الثقافة ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 23 ، 24 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

نختم الكلام بقوله تعالى: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ»<sup>1</sup> الواضح أن الذي اشتق كلمة الثقافة كان ماهر في صناعتهما في علوم العربية مفهوم الثقافة هو ثمرة عصر النهضة. أما عند الماركسية الثقافة في جوهرها هي ثمرة المجتمع إذن كلاهما الفكر والمجتمع يمثلان المشكلات الاجتماعية في عمومها. خلاصة القول أن الأزمة لا تكمن في فقدان الإيديولوجي، بل تكمن في فقدان الذات الإنسانية؛ أعني (الإنسان)، بالتالي نعيش أزمة نموذج بكل أبعادها التاريخية والحضارية بما أن علمنا نحن هو جزء من العالم الكادح وغير متطور حاول كثير من مفكرين العرب أمثال: بن نبي الجزائر، محمد أركون، فتحي التريكي تونسي محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن المغربي وقائمة طويلة أن يبحثوا عن مخرج من هذه أزمة؛ أعني بها أزمة فكرية لا مادية وأزمة المفاهيم أشد أزمة خطورة وخلال هذا نرى أن الإنسان هو الوحيد الذي يعيش مرحلة "الجدل" بين مرحلتين التخلف والتقدم، الظلم والقهر.. الخ .

### (ب) - المنهج التحليلي :

لقد ظل الإنسان ساعياً إلى التخلص من أزمات التي يعيشها ولكن الواقع يبقى واقع ، هذا الصراع يستمر للقضاء على طفرات الموجودة داخل المجتمع. ما يصرح الكواكبي: «وجهد الإنسان من الثقافة أن يعيش في عصره.. إن فضل المثقفين في عصر الكواكبي أنهم تعلموا كما فرضت عليهم البيئة أن يتعلموا»<sup>2</sup> معنى ذلك لا يتخلف في علمه ولا عمله، ويستفيد من معارف زمنه ولم يتقيد بقايا الزمن وفضل المثقف يظهر في انتفاع ونفع بما قومه، لأن الكواكبي سعى جاهداً في إصلاح المجتمع الإسلامي وإصلاح حكومة وتحليل ما يمكن تحليله بطريقة علمية كما أنه متمكن من إطلاع على مسائل الدين، حيث يقول: «جعل المسلمين صورة مقلدة ونسخة مستعارة فهم مسلمون لذمة أسلافهم وليسوا بالمسلمين لذمة أنفسهم، وهم مسلمون بالتبعية ليسوا مسلمين بالأصالة»<sup>3</sup> ينعت هنا الدين يدينون بالإسلام مقيدين به (الشريعة) منهم كثير ما نحسبهم أهل خطاب قد صدق فيهم ما منعاه الكتاب المقدس، قال تعالى: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»<sup>4</sup> من واجب المسلمين أن يفهموا دينهم ومعرفة حكمة وفرائضهم وعقائدهم .

هذا ما يدفع إلى الإجتهد والإصلاح الديني لا يعني المقلد من الفهم الذي هو قادر عليه ولكن استخدام العلماء مع بيان الدليل بقصد الإقناع، هنا العامة يهدهم العلماء؛ إذن المجتهدين في الميدان عليهم عليهم أن يسيروا لكل من المقلدين ويأخذ من أحكام الدين (الشريعة) ما هو أهل لفهمه لأن «أصل الإسلام لا يستلزم الوحشة بين المسلمين وغيرهم، بل يستلزم الألفة»<sup>5</sup> هنا يقصد العرب معاملتهم بالخياطية وبلغتهم وأسلوب ليين ويرضي

<sup>1</sup> - سورة البقرة - الآية (191) .

<sup>2</sup> - عباس محمود العقاد : عبد الرحمن الكواكبي ("الرحالة ك") ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة (نط) . (ت.م) ، ص 45 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 122 .

<sup>4</sup> - سورة الزخرف - الآية (23) .

<sup>5</sup> - عباس محمود العقاد : عبد الرحمن الكواكبي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 146 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

شربعتهم ويني مجتمعهم .الوعي بأهمية ثقافة الشعوب يلزم تحليل وتفكيك ، وحسب ما جاء به (جاك بيرك) هذا المفهوم حدث عليه تطوير حسب الحوادث التي مر بها عالم الثقافة يقول في هذا الصدد لثقافة هي: «حصيللة لكل ما فعلته المجتمعات وعانته، ورغبت فيه وأبدعته... هي هذه المجموع المقدم الذي يحوي المعارف والمعتقدات والفن والحق والأخلاق والأعراف وكل الإستعدادات والعادات... هي حركة الكلية الاجتماعية بوصفها بحث عن تعبير وعن دلالة»<sup>1</sup> نكشف أنه يركز على وصف حركية المجتمعات من إبداع ومعاناة والفعل ما نلمس فيه نوع من القرابة بتعرف (تيلور) الذي يراها المجموع الذي يحوي المعارف، وعادات يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في المجتمع، كما يمكن أن يكون تأويلاً لحركة ظرفية زمانية. في ضوء ذلك (هوركهايمر) يرى مهمة الفلسفة داخل سياق النظرية النقدية، يجعل من النقد الإيديولوجي هدفاً للفلسفة؛ أعني الوعي والمجتمع، نستدل بما يقدمه (هوركهايمر) حول نقد جذري للحدثة مركزاً على بعض التفسيرات ، نضيف اللوكاتشي leukacsienne للعقلانية الرأسمالية «كحالة تشيؤ و يتابع التشخيص المزدوج" لماكس فيبر" لحالة فقدان المعنى وفقدان الحرية في الآن ذاته.. نقد للموجود المتهم بسحق وعي الذات تحت ككل النظام الراهن.. بين فرويد وماركس لفهم متانة واستمرار العلاقات الاقتصادية»<sup>2</sup> نطلق من دور الفلسفة الاجتماعية (1940) يوضح الوظيفة الفلسفة كونها نقداً للوضع الراهن، أي هي بمثابة نقد للموجود المتهم، إذن يتضح دورها، مع العلم لا تحول في مقصدها إلا على الفكر النقدي الجدلي عندها تفقد الفلسفة المثالية والعلموية (إيديولوجية) هذه الاستراتيجية الحديثة للنظرية النقدية هي في الحقيقة تفتح على مكان نخرج منه، فقد يفيدنا هنا منهج"الكانطي والهيغلي". كيف يمكن أن نسير على طريقهما من أجل بلوغ الهدف ؟

نطلق من نقد العقل لذاته ووعيه بذلك، أي إدراك الأمراض التي تصيبه من سقوطه الإيديولوجي [اللاعقل] كما هو الحال لتفكير المجتمع البرجوازي (الرأسمالي)، في نهاية المطاف القضية تكون بإعادة إنتاج المجتمع المعاصر وبطرق تحليلية جيدة، كما نرى أن هوركهايمر يجمع بين فرويد وماركس، في تحليل النفسي يقوم بشرح إرتباط الناس غريزياً وإختزال الإنسانية إلى أشياء هو دليل على ثمره تنوير أشياء فهم ذاتها؛ إذن نلاحظ قد دمرها ونسي وعوده بالعدل والحرية والسلم فالعلم لم يكن حادثة معرفية، بل هو حدث إجتماعي، وعلى العقل الإقلاع على خداع البشرية نلاحظ حضور أقوى للتراث النقدي الألماني من كانط، هيغل، ماركس إلى نيتشه.. الخ. في حين نرى تخوفه (هوركهايمر) من إنكفاء في فخ الكاديمي كمسعى لتحقيق الوحدة بين النظرية والممارسة فقط من أجل تجنب تصلب النظرية، طبعاً هذا ما أدى إلى إعطاء خصوبة لأعماله النظرية، والأمر الذي أدى به إلى شرح الرغبة العامة

<sup>1</sup> - محمد تاج: مفهوم الثقافة عند جاك بيرك [فلسفة الثقافة السياقات-الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى ، تحت إشراف: فيصل لكلل ، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت . 2015 ص 65

<sup>2</sup> - أحمد عطاء: النظرية النقدية من نقد الحدثة إلى النقد الثقافي [فلسفة الثقافة، السياقات، الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى ، تحت إشراف: فيصل لكلل ، 2015 سبق تعريفه ص ص (72-73) .



## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

من أجل صياغة أسس ومعالها لممارسة تكون أكثر قدرة وفعالية على تغيير. أما عن «فكرة الحوار بين التأيد والرفض بين التنظير والممارسة حتى العصر الحديث والمعاصر»<sup>1</sup> مع ذلك نلاحظ العلاقة الموجودة بين الغرب والإسلام هي علاقة متميزة على مر مراحل التاريخ، تراوحت بين الحوار والصدام يوضح ذلك روجيه غارودي خلال كتابه (حوار الحضارات) كان له مجال أوسع من أجل تهيئة الأجواء لتفاهم الشعوب، على الرغم من ذلك له خصوصية الإنتقاد "لسلطة" الغرب على العالم الراهن. من بين النماذج العربية عبد الله العروي يرى أن «ثورة كوبرنيكية لا تغير شيئاً في الكون والواقع، بل تقلب كل شيء في ذهن الإنسان وذلك شرط لأي تغير ثوري ولأي إصلاح أيضاً هذه الثورة الفكرية تسم المنهج لا الأهداف»<sup>2</sup> يعتبر العروي أن هيمنة الإيديولوجية التقليدية التي تستند في مرجعيتها إلى التراث والتقليد معاً والثقافات التي تعتمد آلية الإنتقاء والتوفيق، نفس الشيء يحدث في ظل عدم التمييز بين المفردات أو بالأحرى مقومات الفكر الحديث وبين الإيديولوجيا الغرب الأمبريالي الحالي، وحال ذاته عند أركون: من أهم خصائص المنهج عنده مراوحته بين التنظير والتطبيق (الممارسة). على كل حال «التنظير حاضر من خلال ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية والتطبيق متجل من خلال الوجوه العملية التي طبق فيها ذلك المنهج على العقل الإسلامي... وللعلاقة بين المنهج والموضوع عنده متكاملة تكامل العلاقة التي أقرها الفكر الأناسي الحديث بين النظرية والممارسة، لأنه يرجع إلى هذه المقاربة بالأساس»<sup>3</sup> أراد أركون هنا كشف عن طريقة، أي يعتبر من الذين يحتفون كثيراً بالتنظير لمنهجهم، بالطبع هذا ما أدى إلى نوع من الإزدواج في مستوى الموضوع، أي إنّ المنهج أصبح موضوعاً ثابتاً إلى جانب كونه أداة ودليل على ذلك أن البحث في خطاب العقل لا يمكن يتم إلا باستكمال البحث في خطاب المنهج تنظيراً وتطبيقاً. نلاحظ نوع من إلتباس بين "المنهج والموضوع"، نستخلص أن مشروعه يتمثل في نقده للعقل الإسلامي.

وبناء على ذلك هناك مرجعيات عديدة نجدتها حكمت طرق التفكير العربي خلال (ق 20) لا يمكننا تجنب ذلك ولكن «لم يبلغ العرب والمجتمع العربي بعد مرحلة التفكير بالقطائع والبدائل التاريخية بعد ممارسة بيداغوجية مستقبلية تعسل الأذهان من الرواسب والطوباويات والسلفويات والمخيل الاجتماعي»<sup>4</sup> من البديهي أن يكون هناك معارضين ومؤيدين لهذه الفكرة، أهم آراء المعجبين بالفكرة التاريخية "العروي" أمثال: محمود أمين الجابري، أركون في آرائهم التي بها سفهوا هذا التفكير وغيرهم. فقد وقف هذا الأخير ينتقد العروي والجابري

<sup>1</sup> - عبد الغني بو السكك: فلسفة الثقافة ورهان الانتقال من الصدام إلى الحوار [فلسفة الثقافة، السياقات، الأبعاد-الرهانات]، أعمال ملتقى، تحت إشراف: فيصل لكلل، 2015، سبق تعريفه، ص 151.

<sup>2</sup> - محمد خالد الشيبان: رؤية فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار ياف العلمية، للنشر والتوزيع الأردن، عمان (ط1) 2007، ص 135.

<sup>3</sup> - مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان (ط1) 2005، ص ص (19، 21).

<sup>4</sup> - بومدين بوزيد: سيار الجميل [قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر] مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (ط2)

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

معاً، لاعتمادها على الفكر الخلدوني، لا يهمننا هنا هذا أو ذاك فقط طريقة الكتابة والمنهج المستخدم كما هو الحال "لمحمد إقبال" هو الآخر « كان إنتقاده وإستعراضه للحضارة الغربية وأسسها ومنهج تفكيرها في محاضراته العلمية التي ألقاها في (مدرسه ونشرت بعنوان تجديد الفكر الديني في الإسلام)... نراه يسيء الظن بدعاة التجديد وبالأصح التغريب في الأقطار الإسلامية ويخشى أن تكون الدعوة إلى التجديد حيلة وستاراً لتقليد الإفرنج»<sup>1</sup> نحن نعلم أن جو البحوث الفلسفية غير جو الشعر والآداب حيث قال وهو يتحدث عن طبيعة (الحضارة المادية) في الغرب والإنسان المعاصر الذي يمثلها، وكذلك عن الأمة والمشكلات التي يعانها المجتمع ككل. وفي حين نراه يسيء الظن بالذين يدعو التجديد، أي نراه يأس من زعماء التجديد في الشرق حيث حضروا بأكواب فارغة وصناعة مزيفة في العلم والمعرفة أو الفكر، هذا ما لا يتقبله العقل العربي الذي يسعى إلى التجديد والتغيير في ساحة العلم والمعرفة والكشف عن المواهب والإلهام العقلي والباطني والظاهر وكسب المعارف والمهارات. هكذا نراها أن الإنسان هو ليد عصره وحامل شعار الوعي والذكاء والإبداع، كما نرى أن الفلسفة فقدت مكانتها ومهاراتها بعد أن أصبحت لدينا منهج لصناعة الفلسفة الذي يتقنه الفلاسفة، ويتبعه الأساتذة والباحثين. نحن نتبع أساليب وخطوات وأدوات التي نتخذها كمبدأ وكطريق حيث نقع في إشكالية التبعية وخروج عن أصل، بالتالي نجد أنفسنا أمام واقع لا مفر منه، ساعتها نهمل من مناهج الغرب، هذا الفكر حافل بركائز، أيضاً نرى أن الفكر العربي الإسلامي العريق هو الآخر يحفل بركائز حتى ولو نحن في تبعية إلا أننا نتجاوز ذلك. لماذا هذا ثقة في الذات العربية ؟

لأن لنا طريقنا ورؤيتنا إلى التاريخية التراث في هذا الصدد يقول: عبد الله العروي تتناثر آراء المفكر العربي «عن التقليد والحداثة والتراث بصورة ضمنية أو مباشرة في كتبه التي عاجلت الفكر والثقافة العربية واهمها الإيديولوجيا العربية المعاصرة ومفهوم العقل والسنة والإصلاح»<sup>2</sup> يتبين أن منهجية العروي مستمدة من علم إجتماع المعرفة وعلم الإجتماع الثقافي، حيث يتمثل ذلك بالمنهج النقدي الاجتماعي الإستنتاجي، بالطبع يظهر في وصف إيديولوجيا العربية المعاصرة (أو الخطاب العربي)، هذا الأخير على أنه خطاب تراثي في بنيته وهياكله ومرجعياته ولكن من أجل تحقيق نخضة لا بد أن نعيد النظر أو الوقوف على نقاط يلخصها لنا العروي ، حين يحاول تلخيص إلى أن مشروع الانبعاث الحضاري والإستقلال الثقافي بإحياء التراث لإستغراق المشروع، بالتالي لا يمثل كينونة عندئذ «أن تحتل الثقافة العربية المعاصرة بين الثقافات الأخرى نفس المركز الذي إحتلته الثقافة القديمة في عصور إزدهارها.. (العروي) لا أبالغ إذا قلت إن القراءات الماركسية للتراث قابلة للإلحراف والإنزلاق إلى نقيضها..» قوانين الجدل التي تقود عملية البحث فتبدو في سياق التحليل كأنها قوانين

<sup>1</sup> - أبو الحسن علي الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، مطبعة التقديم القاهرة ، (ط3) 1977 ، ص ص (87 ، 89) .

<sup>2</sup> - زهير توفيق : إشكالية التراث (في الفكر العربي المعاصر) ، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع ، الأردن ، عمان (ط1) 2013 ، ص 73 .

كلية، مماثلة للقوانين العلمية الديناميكية في علم الطبيعة»<sup>1</sup> فيتجلى ذلك بثورة فكرية تربوية لتحقيق الإبداع. نعود إلى ما يصرح به العروي، إنطلاقاً من نظرية الإنعكاس التي تطرحها الأدبيات الماركسية قديماً وحديثاً بجذور شديد لتسويغ إعادة إنتاجها من جديد إلا أنها تختزل الواقع والمادة بالإقتصاد المجرد من طابعه الاجتماعي والسياسي.

وعلاوة على ذلك نرى الواقع المتغير والمعقد يفرض ذاته على المنهج، وليس العكس؛ إذن المنهج هو طريقة، وشبكة مفاهيم تتمثل الموضوع والسيطرة عليه وليست نظرية كلية مكتفية بذاتها. المطلوب الآن تحليل الواقع، هو إغناء المنهج وتجاوز النصية والجمود والقياس، في الحقيقة، أي نظرية يقدمها فيلسوف هي في الواقع إجابة عن مشكلة فلسفية تسببت له حيرة وقلق، بعدها راح يبحث عن سبيل يقضي به عن تلك الحيرة والقلق والدهشة مما يدور حوله. يجب أن يضبط التمييز بين المذهب الفلسفي والنظرية الفلسفية والقضية الفلسفية التي يعالجها، يمكن القول ليس مثل ذلك التجاوز «لا يجب أن يبقى في مستوى التأمل والنظر، بل يجب أن يتجسد كذلك من خلال الجهد والعمل... اختراق معطياته الظاهرية وصولاً إلى النفاذ إلى الأسس الفكرية والنفسية والمادية التي يستند إليها ويستمد رسوخه وإستمراره لتقويضها ودحرها وليس ذلك التمثل النقدي للواقع الاستعماري...»<sup>2</sup> لا وجود لثورة بدون فكرة ثورية، أي لا فكرة ثورية بدون عمل مجسد لها، نلاحظ العلاقة الراسخة بين الفكرة الثورية وتطبيقها، نرى أنها تتخبط بعقريّة ديبلوماسية كالواقع الاستعماري الفرنسي الذي عرفته الجزائر. وعليه فإن الفلسفة الثورة تعد من أهم فروع الفلسفة التي تعكس بصورة مباشرة الخصائص النفسية والفكرية والوجودية للشعب. مهمة "الأمير عبد القادر" وغيره من الرجال أو أبطال هذا الوطن، مثل ذلك التنظير سوف نحاول الكشف عنه من خلال ثورة الجزائر "أول نوفمبر" خير دليل على ذلك. الواضح أن مفهوم الثورة؛ أعني به «العودة إلى الذات... الثورة هي ظهور القوانين، قيام الحقوق إستجابة العدالة»<sup>3</sup> كما؛ أعني إعادة لما كان في الماضي، ويقصد بالعودة هي القوة وتطور، ويبرز في حركة دورانية في حالة مكررة لذاتها، كما تعتبر بأنها نظام السياسي والاجتماعي والإقتصادي ويعرفها ميشلي Jules michelet (1798-1874) بقوله أنها هي القوانين، وعليه هي مقابلة للتطور وإزدهار فهي سريعة، أي هي إنتفاضة أو تحول، لهذا نرى أن الثورة تشكل قطيعة في صرورة المجتمع.

فقد أشار هذا المأزق الفلسفي صاحبه الذي يرى الماضي بأبصار الحاضر، لأنها (الثورة) أشارت من حيث المبدأ إلى هذا المأزق، في حين العودة إلى قوله (بندتو كروشته) «هي التأكيد على المنهج الذي به قوم دراسته لهذه

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص ص ( 81 ، 82 ) .

<sup>2</sup> - البخاري حمانه : فلسفة الثورة الجزائرية، دار الغرب، للنشر والتوزيع وهران (ط1) 2005، ص ص ( 13 ، 14 ) .

<sup>3</sup> - بوسيف ليلي: الفلسفة الثورة[سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية]مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39)2013، جامعة القاهرة

الثورة... كما يذكر البخاري: بأن الثورة التحريرية لها ميزة خاصة<sup>1</sup> عندما نتطلع إلى الثورة الجزائرية نجدها قد دخلت الزمن الماضي وبالتالي الحديث عنها ليس موضوعاً معطى سلفاً، بل أن دارس التاريخ، يمكن أن يلم بالموضوع، كما يمكن القول أنها قضية فلسفية، أنها لم تكن بشكل عفوي، إنما نجدها مرّت بكل مراحل الثورات العالمية مثلاً: مقاومة الأمير عبد القادر والشيخ بوعمامة.. الخ.

أخي القارئ هناك من يعتقد بأن الفلسفة تنافي الدين، الدليل الذي يجعلنا الغوص في معرفة الفلسفة والثورة والدين. أحاول فتح آفاق مستقبلية أمام الفكر الانفتاحي "المبدع" وفتح أبواب الإجتهد، كما نعرف أنها الفلسفة إجتماعية سواء من خلال المتن أو الاستنتاج الذي إستعمله حمّانه، وعليه إن «عدت إلى الوراء واستعدت المقولات الشخصية الجزائرية فهذا لا يعني كما قال البخاري أنها نكوساً، بل هي استعادة للمرتكزات والأسس.. هو الدعاء إلى الدين الحق»<sup>2</sup> حاول حمّانه أن يبين أن الثورة الجزائرية كانت استعدت للمرتكزات والأسس التي سوف يبنى عليها المجتمع الجزائري. أما عن الجهاد والفلسفة كما يوضح (جرجاني) خلال قراءتنا لقموسه «كتاب التعريفات» دعا إلى طريق الشريعة (الدين) الحق منذ ذلك الوقت حاول الاستعمار إحلال المسيحية (دينه) محل (الإسلام). خلاصة الكلام أن أستاذنا حاول في دراسته الفلسفية والتاريخية للثورة الجزائرية تكوين نظرة تاريخية فلسفية مميزة عن الثورة الجزائرية بحيث نجده أخرجها من مأزق النرجسية ويذهب بالقول الجزائر المعاصرة تربط وجودها بأرضها ببناء وتحديثاً حاضر ومستقبلاً بثورة نوفمبر التحريرية، في مستهل هذا الكلام إن هذه الدراسة نجدها لن تحصر ذاتها في الجانب العسكري أو السياسي، بل نرى أنها ترتكز على البعد الفلسفي والإنساني في نفس الوقت دليل على ذلك ما ذهب إليه المرحوم.

على أية حال هذا ما أود تحليله، حيث أن العمل (أو الممارسة) الفكري يشبه رؤية إستشرافية مستقبلية، يظهر ذلك من خلال تغييرات الثورة التي داهمت الأنظمة (إستراتيجية) السياسية العربية، هذا التحليل الفكري والفلسفي لثورة نوفمبر (1954)، يسلط الضوء على العديد من الإشكاليات الفلسفية والنظرية العلمية، ولكن الهدف والغاية الذي يسعى إليها الباحث أن الثورة هدفها تحرير الوطن. وبناء عليه « إن الفلسفة الثورية ليست.. تلك الهادفة إلى استبدال الواقع بالخيال... (البخاري) إنه لا يضر، بالتالي ثورة نوفمبر 1954 كثيراً... البساطة الإجتماعية والثقافية والسياسية والعسكرية للرجال الذين شكلوا طلائعها الأولى وواكبوا إنفجارها وانتصارها»<sup>3</sup>، ذلك مثل ما فعل المثاليون الفلسفة الثورية ليست التي تهدف من وراء ذلك تأمل الروحي والفكري للواقع إلى خلاص الفردي منه، الشيء ذاته عند الصوفية. في مجمل القول الثورة لا تتحقق إلاّ بالجمهير الواعية بواقعها الجديد. نستنتج بأنه يزعم على بساطة ووضوح الفكرة الثورية، إلاّ أنه لم ينكر أهمية الفلسفات الكبرى في تقدم ورقي، في حين إن

<sup>1</sup> - عبد الرحمن مزيان: مقاومة نقدية لفلسفة الثورة التحرير في فكر البخاري حمّانه، مجلة (أوراق الفلسفية) العدد (39) 2013 ص (289، 285)

<sup>2</sup> - عبد الرحمن مزيان: مقاومة نقدية لفلسفة الثورة التحرير في فكر البخاري حمّانه، مجلة (أوراق الفلسفية) العدد (39) سبق تعريفها ص 291 .

<sup>3</sup> - حسن حماد: فلسفة الثورة الجزائرية عند البخاري حمّانه ، مجلة (أوراق فلسفية) العدد (39) ، سبق تعريفها ، ص ص ( 318 ، 319 ) .

## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

تبنى هذه الدراسة لهذا المفهوم؛ أعني مفهوم الفلسفة الثورية، يجد مبرراته في الحقيقة التاريخية التي تؤكد على عهود ازدهار الأمم والشعوب هي نفسها عهود التي ازدهرت بها الفلسفة، ذلك ما تؤكد العلاقة بين النهضة النسبية التي شهدتها الأمة العربية الإسلامية.

في ضوء تلك العلاقة الموجودة بين الفلسفة وبين تقدم الشعوب (الأمم). ما يدفع القول أن الفلسفة الحق ليست كما يعتقد البعض في العالم العربي الإسلامي، بل غنها شيء أكبر بكثير، خير دليل على أن ثورة نوفمبر إستمدت قوتها وفلسفتها من عديد من المصادر كما تأثرت بالتيار النهضوي العربي والإسلامي أمثال: الأفغاني ومحمد عبده. نعرض الآن لفلسفة نوفمبر «أن تلك الفلسفة إذا كانت قد تغذت من الفكرة الوطنية»<sup>1</sup> لأن الجزائر تابعة من أصول الإسلام ومن الفلسفة الجهادية والتوحيدية للشعب لولا توحدهم لما إستطاع التخلص من الاستعمار الفرنسي. ساعتها الفرد تمكن من بناء شخصية قوية بدافع الإرادة والقوة والتفلسف، في نفس السياق «أن الفلسفة التي ترد هذه الدراسة وتقصد هي تلك المتمثلة نقدياً وعمق للواقع، والعامل في الوقت نفسه على تغييره... بواقع أفضل... ما تؤكد... العلاقة بين التقدم الأوروبي الغربي منه خاصة اليوم وبين الفلسفة الرأسمالية على وجه التحديد والتي أصبحت بعد النعثر الذي إنتهت إليه التجربة الاشتراكية، الفلسفة السياسية والاجتماعية والأيديولوجية الوحيدة تقريباً لكل الإنسانية اليوم»<sup>2</sup> هذا دليل على أنها شيء أخطر من ذلك بكثير في نهاية المطاف فلسفة الثورة سوف تحاول إستبعاد مسارها الفكري، إلا أنها قطعت ثلث الطريق نحو الوعي بثورتها؛ فالوعي بها هو مثل «الجدل بين النظرية الثورية وتطبيقها... (البخاري) من تكوين وعي الجماهير بواقعها الاستعماري وبالأسس والركائز التي مكنت لذلك الواق»<sup>3</sup> لهذا السبب نرى أن الوعي بالثورة لا يتحقق مع تمثل الواقع الاستعماري، لأن مشروع الثورة هو علمي يستبدل الواقع الكلاسيكي بمشاريه المستلبة للوعي بواقع جديد، يحمل في طياته رؤية فلسفية كما يبين لنا المرحوم، تغذية يجب أن تكون بالمشروع الثوري الجديد وبمفاهيم جديدة .

الواضح من هذا كله أن للثورة أصول وجذور تاريخية، ليست حدث تاريخي، بل هي تدخل واعي للإنسان في تغير مجرى الأحداث التاريخية، إذن هي أهم « فروع ومجالات الفلسفة التي تعكس بصورة مباشرة الخصائص النفسية والفكرية والوجودية للشعب... وأن فلسفة ثورة نوفمبر التحريرية غابت أو غيبت في كثير من الدراسات»<sup>4</sup> ممارسة الثورية في الواقع تكون مبنية على الأساس هذا النوع من فلسفة الثورة وهذا سبب كافي. كما هو الحال

<sup>1</sup> - حسن حماد: فلسفة الثورة الجزائرية عند البخاري حمانه ، مجلة (أوراق فلسفية) العدد (39) ، سبق تعريفها ، ص 321 .

<sup>2</sup> - البخاري حمانه : فلسفة الثورة الجزائرية ، المصدر سبق تعريفه ، ص 36 .

<sup>3</sup> - محمود السيد طه متولي: الثورة الجزائرية بين مقولات العقل ومعطيات الواقع [مجلة أوراق الفلسفية] ع (39) سبق تعريفها ص (334،336)

<sup>4</sup> - عبد الجليل بن محمد الأزدي : فلسفة الثورة الجزائرية سلطة الخطاب المقدماتي ، مجلة أوراق الفلسفية ، العدد (39) سبق تعريفها ، ص

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

بالنسبة لقراءات البخاري للواقع العربي، يقصد بها تحافت بلدان العالم الثالث، وينتقد « الديمقراطية الغربية التي إرتبطت لتحقيق أهدافها وإستراتيجيتها بالعلمانية والعقلانية والنزعة العلمية... أن العلم الغربي والفلسفة الغربية إنتهي بالإنسان.. العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع... إن الفهم هنا يركز على الدلالة المستمدة من فهم واقع الحدث التاريخي»<sup>1</sup>. من دون شك يهدف الإستفادة من تطبيقات العليم بقصد التكنولوجيا، لقد أدت هذا الأهداف إلى اللايقين يغمره الغموض وتعمه الفوضى، العلم (نور إلى الظلام)؛ معنى ذلك تقدم وإزدهار للفكر (العلم) في نظره لا يعني بالضرورة تقدم الإنسانية. لماذا هذا الغموض في فلسفة هذا العصر ؟

لأن التكنولوجيا لم تحررها من عبودية الطبيعة وعواقبها، بل أنها وضعتها في مأزق جديد تتمثل في الآلة ولكن الإنسان الأوروبي والغربي بوجه عام يعمه القلق واللامبالاة، والاستهلاك الأعمى دون إحترام المبادئ والقوانين السوق أو التربية أو الإدارة أو سلطة الدولة. خلاصة ذلك أن خطابة تميزت بطابعها الجدلي الذي يقع بين النظري والعملي، لهذا السبب واقعية تنطلق من مصدر إهتمامه بالتجربة الإنسانية التي يعيشها في العالم الواقعي لأن هذا الواقع يحتاج إلى التحليل والنقد، ثم بعدها يحدث تغير أو تحول إلى هذا الواقع، وعليه الحقيقة التاريخية لا تقف على الواقع، بل تتوقف على المهمة التي يتطلع إليها، وهذا الواقع لا يأتي إلا في ظل مفهوم الفهم والوعي وإدراك، ثم بعد ذلك تنتهي العلاقات السببية التي كانت تحاول ربط حدث التاريخي ما بعوامل والظروف والأحداث تكون محددة بالتالي يظهر ذلك بتعدد الأفكار وآليات الفهم. مع العلم أن أثينا عرفت "سقراط" قبل "أرخميدس"، أما العرب والمسلمون عرفوا الكندي والفارابي وابن رشد ابن سينا قبل أن يعرفوا ابن الهيثم والخوارزمي والبيروني. وحال ذاته أوروبا عرفت ديكارت كانط، هيغل بيكون قبل أن تعرف نيوتن مروراً إلى الإتحاد السوفيياتي سابقاً كارل ماركس قبل ميغ والشعوب التي لم تعرف الفلسفة من قبل بعد أن عرفنا كوكبة الفكر الفلسفي حينها نقول: «أن عرفنا الفلسفة عامة وفلسفة الثورة خاصة... التغيير لا يحصر الثورة أو يقيدتها بمخططات نظرية غير واقعية وجامدة لا تقبل نقاشاً أو نقداً، بل يجعل منها عملية مرنة»<sup>2</sup> هنا الفكر الجزائر قد وضع بصمة على ورقة بيضاء، إنطلاقاً من تحرر الوعي من قيود الواقع مثل العقائد والعادات وغيرها من عراقيل تعيق الفكر على إنتاج أو إبداع يحدث صيرورة، ما هو دور الثورة في التقدم وتخلص من العوائق المعرقلة لذهن (العقل العربي) ؟

معنى ذلك أنها (الثورة) تشكل طبيعة في صيرورة المجتمع، تريد أن تكون جذرية وشاملة لكي تجعل ما قبلها متغير أو مختلف عما بعدها، ولكن يظهر ذلك في تناقض الظاهري الذي تنطوي عليه كل ثورة ثارت بزعمائها لتحكم بعد ذلك في مسيرتها وفي مضمون الإجتماعي والسياسي والثقافي، عندئذ الواقع الجديد يرصد نجاحاته في تجسده؛ الثورة تختار أهدافها ووسائلها الكفيلة بتجسيدها. أما عن جدلية الثورة والتغيير في القرآن بيد أن إنتقال

<sup>1</sup> - خالد قطب : الخطاب الواقعي في فكر البخاري حمانه ، مجلة (أوراق الفلسفية) العدد (39) ، سبق تعريفها ، ص ص ( 351 ، 352 ) .

<sup>2</sup> - البخاري حمانه : فلسفة الثورة الجزائرية ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 37 ، 40 ) .

إلى «أن إنتفاضة 5 أكتوبر 88 بالجزائر استطاعت أن تحدث تغييراً طفيفاً في بنية النظام السياسي متعدد وسمحت بتعددية حزبية شكلية، أدت آخر الأمر إلى عشرية حمراء.. بإمكانية قيام ثورات شعبية في نهاية القرن المنصرم»<sup>1</sup> التي كلفت الشعب الجزائري ثمن غالي، أي دفع بأرواحهم نحو الجحيم، إذن الغاية من دراسة الفلسفة الثورة وتأملات في الدنيا والدين كان لهما مبتغ فكري كتب فيه مبحثاً عن القرآن والثورة، بالتالي هو تحليل فلسفة لمفهوم الثورة، وكذلك لتغيير الواقع، لأنه الوحيد الذي تنبأ في (70-80 س) بثورات شعبية يظهر إخلاص ووفاء لروح ثورة نوفمبر الكبرى.

ها هنا نرى تجسد الوعي ونحوض من سببات ذلك بدافع الحرية والحديث عن الثورة يجرنا إلى حركة التغيير يكون متبعاً ضمن "منهج تحليلي". لقد عرفت الثورة في بعدها الشمولي كالتالي «وإذا كان التعريف الشائع للثورة بأنها تبدل عنيف في السياسة وفي نظام الحكم.. أن الثورة انفصام في التاريخ أو خط يقسم الأزمات والأفكار والعادات والتقاليد ومواضيع الاهتمام والقوانين وأساليب التفكير والتعبير»<sup>2</sup>، إذن المفهوم هذا يكون أقرب بكثير إلى المفهوم القرآني للثورة. ويبدو لي أن هذا التعريف هو أيضاً أقرب إلى التعريف الماركسي الذي يعتبر الثورة مجرد حالة تعبير أو تبدل، أقصد تبدل الأوضاع أو حالة انفصام بين لحظتين مختلفتين متناقضتين وفقاً لحدوث جدلية تاريخية. من الواضح هنا أنه يميل إلى تعريف الماركسي الشائع، يحاول أن يصبغه برؤية غير ماركسية؛ معنى أن الثورة تصبح أقرب إلى روح القرآن (النص) إذن جوهر القرآن ذاته هو الثورة، لأنه يؤمن بالتغيير الكلي وإيجابي. وبناء عليه «أن تعرف المفهوم القرآني للثورة بأنه ضرورة وإمكانية التغيير الروحي والمادي المستمر للإنسان نحو الأفضل»<sup>3</sup> مطالبة النبي (ص) بثوير القرآن. على هذا النحو نستدل بالقرآن الكريم بقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»<sup>4</sup> بما أن التغيير المذكور في القرآن، إذن هو الذي يتقارب مع المعنى الذي ذكره المرحوم خلال قراءتنا لكتابه فلسفة الثورة الجزائرية، نلمس نوع من العودة إلى الذات، والإعادة ما كان حاضر من قبل. ومما سبق ذكره كل شيء في الوجود متغير ماعدا كلمة "الله" «لا تعرف تبديلاً أو تغييراً»<sup>5</sup> وفي قوله تعالى «وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»<sup>6</sup> التغيير ضروري، لأنه الوسيلة الوحيدة لتطوير وتغيير للإنسان (المجتمع) لرفع مكانته المادية والروحية، ولكن حين يقرر «القرآن أن الثورة. إما أن تكون

<sup>1</sup> - بوعرفة عبد القادر : جدلية الثورة والتغيير في القرآن ، مجلة (أوراق الفلسفية) العدد (39) مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 297 ، 298 ) .

<sup>2</sup> - بوعرفة عبد القادر : جدلية الثورة والتغيير في القرآن ، (مقال نفسه) مجلة سبق تعريفها ، ص ص ( 299 ، 300 ) .

<sup>3</sup> - مقال نفسه ، ص 301 .

<sup>4</sup> - سورة الرعد - الآية ( 11 ) .

<sup>5</sup> - البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين ، دار القدس العربي الجزائر (ط1) ، 2012 ، ص 25 .

<sup>6</sup> - سورة الأنعام - الآية ( 115 ) .

ثورة نابعة من الذات أو لا تكون... صورة مختصرة عن العالم المادي والروحاني»<sup>1</sup>؛ معنى ذلك أن الذات هي الأداة المثلى لا لتغيير الجانب الروحي للإنسان، بل هي الشرط الأول والخير لتغيير الجوانب المادية، لماذا؟

لأن الإنسان الذي نعتبره صورة مختصرة عن العالم المادي والروحي هذا على حد تعبير "إخوان الصفا"، بمعنى لا يمكن أن يصل إلى جانبه المادي هذا إلا عن طريق ذاته. من هذا المنطلق كانت معرفة الذات في القرآن هي الأساس الأول لكل معرفة حاصلة وفي تعليقات نصوص ابن سينا يتبين من مقارنتها بكلام ديكرت «أن الفيلسوف العربي سبق أبا الفلسفة الحديثة إلى هذه الحجة.. أنه موجود مفكر قال أنه يستطيع أن يفرض أن لا جسم له وأن يعقل وجود السماء والأرض والهواء وكل شيء يقع في المكان»<sup>2</sup> أول شيء نطلق منه «أنا أفكر إذن أنا موجود» في هذا النص يقوم بتمييز بين النفس والجسم، النفس هي الجوهر والجسم هو الجوهر المتحيز يتخذ شكلاً ووضعاً، كما أن له في التمييز بين النفس والبدن (حجج ثلاث) هذا بعد أن تأكد أنه موجود مفكر، إذن الآنية تكون موجودة مع فرض أن البدن غير موجود، فهي شيء متميز عنه، هناك الكثيرون اعتبروا هذه الحجة خاصة بديكرت، يوجد ما يشبه هذه الحجة العقل يستمر في عمله حتى يخلص إلى النتيجة، كما عند أفلاطون الذي يقول: «بأنه من الضروري جمع الصور الحسية المختلفة والمعاني والمقارنة بينهما، أن يوجد مبدأ واحد بسيط هو النفس»<sup>3</sup> في الواقع لم تكن مجهولة عند العرب مثلاً: ابن سينا كتب فصلاً عن وحدة النفس يظهر فيه تأثير أفلاطون يقول فيه «أن قوى النفس المختلفة يجب أن تجتمع كلها عند ذات واحدة.. و(ابن حزم): حكى عن بعض الفلاسفة: أن النفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لا عوضه لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أي لا في مكان»<sup>4</sup> ابن سينا حاول أن يبين من خلال ما طرح في فصله وتأثره بأن القوى تجمع في ذات واحدة تكون مبدأ لها وابن حزم النفس هي جوهر غير متحيز ولا منقسم، مع الرغم أنه لا يكن له الرفض، أي لا ينكر هذا المذهب فقط إنكار من يرى أن الشرع ينقضه إلا أنه ينكر على الفلاسفة دعواهم دلالة مجرد العقل عليه، بالتالي إستغناء عن الشرع فيه، إذاً العقل بأقوى معناه ن نريد أن نلم بقواعد منهج فقط، وقوله تعالى: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»<sup>5</sup>.

لأن الإنسان لا يمكنه أن يغير شيئاً لا يعرفه كل شيء يحدث بأمره، إلا أن على الإنسان سعي في تغيير فضلاً عن كونه وسيلة لا بد منها لتحقيق ذلك. في ضوء ذلك تتعرض الفلسفة «في العالم العربي الإسلامي بصورة خاصة والعالم الثالث بصورة عامة لحملة تصويت يقودها البعض ضدها بإسم مناهضتها للدين تارة وبإسم الفاعلية

<sup>1</sup> - البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين ، المصدر سبق تعريفه ، ص 29 .

<sup>2</sup> - رنيه ديكرت: مقال عن المنهج، ت: محمود محمد الخضيرى مراجع وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (ط2) 1968 ص ص (84،85) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 86 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص نفسها 86 .

<sup>5</sup> - سورة الذاريات - الآية ( 21 ) .



## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

العلمي والتكنولوجية تارة ، ويأسم عدم جدوى كل تأمل نظري تارة أخرى»<sup>1</sup> الموقف ليس بجديد في العالم العربي الإسلامي ، لأن الفلسفة موقفها يجعلها أن تقع للتراض خاصة في جوانبها الميتافيزيقية، وعليه لا بد أن نعترف بأن مناهضها قد نجحوا اليوم؛ أقصد إبعادها مسرح الحياة العربية الإسلامية، لكن نراها قد احتلت حياة واعية مزدهرة بالفعالية والحماس، حيث إعتبرها أفلاطون «حارسة المدنية اليونانية، وابن رشد جعلها الأخت الرضيعة للشريعة الإسلامية»<sup>2</sup> نضيف إلى ذلك قول ديكارت جعلها أيضاً «مقياس تقدم الأمم وحضارتها ونعمة ديكارت من نعم الله عليها... نضيف قائلاً: في كتابه (مقال في المنهج) نشأ هذا المقياس الذي كانت تقاس به المذاهب الفلسفية وتتقوم به قيمها»<sup>3</sup> ما قالوه عنها هي حارسة والأخت الرضيعة وهي مقياس تقدم ثقافات وحضارات الأمم كل بفضل علم من علوم الفلسفة بتعدد مذاهب أو مناهج كل ذلك راجع إلى إشباع رغبة العقل وإرضاء القلب وبلوغ رضا ضمير الإنسان.. الخ. خير دليل على أن الوجود العقلي هو ذلك المبدأ هو مبدأ التعقل، تعقل به كل الأشياء أو الأمور كما يقول ديكارت في مقاله (1637):

«Discours de la méthode de Descartes cest dire : « (premier ouvrage philosophique écrit en langue vulgaire , c'est-à-dire en français, les livres savants étant jusque-là écrits en latin) rejetant toute autorite , Descartes y expose en termes simples et accessibles à tous (...) les quatre règles qui doivent permettre à chacun ... »<sup>4</sup>

كتب ديكارت في كتابه هذا محاولاً وضع القواعد الأربعة التي ينظم بها الكتابة الفلسفية مستخدماً منهج من أجل الوضوح والدقة هذه القواعد (قاعدة البدهة والتحليل والتركيب والاحصاء). بنى عليها مقاله . نضيف إلى ذلك

De Descartes cest dire : « car poue la raison ou le sens , d'autant qu'elle est la seule chose qui rend hommes et nous distingue des bêtes ... comm une des philosophes qui disent qu'il n'ya du plus ou du moins qu'entre le accidents , ... »<sup>5</sup>

حاول ديكارت وضع منهج محكم بقواعد التي يسرها الفيلسوف بالعقل وليس بالحواس التي هي خداعة العقل يصلنا إلى الحقيقة واليقين

<sup>1</sup> - البخاري حمانه : تأملات في الدنيا والدين ، المصدر سبق تعريفه ، ص 295 .

<sup>2</sup> - ابن رشد : فصل المقال: ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، المكتبة المحمودية التجارية القاهرة ، ص 35 .

<sup>3</sup> - رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، ت: محمد الخضير ، راجعه وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة

(2ط) 1968 ص 06

<sup>4</sup> - Dédier.julia : Dictionnaire de la philosophie , libraiirié larousse . paris 1964 . p : 70 .

<sup>5</sup> - Descartes , René : Discours de la méthode , par, J-M.Fataud , les édrtion Bordas a paris ,1967,p 47

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

<sup>1</sup> Cest dire : Descartes : «la raison soit identique ... tous le hommes si la méthode et la logique »

ليكن في العلم أن عقل الإنسان الذي يسيره إلى طريق السليم (الصحيح) ولكل إنسان العقل والمنطق والمنهج يسير به حياته وعمله العلمي والفكري، الفيلسوف وحده قادر على فعل ذلك بالإرادة والقوة .

كما أن البخاري حمّاه من خلال مؤلفه هذا يصرح قائلاً:

« lieu ... Bref, c'est cette vision critique de la réalité, coloniale en particulier, qui fait de la philosophie «une pensée concrète au bien qu'une action inséparable des normes de normes de conduite...morale et politique »»<sup>2</sup>

لقد بين أن الفكر هو أساس معرفة الإنسان لأن الفكر الفلسفي يجعلك من الباحثين بعقلية سليمة لأن الكتابة الفلسفية منبعها الفكر والعقل يسيرها بطريقة مضبوطة . هكذا إستخدم المرحوم خلال مؤلفه (Ecrits) الكتابة الفلسفية مثل ما حدث فلسفة الثورة، من البديهي هنا الإنسانية تجمع ما بين ثورة الحرية والمساواة وبين الدنيا والدين وبين الروح والجسد الثورة تؤكد كل الوقائع الحالية التي يعيشها الكاتب أو الفيلسوف، كقوله تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»<sup>3</sup> إنَّ قيام النبوة على إفتاع العقل المسؤول بآيات الكون لأن العقل وحده قادر على تسيير بشكل سليم والفكر يكون على بناء قواعد سليمة بيني منهجه، مع العلم أن لا يسقط التكيف عن الإنسان العاقل، في حين عقيدة الروح هي « إحدى العقائد الغيبية..الروح والجسد في القرآن الكريم ملاك الذات الإنسانية»<sup>4</sup> تلك العقائد الغيبية التي نلمس فيها فضيلة كأنها من حقائق الحسن، وواجب على عقل الإنسان أن يؤمن بعمله، أما عن الذات الإنسانية التي تتم بها الحياة لا تنكر الآخر. من الواضح «إن القرآن الكريم بهذا الإلهام الصادق ينقد العقل من نقائص التفكير، ولا ينجيه من نقائص التكليف»<sup>5</sup> أو بالأحرى نقائص الحيرة بين العالمين في حقائق الدين، وعليه إنتقضى (ق17و18) دون أن يعرض لعلماء الغرب من مباحث الدين أو العلم.

<sup>1</sup> – ibid : p . 49

<sup>2</sup> – Boukhari Hammana : Ecrits philosophique , Editions lalla safia , 2013 , p 69 .

<sup>3</sup> – سورة البقرة – الآية (164) .

<sup>4</sup> – عباس محمود العقاد : الإنسان في القرآن ، نهضة مصرية ، للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة (ط4) 2005 ، ص 23 .

<sup>5</sup> – المرجع نفسه ، ص 25 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

كما أن الغالب على المحدثين أن يتبعوا في الرواية منهجهم (التقليدي). في حين (ق19) أصحابه فقد يكون لهم الحظ في الكشف والتجربة العلمية، ولهم حرية الرفض أو القبول عصر التطور العام أشهر القائلين به هربرت سبسر (1820-1903) عرف هذا التطور «بأنه إنتقال من البسيط إلى المركب، وقال عن تطور الحياة أنه توفيق دائم بين مطالب البنية الحية وبين ظروفها الطبيعية.. أن إطلاق القول بالتطور من مبدأ الكون..»<sup>1</sup> لهذا السبب يحدث تغيير للبنية وتوسع والإمتداد، كما أنهم يسلمون بتلك المؤثرات الكونية ويبقى أصحاب التطور العام الذين لا يذهبون بمذهبه في تفسير المعرفة الإنسانية بين ما هو مدرك وغير قابل للإدراك هو مذهب الفيلسوف الإيقوسى هاملتون (1788-1856) وكذلك مذهب كانط في الظواهر والحقائق أو في الأشياء أي "الأشياء في ذاتها". هكذا يمكن أن أوضح أن كلمة (الجهل مع العلم) أن المادة تتغير بسبب تطور لأنها في طبيعتها تكون متغيرة وتتقدم لأنها متقدمة، بالتالي ننتقل من البساطة إلى التركيب. بما أن تحليل يقودنا إلى معرفة أو كشف عن حالات التغيير والتطوير يقود إلى الجمع أو تركيب بين ما هو مادي والجدلي إستخدام العقل في المناقشات وفي حل مشكلة .

على أية حال الماركسية إنها منهج أفكار الجدل الواقع بين هيغل وماركس هذا الأخير ورث من منهج الهجلي أية الجدلية لأنها إتبع خطى المنهج الهجلي، بالضبط ذلك المبدأ الذي بإمكاننا افتخار به، وهو هناك مستقبل فلسفي للعالم وهناك أيضاً مستقبل لعالم الفلسفة. لقد وضع هذا المبدأ بين الأفكار المنظمة منهجياً وفلسفياً، وكذلك بين الأحداث الإجتماعية، هنا تكمن نقطة الخلاف بينهما. أما (ق20) مستقبل عالم الفلسفة برز في الواقع الإجتماعي لبعض البلاد الاشتراكية يظهر في مرحلة تطورها الحالي، ولكن تطور المجتمع الغربي يكون إنطلاقاً من أصول المسيحية هذا هو الحدث عام البارز في تطوره، وعليه نضرب أنظار في إطار القائل عن الثورات قال «من الانجيل إلى لعقد الإجتماعي فالكتب (الأفكار) تصنع الثورات.. إنها منهج الأفكار»<sup>2</sup> بما أن الماركسية منهج الأفكار هذه اللحظة بالذات هي ساعة مستقبل فلسفي لعالم ما؛ إذن هناك في الواقع علاقة جدلية بين الأفكار والأحداث الإجتماعية والسياسية، في كافة مراحل التاريخ، بالإضافة إلى ذلك نحن « إذا كنا نعرف شيئاً عن الصراع الفكر العنيد الذي يجمع بيده القوى الكبرى والتي تدعي السيطرة العالمية... أن في الحاضر: أن نجسد هذا التوضيح العقائدي على المستوى التقني»<sup>3</sup> بن نبي حاول وضع إهتمام كهذا في الجزائر، ثم بعدها نوظف العمل السياسي وننظر إلى ما هو أوسع، بالتالي نجد أنفسنا لا نعرف شيئاً عن هذه الخاصية القوية للصراع الفكري الذي يطلقه الإستعمار في البلاد .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 65 ، 66 ) .

<sup>2</sup> - مالك بن نبي : من أجل تغيير ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط1) 1995 إعادة 2005 ، ص 13 .

<sup>3</sup> -المصدر نفسه ، ص ص ( 15 ، 19 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

في حين نركز على نقطة مهمة في الحياة الاجتماعية مثلاً جهازنا الإداري والقضائي وكذلك بنياتنا الاقتصادية والاجتماعية كما يجب وضع حد لبعض العادات السيئة مثل: [البيروقراطية]، لا فائدة منها في مناهج التفكير والتنفيذ ، طموحاتنا هي تجاوز ونسعى إلى التغيير ومن طبيعتنا مشاركة الشعب وسير بتناغم مع الإرادة العامة وتصميم السلطة الثورية، مع الرغم علينا أن ننطلق من نقدنا لذاتنا لا يبدأ بوعي الآخر، بل بوعي الذات، نعود ونؤكد أنها مشكلة سياسية. أما عن البناء الثقافي نستطيع القول « إلا أن التفكير لا يكون مجرد راحة عضلية، وهو ليس مجرد تصفيق باليدين نعبر به عن حماسنا... ولكن الثقافة إنها تخلق الإنسان»<sup>1</sup> الذي يراقب ذاته قد نجد هي نظرة الغزالي أو بسكال الذين كان يبحثان «عن تناسق بين عالم الظواهر وعالم الداخل، تلك هي النظرة التي تسمح للإنسان أن يسيطر على ذاته وأن يسيطر على الأشياء التي ابتدعتها عبقريته»<sup>2</sup> على أية حال ترى أن الثقافة لها نتاجاتها كما للصناعة فيما يتعلق بالثقافة وصلتها باللغة السيد جوهرسونيار يسلم بأن إلتقاط التراث اليوناني ونقله، أي يسلم إلتقاط هذا التراث وتطويره ونقله يتطلب من اللغة أن تكون شيئاً يختلف عن لغة الدين من أجل لا ينغم في العادات والتقليد حينها ينتبه شعور بتمسك بالعتيدة. مما لاشك فيه يتحتم على العرب أن يقوموا بنوع من القفزة ذاتها التي حدثت من قبل أكثر من (23 قرناً) ويقوموا بترجمة من جديد الفكر العلمي وحتى السياسي.

أما عن مهمة النخبة الإفريقية، الإمبريالية سلبت العالم سحراً وسلبتنا أيضاً لهذا السبب الوعي ضروري في هذا الصراع، ثم يضيف إلى ذلك قائلاً عن المبدأ المادة هي « العلة الأولى لذاتها ، وهي أيضاً نقطة البدء في ظواهر الطبيعة.. إن خاصة الوحيدة للمادة في مبدأ الأمر هي إنها كانت (كماً) مضيئاً أو كتلة»<sup>3</sup> (بن نبي) يوضح كيفية التطور للمادة المحتمل مفيدة من الناحية المنهجية في غرض يتصل بالموازنة بين مذهبين متعارضين يقوم على أساس منافع لآخر (الله، المادة) ، وعليه يجب أن نعد هذه المادة من حيث الأصل في حالة بساطة وتجانس لا يمكن أن نتصورها منظمة بأية طريقة، وإلا فإن التركيب الذري الذي إكتشف العلم تنظيمه وتركيبه يوحى بتدخل جزئيات نورية، ها هنا يمكن أن تحتل الظاهرة مكانها، أن نبحت عن الذات العارفة والواعية مثلاً الذات عند محمد (ص) الوحي عنصر رئيسي في نظر الناقد الذي يريد دراسة الظاهرة القرآنية سؤال المطروح: «كيف أدرك الرسول (ص) والأنبياء قبله ظاهرة الوحي؟»<sup>4</sup> الوحي هو معرفة مباشرة للموضوع تكون قابلة للتفكير، ولكن الوحي يجب أن يأخذ معنى للمعرفة التلقائية تكون حرّة أي مطلقة لموضوع ما؛ أعني لا يشغل التفكير أحداً وغير قابل للتفكير لكي يكون في حالة إتفاق مع إعتقاد (النبي) ومع التعاليم القرآنية أهم شيء إدراك نوع الظاهرة. أما من الناحية

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 55 .

<sup>2</sup> - مالك بن نبي : من أجل تغيير ، المصدر سبق تعريفه ، ص نفسها (55) .

<sup>3</sup> - مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ت : عبد الصبور شاهين ، تقديم : محمد عبدالله دراز ، محمد شاکر ، دار الفكر ، دمشق ، سورية

(ط4) 1987، إعادة (2000) ص 73 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 143 .

العقلية لا تنتج المكاشفة (الوحي) «عند صاحبها يقيناً كاملاً، بل كأنها تخلق نصف يقين»<sup>1</sup> ما يسمى إجمالاً، يحدث شك؛ أي المعرفة يأتي برهانها بعدها، إذن هذه درجة من الشك هي تمييز المكاشفة من الوحي.

أما عن يقين (النبي) فقد كان كاملاً ودليل قوله تعالى: «قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِنْ يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ»<sup>2</sup> نضيف إلى ذلك قوله تعالى: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْئَالَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ»<sup>3</sup>؛ خلال هذه الآيات المحكمات يسوق القرآن معنى الوحي لغايات جدلية كما يبيح للنبي أن يستخدمه برهاناً، أما الثانية تعطي الآية الوحي كشف عن المغيب محدد تماماً يضم التفاصيل المادية، هناك علماء مسلمون بحث في مثل هذه (المشكلة) رسالة التوحيد أمثال: محمد عبده من البديهي أن يكون الواقع الثابت يمنعنا من أن ترى في إقتناعه ظاهرة تلقائية، يبدو على العكس النتيجة التقدمية المطردة لتفكير واع. خلاصة ذلك أن النبي (ص) تفكيره وإخلاصه وإرادته، وسيطرته على ذاته، ما يفضله سبحانه على باقي بعبريته وإيمانه. أما عن الفلسفة "الطيب تيزيني" الوضعية الجديدة تعلن بوجود «الواقع المادي مستقلاً عن الوعي أمر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.. مهمة الفلسفة وفق المنطوق الوضعي الجديد إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة»<sup>4</sup>، مجمل ذات المعنى هي تلك التي تجعل من ذاتها موضوع بحث للتحقيق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب، ومن البين هنا أن مثل هذا الرأي يلفت إنتباهه، من نشأ أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وبين التجربة والنظرية لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة على حد سواء، هي حصيلة عمليات تجريدية، بالتالي تحولت مهمة الفلسفة وفق المنطوق الوضعي حيث أن الواقع يغدو أمراً نافعاً. في مجمل الكلام كل هذا مجرد تغلغل أو ترعرعت أفكار من عصر إلى آخر لمعرفة نوع التركيب والتحليل، وإشادات أولى مع طريق تفهم أعمق للمناهج، أي للجدلية المنهج التاريخي وتاريخية ومادية هذا يحصل عندما تكون أمام المسائل أكثر تعقيداً وحساسية على صعيد منهج قط، هي مسألة العلاقة الموجودة بين المنهج والنظرية، وعليه ننظر إلى ما يمكن مراعاته التجادل بين العام والخاص.

وعلاوة على ذلك منهج البحث التاريخي يجب العودة إلى مسألة "وحدة" تلك العلوم تظهر بمحقلين هما موضوع العلوم ومناهجها مما يمكن أن نقول بأن وحدة العلوم بالفلسفة تقوم ضمن ما تقوم عليه وعلى جدلية العام والخاص في حلقي الموضوع والمنهج. إذا رجعنا إلى رأي الدين (الشريعة) إنه أولى مظاهر كرامة الإنسان، تجلت في الدين حيث خلق سبحانه كل شيء من أجله وكرمه "بالعقل" لقوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 144 .

<sup>2</sup> - سورة ص - الآية ( 38/67-70) .

<sup>3</sup> - سورة آل عمران - الآية (44/3) .

<sup>4</sup> - الطيب تيزيني : على طريق الواضح المنهجي (كتابات في الفلسفة والفكر العربي) دار الفارابي، بيروت، لبنان، (ط1) 1989، ص 210

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»<sup>1</sup> يظهر ذلك في كونه قادر على إرتقاء جميع مدرج الكمال، يكون الإنسان ضعيف أمام خالقه ولكن جعله أقوى المخلوقات عندما كرمه بالعقل. الواضح أن أغلب الفلاسفات تربط الإنسان بين كرامته ومصيره فإن بعضها لا يجد في هذه العلاقة أية ضرورة على أساس «أن مصير الإنسان بيد الإنسان وهو الذي يحدده ولا تفرضه عليه إرادة مفارقة»<sup>2</sup> في حقيقة ما يزعمه نيتشه وخلفاؤه الوجوديون. في حين نرى أن نقد النزعة المادية ذلك عندما إنتهى البعض إلى تكوين نظرية مادية عن الإنسان وحياته حيث جرده من الروح والحريّة، وكذلك من سمو الروحي، إن المادية في نظرتها إلى حياة الإنسان فهي ليست سوى نظرية كبقية النظريات الأخرى .

مع العلم هي وليدة العقل الذي يتجلى في ها من حيث إرادتها القوية ويسمو فيها من حيث هو ذات وضعت النظرية وما فلسفة ماركس المادية «إلا نقد لفلسفة هيغل المثالية... عباراته الشهيرة، بأن كل ما هو واقع معقول، وكل ما هو معقول واقع»<sup>3</sup>، إذن الإنسان المفكر هو الذي كشف وضعيته ضمن الكون مجرى الحوادث لم يبين لنا (سارتر) (Jean-poul sartre) لم يخلق القيم تلك التي دافع عنها (المجال السياسي) ولكن هذا ما جعل الموقف الماركسي أقل؛ غير أن هيغل إذا كان يرى في ذلك أن فكرة هي التي تتجسم في الطبيعة وتطور التاريخ، فإن ماركس عكس من ذلك ، لأنه يعتقد أن الطبيعة المادية في حركتها هي التي تخلق الأفكار فيما بعد ولكن إذا كان هيغل فقد يجمع بين الفكر والواقع في عباراته المشهورة ويعبر عن نوع من وحدة الوجود، فإن ماركس يقتضي آثار أستاذه يقول عن الوجود هو مجرد صيرورة جدلية تتحرك إلى الأمام يحدث ذلك بمجاوزة التناقضات عن طريق الانتقال من الموضوع إلى نقيضه ، وشيء الذي لاشك فيه أن الأمل الذي تلوح به الماركسية المادية والمتمثل في المجتمع الخالي من الطبقات نفس الدور الذي تلعبه الحياة الأخرى في الفلاسفات الروحية . وهكذا هو صراع القائم بين تلميذ وأستاذ هذه الجدلية جرت بنا إلى تحليل الوقائع والأحداث التي بإمكاننا معرفتها بالعقل وعن طريق تحليل أفكار بطريقة منهجية. ننتقل إلى نوع آخر من الملاحظات التي ينطلق هذا التصوّر مفاده «أن المعرفة العلمية ليست يقينية ، وأن العلم بلا شيء سواء كان طبيعياً أو مجتمعيّاً ليس سستاماً من المقولات... أو المتقنة الصياغة... أن المنهج العلمي في البحث سواء في الطبيعيات أو الاجتماعيات، لا يقوم على الدفاع عن الفرضيات أو النظريات»<sup>4</sup> رغم أن البحث الدؤوب على قصوره يكون هو الباعث الرئيسي والأقوى في ما يسمى بالاكشاف العلمي، خير دليل على ذلك أن العلم لا يعرف معرفة يقينية ولا هو يصدر عنها إذاً فهو لا يسعه الافتراض؛ معنى ذلك ما يصدر عنه في آيات إبداعاً، كذلك بغية إقامة البرهان على صحتها. نتيجة أن العلم

<sup>1</sup> - سورة الإسراء - الآية (70) .

<sup>2</sup> - محمود يعقوبي : الوجيز في الفلسفة ، دار الكتاب الحديث ، الجزائر (دط) 2009 ، ص 167 .

<sup>3</sup> - محمود يعقوبي : الوجيز في الفلسفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 168 .

<sup>4</sup> - حسن قببسي: المتن والهامش (تمارين على الكتابة الناصوتية) مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب . بيروت الحمراء (ط) 1997 ص 159

## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

والمنهج العلمي يكون له أبعاد وأن ليس من أمور نهائية إلاّ وهي في الفكر الديني. ماذا نعني عندما ندعي مع بوبر أن العلم لا يعرف، وأنه لا يسعه إلاّ الافتراض؟ وكيف يتعامل المنهج العلمي مع ما يصدر عن الفكر؟. ما هي الطريقة المناسبة لحل وتحليل ذلك؟

من المستحيل أن نتسرع في إصدار الحكم على هذا، لأن لا ممارسة بدون نظرية، لأن الممارسة هذه يجب أن يكون مصدرها هو انطلاق "عن وعي أو لاوعي" من فرضية ما، وإذا كان «المنهج الاستقرائي هو طريقة في الاستدلال ينتقل الفكر بزعمها من المقولات المفردة التي تسمى أحياناً مقولات مخصوصة.. (راسل): إن مبدأ الاستقراء يفرض بنا إلى الدوران فيها»<sup>1</sup> بإمكان القول بأن في منطق الاكتشاف العلمي يشكك (بوبر) بقيمة المنهج الاستقرائي، في نهاية يعتبر هذا التشكيك أطروحة مركزية، كما أنه يعتبر أن مبدأ الاستقراء الذي يبني عليه المنهج من مستحيل أن يكون حقيقة منطقية بحتة، كما بين لنا راسل برتراند (1872-1970) Bertrand Russzl عندما يرى الارتجاع إلى ما لا نهاية ساعتها نلاحظ الكثيرين ممن يفكرون حول المنهج العلمي يعتبرون مثل الفرضية موقفة، أقصد أن تكون مرشحة لأن تكون نظرية ثابتة.

وبلا شك أن منطق التمحوور على الذات الجماعية لا بد أن يؤول هذا ما دفع به إلى نهاية، وبالتخلص من أجزائها إلى مالا نهاية إذا يبقى منها سوى "الأنا" التي تحتكر بدورها الصفة البشرية وعلى ما يحيط بهذه "الأنا" حيث نلاحظ أن سائر "الناس بغاث"، عندئذ فلنعد إلى ما نحن فيه دون أن نذهب بعيداً في منطق الذي يتمحوور على الذات القومية في هذا الصدد «إن ابتداء الهوية إنطلاقاً من تسمية القوم، أمر قد يكون جوهرياً إذن في نظر الآخرين.. أن صارت غير عربية، وإذا كانت التسمية عربية ظلت تطلق عليها في معرض الحديث عن الدولة والحضارة»<sup>2</sup> ولكن في نظر القوم أنفسهم يكون ذلك ثانوياً، ولو عرجنا إلى سلطة نفسها ما ثبت أن صارت غير عربية إذن ذلك مجرد الكلام لا يقوى في أحيان كثيرة على مجارة تطور الوقائع.

في الواقع التحليل إستعمل كمنهج للبحث الفلسفي في (ق 20) كثير من فلاسفة الإنجليز، لهذا السبب «جعل الفلسفة التحليلية عنواناً للفلسفة الإنجليزية المعاصرة ومعها جانب كبير من الفلسفة الأمريكية المعاصرة جورج مو (1873-1958) المعاصر قد ربطها بفلسفة الإدراك العام *philosophy common sense* وإستخدام اللغة العادية *ordi mary langrage* إذ رأى أن قضايا الإدراك العام صادقة دائماً»<sup>3</sup>؛ شطر أول من النص تعني كلمة تحليل فقد نجد لها مثيرة للقلق لأنها دالة على منهج جديد مثلاً: سقراط كان يستخدم التحليل بحثاً عن تعريفات محددة للألفاظ وأفلاطون كان يسمي منهجه الفرضي إستخدامه لإقامة بعض نظرياته تحليلاً السبب هو أن يستنبط نتائج من الفرض، أرسطو يستخدم عدة مناهج من بينها منهج التحليل ذلك بتمييزه

<sup>1</sup> - حسن قبيسي : المتن والهامش (تمارين على الكتابة الناسوبية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 160 ، 164 ) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 233 ، 243 ) .

<sup>3</sup> - محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي ، تصدير : محمد فتحي عبد الله ، دار الوفاء لدنيا طباعة والنشر الإسكندرية (ط1) 2004 ص (117-119)

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

عناصر متباينة في الشيء المركب أو التصور المركب هذا دال على تحليله عناصر المشكلة ضمن البحث تحليله لأي شيء كان إلى مادة وصورة.

أما ديكرت هو رائد للتحليل الفلسفي حيث يبحث عن المبادئ الأولى للموجودات والمعرفة والوقائع الأولية للإدراك المباشر، وهكذا نصل إلى هوسرل الذي يسمي منهجه بمنهج الظاهر في هذا الشرط يقوم بتحليل للمعطيات الظاهرية، حتى نصل إلى رائد الحركة التحليلية في الفلسفة الإنجليزية جورج مور ويضيف إلى ذلك راسل وفتيغشتاين والقائمة طويلة .

لكن نحن نقتصر على تبيين منهج التحليل وأنواعه. المنهج التحليلي عند مور الذي كان أكثر « ممارسة للمنهج من الكتابة في قواعده وأساسه وخطواته»<sup>1</sup> ولكن يمكننا العثور في كتاباته على أنواع مختلفة. أما عن تطبيق المنهج يظهر ذلك في تلخيص "المحاضرة اليقين certainty" كمثال على تحليلاته فلسفية، ومن أهم خصائص المنهج التحليلي يقابل راسل بين التحليل analysis والتركيب synthresis وترتبط مقابلة بينهما بثورة على المذاهب المثالية إذ يرى «أن منهج التحليل يناسب الفلسفات التجريبية ، وأن التركيب ملائم للمثالية...فالتحليل أن يجعل الفلسفة بحثاً نظرياً خالصاً في الأشياء والعالم دون إن تشبع فينا ميلاً خاصاً أو ترضي فينا نفعاً لا معنياً»<sup>2</sup> التركيب أبه البدء بفكرة معينة والتحليل يعني تمييز المشكلات تقسمها إلى جزئية حتى يسهل الأمر في تناولها. في حين راسل التحليل يجعل الفلسفة بحثاً وهو طريق الحكمة ولكن أمثال كانط وسبنسر أخذ بعض النظريات العلمية كمبدأ حفظ الكلية والثاني نظرية التطوير أرادوا تعميمها من أجل تفسير الكون كله ، ويضيف موريس قيتز «أن التحليل الذي يقصده راسل هو صورة من صور التعريف وهو واقعي من نوع لا أرسطي»<sup>3</sup> مجرد فرضه يتعلق بنظرية التحليل إلا أنه يضم في طياته كل إستخدامات راسل في التحليل .

يعتبر المنهج هو الوعي بالموضوع من خلال الوعي بالفلسفة بالخطوات التي تتبع من أجل إكمال وتبينه، وعليه يعتبر المنهج التحليلي وسيلة وطريقة في البحث كما إعتبر في تحليل الأحداث التاريخية إذن المنهج التحليلي هو آلية للتعليم. وبناء عليه يقوم منهج مور «المنهج التحليلي على تفضيل المشكلات بدقة شديدة ثم فحصها فحصاً دقيقاً لكيانها.. الفيلسوف التحليلي يفحص المعاني مثل (العقل) و(الحرية) حتى يميز المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ»<sup>4</sup> تحليل اللغة هو العمل الرئيسي للفلسفة مركزين على الألفاظ والمعاني لهذا نرى أن الفيلسوف يفحص المعاني ولا بد من توفير شروط في المحلل تكون بمثابة آليات (يكون له العلم الواسع بالموضوع)

<sup>1</sup> - محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي المرجع سبق تعريفه ، ص 130 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 145 ، 147 ) .

<sup>3</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم : نقد المذاهب المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ج2 ، 2009 ، ص 177 .

<sup>4</sup> - فلاق شبرة ميلود: المنهج التحليلي، جورج إدوارد مور أنموذجاً [مناهج البحث في الفلسفة]: تأليف جماعي، تحت إشراف: عمار ناصر، 2013 ص ص (158،159)



## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

ويتلازم هذا المنهج التحليلي مع المنهج التركيبي، في نهاية المطاف نشهد أن المنهج التحليلي يسبق المنهج الوصفي. وفي حين نجد كلا من المنهج النقدي والمنهج المقارن يعقبان المنهج التحليلي، نتيجة أن المنهج التحليل متداخل مع غيره من المناهج، مع ذلك فالفلسفة كثيراً ما تستخدم تقنيات تساعدنا «على بلورة أفكارها في سياق مفاهيم مترابطة فتوظف ما يسمى بالمنهج التحليلي والمنهج التركيبي... أن الشخص الذي يملك مواهب قادر على إبداع مناهج جديدة، لكن المنهج لا يمكن أن يبدع الموهبة كما أن المنهج، أي بحث في نهاية المطاف جزء من ذلك البحث»<sup>1</sup> حيث يكون حضور الجانب التركيبي في سياق عرض الأفكار، أما الجانب التحليلي فيوظف لمعالجة المشاكل النظرية التي تواجه الفيلسوف أثناء عملية التغيير الفلسفي، بينما المنهج هو شيء موقف وعاجز، لا يملك أي نوع من الاستقرار، إلا من خلال بعض المفاهيم العامة كالبرهان والتمثيل أو الجدول... الخ. فكل منهج هو بحاجة ماسة إلى حيلة من أجل تسهيل عملية تحقيق في سياق ذاته نرى أن المنهج في الفلسفة، يأخذ أحياناً بعداً نقدياً، كما هو محاولة من أجل توفير معرفة منتظمة حول واقع أو موضوع ما. خلاصة ذلك المنهج يقسم في شكله العام إلى منهج نظري ومنهج تجريبي (فلسفي/علمي). وبناء على ذلك يتجلى لنا عند دركهايم فالقراءة المعمقة لكتابة (قواعد المنهج الاجتماعي) تؤكد لنا «أن علم الاجتماع لا يمكن أن يقوم بصفة مستقلة تشريع بوجوده، إلا إذا كان لموضوعه وهو الظواهر الاجتماعية خصوصية تميزه عن موضوع علم النفس من ناحية وعن موضوع علم الحياة من ناحية أخرى»<sup>2</sup> من الطبيعي إذا قبلنا أن تكون الظواهر الاجتماعية هي ظواهر قائمة بذاتها ومن جنس خاص، أيضاً لتأسس المنهج الوضعي الذي يدعو إليه في دراسة الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن دراستها دراسة علمية موضوعية ولكن لو عدنا لما ذكرنا سابقاً «أن المنهج مجرد مقولة أو مفهوم يتم فصل في الخطاب الفلسفي»<sup>3</sup> ومن بين جميل صليبا يشير إلى أن المقولة هي المحمول، ومقولات هي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات من دون شك أن الكتابة البدائية لا يمكن تعريفها موضوعياً لأنها غير قابلة للاستقراء والوصف. هل هناك إدراك لما يحيط بنا من أحداث هذا الواقع المعاش ؟

بما أن هناك ماضي بالطبع هناك حاضر والمستقبل، مع العلم لكل شعب ثقافة وحضارة خاصة به . والترجمة تلعب دورها في مجال الممارسة الثقافية، حينها نقول «أن الترجمة كممارسة ثقافية لم تغلغل في واقعنا الثقافي.. تكون ممارسة الترجمة بناء متوازياً»<sup>4</sup> دليل ذلك أن التجربة الأحداث الترجمة هي بناء ثقافي أو مقارن وبالتالي هي (الترجمة) من منظورها الثقافي تكون ممارسة، ولكن ليست مجرد بناءات لغوية يتم فيها البحث عن تقابل بين مفردات في نهاية الترجمة ليست مسألة نقل للكلام والنصوص، بل هي حوار وتفاوض بين طرفين ، عندئذ يحدث

<sup>1</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، الكتاب للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (ط1) 2002 ، ص 130 .

<sup>2</sup> - محرز الحمدي : الفكر والحياة في الفلسفة-العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2010 ص (48،49)

<sup>3</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 131 .

<sup>4</sup> - محمد جديدي : الترجمة كممارسة ثقافية [الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب] ، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أبريل 2012 ، جامعة مولاي الطاهر سعيدة ، الجزائر . تحت إشراف : عبد الله موسى ، (ط1) 2013 ، ص ص (15، 17) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

تطلع إلى أفاق مستقبلية ويكون الخيال واسع والإبداع والابتكار، نتيجة ذلك اللغة هي عنصر أساسي في بناء ثقافة. هكذا طالب المعرفة الفلسفية ينظر نظرة مشاهير العظماء الفلاسفة من أغراض ومسائل محددة والحال ذاته الذي يحدث أثناء التعارض بين الفلسفة والترجمة، يقول في هذا الصدد (طه): ليس يخفي «أن الفلسفة والترجمة ممارسات خطابتان متميزتان فيما بينهما... يجوز مبدئياً أن يوجد العمل الترجمي ولا فلسفة معه»<sup>1</sup> من البديهي أن يكون لكل منهما شرائطه المعرفية والضوابط العملية؛ بمعنى ذلك يجوز مبدئياً وجود عمل الترجمي، إلا أن الممارستين على تمايزهما يكون على مستوى النظري والمنهجي والترجمة هي الوسيلة الأنجح التي يتوصل بها إلى أغراض الفلسفة وكأن الفلسفة هي الثمرة الأنفع إلى ذلك وتتولد من أعمال الترجمة، وهكذا يكون الحكم على هذه الفلسفة، بالإضافة إلى ذلك ريكور يوضح لنا طريقين في الترجمة طريقة تريد «أن تجعل من فعل الترجمة نقل دقيق لخطاب»<sup>2</sup> وطريقة تذهب بالفعل ذاته (الترجمة) إلى معنى أوسع من ذلك بكثير، وما هي سوى ترجمة للنص.

أما إذا عدنا إلى التربية والتعليم نموذج الفارابي مثلاً: إستعمل عدة إصطلاحات في هذا المجال «منها التأديب والتقويم والتهذيب والتشديد والتعليم والإرتياض والتربية... الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماهم النظرية على ما يوحيه بادئ الرأي المشترك.. أخص الخواص هو من يتولى الرئاسة ولهذا إختلف منهج التعليم»<sup>3</sup> أولاً وقبل كل شيء يقصد بإستعمال القول في التعليم الطريقة الشفوية النظرية التي يتبعها عمل أو ممارسة الفعلية، حيث نجد أن الفارابي يقسم التعليم إلى الميدان الخاص والعام، الأول يتم بالطريقة البرهانية يوجه هذا النوع أو اللون من التعليم إلى نخبة، الرأي المشترك؛ أعني الثقافة العامة. وبناء على ذلك أن الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ومنهم من هو عامة، من خلال هذا نستنتج أن العامة هم الذين يقتصرون، وعليه أن طرق الإقناعية والتخييلات إنما تستعمل في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن وطرق البراهين اليقينية هي أخرى تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً، مع العلم هناك العلاقة وطيدة بين المنهج والمضمون في ممارسة المعرفة.

في الواقع أن أصحاب قصرنا ما تبين حقيقة هذه العلاقة بين المنهجية التقنية المتبعة والمضمونية المعرفة، تحصيل حاصل «أن يجعل هذا الوجه من العلاقة المنهجية بالمضمون علاقة واسطة ب"موسوط" يكون فيها المنهج التقني هو الواسطة»<sup>4</sup> ويكون المضمون العلمي وجهي علاقة المنهجية الإجرائية بالمضمونية العلمية، حينها يتم ثبوت الوصف المادي لهذه المنهجية. إنما حاولنا التعرف على النظرية التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة يجب اللجوء إلى معرفة أصل الترجمة حيث المفكر يقوم بعملية تحليل وتركيب كل مفرداتها وتركيب ذلك من جديد، لكي

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة (1). الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء -المغرب، (ط1) 1995، ص 59.

<sup>2</sup> - محمد جديدي: الترجمة كممارسة ثقافية [الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب] أعمال الملتقى الدولي، سبق تعريفه ص 16

<sup>3</sup> - عمار الطالبي : دراسات في الفلسفة وفي الفكر العربي ج1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت (ط1) 2005 ، ص ص (17 ، 18) .

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة(1). الفلسفة والترجمة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 158 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

يسهل على المحلل وعلى القارئ مهمة الفهم ، حيث يبين المترجم الألماني (فالتر بنيامين) يقول: «يتمكن (بنيامين) بفضل هذين المفهومين البقاء واللغة الخاصة من الجمع بين الترجمة والفلسفة، إذ يجعل الترجمة وسيلة خادمة للمعاني الفلسفة، فالبقاء يزود اللغات بالقدرة على أن تنامي... (مارتن هيدجر) أنها مكونة من ألفاظ اصطناعية يضعها الإنسان ويستعملها موجهها لها، وامتصراً فيها بحسب إرادته، وهذا الجانب هو الذي وقع الاهتمام به وطغى على التصور الغربي للغة منذ إقامة ديكرت الذات أصلاً للفكر»<sup>1</sup>؛ أول نقطة تأثره بالفلسفة الهيكلية، كما أن اللغة الخاصة التي تكشف عنها ممارسة الترجمة نجدها تنزل منزلة لغة الحقيقة التي يختص بطلبها العقل الفلسفي، في نهاية المطاف نرى أنها لغة الحق التي تميز فيها بين [المبنى والمعنى]. وفي ضوء ذلك هيدجر خلال نظريته تتناول مسألة الترجمة مثلاً [ الوجود والزمان ] وغيرها من مؤلفات حيث نتساءل عن المقصود بالتفكير؟ وما هي ميكانيزماته؟

انطلاقاً من هذين التمييزين التمييز بين اللغة كألفاظ موضوعية وبين اللغة كحقيقة وجودية مستقلة والتمييز بين المعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي وبين معاني مقابلاته غير اليونانية في هذه الحالة بالذات يفرق هيدجر بين ضربين إثنين من الترجمة نسمي أحدهما بالترجمة التحريفية والأخرى بالترجمة التحقيقية. وهكذا نصل إلى تحليل شاسع في إدراك المعاني وألفاظ وكشف عن خفي الذات المفكرة. وعليه أن الذات والموضوع لها دور حاسم في بناء شكلي للموضوع، حيث إن التصوير يكون مبني في هذه «اللحظة على الصراع خاصة بنائية للذات لا تكون خطية ومنتالية بصفة منتظمة، وإنما هي جدلية علائقية بين الذات والموضوع»<sup>2</sup> كل هذه المعاني تتحدد بخصائص مشتركة لتدل على ذاتها كما تدرك هذه المعاني من جهة مقابلة بميزات فريدة انفصلها عن غيرها، ويصبح لمعنى "الهوية" جانب جدلي، ولكن سوف نحاول تجاوز هذه النقطة وعندها ننظر إلى [نظرية والمنهج والتطور].

وعليه ننتقل إلى معرفة مفهوم الذاتي يعني تجاوز الوعي يتم الانتقال من الأنا أو الذات إلى الموضوع أو الشيء الذي يقع خارجها من المؤكد أن الموقف الميتافيزيقي الذي نبني عليه التفكير الحديث كله في المعرفة «هو تفسير العارف بوصفه ذاتاً، والمعروف بوصفه موضوعاً»<sup>3</sup> نطلق على مفهوم العلو الذي نجده في ميتافيزيقا المعرفة هذا إسم "المفهوم الذاتي"، وإذا كان المفهوم الصوفي للعلو يذهب إلى العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق أقصد فوق (الذات والموضوع) معاً؛ إذن هذا العلو فوق الذات فإنه لا يتحقق في العلو الذاتي لأن الذات لا تترك تماماً، بل يظل هذا العلو منطوياً عليها (الذات) التي تجعل لموضوع مكاناً لها، بالتالي نصل إلى مقارنة أول يؤدي إلى تصورات مبسطة لأن الاتحاد الصوفي سيصبح شيئاً بسيطاً يسهل تحليله وفهمه ببساطة ويتحقق في اللحظة المباشرة رفع

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 107 ، 108 ) .

<sup>2</sup> - خاتم الورفلي : بول ريكور ، الهوية والسرد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (ط1) 2009 ، ص 18 .

<sup>3</sup> - صفاء عبد السلام علي جعفر : محاولة جديدة لقراءة (نيتشه) ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (دط) 2001 ، ص 70 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الانشطار بين الذات والموضوع هذا التحليل يحجر الإنسان (الذات) من القيود وبالتالي المنهج التحليلي والتركيبى لهما دور هام في بناء الأفكار وتحليلها وتركيبها من جديد.

في حقيقة طلب المعرفة إختلف عبر الزمان والمكان والطرائق، كما تختلف هي الأخرى بإختلاف المواضيع، أي نوع الموضوع يفرض على صاحبه وضع المنهج، طالما أن هناك أساتذة حاولوا وضع لمسات فكرية حول مواضيع عديدة بذوات مختلفة فإن قسوم من بين هؤلاء يصرح بأهم «مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تأملات في المنطق والمصعب.. قد عرف تأسيساً (العقل العربي)، كما هو الحال عند الجابري وللعقل الإسلامي كما هو عند أركون، فإن قسوم يقترح علينا تركيب من العقل العربي الإسلامي.. لا يختلف عن الكلام الجابري والعادي في اللغة مع صبغة إيديولوجية واضحة»<sup>1</sup> في بدأ الأمر حاول طرح مسألة المنهج، بالتالي نصل إلى ما كان يطرحه حول الفلسفة والفكر، كما يمكن ملاحظة التسمية التي تعبر عن مسألة "الهوية"، يشير قسوم أنه إذا كان الجهاز المفاهيمي للجابري هو موضوع مناقشة نظراً لطابعه الإجرائي، الحال ذاته عند أركون في جهازه المفاهيمي الذي يتميز بالتنوع والتعدد، وعليه يعيش الفكر الفلسفي حسب متطلبات عصر كل مفكر، ويعقوبي يرى أن مشاكل الفلسفة هي هي لم تتغير، أنها تتعلق بوجود المعرفة والعمل، مع أن مهمتها مجسدة ومطبقة تلك هي حاجة كل سعي أو باحث العربي. وبناء على ذلك « إن الإختلاف هو أيضاً نحو من الدرس الأصلي الذي يمكن أن يوجه إنشغالنا بالحقيقة... ابن رشد وإذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق وعظم ما أتى به، من الحق، وانفرد به حتى إنه الذي كمل عنده الحق»<sup>2</sup> ابن رشد وطريقته في شرحه مسألة الحقيقة ومقام الشكر، معنى العدل بأخص في ترتيب علاقة المحدثين بالمقدمين، مثلاً أرسطو (من العدل ألا تقتصر على أن نشكر) نلاحظ أن ابن رشد هاكم تفسيره هو واجب في الحق المحدثين مع المتقدمين، أي لا نشكر الذين شاركنا في الأراء بأعيانهم، بل نشكر الذين كان لهم الحظ ولقد بات ذلك واضحاً الآن بأي وجه، إذن يضطلع الفيلسوف بمسألة الشكر من دون أن يكون ذلك محمولاً على المعنى الخلقى .

في الواقع الشكر الفلسفي هو تلك العناية بأقوابل، ثم شرحها وتوضيحها حسب المعنى وتفسيرها. أما نيتشه فيقول: «إن وحدته جزء جوهري من تفردته بين متفلسفة الحداثة»<sup>3</sup> أن مضاد-الحداثة l'anti-modernité لدى نيتشه هي مقوم حاسم في تفكيره، بل هي ذلك النمط المخصوص لتحويح المسائل الفلسفية عنده ولكن مضاد-الحداثة قد تظل ظاهرة إستيطيقية أكثر منها واقعية فلسفية بيّنة وصارمة، لكن نحن نرى بأن مضاد-الحداثة عنده لا يمكن أن تفهم كما ذهب (هيدجر). لأن إشكالية ميتافيزيقا الذاتية التي سيطرت على الفلسفة الحديثة، نعود إلى مسألة المسححية، بلغة الفارابي مسألة الملة وهناك علاقة بين (فوكو والإسلام) صامته ومتكلمة، إنهما علاقتان داخل

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة: الهوية والتاريخ [دراسات فلسفية في الثقافة الجزائرية العربية] ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2015، ص(197،198)

<sup>2</sup> - فتحي المسليبي : الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة النص) ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان 1997 ، ص 113 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 123

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

لولب واحد، والإسلام، أيضاً حقيق بأن يفكر فيه؛ أقصد إنشغال الفلسفي بما هو حقيقي نلاحظ أنه قد دخل فعلاً في برية الراهن، وإنقلب إلى "آنية" Actualité فجأة طبعاً بالمعنى الذي أعطاه فوكو لهذا المفهوم. في ضوء ذلك نكشف دور الفيلسوف ليس التاريخ للمستقبل، بل هو محاولة إدراك ما يجري، بالتالي يحدث كتابة تاريخ هذا الإسلام الحاضر، فما الدليل الذي يضمن توافق وإنسجام الفكر مع الواقع ؟

يصرح هيدجر قائلاً: «إن التطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تما هي فعلي تبين شيئين مختلفين...، فإن كل مناقشة حول إمكانية وعدم إمكانية هذا التطابق وحول طبيعته ودرجته هي مناقشة في الفراغ»<sup>1</sup> حل إشكالية هذه لا بد من تجاوز ثنائية "الذات والموضوع"، أقصد تجاوز نظرة المعرفة التي هي قائمة على أساس الفصل بين الداخل والخارج، أي بين "الذات والموضوع"، كما يؤكد هيدجر (الوجود والزمان) و(ماهية الحقيقة). من غير شك «يتعلق بالموضوع لا بوصفه صورة ذهنية أو مضمون ذهني كامن في الذات، بل بوصفه موضوع يتموضع أمامي أو بالمقابل مني»<sup>2</sup> هنا يشير بكلامه هذا إلى قصدية الهوسرلية، مع العلم أن معرفة الإنسانية لا تسعى إلى معرفة الصور أو المضامين العقلية، إنما إلى معرفة الأشياء، كما تبرز (ذاتها بذاتها) فكرة هوسرل وكانظ من قبل وغيرهم، أولاً (الذات، لذاتها) إن شعور عنده (هوسرل) هنا يقصد موضوعات غير ذاتية نحو موضوعات خارجية عنه. أما الحقيقة عند هيدجر هي الإخفاء (الحجب) المنبر، إشارة إلى تاريخ علاقة التي موجودة بين الحقيقة بالفلسفة، هيدجر يصرح «أن البحث في الوجود هو مادة الأولى للفلسفة»<sup>3</sup> فالفلسفة إذن منذ بداية تاريخها بالفعل الذي لا تزال تعيش في تراثه تسعى دائماً إلى البحث عن حقيقة الوجود، ولكن في نظره الفلسفة لم تفكر في الحقيقة الوجود، بل في حقيقة الوجود الذي هو الكائن (الإنسان) سواء أكان الغربي أو العربي الإسلامي الكل يصب في جوهر واحد البحث عن فكر فلسفي وعن العدل والحقيقة والوجود.

ثم ما يعنيه ديكرت «بالمنهج قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق»<sup>4</sup>، ثم يحدث تبليغ إلى الذات إلى المعرفة الصحيحة، إن إلزام بإتباع قواعد تكون نتيجة تفادي الوقوع في الخطأ. وفي حين المنهج في أعم «معانيه وسيلة لتحقيق هدف وطريقة محددة لتنظيم النشاط»<sup>5</sup> على الرغم من ذلك نجد أن المنهج متعدد وليس واحد، بل يختلف حسب مواضع وتعدد باختلاف والتنوع إتجاهات الفلاسفة ومذاهبهم، إلا أن أهميته ثابت؛ إذن المنهج أهميته واحدة كما درج على ذلك الفلاسفة من أفلاطون وحتى ديكرت أو على أنه

<sup>1</sup> - حياة خلفاوي: مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر [مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة] إشراف: غيوه حيرش قديده، جامعة منتوري قسنطينة ، السنة الجامعية 2005-2006 ، ص 36 .

<sup>2</sup> - مذكرة نفسها ، ص 38 .

<sup>3</sup> - مذكرة نفسها ، ص 164 .

<sup>4</sup> - رنيه ديكرت: مقال عن المنهج، ت: محمد الخضير،مراجعة: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (ط2)

1968 ص 95

<sup>5</sup> - م روز نتال ، وب يودين وآخرون : الموسوعة الفلسفية ت : سمير كرم دار الطليعة ، بيروت ، (د6) 1987 ، ص 502 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

ظاهرة أو فكرة كما هو الأمر عند كانط وهيكل وغيرهم من فلاسفة، بل على أساس أنه بزوغ وانبثاق، وإثارة العقل البشري كما «أنهم لم يتصوروا الحقيقة على أنها علاقة بين ذات وموضوع»<sup>1</sup> يعني يطابق بين العقل والشيء، بل على أنها إنكشاف إذن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتحجب ولا ينغلق على ذاته .

على كل حال ما يهمنا هو المنهج وكيفية تطبيقه على أرض خصبة ونظرة كل فيلسوف ، وعلاوة على ذلك نظرة ديوي والآخرين من الخاصية المنهج العلمي حيث يسلك في مناقشته «للمنهج مسلكاً إستقضائياً باحثاً عن مسوعات ودلائل لتقوية مفهومه عن الخبرة»<sup>2</sup> بدل الحقيقة إلى مبادئ الأولية التي ظهرت فيها الخبرة، ثم قبل قيام المنهج العلمي سائد آنذاك على كل حال الوظيفة التي يحددها جون ديوي (1852-1859) للفلسفة ما هي سوى إلاً تأكيداً على الدور الذي يجب أن تنته ضبه في سبيل حل وتحليل مشاكل الإنسان. هكذا يشرف عصر النهضة على النهاية «لتبدأ حقبة حضارية جديدة في (ق 17) تمييز بالإهتمام البالغ بالمنهج... وضع منهج جديد للبحث الفلسفي يحل محل المنهج المدرسي القياسي كما نجد عند بيكون وديكارت»<sup>3</sup> قبل أن نعرض إلى توضيح طرح سؤال : فإذا كان المنهج هو أهم مظاهر حضاري للقرن (17) فكيف كان ذلك ؟

من بين أنه وضع منهجا جديدا للبحث الفلسفي وكذلك للبحث العلمي مثلاً سيكون ينطلق الجانب السلبي من منهجه الذي يتمثل في [أصنام القبيلة والكهف وسوق والمسرح] كل هذه أصنام أربعة حاول تجاوزها لهذه النظرية كانت تعيق البحث وإستخدم الإستقراء القياسي، وديكارت منهج العقلي يعرف بالمنهج الشك. أما عن جانب الإيجابي عند بيكون من المنهج إستخدمه لكشف عن الظواهر الطبيعية والسيطرة عليها، بمعنى «أن يستدل منهج الكشف الإستقراءي بمنهج البرهاني القياسي»<sup>4</sup> ولكن والمنهج الديكارتي «إستخدم ديكارت هذا المنهج في تطبيق الجبر على المشكلات الهندسية مما أتاح له أن يخترع ما نسميه الهندسة التحليلية... وأن الذات كائن مفكر مستقل تماماً»<sup>5</sup> نتائج متوصل إليها هي بحث عن النتائج للأزمة عن الكوجيتو لزم عن ذلك إستنتاج أن الذات هي كائن مفكر، وهناك مقولة مشهورة "أنا أفكر أنا موجود" تجعل العقل أكثر حدة ويقيناً من المادة وعقلي، بالنسبة لي هي اليقين أدرك به الأشياء، أما المادة لا يمكن معرفتها إلاً عن طريق العقل بوصفها إمتداد exténsion وأخيراً ترتب على ذلك وجود نوعين من الجواهر: جوهر مفكر وجوهر ممتد، يقبل الانقسام، وتكون معرفة الأشياء الخارجية عنده تتم عن طريق العقل وماهيتها. أما عن التفكيك التنشئي يبدأ إنطلاقاً في محاولة تفكيك الأصول من قول (لنيتشه)، لأن اليهودية والشعب اليهودي ليس موضوعين تافهين لديه، بل يلعبان دوراً متعاضماً

<sup>1</sup> - حياة خلفاوي : مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر ، مذكرة سبق تعريفها ، ص 26 .

<sup>2</sup> - محمد جديدي : فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط1) 2004 ، ص 212 .

<sup>3</sup> - أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: في الفلسفة الحضارة (البوذية-الإسلامية-الغربية) دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان (ط1) 1999 ص ص (112 ، 113) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 118 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 127 ، 128 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

في فكر بالضبط في « تكوين مسألة العدمية والحدثة»<sup>1</sup> أما عن مسألة الخير والشر دالة على تفوق العهد القديم على العهد الجديد، بل على غياب، أي مقياس مشترك بينهما .

نعود إلى ما سبق الإشارات إلى موقف العلماء المعاصرين هذا مما سماه الإستقراءيون التقليديون أسس الاستقراء، ثم علينا الاعتراف بمشكلة الإستقراء بأنه كمنهج ليس منهجاً برهانياً أي نتائجه غير صادقة صدقاً ضرورياً أو يقينياً الإستقراء يجب أن ننظر إليه على أنه خطة في البحث ولكن بإمكاننا «أن تنتقل الآن إلى موقف المنهج العلمي المعاصر من مبدأ العلية كقاعدة أساسية في البحث الإستقراءى»<sup>2</sup> مع العلم أن العلماء ينظرون إلى القانون العلمي على أنه ليس من الضروري أن يكون متضمناً علاقات عليية، كما أخبرنا راسل بإهتمام بفلسفة العلوم ومناهجها، «أن البرهان على أن العالم يخضع للعلية خضوعاً مطلقاً غير ممكن من ناحية النظرية»<sup>3</sup> حاول توضيح كيفية إهتمام بالمنهج التحليلي العلمي وتطبيقه على العلوم المختلفة أو على النظريات وغيرها.

وبما أن فلسفة ذاتها هي موضع التساؤل، فالمتبع لتاريخها وتطور العلوم في (ق19) وأوائل (ق20) يعد من مصادر الهامة للحركة التحليلية، راسل Bertrand Russzl يلاحظ «تباين متعارضين في الفلسفة، أحدهما يستوحي التفكير الرياضي والآخر متأثر إلى حد كبير بالعلوم التجريبية»<sup>4</sup>؛ التيار الأول كان يضمن أولئك أمثال: أفلاطون كانط سبينوزا وغيرهم، بينما التيار الثاني يمثله ديمقريطس وأرسطو التجريبيون والمحدثون منذ لوك بعدها جاءت مدرسة التحليلية لتعمل على إستبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات، بالتالي مزج النزعة التجريبية بإهتمام معين بالجوانب الإستنباطية من المعرفة. أما بوبر وصورة الجدلية لمنهج البحث حيث يقول: «أن الثلاثية الجدلية الشهيرة متواصلة على دوام وهي (الموضوع، النقيض، المركب منهما) يمكن أن تطبق على منهج المحاولة وإستبعاد الخطأ... منهج العلمي هو منهجه بأنه إستنباطي يعتمد على التواصل إلى نتائج بطريقة منطقي بحث»<sup>5</sup> نلاحظ أنه أقام ملاحظة هامة للغاية منذ عام 1937، كما يرى بأن للمنهج طبيعة، وفي مقابل المنهج الإستقراءى الذي يعتمد على البنات والوقائع الجزئية، وفي بيان وجوه التعارض بين المنهج الاستنباطي وبين الاستقراءى، نرى أنه يحاول وضع لمسات وتبيين كل منهج على حدى.

ومما سبق من مدارس على سبيل المثال بداية حركة التحليل في إعتقاد (تشارلز وورث) إلى ظهور المقال الذي كتبه (مور) ذلك تنفيذ المثالية 1903 نلاحظ أنه ثار ضد الهيكلية والمثالية الجديدة. لقد قام وضع منهج جديد في معالجة المشاكل الفلسفية ذلك المنهج الذي «يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل... كان منصباً على القول

<sup>1</sup> - لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيك في الثقافة العربية، ت: عبد الكبير السفراقوي، دار توفال لنشر وتوزيع، عمان الأردن (ط1) 1998 ص 93

<sup>2</sup> - محمود زيدان : الإستقراء والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت (دط) ، (ت م) ، ص 136 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 138 .

<sup>4</sup> - محمد مهران : فلسفة برتراند راسل ، دار المعارف مصر ، القاهرة (دط) 2004 ، ص 21 .

<sup>5</sup> - محمد محمد قاسم: في الفكر الفلسفي المعاصر (رؤية علمية) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2001 ص (252-278)

بإستقلال الواقع عن المعرفة، ورفض كل الجهاز الكانطي الخاص بالحدوس والمقولات "الأولية" التي تشكل التجربة.. (راسل) قد وافقت على ذلك متحمساً، إلا أنه كان أكثر اهتماماً من (مور)..<sup>1</sup> فيظهر ذلك الإهتمام في بعض الأمور المنطقية على الخصوص نظرية العلاقات الخارجية، ولعل ذلك أن راسل كان متأثراً بالتعارض الذي رآه قائم بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية، ومور نقطة تعارض بين الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له. الواضح أن هناك علاقة متبادلة، من البديهي أن مور نراه رفض كل من آراء هيغل وكانط، إلا أن راسل تخلص من المثالية وإعتنق المذهب الواقعي، نتيجة ذلك يرى راسل في نظريته لمنهج هو على الدوام أبداً بشيء غامض، ولكن هذا الشيء يكون محيّر لأن شيء يبدو عرضه الشك، بينما المنهج التحليل هو أداة تبين ما هو غامض يحدث ذلك بجل المركبات إلى أجزائها بصفة عام الحديث عنه هو مجرد تحديد مقصد هذا المنهج وأهم أراضه. ما الفرق بين المبدأ والمنهج يا ترى ؟ يصرح راسل بقوله: «إنني أعني بالمنهج هنا طريقة منظمة في التفكير يمكن صياغتها وتطبيقها وتؤدي إلى تحقيق أهداف محددة»<sup>2</sup> لعل هذه الصياغة العامة لمعنى المنهج تختلف إلى حد كبير عما يمكن أن نقدمه لمعنى المبدأ الذي أقصد به فكرة معينة ينطلق بها الباحث، ثم توجه طريقة التفكير لبلوغ أغراض معينة، مع العلم أن اللغة المثالية أو المنطقية أداة هامة للغاية من أدوات التي يستخدمها أين كان في التحليل، على نحو ذلك نلاحظ أن المنهج التحليلي يرتبط إرتباط وثيق بتطور الدراسات المنطقية الصورية، كما يرتبط بتطور العلوم الطبيعية (علم الفيزياء). نستنتج أن من ضروري أن يؤكد لنا هذا المنهج التقدم في الفلسفة يكون مرهون بتطبيق هذا المنهج (منهج التحليل) .

### ج) - المنهج التاريخي :

تتضح أهمية المنهج التاريخي بتحديد مقاصد وتمييزه عن التاريخ من حيث الاستعمال ، ويعتبر التاريخ هو الموضوع المنهج؛ أعني بالتاريخ كما ورد في لسان العرب المحيط هو تعريف الوقت. هل هناك فرق بين التاريخ والمنهج التاريخي ؟

بإمكان القول أن التاريخ هو ملك عام لكل العلوم والميدان الذي يستوعبها. أما الدراسات التاريخية المتخصصة تستهدف التعرف على فترات حسب إهتمامات الباحث، وبالتالي كثيراً ما تكون دراسات للأحداث والمواقف الفردية والجماعية. إذا الغرض من تقديم المنهج هو تبيان أهم النقاط، من المؤكد ما تجاوزه العلم الحديث أي العشوائية البحث، لهذا السبب تتكون للمنهج قاعدة علمية ينطلق منها الباحث، مع ذلك دون تجردهم من خصوصياتهم الذاتية والموضوعية والفعالية عند عملية التحليل ويعتبر «المنهج هو الوعي بالموضوع من خلال

<sup>1</sup> - محمد مهران : فلسفة برتراند راسل ، المرجع سبق تعريفه ص ص (22، 23) .

<sup>2</sup> - محمد مهران : فلسفة برتراند راسل ، المرجع سبق تعريفه ، ص 347 .



الوعي بفلسفة بالخطوات التي تتبع من أجل إكتماله وتبينه»<sup>1</sup> المنهج هو سبيل الذي يحدد من طرف كل فيلسوف أو باحث، فلا بد أن تكون ورائه فلسفة، بالتالي تتبين فلسفة المنهج، هذه خطوات تستخدم لتحقيق الأهداف، بعدها تستمد فلسفة التاريخ أو فلسفة المنهج من فلسفة الموضوع الذي هو التاريخ أو فلسفة علم من العلوم التي تحتاج إلى منهج. من المؤكد أن المنهج التاريخي صبغ بصبغة الزمن وصبغة الموضوع، أقصد أخي القارئ الهيئة الباحث، أي « التي يبنى عليها الباحث بحثه تتعلق بالتبع الزمني ويتحدد طريق الباحث أو منهجه في اعتماد على الزمن... (أدوات المنهج التاريخي) الملاحظة والمشاهدة والمقابلة والاستبيان... فقد تتداخل المناهج في الظروف والمشاكل والمواضيع، وذلك من أجل إستكمال جوانب البحث أو الدراسة»<sup>2</sup>، بما أن هناك تشابه في المواضيع صيغة الموضوع كثير ما نجد، مع أننا زمن حدوثها يكون غير متصل من الناحية الزمانية، ومن أهم وأبرز أدوات المنهج التاريخي الملاحظة وغير مما ذكرت. لأن نتائج شواهد وأدلة على هذه الأحداث، بالتالي يجب البحث عن نوع العلاقة الموجودة بين المنهج التاريخي وبالمناهج الأخرى، التي تكون لها صلة وطيدة معه ومع الفلسفي في آن واحد .

يهتم المؤرخ بهذه الدراسة بالحالة التي يكون عليها المنهج دراسة الحالة بالبحث المتكامل في تناول المواضيع العلمية، وفي حين ممكن أن تحتاج إلى وقت طويل حسب نوع الموضوع، وعليه يتداخل المنهج التاريخي مع منهج دراسة الحالة في دراسة الظواهر والحالات الفردية والثنائية والجماعية. في نهاية المطاف نخلص إلى منهج بحث يسعى كل منهما لتقصي الحقائق ومعرفة الأسباب الكامنة وراء الظاهرة أو موضوع الدراسة. نتيجة المتوصل إليها إذا ما تحدثنا عن المنهج يكون بالضرورة الحديث عن الموضوع، لأن المنهج هو ذلك الطريق الذي يسلكه الباحث وينظم به عمله، أو بالأحرى المجتمع تجاه أهداف العامة والموضوع يحدد نوع المنهج المستخدم من طرف مستعمله.

ما لاشك فيه لا يمكن إستغناء عن أحدهما أو لا يمكن للمنهج أن يستقل عن الموضوع لأنه جزء من تكوينه والفلسفة كالتنوية بالنسبة لأي منهما (المنهج والموضوع)، إذن هي مركز الذي ينطلق منه منهج والذي يدور حوله الموضوع مما جعل الفلسفة ذلك عامل توحيد بينهما يجدر القول «بأن المنهج البحث التاريخي في تجميع الحقائق والبيانات والمعلومات والعوامل المؤثرة في ظاهرة.. يعتبر من مناهج البحث القديمة»<sup>3</sup> بالإضافة إلى ذلك تنصب على ذكر المنهج *méthod descriptive* هذا المنهج يبدو أنه قد بدأ «مع تطور العلوم عندما أخذ الإنسان يحاول التعرف على ما حوله من الكائنات إشباعاً لحيه في الإستطلاع»<sup>4</sup> الواضح أن البحث الوضعي للظواهر هو عدم التركيز على إستخدام التجارب ، يصف المشكلة القائمة والظروف التي تعمل في ظلها كالإعتقادات

<sup>1</sup> - عقيل حسين عقيل : فلسفة مناهج البحث العلمي ، مكتبة مدبولي (دط) 1999 ، ص 47 .

<sup>2</sup> - عقيل حسين عقيل : فلسفة مناهج البحث العلمي ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 60-63-68 ) .

<sup>3</sup> - كامل محمد المغربي : أساليب البحث العلمي (في العلوم الإنسانية و الإجتماعي) ، دار الثقافة لنشر والتوزيع (ط1) 2011 ، ص 87 .

<sup>4</sup> - حنان عيسى سلطان، غانم سعيد شريف العبيدي: أساسيات البحث العلمي، دار العلوم للطباعة والنشر والتوزيع الرياض (دط) 1984 ص 197

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

والآراء السائدة بين الناس والممارسات وكذلك إتجاهات التي تؤثر عليها. وعلاوة على ذلك هناك نوع آخر من مناهج ألا وهو المنهج الوصفي من المنطلق المنطقي له «فإن المنهج الوصفي قد يكون أول المناهج العلمية التي استدل عليها الإنسان»<sup>1</sup> تبرز أهمية في البحوث العلمية ليس في مجرد وصف للأشياء الظاهرة للعيان، بل إنه أسلوب يتطلب البحث والتقصي المنهج هذا يزود الباحثين بوصف للمتغيرات التي تتحكم في تلقي تلك الظواهر ولكن المنهج متبع هو منهج جديد يمكننا إدراك طريق السليم ومعرفة ما للاستشراف وما عليه والإحاطة بما هو حولنا من آثار والثقافات، وما قد قدمه لنا الفكر الغربي والعربي من تطور ملحوظ. وما قدمه الفكر العربي الإسلامي إلى الفكر العالمي الإنساني في الماضي، وما يمكن تقدمه الآن. وفي حين ننظر إلى المنهج في الغرب وإلى المنهج في الشرق. ماذا نستنتج من ذلك؟ ففي الأول سوف نحاول الإحاطة بإنجاز قوي وشديد «بالمناهج الغربي منذ اليونان إلى الآن لأن منهج علماء الإستشراق قام أصلاً على هذا الأساس...»<sup>2</sup> وفي الثاني نقوم بالإحاطة بالمنهج العربي لأنه ليس هناك حل سحري لأزمة الفكر العربي، يصعب إزالة ما تراكم عليه من صدأ بالطبع عبر مئات السنين .

من الممكن لهذه المرجعية تحديد سلبيات الماضي وإيجابياته ووضع مشروع نهضوي جديد يتجاوز كل سلبيات ويستمر بإيجابيات وتحرير العقل فقط من أجل معالجة أزمة الفكر في العالم العربي في مسألة فصل (الدين عن الدولة)، يعني تنكر للدين، بل إعتبر الدين هو خطوة هي نشر ثقافة العقلانية في مجتمع، المقصود أن العقلانية هي تحكم العقل في جميع شؤون الحياة، حيث ظهر في التاريخ العربي عدد من هؤلاء العقلانيين «كواصل بين عطاء المعتزليين في شرق في (ق 3هـ) والعاشر (10م) وابن رشد وابن خلدون في الأندلس في (ق 5هـ) (12م) ورجل الدين المنتور الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الرزاق في مصر (ق 13هـ / 20م)»<sup>3</sup> على المثقفين العرب مسؤولة تاريخية عظيمة في إحداث التحولات أو تغييرات والإصلاحات السياسية والاجتماعية في بلادهم ولكن الحالة التي يعيشها الإنسان آنذاك حالة العقم الفكري والعلمي.

نحن الآن نحاول تجاوز أزمت التي نعتبرها عقم الفكر بديل هو الإبداع وإختراع، مثلاً: شعوب أمريكا الجنوبية مازالت تحت سيطرة الكنيسة وكذلك الثورة التي قامت في فرنسا (1798) أهم مفكر روسو. مما سبق يهمننا جمع أفكار وأحداث التاريخية ونصيغها في منهج وأساليب سليمة وهناك مناهج مثل منهج التربية أقصد التربوي وعليه إصلاح الحكم يتمثل في سياسة نظام سياسي لأن فرد ينطلق من البيت، ثم المدرسة ثم المجتمع الكل له دور في التنظيم وظهر في التاريخ الحديث، أيضاً ترأبت أحداث ووقائع و«الثورة البلشفية الاشتراكية في روسيا (1917) أي إقامة النظام الاشتراكي الشيوعي مهدد لهذه الثورة فلاسفة... الثورة الإفريقية أبواب حرية الفكر

<sup>1</sup> - كامل محمد المغربي ، أساليب البحث العلمي (في العلوم الإنسانية و الإجتماعي) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 95 .

<sup>2</sup> - أحمد سما يلوكتش : فلسفة الإستشراق ، دار الفكر العربي القاهرة ، (دط) 1998 ، ص 250 .

<sup>3</sup> - وهدان عويس : نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب ، أزمنة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن (ط) 2006 ، ص 117 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

والتعبير..»<sup>1</sup> حيث فتحت هذه الأخيرة أبوابها للإبداع الفكري، وماركس وفريدريك إنجلز للذات أصدروا معاً البيان السياسي الشيوعي حدد بموجبه صورة النظام الاشتراكي حركتهما الفكرية بدأت في إنجلترا، ثم تجاوزت معهما في ألمانيا تيار ينادي بالثورة الاشتراكية بقيادة (روزا لكسمبورغ) التي تأثر بحركتها وأفكارها ماركس.

وبعد كل هذه الدراسات الفكرية أن نعتبر أن مبدأ الإختيار هو في حد ذاته حركة الفكر العربي الإسلامي ، في إنطلاقته وتشكل تفاعله مع الفلسفة الإغريقية . من دون شك يحدث عبر حركة الترجمة مع إنشاء أرضية لنص . ما العلاقة بين العقل والنقل ؟ ما هي العلاقة الموجودة بين الفلسفة والشريعة أو الفلسفة والعلم ؟ كيف نوضح ذلك ؟

قبل أن ننطلق في الحديث عن إجابة نعود إلى المنهج التاريخي Historical method ، أيضاً المنهج الوثائقي، ولو حاولنا معرفة أقرب المناهج هو في الحقيقة الأمر المنهج التجريبي يحل المشاكل بطريقة علمية ولها تأثير أقوى من الطرق التقليدية، بالإضافة إلى ذلك نذكر المنهج method Descriptive يبدو أنه (المنهج) قد بدأ مع تطور العلوم هذا ما أود توضيحه للقارئ. أما ما نريد العثور عليه من خلال هذا المنهج العربي يظهر الملمح العام لمنهج الفارابي طبعاً في تناوله المسائل ومقاربة الموضوعات يظهر ذلك من خلال ثنائية "النظري" و"العملي". على أية حال الجانب النظري يرى فيه منافع في الفلسفة وضروري في الجزء العملي. ومما سبق الفارابي يحدثنا عن العقل كموجود وإستعلاء هنا الموجود الذي هو العقل بالنسبة إلى النفس التي في الواقع تابع له . يجعل من هذه الأخيرة وسيطاً ، أقصد بين (العقل والطبيعة) هذا خير دليل لإثبات ما أقوله أنه هناك إستخدام المنهج وأثناء البحث مثل ديكرات المنهج هو جملة من القواعد سهلة التطبيق وهو الطريق الواضح في تعبير عن الشيء. أما عن المنهج التاريخي هو «منهج يصف ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث ويحللها ويفسرها على أسس علمية صارمة»<sup>2</sup> قصد الوصول إلى تعميمات التي تساعد على فهم الماضي والحاضر وتنبؤ بالمستقبل القادم .

وعلى هذا النحو المنهج التاريخي هو منهج علمي يكون مرتبط بمختلف العلوم الأخرى ، وكذلك بالنظري والعملي وهو ما يمكن إستخدامه مع جميع المجالات البحثية. بوجيز العبارة هو ما يمكن إستخدامه على جميع الميادين البحث كما يعتمد أساساً على الآثار والسجلات والشواهد التي بطبيعة الحال تتركها الوقائع والممارسات الماضي وما يبقى منها من آثار، إذن المنهج التاريخي هو ذو أهمية بالغة في مختلف الميادين الإنسانية والاجتماعية والإقتصادية ، والعلوم الطبيعية، ولكن رغم أهميته إلا أنه تعرض لإنتقاد من قبل الباحثين الذين يشككوا في صلاحيته التاريخ لفهم قوانين. منهم من يرى «بأن المنهج التاريخي لا يستطيع إلا أن يعطينا جزءاً من الحقيقة التاريخية وليس كل

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 141 ، 142 ) .

<sup>2</sup> - رقاد بغداداي: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية: المنهج التاريخي نموذجاً: ( مناهج البحث في الفلسفة) تأليف جماعي، إشراف عمارة ناصر ، دار الغرب، 2013 ص 125 .

الحقيقة التاريخية وليس كل الحقيقة.. و(جوتشاك) (بقوله) لم يتذكر أولئك الذين شهدوا الماضي سوى جزء منه، ولم يسجلوا سوى جزء مما يذكرون ولم يبق من الزمن سوى جزء مما يذكروه.. (نفسه شيء بقوله) (لويس كوهين) أن الباحث في التاريخ كثيراً ما يفتح بمعلومات غير دقيقة، الأمر الذي يجعل عمل بنائه للماضي مجرد صورة تخطيطية أكثر منها لوحة واضحة المعالم بروثريه<sup>1</sup> مما لاشك فيه إنكار الكثير من العلماء الطبيعيين والمناطقية على المعرفة بعض الباحثين ما ذكر لا يحول دون الاعتماد على المنهج التاريخي منهجاً علمياً لتوافر معظم مقولات ومقوماته كمنهج.

تيزيني في كتابه (على طريق الوضوح المنهجي) يصرح في تاريخ هذه الكتابة عنه الكتابات سابقة، ناهيك عن إعادة نشر هذه الكتابات هنالك أمر لا بد منه، أي يجد مسوغاً له إيديولوجياً كان أم معرفياً أم كليهما معاً وقد يكون من أهمية المنهجية القصوى يمكن أن نشير إليها (الكتابة) تنطلق من القضية التالية: « قبل التوغل في ضبط الأزمة الفكرية النبوية للفكر العربي المعاصر (والحديث) وتشخيصها في أسبقيتها التاريخية والاجتماعية والنبوية... بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يخترق هذه الكتابات عمقاً وسطحاً هو ذاته موضع الحوار النقدي، مع الإشارة المبدئية إلى أن المنهج المذكور حتى لو جرد من معظم معطياته ومقوماته فإنه يظل محتفظاً بركيزته الكبيرة<sup>2</sup> » أول شيء لا بد من إخضاع مفهوم الأزمة لنقد معرفي وإيديولوجي يقود ذلك في نهاية إلى وضوح مفهومي؛ أعني موقعه من تقدم الكتابات المتضمنة في هذا الكتاب نفسها بمثابته دعوة الاحتراق المسائل والمعضلات، مع العلم تلك الدعوة لا تتصل بالمواقف النظرية والمعطيات النظرية المقدمة لنا في نسيج الكتابات المعنية، بل إنها تتناول المنطق المنهجي، هذا ما يقودنا إلى القول بأن المنهج المادي الجدلي التاريخي، بالتالي إنه منهج تجاوز وتخطي الجدليتين الماديتين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذاك التجاوز أيضاً يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوزي والتخطي ذلك المنهج.

وبناء على ذلك فنتطرق إلى المادي الجدلي التاريخي في هذه الآنية بإمكان القول نقطة الفصل في تبلور شخصية المثقف العربي البرجوازية فقد تجد في حدين إثنين هما «رفض الحتمية الجدلية في الفعل الإنساني وتبني الحرية الوجودية المنطقية من الذات الفردية "لإيجاد مشروع" ووجودهما الحر»<sup>3</sup> في بداية الأمر إعلان أن العقل لا يستطيع أن يكون سيد الأحكام بعدها يوضح معالم موقف وجودي عربي من محمل الأحداث في مجتمع العربي، نستطيع أن نستقرئ وجود هذين في معظم الكتابات الوجودية مثلاً سارتر مذهب المادي. نلاحظ أن دخول الوجودية الحياة الفكرية العامة في معظم الأقطار العربية. يكون ذلك على نحو واسع بدرجة أو بأخرى ضمن إطار نجد ألبير كامو A.camou (1960/1923) وسارتر يتخبطان في الفكر الوجودي. نعود إلى المنهج

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 138

<sup>2</sup> - الطيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي (كتابات في الفلسفة والفكر العربي) دار الفارابي بيروت، لبنان (ط1) 1989، ص ص (06-07)

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 169 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

التاريخي الذي له علاقة بالوجود الإنساني وبالعقل المسير والشريعة المحكمة والعلاقة الموجودة بين الكل؛ فالبحث في منهج التاريخي «ينطلق من الإقرار الضمني والمفصح عنه بوجود نسق علمي ضمن العلوم الاجتماعية والإنسانية هو علم التاريخ»<sup>1</sup> العلم هذا له دور في البحث التاريخي في نهاية المطاف أن منهج البحث التاريخي الذي تسره رحلة التطبيقية حول الوثيقة التاريخية التي تكون مكتوبة كانت أم مادية أو سماعية (السمع). كل هذا يتمحور حول مسائل أساسية يتمثل في جدلية التواصل التراثي والتفاعل التاريخي وجدلية الداخل وخارج وجدلية الدال والمدلول واللفظ والمعنى والنقد الخارجي والداخلي للوثيقة وجدلية السابق واللاحق والموضوعية الذاتية في إطار الالتزام وإلحاق بذلك إيجاد التاريخيين إضافة إلى سياقية الحدث التاريخي وتفرد وجدلية المعرفة والايولوجيا. تلك المسائل تبرز في طياتها من حيث هي أكثر خصوصية يحدث ذلك على صعيد منهج البحث التاريخي وتتجسد الأحداث في القراءة الجدلية المركبة، وتتألف من عناصر التي تمارس وظيفتها على سيرورة البحث التاريخي، وقد تكون جدلية الدال والمدلول واللفظ والمعنى واحداً من المداخل الكبرى إلى تلك القراءة المركبة، ويمكن إستكشاف الخفي واللامكتوب واللامعبر عنه في الوثيقة التاريخية، كما يمكن تأكد على علاقة العقل والنقل الحاصلة بين جدليتين الرفض والقبول فلها منهجها وتاريخها (ماضيها وحاضرها ومستقبلها). ونبقي على صلة بالتاريخ حيث يقول طارق سعيد في سؤاله: أين مكاني بين فارح وغضبان يا ترى؟ هل يمكن أن أكون وسيط بينهما أم عكس ذلك؟

سوف نتبع الأحداث وسنحاول قدر المستطاع توضيح كل ما يجب توضيحه مع الوقوف عند أهم نقاط "الفكر الجابري" حينها يتضح كثير من مواقف وتنكشف لنا معارف مختلفة. المهم هنا الطريقة التي إستعملها المفكر في بحثه، وبما أن وضع جدلية بين الجابري وياسين الجزائري، على الرغم من الاختلاف والتناقض الظاهر بينهما فهما يلتقيان في منهج نفي الثابت وتثبيت والمتغير. الجابري يذهب بفكره العميق وبنيتة الفكرية في كتابه الخطاب العربي المعاصر. أما منهج فهو الواقع منهج البنيوية، وبما أن خطاب يتنوع على أربعة أنماط على توالي الخطاب (النهضوي والسياسي والقومي، الفلسفي) كل هذه الخطابات لها مكانتها، أهم خطاب هو خطاب الفلسفي الذي نكشف فيه «محاولة لإيجاد مكان للتراث الفلسفي العربي الإسلامي في سياق الفكر الإنساني»<sup>2</sup> في الواقع المعاش.

فقد بدأت بالرد على الخطاب الإستشراقي الذي في كيانه إعتبر الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة للفلسفة الإغريقية كما فعل الأولون (مصطفى عبد الرزاق، وعلي سامي النشار وإبراهيم مذكور)، التي وصلت بقوانينها وقواتها إلى إجتهدات في تطبيق المنهج يظهر ذلك في كتابه (النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية سنة 1979). فلا بأس أن نذكر أسماء بارعة في القضية الوطنية لا يمنع الاختلاف معها في المسعى من إحترام وتقديم نهجتا الفكرية منها وقدرتها الإبداعية من بين هؤلاء نذكر مصطفى الأشرف، ومالك حداد إلى غاية مولود فرعون، الأمير عبد القادر لغاية عصر المعاصر حمانه. أن كلتا الرجلين يلتقيان في تقاطعات كثيرة، وفي الهدف إلا أن إختلفت

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 247 .

<sup>2</sup> - محمد العربي ولد خليفة: الجزائر المفكرة والتاريخية (أبعاد ومعالم) شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر (دط) 2007، ص 51.

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الأدوات وطريقة الأسلوب، أن الجابري يثبت «إفلاس الفكر العربي المعاصر... المزج بين المنهج التاريخي والبنوية التي ثبت إفلاسها في أوروبا»<sup>1</sup> يظهر ذلك لنا خلال طريقة مسدودة التي توصل إليها بسبب اللاعقلانية ومنهجية التلقيني وأنه يستعمل جهاز معرفي نفسه جهاز تلقيني حيث يتمثل في المزج بين المنهجين، كما يوضح ذلك بإختياره نموذج الميتافيزيقا.

ومن دون شك المفكر أو الفيلسوف أو الأديب أو الفنان في نهاية هو "إنسان" ولكن يكن فريد من نوعه، الإنسان هذا بحاجة إلى تحقيق فتوحات التي تترك بعض الضحايا خلفها على ساحة الأفكار والعادات والأذواق الجمالية «فإذا توقف المفكر عن الفتح والإفحام عجز عن الإبداع.. يقول فارح كمال لا تذهب بكما الظنون بعيداً ففتهما أي من أتباع (نيتشه) والمذهب الذي يزعم أن القوة هي الحق والحق هو القوة»<sup>2</sup>، بمعنى الإبداع هو "نفي وإثبات" وكذلك هو بناء وهدم، كما يؤكد الألماني (نيتشه) في كتاب: هكذا تكلم زرادشت هذه الأخير إستمدت منه الإيديولوجيا الفاشية، أكثر أنظمة الحكم وكذا مع إحتقار للحرية والديمقراطية، بلا شك الإحتلال "الكولونيالي" الإستيطاني. كثير ما توضع « إشكالية الديمقراطية الثقافية في إطار الديمقراطية السياسية... إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع»<sup>3</sup> هناك الإزدهار الثقافي يكون مرهون بممارسات نظام الحكم، وكذلك يظهر ذلك خلال تعامله مع "الإنتليجانسيا" يبرز أن طرح مقلوب أو معكوس؛ فالديمقراطية والحرية في الأول هي قناعة فردية تنعكس في نهاية على المؤسسات الاجتماعية في هذا المجال بالذات تحديد مدى المسؤولية، أي كل من السياسي والمثقف كل له طريقه ووسيلته في إقناع الناس (الجمهور) فهما يتبادلان الأدوار.

يجرنا الحديث عن ذلك بأن هذا التساؤل إلى إشكالية التي تحت عن العلاقة بين الفكر والواقع. طرح: هو أيهما يخطط للثاني، وكذلك يحدد مساره الفكري أو إنتمائه إلى الواقع المعاش؟ وأيها سيبقى في توجه الآخر؟

في هذا الطرح سوف نستعين بكبار الفلاسفة والنقاد الذين يعوقهم هذا المسار ويقعون ضحية التوزيع والأحكام القطعية الصادرة على الآثار الفكرية والفنية التي قام بمعالجتها هؤلاء. منهم من فهمها الواقعية الاجتماعية، وكأنها تسجيل فوتوغرافي للواقع، كذلك إعتبر اللحظة الراهنة للواقع هي أفضل حالة يتوقعها البشر، والتي يقع عليها الواقع. أخي القارئ أكثر قضايا في العالم الثالث مثلاً (ثورة الجزائر، حرب فيتنام) تسيطر على الفنون والآداب ومجالات الإبداع، ذلك في مجموع العلوم الإنسانية. خلاصة الكلام «أن النظام الذي يختار إستراتيجية القيادة كفسلفة لسياسة في الحكم وكمهجية لممارسة السلطة»<sup>4</sup> هذا النمط من النظام لا يمكن أن يكون في تماثل وتقابل وتصارع مع الجماهير (نظام منظور) الناس يؤدون أصعب المهام، وبالتالي علينا الاعتزاز بتراث الثورة الجزائرية

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 56 ، 57 ) .

<sup>2</sup> - محمد العربي ولد خليفة : الجزائر المفكرة والتاريخية (أبعاد ومعالم) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 64 ، 69 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 85 ، 87 ) .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 114 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

مع العودة إلى الأصول التي وقعت فيها تجربة الثورة الجزائرية يحدث ذلك خلال مسيرة شاقة نجدها تأججت باستمرار في التغلب على الهزات وإبتكرت الصيغ الجزئية لمواجهة ما سيطرته الواقع الداخلي والجهوي مثلاً: ثورة نوفمبر 1954 هي إعادة تركيب للفكر الوطني التحريري، ثورة التحرير هي أول توحيد سياسي اجتماعي واسع النطاق للشعب الوطني (الجزائري)، الأمير عبد القادر خير إستشهاد.

وبناء على ذلك ما تؤكده أن إرادة شعبنا هي أقوى من كل عدو جيروت تتجسد هذه إرادة في ميادين الكفاح، هناك العديد من الباحثين يحاولوا قدر المستطاع معرفة التراث والثقافة الجزائرية من خلال أدبائها أو العلماء الإسلام ومفكرها أمثال بن نبي، عبد الله شريط، عمار الطالبي، ابن باديس والأمير عبد القادر وغيرهم ضمن إستراتيجية فلسفية (خطة مرسومة بدقة) حينها جمعوا بين القلم والحرب، بالإضافة إلى قائمة عبد المجيد مزبان مولود قاسم نابت بلقاسم كلهم ساهموا في نظر الثقافة والنهوض من سبات هذه الثورة الثقافية في منظور عبد الله شريط هي من أخطر الثورات حيث سيعرض شريط نماذج لثورات الثقافية مرحلة الأول هي (مرحلة توفير الإمكانيات المادية. ثاني مرحلة العنصر الفكري، وثالث مرحلة الإبداع الفكري)؛ أهم مرحلة هي الأخيرة مرحلة الإبداع تحمل في طياتها التعبير العميق «الذي سيتطلب منها عندئذ ليس العلم فقط بل العلم ومعه الإرادة والجرأة والفكر المتحرر الذي... إلى المستقبل وليس مشدوداً إلى الوراء»<sup>1</sup> غرضه هو ربط التراث. بالأصالة ودعوة إلى التجديد، ثم نعود إلى مفهوم بن نبي للثقافة يختلف عن المفاهيم الكلاسيكية المعروفة حيث يراه (بن نبي) ذلك «الكم المتراكم من الصفات.. ليست بمفهومها الفلسفي الفكري فحسب، بل بمفهومها البرغماتي النفي»<sup>2</sup> أولاً مثل القيم والخصائص التي نكتسبها طيلة مرورنا بالمراحل الزمانية .

حوصلة ذلك الثقافة هي الرصيد الأولي والدافع إلى المبادرة وطلب الحاجة إلى تغيير مكنيزمات ومواكبة العصر في الرؤية المستقبلية مع إثبات شخصية الوعي الإنساني بكل قضايا الواقعية وتوليد مفهومات، وبناء حضاري يدفعا شغف إلى ما قاله بن نبي عن الثقافة لأن مشكلة الأساسية لا تنحصر ضمن فهم الثقافي، بل في تحقيقها علمياً، كما يجدر بنا معرفة مقصده الجمالي الذي يرتبط بالحضارة؛ كل من بن نبي والشريط يدعو إلى منهج أول يحاول الشريط غربلته تراثنا الثقافي وفق منهج علمي صارم. والثاني بن نبي منهج حر متحرر من كل قيود وليس بالأكاديمي ولكن نلمس فيه نوع من الجدل والتحليل والتركيب، في حين يطلعنا الدرس الفلسفي المعاصر على إن عصر السرد انتهى بلا رجعة. وعلى حد تعبير (ليوتار) « فلم تعد مقولات كالحرية والذاتية والعقلانية مقولات ذات جاذبية، بل أصبحت مقولات زائفة بسبب طغيان الشيئية والرأسمالية المفرطة مات مفهوم الإنسان على حد

<sup>1</sup> - الحاج بن دحمان : المفكر عبد الله الشريط ومشروع النهوض، [فلسفة الثقافة السياقات - الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى، تحت، إشراف : فيصل لكل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015 . ص 259 .

<sup>2</sup> - عمر بن سليمان : أولوية الثقافة في نظر مالك بن نبي ، ملتقى 2015 ، سبق تعريفه ، ص ص ( 267 ، 282 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

تعبير (فوكو) في الخطاب الفلسفي المعاصر ومعه أيضاً خفت الخطاب الإيديولوجي<sup>1</sup> الذي ظل وقود المثقف الغربي طول زمان الحداثة، كما نشهد أنه تمت إستعارة الوظيفة الإجتماعية النضالية للمثقف من الحقل الإيستمولوجي الغربي وفي ما بعد ظهر ذلك مفهوم (سارتر) عن المثقف طغي أو مهيمن. في حين المثقف العربي المعاصر «يرث فكرة الإلتزام من مثقفي أوروبا أو الغرب في سياق إنتظامه في مقالاتهم وتياراتهم الإيديولوجية»<sup>2</sup> حيث تسلط النزعة النضالية كعنصر أساسي في تحديدها ماهية المثقف. والفيلسوف التربولوجي كلود شتراوس من قوله الثقافة: «وراءنا وحولنا وأمامنا، هما يعني من جهة أولى أنها الوسط الحيوي الذي يتحرك فيه البشر، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ومن جهة ثانية تعني ضرورة التفطن إلى أهميتها الكبرى في كل أمة»<sup>3</sup> من بين هذه الأمم الأمة الجزائرية فقد منحت منذ القدم شأن ثقافي الأسبقية على بقية الشؤون مثل: (السياسة الإقتصادية والعسكرية) مؤكداً على مدارس الفكرية تلمسان، بجاية، قسنطينة.. الخ .

### مخطط يبين النخبة :

(1) - ظهرت النخبة المثقفة في الجزائر . (1850-1950)

« النخبة الأولى: \* عبد القادر مجاوي (1848-1913). / عبد الحليم بن سماية (1866-1933). هذه النخبة التي ساهمت في إحياء وترقية التراث الثقافي الأصيل

(2) - النخبة الداعية إلى التفتح :

\* محمد بن شنب (1869-1929) / مصطفى لشرف (1917-2006)

\* الطيب محمد نقاش (1845-1942) / فاتح بن براهيم (1850-1928)

\* محمد تازروت (1893-1973) / جلول بن قلفاط (1903-1983)

\* عبد القادر مقيدش (1914-1998) / محمد بن عمر جباري المولود (1918)..»<sup>4</sup>

«...3) - النخبة المسترجعة للهوية الثقافية :

\* مبارك الملي (1897-1945) / توفيق المداني (1899-1983)

\* الشيخ محمد بن يوسف طفيش (1818-1914) / الشيخ إبراهيم بيوض (1899-1981).»<sup>1</sup> . جيلالي صاري

<sup>1</sup> - عبد الحليم مهور باشا : محنة المثقف العربي شقاء الوعي ومكابدات الذات ملتنقى 2015 ، سبق تعريفه ، ص 200 .

<sup>2</sup> - عبد الحليم مهور باشا : محنة المثقف العربي شقاء الوعي ومكابدات الذات ملتنقى 2015 ، مقال سبق تعريفه ، ص 205 .

<sup>3</sup> - الحاج بن دحمان : المفكر عبد الله الشريط ومشروع النهوض بثقافتنا الوطنية ، ملتنقى 2015 ، سبق تعريفه ، ص 241 .

<sup>4</sup> - جيلالي صاري : بروز النخبة المثقفة الجزائر (1850-1950) ، منشورات A.NEP ، الجزائر 2007 ، ص 18 .



## 2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

نضيف إلى قائمة عمار الطالبي حيث يقول عن المنهج التحقيق « وقد نهجنا منهجاً إنتقائياً مقارناً في تحقيق النص، فلم نعتمد على نسخة واحدة، بل إختارنا ما هو أقرب إلى النص الذي كتبه المؤلف»<sup>2</sup> وقد أثبتنا ذلك وأشرنا إلى ذلك في الهوامش، مما يقابل ما أثبت ، نحاول أن نخرج النص إخراجاً نقدياً، وفي نهاية المطاف علينا رجوع أو العودة إلى بعض المصادر التي اعتمد عليها ابن العربي كمقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة وغيرها من مصادر والمراجع.

وعلاوة على ذلك بإمكان إعطاء تعريف منهج التحقيق الذي يتحدث فيه محققون للنصوص التراثية دائماً عن وسائلهم في طريقة تحقيق هاته النصوص ونشرها، ومن أصعب أمور «التحقيق إخراج النص وفق الطريقة الأخيرة فيها يحتاج المحقق إلى مزيد من الوعي لحس المؤلف في سياق النص.. أن نوجز هنا الفائدة المرجوة لنشرنا كل هذه النصوص، فقد صار واضحاً لدينا الآن الأهمية البالغة التي ننظر إلى تاريخ المصطلح وتطوره عند الفلاسفة»<sup>3</sup>. وعلى هذا الأساس صارت هذه القراءة هي أفضل العرق في تحقيق النصوص لكي يخرج النص نظيفاً من الأرقام الرموز وتحديد الإشارات في الهوامش بالإحالة إلى كل لفظ والاختلافات متواجدة داخل القراءة، عندئذ تحقيق النص بتوقيع ألفاظه (في محتوى لقراءة ألفاظه) يكون ذلك في لب النص . وفي نهاية يحدث بناء عليها يكون الجهاز النقدي في الهامش فيكون إخراج النص مليئاً بالأرقام ، مع ذلك يحافظ على صحة تسلسل مثلاً ففي التحقيق إستعملت طريقة النشر النقدية critical editrou كل من أجل إخراج النص بالصورة التي إعتقد أنها أقرب لأسلوب المؤلف، على هذا الأساس أن نشرنا تؤكد لنا إنتساب كتاب (الحدود) إلى (جابر بن حيان) ، بالتالي تقدم قراءة صحيحة له. أما عن أصول المنهج النقدي التي نجدها عند الباحثين المسلمين «ترجع في أساسها إلى القرآن نفسه.. وعلى مذهبهم في العقول والنفوس والأفلاك والنجوم.. نقض قولهم في تقسم الموجودات إلى جوهر وعرض، وتقسيم المقولات إلى المقولات التسع، ونقدمهم في المنطق ، ورجح في كتابه هذا أيضاً منطق المتكلمين المسلمين على منطق أرسطو اليوناني»<sup>4</sup> ؛ أول شطر في النص بمعنى الكتاب الذي يمثل قطب حياة المسلمين العقائدية والفكرية والحضارية فالقرآن وجه نقداً إلى مختلف التيارات العقائدية المعروفة مثلاً: نقد أخلاق الإجتماعية ؛ بمعنى نقد الميتافيزيقا هذا في ميدانها وفي ميدان الأخلاق يكون بناء سليم لها بصريح العبارة أرضية ميتافيزيقية غيبية، أما شطر ثاني لقد جاء مؤسس الثاني لمنهج المذهب ومقدماته الطبيعية والمنطقية منها ألا وهو أبو بكر الباقلاني متوفي (403هـ/1013م) في كتابه "بالدقائق" نشهد رده على فلاسفة وعلى مذاهبهم

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها ( 18 ) .

<sup>2</sup> - عمار الطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (نقده الفلسفة اليونانية) ج1 عاصمة الثقافة العربية الجزائر ، 2007 ، ص 291 .

<sup>3</sup> - عبد الأمير الأعمى : المصطلح الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها) المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، الدار التونسية للنشر والتوزيع تونس ، 1991 ، ص ص ( 171 ، 173 ) .

<sup>4</sup> - عمار الطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (نقده الفلسفة اليونانية) ج 1 ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 08 ، 10 ) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

وكذلك فكرتهم عن واجب الوجود وغيرها من مسائل الفلسفة الميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية بالإضافة إلى الشطر الأخير في مسألة نقض قولهم في تقسيم الموجودات.

نعود إلى أول من تصدى لتنفيذ آراء الفلاسفة هو أبو حسن البصري المتوفي (436هـ/1044م) ونقض مذهبهم وكذلك الرد عليهم وجزء كبير من مؤلفات الأشعري خصصت للرد والنقد كما نلاحظ رد على الفلاسفة الذين يقولون بإضافة الأحداث وكذلك الوقائع الأرضية إلى النجوم. وعلاوة على ذلك جاء الجويني أبو المعالي (478هـ/1085م) «فقوى إتصاليه بالفكر الفلسفي.. ابن تيمية قرر هو الآخر أن أول من أدخل المنطق اليوناني إلى المناهج الإسلامية إنما هو الغزالي... فإن المنهج الغزالي قد سيطر على المغرب وإفريقيا وبقي أثر ابن تيمية في مصر»<sup>1</sup> (الجويني) رغم ذلك نجده قد رد عليهم في كتابه الشامل عدة فصول قد خصصها للرد على الفلاسفة، ويتبين ذلك في نقد آرائهم الرد على القائلين (بقدم العالم) و(قدم المادة)، كما نلاحظ أن الغزالي في منهجه نجح في الرد على الفلاسفة لم ينقدهم في الرياضيات لأنها لا تخالف العقل والدين، ولكن نقدهم في الإلهيات ولم ينقدهم في منهجهم وهو المنطق، بل ذكر أن المتكلمين توجد عندهم هذه المنهجية الفلسفية وابن تيمية قرر هو الآخر تحدث عن المنطق اليوناني وإدخاله إلى المناهج الإسلامية (الغزالي) هذا ما كان يقصد ويمكن أن نقول أن ابن حزم سبقه إلى ذلك .

وإذا ما سلطنا الأضواء على الجانب الفلسفي لأبي بكر بن العربي سوف نقدم عرضاً تركيبياً لفلسفة يتبين ذلك من أصالة فكرية الناتجة عن تفكيره إنطلاقاً من نظرية المعرفة عنده كتابه العواصم ألقينا نظرة على طبيعة الوجود وجدناه (أي الوجود) ينطوي على ما نسميه "بالإزدواجية" «إزدواجية أنطولوجية ومنطقية وأخلاقية ، وإزدواجية في المعرفة ، أيضاً ما دامت مرتبطة بالوجود المزوج»<sup>2</sup> ما يمكن إستخلاصه من هذا الإزدواج إذا فالعقل يزوجه الهوى وغيرها. هكذا يرى ابن العربي أن الله عز وجل جلاله خلق الخلق نوعين، وأبدع من كل زوجين إثنين، أعني تكوين الكائنات تكوين متناقض، ووجوده ذو صيرورة وصراع ونزاع، إذا خلق سبحانه تعالى فيه (العقل والهوى) ووضعه على مسرح هذا الوجود، طالما هناك نوع من الجدل في الوجود، أي نظرة موجهة إلى طبيعة الوجود (العام والخاص)، أقصد هنا «وجود الإنسان نظرة قرآنية وميتافيزيقية إسلامية نجد الغزالي قد نفذ إليها بتأمله في القرآن»<sup>3</sup> ويفسر لنا بقوله تعالى: « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ »<sup>4</sup> وقوله تعالى: « فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ »<sup>5</sup> هذا ما يؤكد الفيلسوف أن كل المخلوقات مفطورة على الإزدواج، حتى بين العقل والنفس إزدواج

<sup>1</sup> - عمار الطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (نقده الفلسفة اليونانية) ج 1 ، المصدر سبق تعريفه ، ص ( 11 ، 12 ، 16 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 89 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 90 .

<sup>4</sup> - سورة الذاريات - الآية (49) .

<sup>5</sup> - سورة الرحمن - الآية (52) .

نجد البراهين كافية في القرآن الكريم دليل ذلك قوله تعالى: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»<sup>1</sup> كل هذه الآيات هي أدلة على كلام المتكلمين من الفلاسفة (الغزالي) ابن العربي وغيرهم، ثم يضيف الغزالي قائلاً «إن هذا الإشكال لا يتضح بالدليل وإنما يرون منه الغليل ويشفي العليل ، ما يفيض من نفحات رحمة الله على القلوب... قام الإمام الحافظ هذه قاصمة أعظم من الأولى فإنها صدرت عن إشتهار في العلم... عن المرتبة العليا إلى السفلى»<sup>2</sup> طالما هناك معارضين ومعاصرين لهذا الاتجاه، أي يشرق عليها من نوره وحتى لو إنشروا الصدور وصقلت القلوب تجلت في الحقائق وصقلت القلوب تجلت فيها الحقائق ومبادئ وغايات ومن غير شك في ذلك قام الإمام الحافظ مبرهنناً أن هذه قاصمة أعظم من الأولى.

هكذا هو الحال عندما نصل إلى أن هذه الحقائق تارة تنكشف بالدليل وهذا إذا كانت في معرض الإشكال، وتارة أخرى تنكشف بالتفسير وهذا أيضاً إذا كانت الإشكال في وجه (دلالة الألفاظ على المعاني) ، من الواضح هنا أن غلاة الصوفية ودعاة الباطنية هم يتشبهون بالمبتدعة في تعلقهم بمشبهات الآيات وكذلك الآثار على محكماتها، بعدها نجدهم يخترعون أحاديث التي ينتسبونها إلى النبي (ص)، ثم يتعلقون بها، تلك أغراض التي ينسبونها إلى النبي (ص) من أجل أن يثبت صدقهم في الكلام. وبناء على ذلك لا ينكر أحداً من المسلمين (الإسلاميين) ولا فقهاء (العلماء) ولا متكلمين (المعتزلة والأشعرية..). أن "صفاء القلب" و"طهارته" هي مقصودة شرعي، وإنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذاته إذ هو مقابل له في أصل الخلقة، وإنما الحق أن القلب هو بمداومة الطاعات والفكرة، في ملكوت الأرض والسموات ، بالطبع يكون ذلك. واضح من إدامة المعرفة علماً على النجاة ويكون عمارة للبدن بالطاعات وبالتالي قام الدليل العقلي على «أن العلم هو من العمل قبل العمل، وكذلك قام الدليل الشرعي، وشهدت له التجربة»<sup>3</sup> على أنه كما قال تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»<sup>4</sup> ؛ بمعنى كل مخلوق على وجه الأرض هو في خدمة وطاعة الله عز وجل وكذلك فإن قيل قد روي أن النبي (ص) لما سئل عن شرح الصدر قال هو «نور يقذفه الله في القلوب... وقال (ص): خلق الخلق من ظلمة، ثم رش عليهم من نوره، فليركب عليهما»<sup>5</sup> . وقد يصفه بالكذب أن هذان الحديثان لا أصل لهما حسب قوله ؛ يقصد بالحديث الأول له معنى صحيح في الدين ، فإن هجر الدنيا يدل على خلق القلب من حبها، والثاني ففاسد المعنى "لا أثر له في الشريعة ولا مبني، الغرور قد يؤدي بصاحبه إلى الخروج عن الملة أو الدين الصحيح، وإنما خلق الإنسان من طين ثم نفخ فيه من روحه، أقصد هنا الذي يعقل هو الدين بإقران الروح ودليل القرآن الكريم قال تعالى: «وَعَزَّزْنَاهُمْ بِالنُّورِ»

1 - سورة النساء - الآية (01) .

2- عمار الطالبي:أراء أبي بكر العربي:الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية)ج2 العواصم من القواصم عاصمة ثقافة العربية،الجزائر 2007 ص(15،14)

3- المصدر نفسه ، ص23

4 - سورة فاطر - الآية (28) .

5 - حديث شريف (راوه الصحابي عبد الله بن عمرو بن العاص) أنظر : عمار الطالبي:أراء أبي بكر العربي:الكلامية ج2، ص24.

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الدُّنْيَا»<sup>1</sup> إن كان لها حقيقة فيها ليس فيها غرور. أما إذا كان هناك جدال قبل أنكرتم الحديث المنور والشرعية، بإمكانهم القول نحن لم ننكر إلا على تركيب ألفاظ العربية أو الشرعية على معانٍ صائبة ونسبتها إلى النبي (ص) هذا هو الكذب معتمد الذي قصدناه من قبل .

نعود إلى ما سبق أن هؤلاء الذين تنزعوا النزاع فلسفياً قد زعموا «أنه لا وسيلة للمعرفة إلا العقل وأن العقل فيه غناء وكفاية عما عداه وذهبوا إلى أنه لا مدرك في مجال الاعتقادات والأعمال والأقوال إلا العقل وحده»<sup>2</sup> قد حاول هنا تقسم الفلاسفة لمعارف والعلوم، هذا ما يسميها بالمدارك، أهم هو ما يميز شخصية المفكر العلمية . في حين الطريقة البحث أو ندعه بالمنهج منظم لمعالجة المشكلات سواء دينية أو العقلية .

المهم أن العقل له وظيفة عظيمة ، ومنهج واضح، لم يخفي أن يبين منشأ طريقة التأويل الباطني نلاحظ هنا ابن العربي أشار إليها على أنها طريقة أجنبية (العربية) عن منهج الشريعة ولكن نحن الآن نستخدم هذا المنهج في تأويل النصوص والمعاني والألفاظ من أجل الكشف عن الباطن لظاهر العيان. من الضروري التوضيح فقال إنما هو إحتكاك بتلك الأعراض الفلسفة وهي عن منهج الشريعة قصية كادت بها الدين طائفة خبيثة. أبا بكر رد عليهم فذهب بالقول: « بأن الصحابة كانوا يستدلون بالتنبيه العرفي أو الذي يقتضيه اللفظ »<sup>3</sup>؛ شطر أول إذا كان الصحابة كانوا يبتنون أمثال هذه المعاني التي أولوا إليها القرآن، بالتالي زعموا أنهم كانوا على الطريقة هذه، نلاحظ أن أبا بكر رد عليهم، هذا من جهة اللسان. أما بالإعتبار بالمعنى الباطني الذي يجري مثل مجرى الرموز فلم تفعله قط ، ولكن التشبه ما ذكره ابن رشد هي «ومن استطاع على التأويل وفهم المعنى فيها ونعمت ومن قصر نظره إلتزام الإيمان ونفي التشبيه، وإعتقد تقديس الرب عن الأفات والنظير»<sup>4</sup> من المؤكد هذه النزعة أيضاً متواجدة عند الغزالي (نزعة التأويل). وبناء عليه وجه الغزالي نقداً لاذعاً وقاسياً لمنهج المتكلمين وإتباعه في ذلك ابن رشد إلا أن هذا الأخير توسع في نقده ولكن ما يمكننا أيضاً رؤيته أن ابن العربي وجه نقد وأشد معارضة في تعارضه على منهج إخوان الصفا الذين «خلط بين الشريعة والفلسفة»<sup>5</sup> إلا أن هذه الطائفة دست أغراضاً فلسفية وقد أشارت إلى إشارات صوفية، وتأويلات وعبارات باطنية لا تتنسق مع الشريعة ولا الوحي الإلهي، بينما أن منهج هذه الجماعة "تلفيقي" .

1 - سورة الأنعام - الآية ( 07 ) .

2 - عمار الطالبي : أراء أبي بكر العربي : الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج 1 ، المصدر سبق تعريفه ، ص 133 .

3 - المصدر نفسه ، ص 148 .

4 - المصدر نفسه ، ص 150 .

5 - المصدر نفسه ، ص 151 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

كما هو الحال بالنسبة لنا أن نستعمل منهج ينير دربنا نحو الهدف السليم ونعالج كل قضايا المطروحة وحل مشكلات ومن التراث الفلسفي الذي «إتسم بنزعة نقدية للفلسفة اليونانية وروحها الوثنية النظرية المجردة»<sup>1</sup> هذا التراث الأصيل بأسلوبه وروحه ومضمونه الفكري كما هو الحال عند شيخنا ابن باديس مثل الجزائر في "العلم والبحث العلمي والفكري والسياسي. ثم نعود إلى ما سبق حول مسائل يقول ابن رشد « الوجود أعني العقل... إنه قد إتحد العلماء الكلي والجزائي في العلم المفارق للمادة وإنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا إنقسم إلى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً»<sup>2</sup> أولاً أي الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، ولكن بالجملة فيزعمون "إنه قد إتحد العلماء الكلي والجزائي. ثانياً في الحقيقة إنما التكلم في مثل هذه الأشياء في هذا الصدد من المواضيع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية التي ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً. ثم يضيف ابن رشد «إما إستبعاده أن يكون ههنا عقل بريء من المادة يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية»<sup>3</sup> إذ صح القول في ذلك ليس إمتناعه من الأمور المعروفة .

من كل هذا نخلص إلى أن الفلاسفة هم الذين يزعمون إنه قد قام البرهان عندهم على وجود ذلك العقل بهذه الصفة. إما وجود خيالات غير متناهية يكون ذلك ممتع على كل جزئي متخيل أو وجود مالا نهاية له في العلم القديم ، بعدها يوضح أن المعرفة بما يحدث في المستقبل تكون على علاقة بالعناية بالنوع ، حينها الجواب يكون من جنس المسموع لا المعقول. خلاصة القول الكتابة والفلسفة تفحص ذلك عن كل ما جاء في الشرع ورده (ابن رشد) عليهم بأن لوجود هو ذلك غرض في الوجود؛ أعني به الماهية ولكن نجده عاندهم هو بأن الوجود الكائن أو المخلوق في كل شيء هو غير الماهية. وهكذا يصل الجدل متواصل بين الفلاسفة حول عدة مسائل مطروحة وقضايا تحتاج إلى معالجة وحل معضلات، من البديهي سنحاول أن نصل إلى قمة المعرفة والبحث العلمي والغوص داخل الأدغال هذا التاريخ .

حاول أساتذة ومؤرخين ومفكرين سعي إلى معرفة الواقع وما يدور حولنا من قضايا علمية فلسفية وفكرية جمالية، وحتى سياسية وإجتماعية وتاريخية؛ حيث يقول الربيع ميمون: «إن دراسة القيمة في عصرنا ذات أهمية كبيرة، لم تكن لها في فلسفات الماضي لأن تقدم العلم، وأزماته وأثاره السيئة التي تسببت فيها تطبيقاته والتيارات الفكرية التي يدعو كل منها إلى منهج خاص في حياة»<sup>4</sup> سنحاول شرح ما يمكن شرحه الأخلاق تمثل لديهم للتصور الوجودي، وعندها فلسفاتهم وجودية تعتبر ذلك الوجود، لأنه هو الأساس فيها. وفي حين يوجه العقل إلى كل معرفة غيرها، لأن هذه الأخيرة في متناوله ولذا يراه "كانط" خلال هذه كلمة «فالإنسان في نظره لا يعرف من

<sup>1</sup> - عمار الطالبي: أراء أبي بكر العربي: الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج2 المصدر سبق تعريفه ، ص 05 .

<sup>2</sup> - ابن رشد : تهافت التهافت ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان توزيع المكتبة الشرقية بيروت ، لبنان (ط2) (1986-1987) ، ص 507 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 506 .

<sup>4</sup> - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر (بين النسبية والمطلقة) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر (دط) 1980 ، ص 82 .

وجود الأشياء سوى الظواهر... تبدأ معها معرفتنا كلها ، ولكن هذا لا يدل على كونها صادرة عنها»<sup>1</sup> هنا يبين أنه لا يعرف منها إلا ما تقدمه له الحواس. الواضح أن التجربة كما يقول: كانط تبدأ معها معرفتنا ، وعليه معرفتنا (معارفنا) تحتوي على المكتسب والفطري، بالتالي المعرفة الأولى هي المعرفة الحسية. أما عن أصل المعرفة الثانية هي المعرفة بالفهم؛ الأولى خاصة بالقسم الأول من كتابه (كانط) (نقد العقل الخالص) أي "الحساسية المتعالية". أما الثاني (الخالص) أي "بالتحليل المتعالي".

هذا دليل قاطع لمعرفة أصل المعارف التي يدركها العقل البشري. كما يقول كانط: «فالقوانين لا توجد في الظواهر ، كما أن الظواهر لا توجد في ذاتها»<sup>2</sup> القصد بأن القوانين لا توجد إلا بالنسبة للذات التي ترتبط بها الظواهر في نهاية تأتي المعرفة بالعقل، هذا موضوع القسم الثالث (الخالص) يسمى "بالجدل المتعالي" هناك نكتشف ثلاثة أفكار قبلية التي ينتمي إليها العقل بشكل تلقائي هي كالاتي: فكرة الروح والعالم والله. أما عن نيتشه نلاحظ أنه حارب هذه القيم، كما هو موضح في أزمة روحية حادة أعلن فيها عن (موت الله) أقصد هنا كان يرى فيها أكبر جريمة يرتكبها ضد الإنسانية كما يدعو "بالقوة" إلى تحويل للقيم. إن كلمة "الإرادة" «تدل عادة على فعل خاص من أفعال النفس، ويدل بها نيتشه على الحياة النفسانية في جملتها... أن مبادئ العقل لا تتصف بأية حقيقة لأنها قوانين ذاتية خالصة، ولأنه لا شيء في الواقع يستجيب لمطالب منطقتنا.. أنه لا توجد ذات أو موضوع، كما أنه لا توجد علة أو معلول ولا توجد جوهر ولا كينونة»<sup>3</sup> من لبين أنه يرى الحياة "إرادة قوة" القوة هي صيرورة وحركة وتطور في نفس الوقت. وفي نهاية الإنسان هو الذي يحدد (الخير والشر) بما أن القيم كلها تدور حول تصور هذين المفهومين، كثيراً ما يسمى "أخلاقية للسلادة" و"أخلاقية للعبيد"، كما يظهر في النص أن هناك المعاني هي نتائج اللغة وتبعاً لهذا فهي مقولات نجوية بعيدة عن الواقع.

الواقع الوحيد الذي هو أمامنا هو الحياة التي تصير، ولكن الحياة هي القيمة المطلقة التي تكون معيار يجب العودة للحكم على شيء ما بالحسن أو القبح، ثم مع ماركس له أفكاره حيث يرى «أن المنهج الجدلي هو أكبر إكتشافات هيجل وشيء الوحيد الذي يجب إنقاذه من فلسفة، لأنه منهج يمكن تطبيقه والاستفادة منه في كل مجالات المادية، ولأنه منهج يعارض الميتافيزيقا التي تدرس الوجود والتي تعتبر الأشياء مكتملة ثابتة لكونها سجيناً مبدأ عدم التناقض»<sup>4</sup> في ضوء ذلك يتبين لنا إنه منهج لا يعتبر إلا الحركة، كما يعتبر العالم مركباً من الحركات التي تتماسك فيها كل الأشياء وتمر. خلاصة ذلك أن الماركسية تشيد بالجدل مثلها مثل الهيكلية. نعرف «إن العالم المحسوس الذي نحن منه هو الواقع الوحيد، وليس وعينا وفكرنا مهما ظهر لنا متعالين إلا من إنتاج

1 - المصدر نفسه ، ص 83 .

2 - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، المصدر سبق تعريفه ، ص 84 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص ( 90 ، 93 ) .

4 - المصدر نفسه ، ص 191 .

عضو مادي هو المخ... إن المادة التي جعلها هيجل نتيجة لتطور الفكرة وتحولها هي الحقيقة المطلقة والمبدأ الأسمى<sup>1</sup>. هكذا هو الحال حيث "أنجلز" إن المادة التي جعلها هيجل هي نتيجة لتطور الفكرة، هاهنا ينظر الماركسية إلى ذلك بأن أحداث التاريخ الإنساني يحددها نوع من الإنتاج أو وسائل المعيشة لا يحددها نوع الأفكار الشائعة كما نتوهم نحن، مثلاً القوى الإقتصادية هي التي توجهها وتكيف حالة الناس الاجتماعية منها والسياسية والروحية. هذا ما وضحه ميمون محاولاً تفسير الجدل أو الصراع قائم بين الفلاسفة، ذلك يكشف عن أغراض كل واحد منهما. حينما تنبأ ماركس «بزوال الدين والقضاء على الرأسمالية وإلغاء الملكية الشخصية وبدكتاتورية العمال وظهور مجتمع بدون طبقات... إنه هو الذي يخلقه حقيقة إذ هو الذي يجعل منه كائناً موضوعياً وهو الذي ينشأ علاقات إجتماعية بينه وبين غيره»<sup>2</sup>؛ في القسم الأول حدوث تناقض بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والمجتمع كذلك هنالك تناقض بين الأفراد والطبقات الإجتماعية، هذه التناقضات وحدها تحدد حركة التاريخ. أما ثاني فيما يتعلق بالموضوعية يحاول فيها نقد.

هكذا مجد الماركسية قيم الإنسانية الكلي وقضى على قيم الطبقة السائدة. إذن الإنسان الشيوعي يرى القيم هي التي تحرك الإنسان وتدفعه إلى أمام والعوامل الإقتصادية. فإن لها قدرها كقيم إقتصادية وكوسائل لا غير، لهذا نرى أن الماركسية تحطى في نظرها إليها، ثم بعد ذلك (مشكلة الدور الديكارتي) علاج فيها اليقين، حيث يصرح «اليقين هو الضالة التي نشدها ديكارت... نراه (ديكارت) يقرر «أن يرمي بمعارفه ليستبدل بها أحسن منها بعد تقديرها بميزان العقل»<sup>3</sup> بات من الضروري النظر إلى الطريقة التي تخلص فيها هذه القواعد الأربعة المشهورة لتكوين منهج سليم، قد ذكرتها من قبل هي (قاعدة البدهة وقاعدة التحليل والتركيب وقاعدة الإحصاء) في الحقيقة لن نقف عند هذه القواعد، بل علينا أن نتجاوز ذلك ونتحدى المصاعب. من الواضح ما يريد ميمون تدليل به للقارئ من قوله هذا «فإذا أخذنا قواعد المنهج يعرضها ديكارت ويطلب منا التمسك بها في البحث إستطعنا أن نرى بسهولة صلة القاعدة الأولى بالحدس الرياضي وصلة الثانية بطرق وضع المشكل في معادلات للعثور على مجاھيلها»<sup>4</sup> حيث يتبين أن فلسفة ديكارت فقد أثارت في الأوساط الثقافة، هناك من تأثر بها وأعجب بها فأقبل عليها ودافع عنها، وهناك من أعرض عنها. وفي ضوء ذلك نصل إلى إثبات الكوجيتو الذي هو البنية الأولى في هذه الفلسفة «وكذلك إثبات وجود الله الذي يعتمد على الأفكار الواضحة والتميزة التي تقدم لنا الكوجيتو أحسن مثال لها... ولكن الفلسفة المدرسية هي التي تعطي عنه صورة مشوهة وتنفر الناس منه والعلم أيضاً صحيح ولكن لا مبالاة أنصاره بالدين»<sup>5</sup> في رأي الكوجيتو هو نقطة البداية في هذه الفلسفة وكان

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 192 .

<sup>2</sup> - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص (194 ، 195) .

<sup>3</sup> - الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر (ط2) ، 1982 ، ص ص (19 ، 22) .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 25 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص ص (192 ، 193 ، 194) .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

وجود (الله) هو الذي يمنح لكل شيء قيمته فيها لم يقع إثباتها إلا بمغالطة فهي، في حد ذاتها ليست سوى إلا مغالطة قطعية باشعة ولا يمكن إطمئنان إليها وكان يروا أن تخلف الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة في المعاهد العلمية وكان الكاثوليكية تتولى رعايتها.

أما ديكارت كان يهاجم هذه الفلسفة لأنها تكتفي بالمجتمع في ميدان المعرفة، وفي حين تعتمد على القياس الذي هو الاستدلال عقيم، وكانت تظهر له مسيئة للدين بطريقة الفاسدة؛ إذن فالدين الصحيح في نظره (ديكارت) الفلسفة المدرسية هي التي تشوّهه وتفزع الجميع منه فلا بد من وضع تفرقة بين (الدين والفلسفة) المدرسية هذا من جهة وبين (العلم والإلحاد) من جهة أخرى وبعدها التوحيد من بعد ذلك بين (الدين والعلم). وكتب لنا قواعد نلتزم بها أثناء البحث من أجل صلبة المنهج، وبإمكان تجاوز بعض النقاط الفارغة المعنى. وبناء على ذلك يقول: «وكنت دائماً شديداً الرغبة في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل لأكون على بصيرة من أعمالي وأسير على آمن في حياتي»<sup>1</sup> يحاول ديكارت توصيل فكرة عن اليقين وأن يكون الإنسان على العلم بما يقوله وبما يكتبه حتى لا يقع في متهاتات وثغرات هذا النص. على الرغم أنه لا يطمئن بجبله إلى معرفة معرفة لا تقوم على أساس حتى ولو كانت تفيد صاحبها ألقاباً فضة ومراتب عليا يحسده عليها الغير. نراه يعجب "بالرياضيات" لأنها على الدقيق وبما في حججها من يقين وبداهة، مع العلم عندما درك أنها لا تنفع سوى في صناعة الميكانيكية مؤكداً على أن العقل هو النور الطبيعي الذي نفهم به نفوسنا وما يحيط بنا من الأشياء ونحل المشاكل التي تصادفنا أو نتعرض لها. على هذا الأساس ميمون يصرح أن ديكارت نراه وهو يقرر «أن يرمي بمعارفه ليستبدل بها أحسن منها بعد تقديرها بميزان العقل يولي عنايته قبل ذلك للبحث عن الطريقة الصحيحة الموصلة إلى جميع الأشياء التي يقدر عليها العقل»<sup>2</sup> يتبين من ذلك إستعماله قواعد المنهج الأربعة، ويركز على طلب التمسك بها وإستخدامها في البحث، فالقاعدة الأولى ترتبط بنظرية للمعرفة، بينما الثلاث الأخرى تتعلق بالتقنية تطبيقها الفكر في عمله. مثلاً: القاعدة الأولى تدل على الغاية التي نضوب إليها ونصل إلى هدف كل معرفة، أما باقي القواعد الأخرى فإنها تدل على الرسائل التي إستخدامها في البحث، وبالتالي فكرة المنهج تتضمن دائماً وأبداً فكرة تقنية هذه المجموعة من الوسائل الخاصة لبلوغ الغاية والهدف المعين.

أما عن الشك والكوجيتو أن حمله على وضع منهج إستوحى قواعد من الرياضيات للبحث عن الحقيقة، كما حمله سنوات عدة على وضع أسس فلسفية خاصة به؛ إذن الوضوح والتميز هما علاقة اليقين بعد ذلك يأتي ابن رشد لنقده لفلسفة ديكارت، حيث أن هذا بناء يفرض نفسه على الفكر بما «يمتاز به من تماسك ويحمله على أن يرى فيه فلسفة العقل المستنير والمنهج الرشده والدقة الرياضية والتقدم الناتج... أن المنهج الديكارتي لا يفيد

<sup>1</sup> - الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي ، المصدر سبق تعريفه ، ص 19 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 22 .



الباحث شيئاً لأنه لا يعلمه كيف يميز البدهة الحقيقية عن البدهة الوهمية ولا كيف يحلل ولا يعرفه، بالتالي كيف يركب ويحصي»<sup>1</sup> أولاً وقبل كل شيء ابن رشد وفضحه الفلسفة ديكرت بدليل نقده فكرة هذا بناء يفرض ذاته على الفكر الإنساني، وأقوى الإنتقادات التي وجهت إليها (الفلسفة) هي تلك التي وجهها إليها "البتنز" أكبر خصومه، هذا ما دفع بأستاذ "الربيع ميمون الجزائري تحمس لمعرفة الفكر الغربي وهو من نوابغ العصر الراهن .

وعلى هذا النحو من البحث أن الوجود الحسي هو مبدأ الإحساس ومصدر المعرفة حتى ولو كان هذا صحيحاً، إلا أن هناك إلى جانب الموضوعية الإعتقادية ذاتية إعتقادية من شأنها هي الأخرى أن ترضي النفس مع إطمئنانها إلى الشيء الذي تدرك، كان أشد إيتارهم للموضوعية الإعتقادية وكانوا يسرفونه في الإيمان بالتوفيق المباشر بين العقل والأشياء التي يدركها العقل البشري. هذا لا يعني على وجه الإطلاق أن الفلسفة القديمة كانت كلها خلوا و فراغ من روح النقد الذي يعتمد على التحقيق والتحليل الذي يستند إلى التدقيق ولإلتفاض عصر الفلسفة اليونانية. جاءت العصور الوسطى «أمنوا بغير ما كان يؤمن به اليونان من عقائد وأديان... وإخضاع الفلسفة للدين وذلك عن طريق إستغلال الفلسفة اليونانية إستغلالاً يلائم عقائد الإسلام والمسيحية... كما إضطهد ابن رشد في ظل الإسلام وكما إضطهد غيره في ظل المسيحية، فقد إضطهد من قبل كل من سقراط حتى حكم عليه بالإعدام وأرسطو حتى إضطهد إلى الهرب»<sup>2</sup> من البديهي أمن بعضهم بالإسلام والآخر بالمسيحية الحركة الفكرية كان قوامها التوفيق بين (الفلسفة والدين)، ومهما يكن من شيء إلا أن قد وفقت الفلسفة المدرسية في هذا التوفيق الذي حاولت بين الفلسفة والدين يظهر ذلك حيث أقبلت على دراسة أرسطو أغلب كانت تنوي إخضاع الفلسفة للدين، ومع الرغم أن الفلسفة الخالصة من قيود الدين بل فقط غرضها التوفيق بينها وبين الدين .

سنحاول قدر إمكان أن نتعرض بكل شفافية إلى دراسة أحداث مقال عن المنهج ونوع التقدم الذي أحدثه هذا المنهج في الفلسفة والعلم أو كل نواحي الفكر الإنساني، نحن نعلم أن الفلسفة كانت وقتئذ في غمرة من نشوة الحرية دون أن يكون لها منهج ودون قواعد تسييرها. وعلاوة على ذلك «يقر الخلق والدين على أساس من الحق المبين... هو منهج ديكرت في العلم وفي الفلسفة»<sup>3</sup> فضلاً عما يقرؤون من قواعد المنهج الذي ديكرت نراه محاولاً تجديد البحث في العلم والفلسفة، وبناء عليه أثر أن يكون هذا المنهج هو منهج الديكرت كما سبق تعرف عليه في دراستنا هذه. خير دليل على ذلك طه حسين في محاضراته عن الشعر الجاهلي حين قال أحد الدارسين إلى تلك الحقيقة «لقد وجدت إنسية عربية في الفكر على أصعدته ومستوياته الدينية والفلسفية والأدبية»<sup>4</sup> بمعنى

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ( 53 ، 54 ) .

<sup>2</sup> - رنيه ديكرت: مقال عن المنهج، ت: محمود محمد الخضري ، مراجعة : محمد مصطفى حلمي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة (ط2) 1968 ص ص (10،11) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 42 ، 48 ) .

<sup>4</sup> - Mohamed .arkoun : contribtion à l'étude de humanisme au , I V . siecle , paris 1970 . p 357 .

أنظر محمود إسماعيل : إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي: ص39

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

كل رد فعل قويم لتسلط النظام، عبرت أزمة الفكر الفلسفي عن معطيات عصر الإقطاعية المرجعية إذ تأثر الفلاسفة باللاهوت، بالرغم إنتصارهم للعقل والمنطق والإنتفاح على الفكر الفلسفي حيث عبرت الاتجاهات الفلسفية عن الأزمة بشكل واضح. طالما إهتم إتجاه آخر بالتوفيق بين الفلسفة واللاهوت كما هو الحال عند الكندي، وجنح إتجاه ثالث نحو ترد بين المثالية والمادية مثل ذلك عند الفارابي هؤلاء جميع يعبرون عن قوى المعارضة منهم من إنضم إلى جماعة إخوان الصفا. قبل ذلك هناك إتجاه رابع ما هو إلى الرمز والتمويه، كما يتجلى في الفلسفة السنيوية (ابن سينا)، وعلى غرار المعتزلة «أول إخوان الصفاء الكائنات الروحية كالملائكة والشياطين والجن... تفرقه بين العقيدة والشريعة، فالعقيدة أمر إلهي لا إكراه فيه، وهي واحدة في جميع الأديان.. لم يستنكر الإخوان الخلاف في الرأي بين أصحابها: لأن هذا الإختلاف فيه فوائد كثيرة»<sup>1</sup> أول شيء ننتقل منه أن الوحي يصدر عن الملائكة إلى الأنبياء بذكاء النفس وصفاء جوهرها، أي جبرائيل ناقل الوحي إلى النبي (ص). راجع ذلك لذكاء النفس (الذات) وصفاء وطهرة العقل، أما عن الدين، فهو الإسلام خير الأديان، وشريعة أكثر الشرائع عدلاً، حيث نلاحظ تفرقة التي وضعها إخوان بين العقيدة والشريعة. هذه الأخيرة تتعدد بتعدد الأنبياء ولكن بخصوص المذاهب والفرق لا ينكر الإخوان الخلاف حيث يظهر خلالها إتسع رقعة المعارف ورخص الدين على سبيل المثال المثاليون يرون في هذا «النسق تحويلاً للطبيعة إلى مباحث نفسية... أما الماديون فقد أطلقوا أحكاماً غاية المبالغة إلى الشطط... إخوان قالوا بالإستقلالية العالم المادي»<sup>2</sup> من خلال دراسات سابقة نجد أنهم حكموا على هذا النسق الإخواني بأنه مثالي صرف أو مادي قح؛ بمعنى مذهبهم هو معرفة العالم المادي يكون بذاته ولذاته بنوع مستقل وتبين أنهم توصلوا إلى قوانين الذاتية لحركة الطبيعة. وبناء عليه نقم الإخوان «على فقهاء السلطات- من الأشاعرة- والولاة والعمال والكتاب الذين برزوا حكم الغلبة»<sup>3</sup> وساندوه مقابل حياة الإقطاع... لا تقدر أن تعيش إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة»<sup>3</sup> لهذا السبب زعم البعض أنهم (الإخوان) ألغوا الشريعة، ونلاحظ أنهم تأثروا بنظرية المجتمع المدني عند المعلم الأول (أرسطو).

توصل إخوان إلى ذلك من أجل تحقيق غايتهم برسالة تنوير التي وجهت إلى تأطير إيديولوجية معرفية لمواجهة الإيديولوجية الإقطاعية التي تمثلت في مذهب الأشعري لا نعني ذلك رفضهم مذهب السني الذي أسسه الأشعري، بل فقط حملوا عليه لأنه برز للسلطات. في حين أن النصوص تؤكد إسماعلية رسائل أخوان الصفا تجعل تاريخ تأليفها أقدم كثيراً من التاريخ المعتمد الآن، وبناء على رواية أبي حيان التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة.. إمتلاك النفوس... إلى إمتلاك الأبدان»<sup>4</sup> سوف تأتي رسائل إخوان الصفا في إطارها إستراتيجي

<sup>1</sup> - محمود إسماعيل : إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي ، عامر للطباعة والنشر ، (ط1) 1996 ، ص ص ( 81 ، 82 ) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 93 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 98 .

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي(1) مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان من (ط1 إلى ط10) من (1984

إلى 2009) ص 232

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمنهج الأكثر حضوراً بالجزائر

ضمن إستراتيجية إسماعيلية مضادة تقوم على تكريس وتعميق الإتجاه الباطني الغنوصي اللاعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية يكون ذلك خاضع إلى غاية أو هدف معين، وهو هدف إمتلاك النفوس ووصولاً إلى إمتلاك الأبدان، هنا العقل سيكون مستقل، إنه نوع من إجماع الإيديولوجي الذي يهدف إلى تحقيق رسالة . خلاصة القول أرسطو لم يكن حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية قبل عملية الترجمة التي تضمنها المأمون خلال بعض الشروحات، بل عن ما نوذّ قوله عن سلطة "العقل الكوني" التي دشنها الكندي هي في الواقع عملية تنصب عليه «في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت إستعادة نظرية أرسطو»<sup>1</sup> في العقل وإبتعاد عن التأملات والتأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت "العقل الفعال" الذي قال به أرسطو عقلاً مفارقاً من جملة العقول السماوية. هكذا هو الحال الكندي نجد تبين نفس التمييز الذي أقامه أرسطو بين "العقل بالقوة" وبين "العقل بالفعل" أما مفهوم إيديولوجيا مرتبط به مفاهيم عديدة «كالتأويل القراءة والموضوعية والحقيقة واللاشعور والخيال»<sup>2</sup> كلها مفاهيم توظف في الفلسفة العربية المعاصرة على نحو غير نقدي. نعود إلى المأمون خليفة المأمون (813-833) الأمر هنا يتعلق بالخطابية وتحولها إلى الفرقة الإسماعيلية وظهور الباطنية، ولجأت الشيعة إلى الغنوص إلى العقل المستقل فقط لتأكيد إستمرارية الوحي، ومن باب الآخر ليس ثمة شك «في أن المعتزلة الأوائل وبكيفية خاصة أقطابهم أمثال العلاف والنظام قد وظفوا مفاهيم تنتمي إلى العقول العقلي.. على أرسطو للقواعد المنطقية والمبادئ العقلية»<sup>3</sup> خلال النص يظهر ذلك في موروث القديم نعم قد ردوا هؤلاء على أرسطو ذاته. وهكذا فإذا كان أبو هاشم الجبائي (المتوفي 321هـ) المعتزلي المشهور بعد المأمون غير مستوعب في رده على أرسطو للقواعد التي بنى عليها فلسفته الطبيعية رغم أن يحيى بن عدي المتوفي (363هـ) يشكو من جهل المعتزلة .

حتى أثار الجزائري المبتدئ في البحث نجده قد أشار إلى عبد الحميد بن باديس نرى أنه قام بعملية الإصلاح، لم يفسر تفسيراً نسقياً للقرآن الكريم، بل قام بتفسير جزء منه من بينها عملية الإصلاحية. لأنه يحمل آراء مختلفة مسائل (العقيدة والشريعة والحياة..). هذه المفاهيم هامة للغاية حيث يعمد على "منهج التفسير" ومجموعة من الخطوات اعتمد بها تحليل النصوص. في نهاية دعوة إلى المبادئ، إذن هذه «القواعد المنهجية تعطي إنطباعاً بالوضوح والبساطة»<sup>4</sup> ولكن إرتباطها مع مجمل الخطابات والممارسات في حقيقة يجعلها معقدة ومتشابكة في نفس الوقت. دليل ذلك وضعية الأمة الجزائرية المستعمرة، بمعنى أن الخطاب القرآني له، كان وظيفة مزدوجة تتمثل تتأسس في وظيفة التأسيسية ووظيفة الأخرى العلاجية، هذا ما دفع به إلى جعل التفسير في مستوى مقبول مثلاً ضرورة الإصلاح، ومنهج الدعوة، مسألة العودة إلى الأصول وقضايا الاجتهاد والتوحيد. يقر بغورة قد لا نحتاج

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، المصدر سبق تعريفه ، ص 237 .

<sup>2</sup> - علي حسين كركي: الابستومولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 1997 ص 155

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي) (1) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 233 ، 234 ) .

<sup>4</sup> - الزواوي بغورة : الهوية والتاريخ (دراسة فلسفية في الثقافة الجزائرية والعربية) ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2015 ، ص 17 .

إلى «التأكيد على أهمية المنهج في كل علم ومعرفة ولكن من البين أن المنهج في الخطاب الإسلامي المعرفة يفيد كذلك الخطة العلمية... وعلى أن الأزمة هي أزمة فكرية وتحديدًا أزمة في منهج الفكر الناتجة عن الأهواء والإنحلال..»<sup>1</sup> ففي خطاب إسلامي المعرفة هذا ما يمكن إصدار الحكم عليه بتسمية بميثولوجيا أو أسطورة المنهج، ذلك يظهر من خلال الإصرار على المنهج لا لعدم مشروعية البحث في المنهج وضرورة الإهتمام به، هذا ما خلصنا إليه هو جملة الإجراءات وقواعد وطرائق، وضمن هذا المنظور هناك منظور الأزمة الفكرية .

في ضوء هذا التشخيص أو الرؤية أسست نخبة من الرجال جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين (1392هـ/1972م) يكون ضمن إطار المنظمات. من الواضح أن المفاهيم (الدين والعقيد والشريعة) التي ذكرتها من قبل بسيطة مثلاً التعقيد مصدره الفلسفة والفلاسفة والعلماء الكلام، إذا هنا نعتقد أن التركيز على المنهج له وجهان: الوجه الأول: يحمل في طياته التقليل من النظرية، ويمثلها (الدين) أو العقيدة، أي تأويل معين للعقيدة يكون قائم على مبدأ البساطة ويحمل لذاته قيمة الفهم والتأويل. أما الوجه الثاني: من القول بالمنهج هو «أن المسائل المطروحة على إسلامية المعرفة ، أي إمتلاك الوسيلة وليس النظرية»<sup>2</sup> ، بل إن إسلامية المعرفة ذاتها، رغم كونها نظرية، إلا أنها لا تكون وسيلة لحل مشكلات عملية، حيث يمثل ابن تيمية مرجعية تاريخية ونظرية في الوقت ذاته . لأن ابن تيمية يمثل إسهام كبير في إدراكه للوضع التاريخية للأمة وتقديم بديل في تصنيف العلوم، وربط للملي والعقلي وإردادهما إلى أصل الشرعي، يظهر في تقديمهما للنص على العقل والوحي وعلى الفكر وأصول الدين على العلوم. نضيف إلى ذلك معالجته «لمسألة تلازم النقل والعقل ومنهجية المتميز في تفسير القرآن وهو النموذج الذي قام بهدم الفكر (الدخيل) وتقديم البديل وفق منهج في التعامل مع الوحي والتراث الإسلامي... لقد أدرك هؤلاء المهتمون بقضايا الأمة أن سائر الأزمات التي تعاني منها، إنما هي في منهج الفكر، وما الأمور الأخرى إلا انعكاسات وأثار مختلفة لتلك الأزمة»<sup>3</sup> من البديهي أن إشكالية المعلنة في إسلامية المعرفة هي إشكالية فلسفية وأنها أيضاً مشكلة فكرية إلا أنها ترجع سبب فساد منهج الفكر إلى الفلسفة والجدل، الفلسفة في نظر الكثير هي مسؤولة عن سقوط الحضارة الإسلامية هذا ما يحملها مسؤولية المصير المشؤوم للأمة الإسلامية .

إذا كانت الفلسفة في الماضي البلاء، فإنها في الحاضر أحد مظاهر أساسية التي شوهدت وحرفت النظرة الإسلامية، لهذا السبب واجب الإقلاع عنها وتعويضها بإسلامية المعرفة؛ إذن عبر «نقد العقل والفكر ومنهج الفكر»<sup>4</sup> يجب أن نرى ضرورة النظر حتى ولو بشكل مختصر في كيفية تحليلها للفكر والمنهج والمعرفة. في نهاية المطاف نستنتج بأن الوحي والوجود هما مصدران أساسيان للمعرفة، ونحتاج إلى منهج خاص كامل، ألا وهو منهج

1 - المصدر نفسه ، ص 72 .

2 - الزواوي بغورة : الهوية والتاريخ (دراسة فلسفية في الثقافة الجزائرية والعربية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 73 .

3 - المصدر نفسه ، ص 77 .

4 - المصدر نفسه ، ص 79 .

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

الأصول، أي ما نعبر عنه بـ "أصول الفقه"، يعني عناصر هذا المنهج هي عناصر منهج الأصوليين، مع إستبعاد للمنهج الغربي الذي يعتقدون أنه يتكون من فروض. ماذا يحدث للمنهج التجريبي يا ترى ؟

لقد ناقش (محمد عارف) في مؤلفه (المنهج في علم الاجتماع) قد جمع بين منهجين في إطار نظريته في التكامل المنهجي، معنى أن التكامل المنهجي يضع في إعتباره خاصية بوبرية (بوبر) مهمة عن نمو العلم وتراكم نظرياته، بعيداً كل البعد عن المداخل الكلاسيكية. حيث لا يكون نمو النظريات في العلم، نتيجة لجمع المشاهدات التجريبية، وعليه أن خطة الرئيسة لـ: المنهج التكاملي الذي إتخذه مديحاً (المدخل البوبري مباشرة)، إذن فننظر إلى البحث الإجتماعي الحقيقي «يبدأ بمشكلة نظرية تتطلب التنفيذ العقلي والتجريبي معاً»<sup>1</sup>، نجد أنفسنا أمام مشكلة، أي المستوى العقلي فنحن نضع المشكلة على هيئة فروض تتسم بأنها تنبؤية وتفسيرية معاً. أما من حيث المستوى التجريبي فإنها الوقائع الخبرة، هذا الإختيار يوجهنا بمشكلات "جديدة" تتطلب هي الأخرى تفسير ووفقاً لإطار العام الذي يضعه (بوبر) "المنهج البحث" في مجال العلوم بالطبع الطبيعية، أي أن تطبيق نسقي لمنهج النقد العقلي يجب أن يتضمن تغييراً في محتوى ما نسمح به كمعرفة في، أي وقت كان وفق خطة العلم .

على الباحث الفلسفي أن ينظر إلى ما هو أهم لإثبات نظرية علمية فلسفية مثلاً القاعدة الرئيسية لقبولها أولاً: النقد العقلي الواعي، الذي يعتمد على الرؤية العلماء للظواهر ذلك من خلال النموذج أو النمط التصوري ثانياً: إن تحول العلماء من نموذج إلى آخر، يفرض عليهم بالضرورة محتمة قبول مفاهيم علمية جديدة مختلفة عن التي كان يؤمنون بها ولكن في حالة ما إستبعدنا المنهج الذي تقوم عليه كل العلوم الدقيقة وجزء من العلوم الإنسانية علينا أن نوجه النظر إلى أهم المراتب هذا المنهج، لأنه مادام كانت له مصادر يوجد له مراتب هي مراتب الحدس (حسي وذهني وفكري)، مثلاً الحدس الذي تحدث عنه برغستون وديكارت الحدس المتعلق بالقضايا الرياضية (الحدس العملي ويؤدي موقف من الفكر بإعتباره عملية والمنهج، وباعتباره أصولاً وحدوساً إلى موقف من المعرفة (كل معلوم دل عليه الوحي والحس والتجربة) أن هناك النص يحمل على كل المقدمات التي تقيم وتبنى على المعرفة على الدين ، سلطة النص ، وكذا ما تتضمنه آليات التفكير والتأويل للمعرفة.

في الواقع أن الثورة الجزائرية سواء كانت فكرية أو حربية إستراتيجية على المرء أن يتحدى كل صعوبات ووضع خطة علمية ممنهجة بسياق فكري عقلي وواعي (فرحات عباس) يقول في تحليله ونقده بعملية منظمة منسجمة حيث يقدم تحليلاً ونقداً ذاتياً لنضاله السياسي حتى ولو إستحالة تغيير العقلية الإستعمارية كما قال البعض عنها فاشلة ويقول الآخر عنها ما يلي: «من الممكن أن نعالج مريضاً من سرطان، ولكن من المستحيل أن نعالج هؤلاء المستعمرين من داء الاستعمار.. إن قادة حزب الشعب الجزائري كانوا أحق مني في عدم ثقتهم في تغيير اتجاه

<sup>1</sup> - علي حسين كوكي : الابستومولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث ، المرجع سبق تعريفه ، ص 158 .

السياسة الفرنسية، كما كان لهم الحق في أن لا يثقوا في سياسة فرنسا»<sup>1</sup> السبب راجع إلى عنصر يتهم الاستعمارية، والنزعة الفكرية تفرض علينا الاعتراف بقيادة حزب الشعب الجزائري، إذن أهمية الإندماجيين تكمن في أهل الثورة القانون وأول نوفمبر شكل حلاً عملياً له، أي فاتح نوفمبر هو حل لمشاكل منذ وهلة الأولى إكتسبت (الثورة) بصيغة وطنية، ومما لا شك فيه أن الجزائر تمر بالأزمة وهي «أن خطاب الفلسفة شكل خاص وخطاب العلوم الإنسانية بشكل عام، لم يستطيع بعد بلورة فهم»<sup>2</sup> أول شيء هو إستبعاد للتحليل التاريخي والفلسفي والخطاب الفلسفي الجزائري؛ يعني من ضعف معرفي منهجي. أما الاختلاف حتماً إلى صناعة ما يجعل المختلف مختلفاً، ومتميزاً، أي يصنع له هويته، حدوث أزمات تخترق مجتمعات سواء كانت متقدمة أو نائية، وشيء نفسه هناك مظهرين في المسار الغربي من مظاهر هذه الأزمة، الأول متعلق بالمشروع الأنتروبولوجي الغربي، والثاني مظاهر لأزمة متعلق بما حصل من تطورات في الفكر والفلسفة الغربية بعد أحداث (1968) بفضل الإختلاف والمغايرة لو عدنا إلى مقدمات النظرية والفلسفية التي تسمح بالمناقشة الهوية أقصد الهوية الوطنية الجزائرية تحدث على صعيدين: (النظري والتحقيق التاريخي)؛ الأولى تطرح مسألة التصور أما الثانية جملة من المشكلات، بالتالي تعمل على تحرير الهوية الجزائرية. نتيجة كل هذا يحتاج إلى منهج يسيرها وينظم خطواتها. هكذا التاريخ حافل بأثر والزخارف والثورات التي يعيشها الإنسان على سبيل المثال: لبلاطات الزليج في العمارة الإسلامية بالجزائر بالضبط في عصر الترك. هذه الدراسة الوصفية ترشدنا إلى باب رسومات وزخرفات، دليل الكتابة والوشم. كيف يكون شكلها يا ترى؟

نرجع إلى نوع الكتابة وأصلها، حيث تحتوي ميادني الجزائر ومتاحفها على عدد كبير من بلاطات الزليج وزخارف. سنحاول إدراك قيمتها الفنية في التاريخ الجزائر، طالما هناك دراسات علمية بإمكاننا الكشف عن حلقات هذا التاريخ ومستمر بتميز فيها شخصيات السياسية للجزائر، المراد من كل هذا، كيف كان الوشم أي الكتابة آنذاك؟. نشاهد أن هذه الزخارف والكتابات على البلاطات الخزفية أو كذلك على القماش أو على ألواح وغيرها. نستنتج بأن الجزائر هي البلد الوحيد الذي لم ينضو تحت حكم الدولة العثمانية بالقوة العسكرية. هذه الميزة قد أعطتها وضعاً خاصاً في المغرب العربي، بالتالي «جعلتها أقل تبعية للباب العالي من بقية الأقاليم الإسلامية الأخرى، والتي فتحت بالقوة العسكرية... انحصرت تبعيتها في الجانب الروحي ويتجلى ذلك الوضع الخاص والاستقلال الذي يكاد يكون تاماً أن الجزائر منذ عهد الباشوات (1586-1619) أصبح حاكمها يعين من طرف الديوان»<sup>3</sup>؛ معنى ذلك مجلس يشرف على الشؤون الخارجية، رغم إقراره بالسلطة الروحية للباب العالي في

<sup>1</sup> - الزواوي بغورة : الهوية والتاريخ (دراسات فلسفية في الثقافة الجزائرية والعربية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 108 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 131 .

<sup>3</sup> - عبد العزيز محمود لعرج : الزليج (في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي) دراسة أثرية فنية ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر

## ف2 : سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر / م 2: الكتابة الفلسفية والمناهج الأكثر حضوراً بالجزائر

نهاية قد وجه حكام الجزائر الأتراك سياستهم العسكرية والاقتصادية والتجارية، لأهداف وغايات وما تمليه عليهم مصالحهم. أما إذا ما نظر إلى جامع سيدي الأخضر «بني جامع سيدي الأخضر بقسنطينة على يد الباي حسين بوحناك (1156هـ/1743م) كما تدل عليه الكتابة التأسيسية على مدخل بيت الصلاة حيث يذكر المؤسس والتاريخ وبداخل المسجد تابوت المؤسس»<sup>1</sup> وهناك الحراب ألبسه ثوب بالكامل بكسوة تتألف من بلاطات ذات زخارف من أوراق نباتية التي تتطابق مع المثال الذي يكسو باطن، وغيرها من قصور مثل: قصر مصطفى باشا (1798) وقصر حسين باشا (1791) في كل هذه القصور هناك زخارف مختلفة ألوان وأمثلة ونقوش.

من طبعي هدفنا هو معرفة أصل الفن المستعمل آنذاك والمنهج المتبع في تاريخ هذا العصر، أهم شيء تطلعنا إليه زخارف الكتابة والهندسة وغيرها من أشكال دالة على آثار الماضي (التراث) كل هذا يدفع إلى معرفة تاريخ هذه الزخرفة الكتابية. ومما لاشك فيه «تعتبر الكتابة والخط العربي حيثما وجد دليلاً على سيادة الإسلام وعظم تأثيره ولأن الكتابة العربية هي الخط الذي دون به القرآن الكريم.. (اللغة والكتابة) العربية قائمة بين الأمم الإسلامية مدة طويلة لمقام اللغة اللاتينية بين الأمم المسيحية في العصور الوسطى وقد اُنتشرت اللغة العربية مع إنتشار الإسلام»<sup>2</sup> بما أنها كانت تحظى بمكانة مرموقة في بلدان الإسلام. في حين قد ظلت اللغة والكتابة العربية قائمة بين الأمم الإسلامية؛ إذن عملها وهدفها تخدمه ويخدمها هذه الكتابة واللغة باعتبارها لغة القرآن والحديث ودخلت الدين الجديد أو إنتشر الإسلام بينها وحلت الحروف العربية محل الحروف "الفهلوية" في اللغة الفارسية. نتيجة هي تنوع الخطوط العربية، وكل نوع منها يمتاز بخصائص جمالية وفنية معينة، كما هناك "خط الفارسي" هناك "خط النسجي"، أول يتميز بإستعماله في الكتابة باللون الأزرق الكوبالتي على أرضية بيضاء وتكون مكانته في الجزء الأعلى من الحوائط. أما الثاني فقد تتميز به الكتابة باللون الأبيض ولمسات من الأحمر الطماطمي على أرضية زرقاء كوبالتية، تقع بأسفل الكتابة السابقة.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 152 .

<sup>2</sup> - عبد العزيز محمود لعرج: الزليج (في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي)، المرجع سبق تعريفه، ص 247 .

\* الكتابة الفلسفية في الجزائر والمناهج المعاصرة .

1- المنهج البنيوي والتفكيكي :

نحن نعلم أن هذا الانتقال من النص إلى المتلقي (القارئ) مسألة طبيعية التي تبناها البحث البنيوي بالخصوص حلقة "براغ" التي كان رأس حركتها موكارو فسكي إذ إعترف ياوس بهذا الانتقال الذي عرفته هذه حلقة نجد أن ياوس يقول: «إن بنيوية "براغ" دون شك هي التي تجاوزت بشكل حاسم وثوقية القول باللاتعاش بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي. لقد إنطلقت من مقدمات النظرية الشكلانية لإنشاء تطوير جمالية بنيوية تفترض إمكانية التمكن من المؤلف الأدبي بإستعمال مقولات الإدراك الجمالي، ثم بعد ذلك تصف الموضوع الجمالي المدرك بهذه الطريقة وصفاً زمانياً من جهة تحقيقاته الملموسة أو تحقيقاته المحددة بالمتلقي»<sup>1</sup>، يتبين بأن هذا الانتقال يكون نتيجة حتمية لتضارب المناهج بحيث كانت الدراسة الأدبية والفلسفية. وكانت للنظريات السابقة تستخدم النموذج التاريخي وسيلة في بحثها، في البداية إقتصرت على ما هو خارج عن النص كالمؤلف مثلاً: وعوامل نشأة العمل سواء فلسفي أو الأدبي ومنابعه، ثم جاءت المدرسة الشكلانية حصرت إهتمامها في التحليل الداخلي للنص. في حين برز هذا الإتجاه لبنيوية الذي كان دعامة لأعمال الباحثين الألمان في مدرسة كونستانس، كان مركز إهتمام دراستهم النظرية من النص إلى المتلقي ومع الإحتفاظ بالعلاقة التفاعلية بينهما.

وعليه ساهمت البنيوية في نشأة جمالية التلقي وتطورها ورواجها في الساحة النقدية بحيث يقودنا الحديث في أول الأمر على نظرية "موكاروفسكي" على الرغم من أنه لا ينتمي إلى منظري نظرية التلقي، إلا أننا تتبع مجرى تصورات كتاباته نجدتها تقترب من تصورات منظري نظرية التلقي. ولقد إعترف "ياوس" بأفكار موكاروفسكي وبأهميتها، يتبين نجاحه من جهة ومن جهة أخرى «نجح في وضع نظريته الأدبية في الإطار الأوسع لنظرية التواصل المواجهة نحو وجهة نظرية سميائية»<sup>2</sup> هاهنا عبر عن مفهوم جديد خلال محاضراته التي كان يلقيها بمناسبة المؤتمر العالمي السابع للفلسفة (1934) إن مصادره المتجلية فيدوسوسير وهوسرل، كان معروف عند الشكلانيين الروس، حيث وصفنا لحدّ الآن مناهج التحليل والوصف والتأويل النصي، كذلك واقع النص في عملية التواصل كما حدث ذلك في فرنسا وألمانيا من حيث (درست ونوقشت)، في نهاية المطاف لم يكن من الممكن العودة من جديد إلى منهج الشكلانيين وتطويره في روسيا إلا في الستينات. وفي حين عرّف موكاروفسكي الفن بإعتباره واقعة سميائية. نستنتج بأنه متأثر بمبادئ دوسوسير اللسانية نلمس ذلك في العلامة تتركب من دال ومدلول وإعتبرت النص كياناً يتكون من مظهرين هما: الدال والمدلول، من خلال ذلك يعرف العمل الفني بأنه «علامة مركبة أي حقيقة علامية (semiotic fac) تتوسط بين الفنان والمخاطب الجمهور، المستمع، القارئ...»<sup>3</sup>. تأثر واضح باللسانية سوسير

<sup>1</sup> - سال: مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية (دراسات سال) العدد (06) خريف - شتاء السنة 1992، التوزيع دار البيضاء، المغرب ص

(05:06)

<sup>2</sup> - إرود إيش وآخرون: نظرية الأداب في القرن العشرين، ت وإعداد، محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب (دط) 1996، ص 29

<sup>3</sup> - روبرت هولب: نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ت: عزالدين إسماعيل الناشر، النادي الأدبي الثقافي في جدة السعودية (ط1) 1994 ص 102، 103



وكذلك بأفكار جاكوبسون المتعلقة بنظرية التواصل. أما فيما يخص الثالث الذي يشمل: المرسل، الرسالة، المتلقي، يعتبر ركيزة نظرية التواصل، لأن النص في البداية يكون جامداً بعد إنتاجه وقبل وصوله إلى المتلقي، ولكن في المرحلة الثانية يكتسب النص حيويته ومعناه. بالطبع عندما تحدث عملية الإدراك، إذا هنا تكمن العلاقة بين العمل الفني والمتلقي في إطار حديثه عن الإدراك الجمالي، حيث جعل إكتساب النص لدلالته مرهوناً بإتصال بالمتلقي معه [النص وإدراكه]؛ وللعمل الفني الذي يؤدي وظيفته في منظور موكاروفسكي بطريقتين بوصفه علامة موصلة وبنية مستقلة في ذات الوقت وهو في جانبه التوصلي شبه بالكلام (parole). وبناء عليه قام بتقسيم بنية مستقلة إلى ثلاثة عناصر العمل «بما هو شيء (dilo-vec) منتج مصنوع، والرمز الحسي الذي يتعلق في مصطلح سوسير بالدال (signifiant) و"موضوع جمالي" مستقر في الوعي الاجتماعي، يؤدي وظيفته بوصفه "معنى" البنية، أي المدلول (signifie) وعلاقته بالمدلول، تمثل الجانب المرجعي للعلامة»<sup>1</sup>، ذلك تأكيد الوعي الاجتماعي يشير إلى المنطقة التي تميز موكاروفسكي عن كل من (إنجاردن) الذي هو الآخر يفضل العمل بما هو منتج مصنوع عن تحققه الجمالي، لهذا السبب نظرية موكاروفسكي لا ترى في الشخص المدرك فرداً مثالياً مستقلاً بذاته، فلا هو شخص ظاهري مجرد ولا هو مدرك مثالي .

خلاصة ذلك نرى أنه يندرج ضمن تقاليد الشكلانية الروسية والألسنية البنيوية. في حين حاول "مهيبيل" مقارنة لتحديد (المفهوم) بقوله: «إن تحديد مفهوم البنيوية يضعنا في صلب إشكالية البنيوية منهجاً وفكراً، هذا التحديد إن أمكن سيكون بمثابة المنطلق... أن البنيوية بوصفها منهجاً قديمة»<sup>2</sup> عندما نتحدث عن البنيوية كمنهج علينا أيضاً بوصفها منهج فلسفي، حيث يستخدم تجليات العقل في المجالات المتباينة، بالتالي يؤدي ذلك إلى نتيجة التي تمثل البنيوية بوصفها منهج قديم. فمتى أدركنا أن العلم الحديث، ومنذ (ق19) لم يتمكن من تحقيق إنجازاته ؟

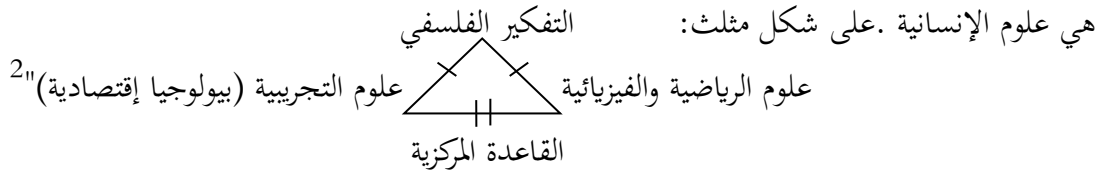
في حين نتطرق إلى النزعة الكانطية، حيث ينطلق كانط من فكرة بسيطة في جوهرها لم يتنبه إليها الفلاسفة قبله وبخاصة ديكارت من خلال شكه يمكن تلخيصها كالتالي: "في ستخدم العقل في جميع المجالات؛ من خلال عدت التساؤلات يتبين أن هناك مشكلة الأولى تخص العقل المحض. أما الثانية تدخل في نطاق العقل العملي، بينما الثالثة من اختصاصهما معاً"<sup>3</sup>. نرى أن كانط يحاول أن يبرز ذلك بإصباح الفلسفة النقدية بالصيغة العلمية بهذا السبب رفض الإنطلاق من مبدأ الشك الديكارتي. ولكن عند صدور كتاب (الكلمات والأشياء لفوكو) إدعى بعض النقاد أنه بمثابة طبعة جديدة لكتاب نقد العقل الخالص (كانط)، يتضح أن المنهج نفسه. أما فيما يتعلق بالفيلولوجيا (فقه اللغة) philologie ظهرت الفيلولوجيا بوجهها المنظم على يد جماعة من الألمان هم علماء اللغة أمثال: تشليجل (schegel) وبوب (boll) وجريم (grimm) وغيرهم. هؤلاء ينظرون إلى اللغة على «أنها نسق

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 103 ، 104 ) .

<sup>2</sup> - عمر مهيبيل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية (ط3) ، 2010 ، ص 17 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 53

للتمثلات يمكن أن يتولد عنه تمثلات جديدة ، بل إن اللغة تحولت على أيديهم إلى كيان مستقل عند الإنسان<sup>1</sup> وفوكو يقوم بتسمية بالوضعانية الفلولوجية (positivité philologique) التي تكونت في بداية (ق19). أما ما يحدث بين التجريبي والترسند نتالي حيث "تتمثل الخاصية الثانية في هذه الثنائية التجريبية ؛أي أن نطبق على دراسة الإنسان مناهج موضوعية. يتلخص هذا كله في أن نعرف الإنسان بالإنسان، لأنه بمثابة موضوع المعرفة، بالتالي نعبر عنه بالإنسان التجريبي هو شرط من شروط المعرفة وكذلك نعبر عنه بالإنسان الترندنتالي يحدث هذا في الزمن الذي تكونت فيه ثنائية في نهاية أعطينها إسم (الإنسان) لأنه ينطلق من التفكير الفلسفي = (تساوي) العلوم الرياضية والفيزيائية + (إضافة) العلوم التجريبية (بيولوجيا إقتصادية) = (تساوي) القاعدة المركزية



باستثناء ذلك حرص فوكو على تتبع ذلك حيث «أعطى لغة أهمية منهج الأركيولوجي وميزاته ووظائفه المتعددة، فإننا سنلاحظ كيف أنه جعل منه مقياساً لتحديد نمط العلاقات القائمة بين المنطوقات ونوعيتها»<sup>3</sup> يبين أنه منهج الوصفي للمنطوقات، هذا المنهج يهدف إلى نسيج العلاقات (حول منطوقات-غير متجانسة)، كما يهدف إلى إظهار نسق التوزيع. في حين فإن الوصف الأركيولوجي يرمي إلى إبراز قوانين، نرى فوكو "حمل على عاتقه مهمة وصف المنطوقات enoncés، بالتالي إبراز نمط العلاقات الموجودة بينها. وعوضاً عن ذلك يرى أن العلاقات التي تقوم بين الموضوعات تتميز عما يمكن أن نسميه العلاقات الأولية primaires relations هذا من جهة وبمعزل عن، أي مقال أو موضوع من أن تكون وسطة بين مؤسسات وأشكال إجتماعية متعددة، كما هي المفاهيم تتعلق بمختلف العلوم والفروع المعرفة الأخرى، نجد أنه يعترف بصعوبة التي تقوم بتحديد المسبق لمثل هذه المفاهيم، بهذا السبب يحاول أن يبين مجال المنطوق الذي تنمو فيه هذه المفاهيم مع تنظيم الذي تخضع له. يعود إلى ما ذكره سابقاً من غير ممكن تعريف المنطوق بوصفه وحدة من نمط لغوي (unité de type linguistique) القضية التي تولي إهتمام هي الوظيفة المنطوقية. أما عن التفسير البنيوية للماركسية نجدها تؤكد على أزالية البنى وثباتها وأسبقيتها على أي تفسير آخر، وعلى التطور والتغير"<sup>4</sup>. يبدو أن ألتوسير ليس هو الوحيد الذي إستطاع أن يكون ماركسياً وبنيويا في نفس الوقت. لأنه توصل إلى عناصر بنيوية أصيلة في فكر ماركس بخاصة في الماركسية بكل عام. مع العلم سبقه إلى ذلك "لوسيان سيباغ" (1965-1933) (Lucien sebag) نلاحظ أنه حاول تطبيق المنهج البنيوي في مجال الماركسية، يظهر ذلك في تأكيده على أهمية دراسة فكر ماركس دراسة البنيوية.

<sup>1</sup> - عمر مهيبيل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، المصدر سبق تعريفه ص ص ( 86 ، 87 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 91

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 138 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 142 ، 201 ، 202 ) .

نتيجة التي نتوصل إليها هي أن التوسير قراءته لماركس تتشابه إلى حد بعيد مع قراءة لا كان لفرويد، ولكنه استطاع أن يستوعب الأخطاء التي وقع فيها الشراوح السابقة. هكذا يخلص التوسير «مفهوم الإغتراب أو الاستلاب alienation الماركسي من المعنى الأنثروبولوجي الذي أراد بعض المفسرين أن يلصقوا به»<sup>1</sup> من أجل أن يحصره داخل سياقه الإقتصادي، أي بمعنى أن المفاهيم الأنثروبولوجية «(أنثروبولوجيا، Anthropology Anthropolgi) اللفظة الإفرنجية مكونة من مقطعين anthropos بمعنى الإنسان logos بمعنى علم أي علم الإنسان... يعرفه تليز بأنه علم الإنسان والحضارة ويستند من العلم في رأيه إلى مبدأ السبب الكافي على نحو ما هو وارد عند ليبنتز»<sup>2</sup> وهي سوى ترجمة للمفاهيم الإقتصادية ومهمة يكون من وجود إختلاف في التفسيرات، فإن هناك شيئاً واحداً يجب أن يتفق عليه وهو وجود مقالين ماركسيين، أي ننتقل من المقال الإيديولوجي إلى المقال العلمي الذي في نهاية خلصه من المفاهيم الأنثروبولوجية هذا العلم يبحث في الأجناس (البشرية) .

نحن بحاجة إلى الإختلاف الواقع بين الذات مثلاً: ماركس وما فعله من أجل التمييز بين الواقع وطرق معرفية. وتحديد المصدر هو عامل أساسي في إظهار الفلسفة وإبرازها رغم وجود الإختلافات النسبية الموجودة بينهم حيث من يراها في شكل الإيدولوجيا الألماني والمخالف له يراه في شكل البيان الشيوعي وغيرهم يرونها في "بؤس الفلسفة"، ولكن مع كل هذه الإتجاهات المغايرة لم يفكر أحداً أن يخرج الفلسفة من "رأس المال" الذي يحتوي على فلسفة ماركس والصراع القائم بين التلميذ والأستاذ (هيغل). نخرج بهذه النتيجة الحتمية، الشيء الذي لا يوجد شك متسرب إليه هو أن فلسفة ماركس موجودة بالفعل، وبناءها النظري يوجد في رأس المال هذا ما أكد عليه التوسير. وعليه نستنتج أن قراءة فلسفية لا تكون ممكنة إلا إذا تم وصفها موضوعاً وليست بريفة كما قال: هوسرل "كل شعور هو شعور بشيء ما، إذا القراءة أيضاً ترمي إلى هدف نظري معين، كما تركز إلى أسس تختلف عن أسس القراءات الأخرى مغيرة، إذ صح التعبير أنها تفصح عن نظرية معينة يكون أساس للمعرفة"<sup>3</sup>. أما التصور يكون تصور التجريبي للمعرفة لأنها هي تجريد الموضوع الواقعي طبعاً من ماهية وتدعي معرفة متى إمتلكها الذات. لقد صار من البديهي القول بأن الأصول الأولى للبنىوية «تكونت في مجال الألسنية أو علم اللغة الحديث، ثم إمتدت بعد ذلك إلى مجالات معرفية متعددة منها الفلسفة.. البنىوية بمفهوم الإنسان نسقاً منتظماً من البنى الثانية الموجودة سلفاً وجعلته الناطق بإسمها، كما أن النبي إختراقيته وأسكتت صوت الإرادة»<sup>4</sup> خاصة تلك الكتابات التي من خلالها نتوصل إلى التعريفات. من الواضح أننا نسعى إلى البحث عن الأسباب الحقيقية

<sup>1</sup> - عمر مهيبيل : البنىوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، المصدر سبق تعريفه ، ص 213 .

<sup>2</sup> - مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة القاهرة (بط) 1979 ، ص 101 .

<sup>3</sup> - عمر مهيبيل : البنىوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص 232 ، 233 .

<sup>4</sup> - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر العربي المعاصر) ، منشورات الإختلاف ، (ط1) ، 2001 ، ص ص (19 ، 22 )

والخلفيات الفلسفية منها العميقة التي أدت إلى دفع بالنبوية إلى إصدار أحكامها الخاصة بها الصارمة منها بحق الإنسان والتاريخ والفلسفة .

على هذا الأساس قد إستبدلت بمفهوم الإنسان وأضححت هي المعبرة الوحيدة عنه بأشكال متعددة منها (السيكولوجي، والاقتصادي، الإيديولوجي). في نهاية أنها إنتصرت للعلم على حساب الإنسان والتاريخ والفلسفة، وأن نضحي بالإنسان يعني تضحية بالفلسفة ذاتها، وبناء على ذلك النبوية في مجال الفكر روجيه كريمون (R. crement) فهي أنواع «فهناك النبوية الأنثروبولوجية عند ليفي شتروس Lévi-Strauss والنبوية الوضعية لدى لوى ألتوسير I. aithusser، والنبوية القلقة لدى جاك دريد j. derida . أما كانط kant وهو أن يجعل الميتافيزيقا علماً قائماً بذاته»<sup>1</sup> نلاحظ أن هذه أنواع جمعها هو شيء واحد ألا وهو قاسم المشترك، يتمثل في تقويض مفهوم الإنسان ونقد أسس الفلسفة التي يستند عليها. وعليه تتكفل الفلسفة النقدية ببناء شكل جديد للميتافيزيقا وفقاً لمنهج علمي صارم ودقيق. على الرغم من ذلك «أن النقدية لم تحقق هدفها بجذافه إذ إتخذت هي صورة عقلانية جديدة-تجاوزت العقلانية الكلاسيكية والنزعة التجريبية... مع هوسرل عندما حاول جعل الفلسفة علماً، حيث يتساءل منذ البداية عن الشيء السابق للمعرفة»<sup>2</sup> نلمس إرتباط الواضح بين التساؤل الفلسفي وطرح إمكانية المعرفة، بالطبع شارك النبوية هذا النوع من الحلم مع الألماني عندما حاول جعلها علماً صارماً، يقصد الشيء الذي يكون الأرضية صلبة وخصبة الثابتة للعلم، هذا هو السبب الذي به تحولت الفينومينولوجيا إلى وصف للطواهري وافتراض ضمنا، أن الرمز أو التركيب الصوري الثابت عن الظاهرة الإنسان سوى علاقات رياضية؛ قد جعلها تقع في فخ أو تسقط من حسابها "مسألة المضمون ومسألة المعنى" لهذا السبب إنتصرت النبوية للعلم وللعقلانية على إنقاض الفلسفة والإنسان والتاريخ، ولأنها تعبر عن فترة المعاصرة وصل الفكر البشري إلى قيمة. في اللحظة بدأ تشتت بين العلاقات وبين الثنائيات مثلاً: بين العلم والفلسفة وبين الأنا المفكر وبين الموضوعية.. الخ. كما نجد محور اهتمامها يتمركز حول مفهوم مجرد معين للإنسان والتاريخ المتمثل في إنسان الفلاسفة وتاريخهم، تحدث عن هذا (فوكو، نيتشه) فوكو يجب التخلص منه لأنه (الإنسان) لم يعد أداة خصبة الإنتاج المعارف، بل صار عقبة التي تعرقل الطريق الذي يسير فيه كل منا نحو كسب معرفة ما. أما بتعبير نيتشه "الإنسان الأعلى" والذي بسط سلطته عليا يقصد الإنسان، وديكارت العقل هو: «أعدل قسمة بين البشر»<sup>3</sup> من هذا نسرح أنها (النبوية) لها مكانتها صارت اللغة مفتاح السحري لأغلب الفلسفات المعاصرة منها النبوية. هذا ما جعلها تتقيم أسسها التحليلية على الإرتباط الرمزي بين الرموز، وتقييم فهمها للأشياء والظواهر يكون على أساس التفريق بين "الصيغة" و"المعنى". الخ. على أية حال فوكو بإستراتيجيته للخطاب، نرى أنه إبتكر منهج جديد أسماه "المنهج الأركيولوجي" أو الحفريات، قد إستخدم "الكلمات" بدل من القياس. في ضوء ذلك صار لتاريخ

<sup>1</sup> - عمر مهيبل : من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر العربي المعاصر) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 23 ، 26 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 27 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص (29-31) .

الفلسفة تأويل وتفسير يحاول قدر استطاع إنقاذها من وهم الإيديولوجيات وموضوع الميتافيزيقا إدخال "مفهوم النسق" في دراسات اللغوية له لمسة فكرية وله ميزة عقلاني وتكون هذه الأخيرة غير قصدية (القصدية l'étenionnalité/intentionalitat) هي «والشعور يقوم في القصدية؛ أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع ، فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائماً إلى مضمون واقعي موضوعي.. وبهذا يتم التوافق بين الحائثة النفسانية والعلوم المنطقي»<sup>1</sup> حيث أن الفينومينولوجيا phénoménologie تدرس أسس المعرفة، كما أن هوسرل ينطلق «من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية ، ثم يبدع منهجاً ذا طابع موضوعي وعقلي لينتهي إلى المثالية وهو بسبيل تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعي... إن الهدف الذي يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم كافة والفلسفة بخاصة»<sup>2</sup> حينها يرى أن مصدر الأعلى لكل إثبات عقلي هو "الرؤية" أو حسب تعبيره هو "الوعي المانع الأصلي"، لذلك فإنها فلسفة أولى ومنهجها يتميز باليقين الكامل و إنما علم دقيق وبرها في هذا المنهج فتح أفقاً واسعة أمام بحوث خصبة ومتعددة الاتجاهات.

أما محاولة دريدا في "أن يبلور نظرية جديدة في الكتابة تختلف في بناءها وميكانيزمات عملها عن سابقتها في هذا المجال، هي علم قائم بذاته والاعتراف بالواقع التاريخي لها هو واقعي ومفاجئ؛ ففي الحقيقة الكتابة هي الأصل وتكون أسبق من الكلام ومفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة، وبالتالي يتضمنه، كما يظهر لنا ذلك أن من فكرة العلم ذاتها تولدت في فترة من فترات تطور الكتابة. لقد حاول نموذج الكتابة الغرائبية الشكلية عنده "يتعلق بمقولة الاختلاف، جاك لاكان J. Lacan هو مرجع أساسي في مجال الكتابة الغرائبية؛ إذن لكل نص يكتب هو نص غرائبي بالضرورة هذا ما يدعى فينومينولوجيا الغرائبية عند دريدا"<sup>3</sup>. أما عن (بختي بن عودة) وإشكالية الكتابة أنه يمارس «الكتابة المرئية وهي بتقدير أولي الكتابة التي ينطلق فيها شعار الوعي من الذات إلى البنية الطبيعية والعكس... بتفكيكه دريدا بجمولة (نوستالجية) كبيرة تتجاوز الميل المعرفي العادي فهاهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفة ذلك الجزائري»<sup>4</sup> الكتابة هي بمثابة عملية إختراق مزدوجة للبنية وللمخيلة الإنسان، حيث عامل بن عودة جاهداً على إعادة بعث مفهوم جديد للكتابة التي تلخص لنا في الإبداع الفكري في الجزائر؛ يقصد في تقصيه لجدل الكتابة والمعنى الكتابة هي تلك التجلية اللسانية الظاهرية.

وعلاوة على ذلك التفكيك حيث يتميز علاقة بتفكيكية دريدا بجمولة نوستالجية، في حين بن عودة يبين الجانب المنسي بحكم المتعاليات، وخروج عن نطاق وجرح الهوية الطمساء. دريدا (1930) يخلخل بنية النسق الفلسفي العالمي، وقام بزعة المركزية الغربية حاول تأويل لتاريخ الفلسفة وينقدها من وهم الإيديولوجيات وموضوع الميتافيزيقا، حينما يقدم فلسفة نائرة وناقدة على مكونات العقل الغربي ومركزية. يجعل التفكيك إستراتيجية منظمة.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ج 2 ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، بيروت (ط1) 1984 ، ص ص ( 61 ، 62 ) .

<sup>2</sup> - فيصل عباس : موسوعة الفلاسفة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، (ط1) 1996 ، ص 210 .

<sup>3</sup> - عمر مهيبل : من النسق إلى الذات ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص 66،67،69

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص ص ( 79 ، 82 ) .

التفكيك إنه أغرب ثنائية وهو ما يمثل لعب و نار وإحتراق في الكتابة، حيث تتحول الكتابة إلى «كبش فداء محاولات الميتافيزيقا لضبط الاختلاف وإختزاله عبر طرد الآخر من مملكة النص... إن العلوم الإنسانية حقل مجاله السؤال يتضمن مفهوماً أو دلالة معينة والمفهوم صناعة وتركيب متضافر الأطراف»<sup>1</sup> قبل شرح ذلك: هل هناك تصوراً متكاملأ عن طبيعة الإشكالات أقصد بها التي تتقاسم وإياها مع العلوم الإنسانية بوجه عام وفي الجزائر بوجه خاص ؟

هذا الطرح عبارة عن رد بختي بن عودة برفض لأن ما نجده هنا ما هو مضمّر ومنها ما هو ظاهر. على الرغم أن مفهوم العلوم الإنسانية لا يتحدد بقدرتها على الإحالة إلى مرجعيات نظرية أخرى، بل بما يمتلكه عن حجم الإشكالية الخاصة، أعني اليقين الذي تملكه عن الذات. في الواقع لكل لمسة فكرية وأثار من أثار و نماذج والمدارس لها نظريات بغض النظر عن ما سبق ذكره مواجهة عراقيل وكسر حواجز وكشف عن كل ما هو خافي، لن يحدث ذلك إلا إذا تأسست نظريات ووضع نماذج ومناهج لها . من بين المدارس المتفوقة مدرسة فرانكفورت في (ألمانية) مازالت تقدم لنا "نموذجاً فلسفياً"، إذا النموذج. هذا بالرغم من الإرث الفلسفي الغزير للغرب عموماً وألمانيا خصوصاً. لقد رسخ دعائمه في حقل المعرفة المعاصرة؛ أي (بناء تصور نظري للإنسان جديد وللعالم هذا من جهة، وإرساء منهج تحليلي ذو قدرة على فهم المشكلات الاجتماعية الواقعية التي تخص واقعنا المعاش وإقتصادنا من جهة أخرى).

هذه المدرسة حاولت الكشف عن الماركسية، وتأخذ في حسابها الطاقة النقدية الكامنة مع قدرتها منهجية على التحليل. أما النظرية النقدية للمجتمع فتأخذ كموضوع لها الناس هم منتجين لكلية الإشكال، بدل ما نراه في نظرية التقليدية التي تنظم التجربة، إنطلاقاً من إشكالية تابعة لها (أعني إشكالية إعادة إنتاج الحياة)، بالطبع يحدث ذلك داخل المجتمع الراهن مع أنساق مختلفة التخصصات. ما يقصده هوركهائمر بوضع الإطار النظري ومهمات ثلاث، وبعد قيام بعملية تحليل الأبعاد النظرية النقدية ساعتها تكتمل نظريته إلى هذا الإطار النظري. ولكن المهمة الثانية التي تتمثل في «النظر إلى العقل نظرة تفكيكية... يتميز بين صفتين مشوهتين للعقل، بمعناه الحقيقي الفعال المبدع، العقل الأداتي في مجال العلم والتكنولوجيا والعقل الموضوعي في مجال العقلانية بحيث يصير لزاماً على أية نظرية نقدية تنوي بعث مشروع عقلائي»<sup>2</sup> عالج هوركهائمر هذه المشكلة في كتابه أفول العقل ( Eclipse de la raison ). نلاحظ أنه قام بتمييز بين صفتين العقل الأداتي (الذاتي) أو شكلائي، لأن العقل الأداتي هو عقل برغماتي، لكن قلل من مهام العقل الأصيل (العقل الفعال)، هو في تعارض تام مع العقل عامة بالضبط في معناه الفلسفي تحديداً. من غير شك إن التعمق في النظرية النقدية في منطلقاتها المبدئية تعد ثورة على كل فلسفي مغلق على ذاته. "وعلاوة على ذلك نربط ذلك الحديث الشيق بالتناقض التقليدي بين ما يسميه (هوركهائمر)

<sup>1</sup> - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 83 ، 86 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 95 .

"الدرغماتية" و"التنسيقية" يجد له مخرجاً ذكياً، يتمثل فيإشارة أو تنبهه لمفهوم النقائص كما حدده من قبل (كانط) في كتابه النقدي (شهير نقد العقل الخالص)<sup>1</sup> لقد لاحظ هابرماس أنه «إستخدام مفاهيم النقد ومنهجية في مجال الفكر والإجتماع،دون أن يوضح بشكل دقيق أن مفهوم النقد نفسه ما هو إلاّ تجل واحد مستغرق في بنية أشمل هي الحدائة... في عملية تحليله إشكالية الحدائة»<sup>2</sup> لعل هذه النقطة تحملنا إلى التراث الفلسفي الألماني في ذاته (كانط) زعيم النقدية. ثمّة نلمس بعد وذوق الذي ينطلق منه هابرماس حاول البحث «في أسس نظرية إجتماعية نقدية إذ اظهر في كتابه المعرفة والمصلحة (1968) أن كل علم مهما بدأ موضوعياً فهو لا شك مرتبط بجوافر تقوم على أسس معرفية والعلوم التجريبية-التحليلية تستند إلى مصلحة تقنية،حيث لا بد من التأكيد على فعل يضمن النجاح»<sup>3</sup> ،كما تمتلك العلوم التاريخية-التأويلية بدورها مصلحة عملية،حيث تهدف إلى توسيع إمكانيات التوافق كلاهما يخضع لإلزامات شروط الحياة الإجتماعية،أما فيما يخص العلم النقدي يقوم على مصلحة تطويرية.

أما عن نقطة إنطلاق لمثل هذا المشروع الكلي تكمن في وجوب أن يتم كل فعل تواصلية عبر فعل كلامي،وأن يفترض إمكانية تغيره وهناك أربعة أقوال تدل على المشروعية أولاً أن يكون التعبير قابلاً للفهم،ثم حقيقة الملفوظة،ثالثاً إمكانية القول بصدق النية والأخير عدالة أوصحة الأعراف وعلى فعل التواصلية أن يتمكن من تبرير تدليله على المشروعية بالطبع يحدث ذلك ضمن شكل الخطاب لأن هذا الأخير يمثل موقفاً كلامياً مثالياً حيث يمتلك صاحبه إمكانية التعبير دون وجود إلزامات أو معيقات أو معرقلات حيث يتضح أن هابرماس يمثل بإمتياز أنموذج الفيلسوف النقدي المعاصر يقول:«أن محاولة هيدجر مليئة بالفتوحات إلاّ أنّها مليئة أيضاً بالأوهام... هيجل يربط بين نسق المقولات الأنطولوجية والمعرفية والمنطقية، فقد ألغى في خطوة نقدية جزئية الهوة الموجودة بين قوانين العالم الموضوعي، وقوانين الفكر»<sup>4</sup> يؤدي ذلك تلقائياً إلى سوء تفاهم بين المفهومين،أي إخضاع الحياة التقنية لإرادة الفرد،وفي نفس الإطار العودة إلى أولويات النقد لم تكن خاصة هابرماس وحده،بل هيجل ذاته بنى جزءاً هاماً من مشروعه الجدلي (الديالكتيكي) في مؤلفه (فينومينولوجيا الروح). وبالإجمال هيجل نجده يربط بين الأنطولوجيا التي بدورها تدرس الطبيعة النهائية للوجود.وثنوية هيجل تكمن في إظهارها الحقيقة متمثلة في التعيينات الأنطولوجية،أي أن للواقع المقولات التي تصف الواقع.وعندما قام غادامير بنشر مؤلفه (الحقيقة والمنهج 1960) فقد "أثار إستخدامه لكلمة التأويل hermeneutiqui جدلاً واسعاً بطبع داخل الأوساط الفلسفة الألمانية، كما يصرح أن ظاهرة الفهم،ثم تأويل ما فهم يكون هذا التأويل صحيحاً يتعلق

<sup>1</sup> - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات ، المصدر سبق تعريفه ، ص 97 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 106 ، 107 ) .

<sup>3</sup> - بيتركونزمان، فرانز-بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان:أطلس dtv ، الفلسفة ، إعداد أكسل فايس،ت، جورج كتورة المكتبة الشرقية ، ص 233 .

<sup>4</sup> - عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 123 ، 126 ) .

بمنهجية العلوم الإنسانية<sup>1</sup>. من البين أن الفهم وتأويل النصوص ليس حكراً على العلم ، كما يتوقع الغير، بل يتعلقان بالتجربة الشاملة التي يكونها الكائن عن العالم. من ثم نتطرق إلى الأمر الذي يتعلق بالمنهج والحقيقة، بل يتعلق أيضاً بتقدير أولي في تحديد المفاهيم، وعليه مشكلة التأويل في نظره، بل نراه يعمل على إستقلالية داخل المنهج العلمي ذاته والتأويل هو دعوة إلى الحوار والتفاعل ومن جانب الآخر هو دعوة إلى مقاومة الإنحلال والذوبان في العلوم. وبناء على ذلك مفهوم إعادة الترميم "ومفهوم التكامل" فنلاحظ هنا شلايرماخر (1768-1834/1824) Schleiermache التأويل « بتصوره هو بمثابة نظرية في الفن أو بمثابة تقنية الفهم التي تتأمل بالشروط التي بموجبها يمكن فهم تعابير الحياة»<sup>2</sup> بما أن كل نص هو إنجاز فردي وليس جماعي يقوم به المؤلف أو الكاتب وهو في الوقت نفسه نصاً ينتمي إلى نظام لغوي عام فإن تفسيره يتطلب نمطين مختلفين: الطريقة الموضوعية والطريقة الذاتية. أما عن العلاقة التي تربط غاذامير بجايرماس. ما نوعها يا ترى ؟

أن الحوار الذي جرى بينهما حوار شيق ومن أثمر الحوارات التي عاجلها المفكر أو الفيلسوف المعاصر بوجه عام وعرفت الفلسفة الألمانية المعاصرة المتمثل في إيتاهين: " العقلانية التأويلية والعقلانية التواصلية". ومثل هذه الحوارات أو النقاشات فقد فتحت آفاق مستقبلية جديدة لبلورة بدائل، أما عن الخطاب الفلسفي الجديد في فرنسا" نلاحظ أنه بعيداً عن إسقاطات الوجودية والبنوية. لماذا ؟

لأن الفلسفة الوجودية كانت قد تمكنت من الوصول إلى مكانتها المستحقة، أي مع سارتر إلى مركزية الفعل الفلسفي وكذلك المجتمعي؛ الظاهر أنه أنزل الوجودية إلى معترك الحياة الواسعة حتى أصبحت نمطاً قائماً بذاته وغيره من ساهم في توسيع دائرة فلسفة الفرنسية. أما عن التأويلية لم تعد طرفاً فكرياً، نراها تجذرت في الثقافة الفلسفية الغربية. ويمثل فوكو (michel foucalt) «نقطة إبداعية قصوى ضمن منظومة الإبداع البنوية وفي الوقت ذاته يمثل نقطة تحول أساسية في طبيعة البنوية... حاول أن يشيد مشروعاً فلسفياً متكاملًا يشمل نظرية المعرفة»<sup>3</sup> كما يظهر لنا في مجال اللسانيات والأنثروبولوجيا، ومهيبل يقوم بتعبير أكاديمي حول فكر "فوكو" ونظريته اللسانية والأخلاقية. فهو من ناحية ينظر لظهور "إبستمي" الفكر الغربي، ومن ناحية أخرى يحاول أن يقدم للعلوم الإنسانية دليلها المنهجي الإبيستمولوجي. نرى أنه إهتم بدراسة تجليات العقل البشري في مستوى المعرفي، كما حاول تحليل الذات الغربية. بالتالي إظهار التغييرات الأركيولوجية التي تتضح لنا نشأة العلوم الإنسانية ولكن محاولة فوكو والبنويين بشكل عام تتمثل في هدم "أوثان البنية" الميتافيزيقية (العقلية) للغرب، في نهاية المطاف يقوم بإظهار تجاوزات هذه المجاوزة لا تتم من الداخل بل من الهامش. ما نوع إستراتيجية وما هي محاورها ؟

<sup>1</sup> - عمر مهيبل : من النسق إلى الذات ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 138 ، 139 ) .

<sup>2</sup> - بيتركونزمان ، فرانز-بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان: أطلس الفلسفة ، المرجع سبق تعريفه ، ص 149 .

<sup>3</sup> - عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي المغرب، الدار البيضاء للعلوم، بيروت، لبنان (ط1) 2005 ص 215



نطلق من إستراتيجية الخطاب الفلسفي عند فوكو «لا تحدد في إطار التصور النيوي السكوني الصارم، الرفض للتاريخ ولكل مقومات المعرفة الذاتية على طريقة اللسانين الأوائل المشتغلين بضبط إنتقام»<sup>1</sup> لاشك في ذلك أن إشكاليته في محاورها الكبرى حتى ولو كانت تجد لها نقاط تماس منهجية مع أبحاث ليفي شتراوس الأنثروبولوجية وأبحاث لاكان الإنسانية المتعلقة بالفرويدية وكذلك هناك تأويلات الترسير الوضعية لفلسفة ماركس، فإنها تتعارض معها من حيث طبيعة المفاهيم التي توظف لها والنتائج الأنية والبعيدة. ذلك في عكس مقاييس النيوية المعروفة التي بدورها ترمي إلى إبراز الطابع الحدائي للمعارف وأنماط السلوك. وبما أن الثورة اللسانية جعلت من الذات متغيراً ضمن ظاهرة عامة التي تتضح في عملية التعرف في هذا الصدد نقول: «البنية structure والنسق systeme والنظام ordre واللغة langage... بأن النيوية تدعو إلى ضرورة النظر إلى الموضوع على أنه نظام أو النسق حتى يمكن إدراكه، والتواصل إلى معرفته، لأنه كما يقال إن وراء النيوية إستمولوجيا خفية»<sup>2</sup> لقد أطلق هذا التحول نوعياً في فكر فرنسا ما بين الفترة (1960-1966) حدث مولد نزعة فلسفية جديدة، أطلق عليها اسم: النيوية (lisme structura)، إذاً فالبنية لم تعد مجرد مفهوم فلسفي أو علمي، بل هي كلمة واسعة لا تكاد تعني شيئاً، إذن النيوية تمثل قطعة إستمولوجية مع الفلسفة الكل. نراها تتخذ نقطة البداية من (الذات) كفلسفات "الكوجيتو"، حينها جاءت النيوية لتتجاوز الذاتية، عندئذ يعرفنا ليفي شتراوس بأن الوجودية لا تمثل تفكيراً مشروعاً، لأنها تعد ضرباً من أوهام الذاتية.

وعلى العكس من ذلك نجد بوجد بكل من التحليل النفسي والماركسية والجنياولوجيا (فرويد، وماركس، ونييتشه) مؤكداً أنّ منهج كل من هؤلاء يقوم على نوع من الفهم الذي يرد نمطاً من الواقع إلى آخر مخالف له، معتبراً أن الواقع الحقيقي ليس هو الواقع الظاهري، أي وجود تعارض بين محسوس السطح الظاهري ومعقول النظام الباطني؛ فالبنوية كمنهج مارست بكل مهارة وإبحاراً حقيقياً على نصف العلوم الإنسانية خلال فترة الستينات والتاريخ يُكوّن هو الآخر العلوم التي إقتحمها المنهج النيوي، بالتالي نتجاوز كل إنتقادات وتعارضات الموجهة لها، وعلينا إعادة النظر في الجدل الواقع بين النيوية والتاريخ . فما هو موقعنا من الجدل هنا ؟. فقد يهنا هنا ما يهم فوكو «هو رصد التحولات التاريخية وتعريف طبيعتها فهو يرفض بشدة أن يصنف داخل النيوية.. أنا لا أناهض النيوية قطعاً، إذا ما بقي النيوي واعياً بحدود المنهج.. وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر بإستقلال عن اللغة»<sup>3</sup> يحاول فوكو إقناعنا أن الفكر ليس سوى لغة لا يمكن النظر إليهم في وحدة يتكاملان فيها بين مجال التاريخ والمنهج النيوية.

نتيجة الموصل إليها أن كل من ليفي شتراوس ولاكان ولويس ألتوسير وفوكو بأنها (ليست مذهباً فلسفياً) إنما هي مجرد منهج للبحث العلمي وهذا ما دفع "بحان بياجه" إلى القول: إنها "منهج لا مذهب وإن إكتسبت طابعاً

<sup>1</sup> - عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 219 .

<sup>2</sup> - عبد الله عبد اللاوي: حفریات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة، والتمثلات) ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2012 ص 33، 34

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 36 .

مذهبياً" فإنها لا بد أن تقود إلى كثرة من المذاهب. مثلاً: الأركيولوجي هي الوصف المنهجي والمنظم للخطاب. واضح أن المنهج المتبع لفوكو هو منهج الأركيولوجي، ويبين أن عبارة "خطاب" تعني أحياناً المجال العام للملفوظات؛ إذن يحرص مجال الخطاب ضمن ممارسات اللفظية<sup>1</sup>. وبناء على ما جاء على لسان أحد مفكرين العرب أن ظهور التاريخ عندهم أو في أي ثقافة إلا من خلال عملية تنظيم شاملة وكاملة لها، عندما «تمت إزاحة الشفوية وتعويضها بالكتابة مع ظهور الإسلام ستعيد هنا مفهوم القطيعة البلاشلادي... (غادامير و ريكور) النص هو كل حديث جعلته الكتابة ممكناً لأنه ما تشته الكتابة هي إذا حديث كان بالإمكان قوله...، ولكن بالضبط نكتبه لأننا نقوله: التثبيت بواسطة الكتابة يأتي مكان الكلام بالذات»<sup>2</sup>؛ في شطر أول من النص مفهوم القطيعة، أي الذي إستعمله (الجابري). هل صحيح أن حقق الإسلام بالفعل قطيعة معرفية (إبستمية) مع العصر الجاهلي أم بقي على حاله ؟

خير دليل على هذا إنتقال من الشفوية إلى الكتابة ومن الخبرة إلى التاريخ والقراءة كانت تمثل الوجه الآخر للكتابة دليل الذي جعلنا نسعى وراء التأويلية المعاصرة لمعرفة ذلك مع "غادامير وريكور". نتيجة المتوصل إليها بالفعل الكتابة تستدعي "القراءة"، بالتالي حدث القراءة في الإسلام بإستدعاء الكتابة وساعتها إختفى التاريخ الشفوي (الخبر والأخبار) لأن الكتابة تحفظ الحديث وتجعل منه وثيقة.

في حقيقة ما أود الوصول إليه هو أهم المناهج المستعملة لدى كل مفكر عربي جزائري، وأنوع الإستراتيجية المستخدمة التي أثرت في النقد والنقاد المعاصرين من العرب، لهذا السبب نعود إلى المنهج البنيوي في نشأته خلال الستينات من (ق20) لم يرتبط بمجال الإبداع الفني، وإنما كان له علاقات مختلفة مع العلوم الأخرى. مثل: الأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية والإبستمولوجية وغيرها. هذا التنوع يرجع لأصوله «المعرفية والتطبيقية لهذا المنهج حدد شططاً معرفي... هل البنيوية منهج أم فلسفة؟... بأنه ليس ثمة منهج بنيوي... وذلك لأن البنيوية هي أشبه ما يكون بحالة ذهنية مشتركة لا بد من العمل على إكتشاف اللمسات المميزة لها. كما (روجي غارودي) أن البنيوية أولاً فلسفة تقابل صورة العالم...»<sup>3</sup> هناك من يقول بأنها منهج ومنهم من يقول مذهب. (Francois, chatelet) في نظره ليست ثمة منهج بنيوي، كما يرى غارودي (R.garaudi) البنيوية في البداية هي فلسفة تقابل صور العالم، كما تستخلص في منتصف (ق20) تطور مجموعة علوم الطبيعة وعلوم الإنسانية، ثم أنها منهج للبحث، يظهر ذلك خلال إثباتها تطبيقاته في مختلف المجالات؛ إذن البنيوية تملك جانب فلسفي ومن ناحية أخرى جانب منهجي، لأنها كمنهج نقدي لدراسة الإبداع الأدبي.

<sup>1</sup> - عبد الله عبد اللاوي: حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة، والتمثلات) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص (43,37) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 71 ، 72 ) .

<sup>3</sup> - منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقارنة في مشروع عبد الله ابراهيم) ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر (ط1) 2013، وهران، ودار

الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان ، ص 19 .

ويجدربنا الإشارة إلى الإهتمام بالمنهج النقدي في الدراسات الأدبية والوعي بضرورته إلى الفترة الأخيرة، حيث يرى فاضل ثامر «أنّ وعي الحركة النقدية العربية بإشكالية المنهج النقدي لا يمتلك تاريخاً طويلاً، بل يبدأ مع جهود الحركة النقدية العربية الحديثة... لكنّ هذا الوعي بدأ يتفاهم في الآونة الأخيرة خاصة بعد التطورات الحاصلة في الميادين المختلفة...»<sup>1</sup>، أي الوعي بإشكالية المنهج النقدي، لكنّ هذا الوعي نرى بأنه بدأ يتفاهم في الفترة الأخيرة بالأخص حدوث تطورات في مجالات متنوعة وهي على التوالي الإقتصادية والإجتماعية السياسية والثقافية، علم الإتصال والإفتتاح بين الدول والقارات حتى حول حوار الحضارات.

ما نود فصاح عنه هو أن الإشكالية تتجاوز داخل أعماقها المجال النقدي فهي تمثل إشكالية البحث عن الذات العارفة أو الفاعلة، إذن فهي أزمة مجتمع عربي. في إطار السياسي والثقافي وحتى الفكري والإجتماعي والإقتصادي. يبدو أن الواقع المعاش غير قادر على تجاوز المحنة؛ أي أزماته، وعلى النحوي ذلك أزمة التي نتحدث نحن عليها بإمكاننا إدراكها ضمن إطار العام يسمح بردها إلى أزمة في المنهج والرؤية عامة؛ إذن الرؤية هي خلاصة الفهم الشامل للفعالية الإبداعية. أما المنهج فهو سلسلة العمليات المنظمة تنظيماً متسلسل التي يهتدي بها الناقد؛ أي للإقتراب إلى أهم الأهداف التي تنطوي عليها الفعالية الإبداعية، ثم يضيف (السيد البحراوي) فيري هو "طريق في التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة التي تعتمد على أسس نظرية تحتوي أبعاد فلسفية وإيدولوجية وتمتلك هذه الطريقة أدوات تساعد" الناقد يركز على الخلفيات المعرفية والفلسفية التي يقوم عليها المنهج. ويبين الجابري أن كل منهج يصدر عن "رؤية"، لا بد أن نستعمل المنهج إستعمالاً صحيحاً ويكون منتجاً؛ أعني أن الرؤية تؤطر المنهج كما تحدد له أفاهه وأبعاده كلاهما يكمل الآخر. ومن بين أهم إشكالية التي "أفرزت إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي المعاصر هناك إشكالات أخرى لا تقل عنها أهمية حضوراً وتأثيراً"<sup>2</sup> يظهر أن الخطاب النقدي الإبراهيمي ساعياً نحو بلورة خطاب نقدي جديد ومن بينها إشكالية مصطلح النقدي.

لقد ذكر لالاند: أن لكلمة منهج لدى المحدثين فهمين متقاربين جداً وأن كان قابلين للتمايز: المعنى الأول: «طريقة نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة حتى وأن كانت هذه الطريقة لم تتحدد من قبل تحديداً إرادياً ومتروياً. المعنى الثاني: فهي «برنامج ينظم مسبقاً سلسلة عمليات ينبغي إكمالها وتدل على بعض الأخطاء الواجب.. "بلا منهج البحث بمنهج"»<sup>3</sup> غالب ما تقال هذه الكلمة على أساليب وطرق مألوفة لعقل، يمكن تحدها بالإستدلال. واصل إستعمال المنهج إلى كل أقطار العالم. «وكلمة المنهج mctnode ونظائرها في اللغات الأوروبية الأخرى، وكلها تعود في نهاية إلى كلمة اليونانية  $\mu\epsilon\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ »<sup>4</sup> وهي كلمة يستعملها (أفلاطون)

<sup>1</sup> - منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم) المصدر سبق تعريفه ، ص 111 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص ، ص ( 113 ، 142 ) .

<sup>3</sup> - حيدر عبد السادة جاسم الدبيسي : التحديد في المنهج والتأويل الجديد لدى ميشال فوكو ، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (1ط) 2016 ، ص ص (30، 31)

<sup>4</sup> - عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات الكويت ، (ط3) 1977 ، ص 03 .

بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، ونجدها عند (أرسطو) بمعنى البحث والمعنى الإشتقائي لها يدل على الطريق أو منهج . وهكذا تعددت التعاريف لأن كلمة « المنهج ينحدر من كلمة إغريقية الأصل، تعني الطريقة التي يتهجها الفرد حتى يصل إلى هدف معين»<sup>1</sup> بما أن المنهج هو الطريق السليم في تحليل والوصول إلى الحقيقة في العلم إبتداء من عصر النهضة الأوروبية إلى غاية الساعة له أهمية. أما عن جانب نقل (محمد قاسم محمد) يقول عن قاموس الفلسفة الذي أشرف على نشره (رونز) أكثر من تعريف للمنهج أولها: «أنه (إجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة) وهو نفس الذي يقدمه المعجم الفلسفي (وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة) وثاني "رونز" (أساليب معروفة لنا تستخدم في عملية تحصيل المعرفة الخاصة بموضوع معين)، وثالثهما (علم يعني بصياغة القواعد الخاصة بأجزاء ما). ويعرف "بتل" المنهج بصفة عامة على أنه الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها»<sup>2</sup>. لهذا السبب لا يوجد منهج واحد للفلسفة وإنما هناك مناهج متعددة. قد تبين «من قبل الفلاسفة أو تكون ضمن المذهب الذي يعتنقه ويشكل منظومة الفكرية بحيث يصبح المنهج جزء من فلسفة الفيلسوف، ولا يمكن عزله عنها»<sup>3</sup> أمثال: أوغسطين والتسليم وكانط وهيجل وسارتر وغيرهم من فلاسفة وهناك الكثير من أنواع التي تحمل ممتلها.

ولكن الموضوع هو الذي يحدد المنهج المتبع لدى كل فيلسوف أمثال: «مناهج التعليم والتبليغ وتحظى إلى جنب النوعين الآخرين بعناية الفيلسوف ويراعياها فيما يقول ويكتب، ولا ينبغي النظر إلى العلاقة بين التبليغ وصياغة الفكر الفلسفي من خلال مقولة الظاهر-والباطن»<sup>4</sup> بما أن مجموعة الأولى هي مناهج الإكتشاف أو التعليم. أما الثانية مناهج الاستدلال (طرائق البرهان والإقناع) حيث تظهر لنا أهمية المنهج في الوعي بالضبط منهج العقلي. من بين مناهج منهج أركيولوجي يقول بغورة: «أن الأرشيف هو موضوع الأركيولوجيا والتحليل الأريولوجي، بإعتباره ممارسة خطائية لها قواعد وشروطها ومبادئها في وصف الخطابات وتشكلها وتحولها وشروط ظهورها وتراكمها وتسلسلها، أشكال وجودها وإنثاقها أو تلاشيها وضياعها»<sup>5</sup> بمعنى أن المجال الرئيسي للتحليل الأركيولوجيا هو التاريخ وهذا ما ذكره سابقاً.

أما عن الجنياولوجيا في الخطاب الفلسفي والتفكير النقدي، تأكيد على استعمال نيتشه لمفهوم جنياولوجيا من منظور تاريخي لذا فإن « موضوع منهج يقترن من جهة بالفيلولوجيا أو فقه اللغة لأنه ينظر إلى الظاهرة التي يدرسها كنص يجب التعرف عليه، أي يطرح مشكلة معنى الظاهرة ويقترن من جهة أخرى بالجنياولوجيا التي تطرح قيمة

<sup>1</sup> - حسيبة مصطفى : المعجم الفلسفي ، دار أسامة عمان الأردن ، (ط1) 2009 ، ص 337 .

<sup>2</sup> - محمد قاسم محمد : المدخل إلى مناهج البحث العلمي ، دار النهضة ، العربية بيروت ، لبنان (ط1) 1999 ، ص 52 .

<sup>3</sup> - زيدان محمود فهمي : مناهج البحث الفلسفي ، دار الوفاء الاسكندرية (ط1) 2004 ، ص 174 .

<sup>4</sup> - عزيز الطاهر : مناهج الفلسفة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان (ط1) 1990 ، ص ص ( 35 ، 36 ) .

<sup>5</sup> - بغورة الزواوي : مفهوم الخطاب في الفلسفة ، ميشل فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة مصرية (ط1) 2000 ، ص ص ( 114 ، 115 ) .

المعنى من خلال البحث عن أصل الظاهرة»<sup>1</sup> كما يتجلى ذلك في عبارة نيتشه الذي يقول: «لم أعد أبحث عن أصل الشر في العالم الماورائي»<sup>2</sup> كما يبين (مفرح) الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، فقد تعززت الغاية لدى نيتشه من قبيل حيث يصرح قائلاً: «إن الجنيالوجيا تجعلنا نصغي إلى اللغة محاولين أن نعثر من وراء الكلمات على حديث أكثر أهمية حديث الإرادة التي تتخفى وراء الكلمات أو حديث القوى الفاعلة التي تتقنع وراء المعنى الظاهرة للكلمات..»<sup>3</sup> في حقيقة نجد في الجنيالوجيا نوعاً جديداً من الفيلولوجيا (فقه اللغة) لا يهتم بما تقوله الكلمات، بل يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام أو بالقوى التي تتصارع في اللغة؛ أعني القوى التي تمتلك سلطة التأويل وتدل إلى رجوع إلى أصل القيم الأخلاقية. خلاصة أن أصل هذا النسق فإن المنهج النقدي الجنيالوجي لا يقتصر على إعطاء قراءة أو تأويل جديد للنص الفلسفي، فقط يقترح مفاتيح هذا الباب المغلق .

نعود إلى البنيوية التي تنبثق من «تطبيقها على الثروبولوجيا وعلى العلوم الإنسانية عموماً منهجاً لسانياً... إنقلاباً في العلاقات بين النسق والتاريخ..»<sup>4</sup> بالنسبة إلى النزعة التاريخية، فإن الفهم، يعني العثور على المكونات، أما مع البنيوية فإن ما ندركه أولاً وقبل كل شيء هي الترتيبات والتنظيمات النسقية القائمة في حالة ما، بالإضافة إلى هذه الكوكبة (ليفني). لقد كان محقاً "إذ واجه منتقديه (الأثروبولوجيا البنيوية) بمقال جاكسون الكبير حول مبادئ علم الصوتيات التاريخية. وبالتالي نصل إلى أن البنيوية بوصفها فلسفة، نلاحظ أنها ستطور ضرباً من العقلنة حيث يكون ذلك بعمق مضاداً للتفكير، كما هو مضاداً للمثالية وللظاهراتية"<sup>5</sup>. في نهاية يمكن إفصاح على أنها عقلنة غير واعية. في الواقع أن الثورة الصوتية في اللسانيات هي المنطلق الفعلي الذي يراه (ليفني). هذا الانتقال قد يجعل الثورة ذات حركة شفاوية والكتابية تتعامل مع أصوات والحركات والمعاني "فعلم الأصوات" لن يتأخر عن الإضطلاع إزاء العلوم الإجتماعية، في نهاية المطاف قد زودت أنساق (ليفني) بأول قياس دقيق للأنساق الصوتية تمثل في طابق غير الواعي للذهن. أما عن حدود البنيوية ما هي ؟ وفيماذا تتمثل هذه الحدود ؟

"إن وعي الصحة لمنهج ما لا ينفصل عن وعي حدود هذا المنهج؛ إذن الحدود موزعة على ضربين: يبدو أن العبور إلى الفكر الوحشي، إنما يتم بفضل مثل ملائم جداً، وربما يكون إستثنائياً ومن ناحية أخرى، فإن العبور من علم بنيوي إلى فلسفة بنيوية غير كاف وغير مرتبط غير متماسك أيضاً"<sup>6</sup>. ما قد نخلص إليه أن تكون نظرية البنيوية اليوم، هي مرحلة ضرورية لكل العقلانية الهيرمينوطيقية بات من الضروري النظر لمثل ذلك من أجل صياغة

<sup>1</sup> - مفرح جمال : الإرادة والتأويل تغلغل النيشوية في الفكر العربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر (ط1) 2009 ، ص 93 .

<sup>2</sup> - فريديك نيتشه : جنيالوجيا الأخلاق ، ت : محمد الناجي ، إفريقيا الشرق-المغرب (ط1) 2006 ، ص 11 .

<sup>3</sup> - مفرح جمال : الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات منشورات ، الاختلاف الجزائر ، (ط1) 2009 ، ص 56 .

<sup>4</sup> - بول ريكور : صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية) ت: منذر عياشي، مراجعة: جورج زياتي، دار الكتاب الجديد المتحدة إفرنجي توزيع دار

أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية طرابلس (ط1) 2005 ، ص ص ( 63 ، 64 ) .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 66 ، 67 ) .

<sup>6</sup> - بول ريكور : صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 79

وتكوين منهج سليم المعالم. بعد ذلك ثمة إختيارات منهجية نطلق من اللغة الموضوع، ثم عندنا اللغة التي نصف بها البنى الأولية لهي لغة الموضوع. ثم نعبر إلى "أزمة مفهوم الوعي". ما نوع هذه الأزمة؟ أو ما أسبابها؟ سنحاول إلمام بالموضوع وسأجمع جوهر نقطي الأولى في مقترحين: «أولاً يوجد يقين للوعي المباشر، ولكن هذا اليقين ليس معرفة حقيقية عن الذات، ثانياً: يحيل كل فكر إلى غير مفكر فيه، وكأنه هروب مقصود من الذات، ولكن هذا غير مفكر فيه هو أيضاً ليس معرفة حقيقية عن اللاوعي»<sup>1</sup> يمثل برهنة الإعتراف بالشدة الفينومينولوجية. أما عن القضية التي يطرحها اللاوعي يفضي في نهاية إلى عتبة من الفشل أو هزيمة. وبما أن هناك يقين مباشر للوعي الذي أفصح عن ديكارتي في المبادئ. وعليه أن الحياة القصدية قد تكون منظوراً إليها وتتمكن من أن تحوز على معاني أخرى غير هذا المعنى المباشر لا بد إعتراف بهذا لعدم الوعي. إن ملائمة الذات لذاتها يمكن أن نطلق عليها الوعي الذات لا توجد في البداية لكن في النهاية، هي تلك فكرة الحدة التي أطلقها عليها هيغل المعرفة المطلقة. حوصلة ذلك كل من فرويد وماركس ونييتشه فالقراءة بين هؤلاء الثلاثة من نقاد الوعي المزيف "لكل واحد عمل قام به. مثلاً: فرويد أقام في طب الأمراض العقلية (جنسانية عمومية تبسيطية). أما ماركس لقد نفى إلى الإقتصاد الماركسي نظرية الوعي المنعكس. أما نييتشه نراه سحب إلى جانب النزعة الإحيائية، حيث أقر ثلاثتهم بالهجوم على الوهم ذاته أي (وهم وعي الذات)، ثم نضيف هيدجر وهو سرل علاقة (الذات والموضوع) يكمن شيء في فهم مدى النقد الذي تعرفه تلك العلاقة والتي تضم إنكار أولوية الكوجيتو أو بعبارة وجيزة "السؤال بوصفه سؤالاً" فيستلزم إنكار الأولوية ووضع الذات؛ أعني تأكيدها بما هي الكوجيتو، السؤال لا يعطي درجة من شك لا يزال هذا التعارض يعد نمطاً إبستمولوجياً. والكوجيتو ديكارتي يمثل "لحظة فكر". والتفكير حول الذات مشكلة، كما لا يمكن بلوغ النواة اليقينية (أنا أفكر) فقط الوصول إلى إعتقاد بأني (أكون) مثل ما أدرك ذاتي هذا إنقسام بين يقينية أنا أفكر قد يكون مناسباً للوعي. إن الفلسفة تفكير، هذا ما يدعوا إلى العودة إلى معرفة إذا ما كانت الفلسفة تفكيراً أم لا؟

التفكير يجب عودته إلى اللسان الرمزي، في حين موقف الذات يمثل حقيقة تفرض ذاتها بذاتها، ذلك لأنها تأكيد لكيونة وللوجود ولعملية فكرية مثلاً: "أنا أكون"، "أنا أفكر" بمعنى أثبت ذاتي بقدرة وجودي وبقدرة ما أفكر، إذن الذات هي التي توجد وتفكر. ويضيف الفرنسي (جان بيرد) «إن التفكير هو تبرير للعلم والواجب، أقل فما هو إعادة تملك لجهدنا في سبيل الوجود»<sup>2</sup> دليل ذلك الإبستمولوجيا تعد جزءاً من مهمة أكثر سعة وعلينا أن نستعد فعل الوجود أولاً، ثم موقع الذات، فإن الفكر يعد مهمة معادلة تجرّبي العملية، أي "أنا أكون" وليس فكر حدساً وليس وضع الذات معطى إنه يشكل مهمة .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 139 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 384 .

ختم الكلام يلتمس فكر تأويلاً إختزالياً وهداماً السبب راجع إلى كون أن الوعي هو أولاً وقبل كل شيء وعي مزور ويزعم معرفة الذات، يجب أن يكون الوعي مؤولاً نيتشه هو أول من «ربط بين الريبة والتأويل»<sup>1</sup> لقد إستعار من الفلسفة الألمانية مفهوم التفسير أول التأويل، ثم بعدها نشره على إمتداد المعرفة الفلسفية لإرادة القوة. أما عن ما تدعو إليه «التفكيكية» «أن النص في تصور دريدا آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية فهذا النص بإعتبار ماهيته المتعالية يشكل أو ينتشي من غياب ذات الكتابة ومن غياب الشيء المحال عليه أو المرجع... النص عن قصدية الذات التي أنتجته فلن يكون من واجب القراء ولا في مقدورهم التقييد بمقتضيات هذه القصدية الغائبية»<sup>2</sup> بأن العلامة تشكل من غياب مؤلفها وكذلك من مرجعها هذا لا يعني بالضرورة أنها محرومة كلية من مدلول مباشرة. الهدف الذي سعى إليه دريدا يكمن في تأسيس ممارسة التي تتحدى النصوص؛ أعني فلسفية أكثر منها نقدية والتي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدود ونهائي، بل نراه يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل.

مع الرغم لا يجب خلط بين النص والمؤلف والقارئ والمتلقي فكل له قصديته الخاصة وعالمه الخاص به، من الواضح هنا فكرة الجدلية القائمة بين حقوق النص وحقوق المؤلف. على هذا النحو حول بورس برهان على أن «مقولة السميوزيس اللامتناهية يجب ألا تقودنا إلى القول بغياب قاعدة للتأويل... أن التأويل غير محدود»<sup>3</sup> التأويل قد يكون لا متناهياً لا نعني ذلك غياب، أي موضوع للتأويل كما يجب القول عنه أنه ضائع «يفتقد موضوع» مما لاشك فيه إحتفاظ على قاعدة الجدل يسهل معرفة. (قصدية كل من الكاتب والقارئ والنص) أولى تم تجاهلها كلياً ضمن جدلية قصديين؛ تؤكد هذه ثلاثية على أن الكل له قصديته، بإعتبار التأويل يشكل الكشف عن إستراتيجية الغاية هي إنتاج قارئ نموذجي.

وكل من دريدا وبورس سنشهد بحوار الذي تم بينهما في البداية عن السلطة معرفية التي تضي نوع الشرعية لضبط حدود سميوزيس للعب اللامتناهي، والإختلاف الذي هو بشكل اللولبي لتأويل كما كان بورس من بين الأسماء التي إستشهد بها بعد دوسوسير و (جاكسون). طالما أن بورس ذهب بفكره بعيد في الاتجاه الذي أطلقنا عليه «تفكيكية المدلول... كان يعتبر لا محدودية الإحالة معياراً يدلنا على وجود نسق من العلامات... إن الإختلاف بين فينومينولوجيا هوسرل وتلك التي نادى بها بورس إختلاف جوهري لأنه يتعلق بمفاهيم لا العلامة وتجلي الحضور، وكذلك الروابط التمثيل.. (la re-présentation) وبين الحضور الأصلي (la presentation originnaire) للشيء ذاته (الحقيقة)»<sup>4</sup>، من دون شك بورس أقرب إلى لامبير (lambert) نرى أنه يطمح في تحويل نظرية الأشياء إلى نظرية العلامة. إن تجلي في ذاته لا يدل حسب رأي بورس وفينومينولوجيته

<sup>1</sup> - بول ريكور : صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 386 .

<sup>2</sup> - أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ت: وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب بيروت (ط1) 2000 ص 124

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 21 ، 33 ) .

<sup>4</sup> - أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 126 ، 127 ) .

على حضور ما، بل يقيم دعائم خاصة بعلامة هذا ما نعثر عليه في مبادئ الفينومينولوجيا (هوسرل) تعد فينومينولوجيته، من حيث إنها مبدأ المبادئ ويبين أن النظرية الأكثر إنتقاداً لميتافيزيقا الحضور هذا ما يدفع بالقول أن الاختلاف بينهما جوهرية. على الرغم أن نظرية بورس حول السميوزيس اللامتناهية نراها تشجع تصورات دريدا، وعلى سياق ذاته التأويل اللامتناهي هو أمر ممكن عنه (بورس). لقد كان دريدا على حق عندما قام بعملية تأكيد الاختلاف حاصل بين فينومينولوجيا بورس نرى أنها مخلقة لفينومينولوجيا هوسرل لأنها لا تتكلام عن حضور. من البديهي أن مهمة الناقد هي بلورة مع اقتراح تأويلات مختلفة. من كل هذا الإبداع الفلسفي يستمر أصوله التأسيسية من منجزات الفلسفة اليونانية، لأن تفكير الإنسان ينطلق من آليات إنتاج المعرفة البشرية. أما إنقلاب الراهن هو نقطة جديدة يتميز بها الكائن العاقل، ألا وهو فعل التفكير مثلاً في الأشياء، في الكون (العالم).

## (2) - ظهور نظرية التلقي : *théorie De Réceptioon*

لقد كان ظهور نظرية التلقي صدى للأزمة المنهجية، ذلك لظروف إجتماعية وسياسية، خلال فترة الستينات بحث أعيد الإعتبار للبنية التحتية *infra-structure* بوصفها قاعدة للوعي الإجتماعي الألماني وحاولت أن تعيد بناء وعي جديد في سياق الإبداع والإبدال المعرفي الجديد، الذي يفتح لها مجال في تطوير البلد ولا سيما في المجال الإقتصادي والسياسي، إضافة إلى مجال الفكري وخروج من هزومات التي أدتها الحرب (ح ع2)، ومن جراء هذا التدمير الشامل الذي مس ألمانيا ومحدودية المشروع الإقتصادي والإشتراكي، ولهذا السبب أرتأت لنفسها إمكانية معادات الإيديولوجية الماركسية التي ظلت تحتل ألمانيا الشرقية، الأمر الذي دفع «بنقاد ومفكري ألمانيا الغربية على شن حملة فكرية ضد نظام الرأسمالي»<sup>1</sup> الصراع هذا يوحي بالمفهوم السياسي لنظرية التلقي، فهذا الصراع كان بين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية أي «صراعاً بين نظام ديمقراطي يتمتع فيه النشاط الفكري على اختلاف أنواعه بحرية مصوثة من حرية الطبقة ونظام شيوعي يتحدّد فيه نشاط الفرد طبقاً لجرّوت الطبقة وسياسة الحزب، فهي حرب مناوئة لهذا النظام الذي أحكم قبضته على القارئ فجعله موجهاً بهذه الجبرية فترة طويلة في ألمانيا»<sup>2</sup> حينها نرى أن نهضة المفكر من غفلة إلى صحوات (القارئ/المتلقي) في أهمية الإستعداد للتفكير في الإمكانيات المتعلمة بأبحاث المستقبل. تبين أن ظهور نظرية التلقي «كرد فعل للتطورات الإجتماعية والفكرية والأدبية في ألمانيا الغربية في أواخر الستينات»<sup>3</sup> كانت من إنجاز مدرسة كونستانس "L'école de constance" وما يميز هذه النظرية «هو أنها تطورت في إطار إستراتيجي جماعي»<sup>4</sup> هذا يعني أنها كانت نتيجة لجهود جماعية

<sup>1</sup> - هوراي بلقندوز : مصطلحات ومفاهيم من منظور الترجمات العربية الراهنة-مقاربة نسقية- مخطوط رسالة ماجيستر في النقد المعاصر، تحت إشراف أ. د: شريف عبد الوحيد، نواقتت يوم أكتوبر 2002 بقسم الترجمة ، جامعة وهران ، ص 20 .

<sup>2</sup> - هوراي بلقندوز : المخطوط- نقلاً عن عباس محمود عبد الوحيد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، دار الفكر العربي (ط1) 1996 ، ص 17 .

<sup>3</sup> - إبراهيم السيد: نظرية القارئ وقضايا أدبية أخرى، مكتبة الزهراء الشرق القاهرة (دط) ، 1998 ، ص 11 .

<sup>4</sup> - أحمد بوحسن آخرون: نظرية التلقي (إشكالات وتطبيقات)، سلسلة ندوات ومناظرات (رقم 24) منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس المغرب- مطبعة الدار البيضاء- المغرب بمقتضى ظهير : 1970/07/29 الإبداع 1993 بالرباط ، ص 19 .



متظافرة عكس الدراسات التي سبقتها وحتى الحديثة منها التي كانت توصف بالطابع الفردي، وخير دليل على ذلك القاعدة الموحدة التي تجمع الباحثين الذين يشتغلون في دائرتها، وعلى رأس هذه القاعدة هانس روبرت ياوز Hans Robert Jauss وزميله ولفغانغ إيزر Wolfgang Iser وتلاميذهما .

لقد تفرغت نظرية التلقي للقارئ والقراءة وموضوعات القراءة والتفاعل بين "القارئ و النص"، بحيث إنتقل الإهتمام من الثنائية (المؤلف/النص) إلى ثنائية (القارئ/النص)، إذ كانت هذه نظرية تشير على الإجمال « إلى تحول عام من الإهتمام بالمؤلف والعمل إلى النص والقارئ...المؤلف والنص وتركيزها مرة أخرى على العلاقة النص/القارئ»<sup>1</sup> من الواضح هنا إيزر ولياوس ولي إهتمامهم بإعادة تشكيل النظرية الأدبية عن طريق صرف الأنظار عن المؤلف والنص مع تركيزهما على نوع العلاقة الواقع بين النص والقارئ. نستخلص أن مناهجهما الخاصة في معالجة النقلة، قد إختلفت إختلافاً حاداً من بين أهم نتائج التي سيطرة المؤلف وتركز سلطته، ظهرت مفاهيم أخرى وهذا منذ الشكلايين الروس كرد فعل إزاء سلطة المؤلف وعلى هذا طلب النقد الجديد في فرنسا والبنوي عامة بموت المؤلف طبعاً في نظر هذا التصور يغيب المادة الأساسية للأدب، ألا وهي الكتابة أو ما يسمى بالنص. هكذا ظهرت سلطة أخرى في النقد هي «سلطة الكتابة أو سلطة النص في مقابل سلطة المؤلف... إذا ما أخذ بالتلازم الموجود بين الكتابة والقراءة قدم الكتابة والقراءة»<sup>2</sup>؛ أول شيء، التركيز على النص هو الذي سيؤدي إلى إفتراضات أولية حول القراءة في علاقتها مع الكتابة. ويتضح لنا من خلال هذا التلازم ليس بالضرورة تنظيراً له ووعياً به. خلاصة الكلام هنا وهناك دراسات ظهرت، كما ظهر ذلك عند "بارط" في حديثه عن القارئ المفترض مثلاً: فأثر الدراسات اللسانية والانتربولوجية البنوية قد غدى المنحى البنوي في الدراسة الأدبية. في حين اهتم النقد الجديد في كل من فرنسا وغيرها بكل ما يتعلق بالنص حيث ظهرت كتابات هامة حولت مجرى الأحداث والدرس الأدبي والفلسفي والنقدي. مع الرغم لم يقتصر ذلك على أوروبا، بل إمتد الى الدراسات الأنجلو أمريكية وغيرها، عرفها منذ (70) وكان النقد المغربي قد أخذ هو الآخر نصيبه الأوفر من ذلك في فضاء النقد العربي عامة، بل سيميز الاتجاه البنوي النقد المغربي بحيث سيكون مسافة خاصة به عن النقد المشرقي.

نتيجة أن مسألة التلقي والعلاقة بين النص والقارئ ليست وليدة نظرية التلقي الحديثة هذا إذا ما أخذ بالتلازم الحاصل بين الكتابة والقراءة. بحيث أهما تقاطعت مع المادية التاريخية وعلوم أخرى وإستنادها إلى الفلسفة الظاهرية والتأويلية الجديدة، مع العلم أن ياوز في بادئ الأمر إعتد على علم التفسير (الهيرمينوطيقا) متأثراً بغادامير، كما كانت الظواهرية (الفينومينولوجيا) هوسرل هي المؤثر الأكبر في إيزر وعمل "رومان إنجاردن" في هذا الصدد وفي الأخير نستنتج أن "ياوس" باحثاً في عالم التلقي الأكبر و"إيزر" يبدو هو الآخر مشتغلاً بعالم التأثير (Wirkung) الأصغر. هذا لا يعني أنها (نظرية التلقي) تخلت عن المناهج النقدية السابقة بحيث عملت على تطوير مفاهيمها

<sup>1</sup> - روبرت هولب: نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ت: عز الدين إسماعيل الناشر: النادي الأدبي الثقافي في جدة السعودية (ط1) 1994 ص 23، 200

<sup>2</sup> - أحمد بوحسن : نظرية التلقي (اشكالات وتطبيقات) ، سلسلة ندوات ومناظرات (رقم 24) المرجع سبق تعريفه ، ص ص (17، 18) .

تحت راية التلقي (Réception) فهي محاولة تقييمية بين بعض المفاهيم الموجودة في النظريات التي سبقتها والتي كانت تعتبرها مرجعية معرفية لها . ومن خلال ما توصلنا إليه هو أن هوليب يميز بين «نقد إستجابة القارئ الأمريكية وبين نظرية الإستجابة لإيزر (iser) ومدرسة كونستنس عامة يكون الأولى أي الأكاديمية الأمريكية لم تكن نتيجة تظافر جهود جماعة»<sup>1</sup> وفي حين أن المدرسة الألمانية كانت نتيجة جهود جماعة متظافرة كما تحاول أن تبني نفسها، كما أن هناك بعض القراءة يعتقد أن ليس فرق ملموس بين نظرية التلقي ومقترحات النظريات الأخرى. ولكن الرجوع إلى خلفيات الإبستمولوجية والفلسفية يبين وجود فروق أساسية، كما أن كثيراً من المفاهيم المختلفة، حيث يوضح أنها إنتقلت من الخطاطات العامة، ومن تلقي النصوص بكيفية فيها كثير من الحرية إلى الدراسات التجريبية التي تنطلق من الإشكال والفرض وتحديد المنهج، والإعتماد على عينات من القراءة ذوي أعماق وأعمار مختلفة.

لقد تبين من هذه الدراسة ما يلي أن مفاهيم لها علاقة بنظريات بالأخص نظرية التلقي بين التجربة التي يعيشها المترجم (الترجمة وبين تأويل النصوص)، هذه الصفحات تروم إلى معالجة مسألة هامة تتمثل في قضية المفاهيم التي بها تؤسس لنظرية التلقي في الحقيقة عملية النقل تختلف من نسقها الأوروبي الذي نشأت في أحضانه إلى الآخر الذي هو النسق العربي يختلف إختلاف تام عن النسق المنبتر، حيث تأرجحت هذه المفاهيم بين الترجمة والتأويل. وعليه يعدّ «المفهوم كياناً كلياً يجمع كل مكوناته ويحركها في نسق واحد بتوجيه قدراته الداخلية للتعبير عن فعل تنبثق إستجابته من كل الأجزاء التي كوّنت المفهوم... المفاهيم نظرية التلقي التي انتقلت من حقل معرفي أوروبي إلى حقل معرفي عربي تطلب إجراءات عملية معقدة لإيجاد معادلات مصطلحية أو مكافئات مصطلحية للمفهوم الواحد»<sup>2</sup> بما أنه يحدث تعاضد الأجزاء وإلتفافها حول المفهوم قد يكسبها قوة داخلية تختلف من مفهوم إلى آخر. يتبين ذلك حالة الإستقبال والتعبير، كل مصطلح في رتمه يدل على مفهوم بعينه، لقد ترجم مفهوم (réception) إلى اللغة العربية بعدة مصطلحات مختلفة. "الإستقبال" و"تقبل"، في حين أطلق آخرون مصطلح التلقي هذا ما شاع إستعماله في المشرق العربي والمغرب والحال كذلك لمفاهيم نظرية التلقي التي إنتقلت من حقل أوروبي إلى حقل عربي؛ إذن المفهوم الواحد الذي يبتز من جذوره الإبستمولوجية، إذ ما كان على الباحث أن يراعي أساسيات هذا البحث العلمي. علينا أن نحافظ على مكانة النص أو المفهوم أو المعنى حتى لا نسير في منعطف، وعلى هذا الأساس «جمالية التلقي ونقد إستجابة القارئ المرتكزين الأساسيين المؤطرين لكل المفاهيم التي ستعج بها الساحة النقدية في هذا الإطار.. الترجمة.. دوراً هاماً في عملية إنتقال مفاهيم»<sup>3</sup> مثل القراءة

<sup>1</sup> -الرباط- جام آخرون: نظرية التلقي (إشكالات وتطبيقات) سلسلة ندوات ومناظرات (رقم 24) منشورات كلية الأدب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس- مطبعة الدار البيضاء المغرب، بقتضى ظهير: 1970/07/29، الإبداع 1993 في الرباط، ص 19.

<sup>2</sup> -فرقاني جازية وآخرون: مفاهيم نظرية التلقي بين الترجمة والتأويل [الترجمة بين التلقي والتأويل] مكتبة الراشاد، للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر (1ط) 2013 ص ص (10،07)

<sup>3</sup> - فرقاني جازية وآخرون: مفاهيم نظرية التلقي بين الترجمة والتأويل [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه ، ص 12 .

والقارئ الضمني ونقد إستجابة القارئ، وغيرها، كما نلاحظ أن الترجمة لعبت هي الأخرى دوراً هاماً ونقلت لمفاهيم نظرية التلقي المعنى هنا نقل إلى الأوساط الأدبية العربية وحتى إلى الأوساط الفنية والفلسفية، فقد جاءت الترجمات جزئية ليست كلية بحيث لم يحدث ترجمة لأعمال النظرية للتلقي كاملة أو شاملة.

وننتقل إلى نقطة هامة حيث نرى «إذا كان التأويل يوازي الفهم ويسبق الشرح ويمهد الطريق للترجمة فهي بالمقابل تتضمن مساراً تأويلياً، وسيرورة تناص تجمع بين عالم الخطاب بعناصره وبين لغة الإنطلاق ولغة الوصول وبين ترجمة النص ومتلقيه»<sup>1</sup> التأويل له دور فعال في ربط بين لغات، أي يوازي الفهم ويسبق الشرح، كما يسهل عملية الترجمة أما إذا ما همشت ترجمة مفاهيم نظرية التلقي دون مراقبة صارمة بالطبع يحدث ذلك من طرف هيئة مسؤولة عن ذلك .

وحسن الحتام هو أنّ نتاج الترجمة يكون قائم على مفهوم النقل (transfert) لا الترجمة والإختلاف بينهما، تعني الترجمة عملية تواصل حضاري وتفاعل فكري يكون قائم على أساس القراءة والتأويل، هذا الأخير يعطي للنص المترجم هويته الأصلية إذا الترجمة لا تتفرق عن التأويل لأن عملية التأويل هي ثمرة القراءة ذاتها والترجمة تنتج خطاب ناجم عن تلك القراءة المترجم للنص الأصلي. ما أثار اهتمام إيزر منذ البداية هو السؤال عن كيفية وكذلك أن يكون للنص معنى لدى القارئ، وإذا أصبح الإهتمام يركز على الأثر الأدبي والفلسفي (النص)؛ أعني إنصب الإهتمام على دراسة النص داخلياً، يكون على غرار الدراسات الكلاسيكية التي انصب اهتمامها بعوامل النشأة للنص ومنابعه. وبالإضافة إلى هذين الإتجاهين: الأول الشكلانيون نجدهم إهتموا بالشكل الأدبي. أما الثاني البنويون نجدهم إهتموا بوظيفة اللغة في النص. وبعد ذلك نجد تياراً آخر إهتم بالعمل الأدبي والفلسفي بوجه عام بوصفه كياناً مستقلاً في ذاته يعرف بتيار النقد الجديد (new-critism) الذي ظهر في الولاية المتحدة حيث "جون كروزانسون" كتابه النقد الجديد الذي تناول فيه دراسة كتابات "ريتشاردز" و"ونترز" و"ت.س، إبيوت". من خلال هذا كله تتجلى المناهج النقدية الحديثة التي سبقت نظرية التلقي. فقد من أجل اكتساب واكتساح ساحة النقد ينكشف لنا أن نظرية جمالية التلقي لم تسلم من إحتوائها وتضمنها مضامين الدراسات التي سبقتها، بمعنى لم تؤسس من عدم وحسب ما قاله يابوس: «لا تقبض المناهج من السماء، ولكن لها موقعا من التاريخ»<sup>2</sup> والتي أفرشت لها الأرضية وصنعت لها متاحاً فكرياً كما ذكر يابوس وبما أن هذه النظرية تطورت في وضع من الحياة الألمانية الأدبية والسياسية، بحيث يغلب عليها طابع الصراع. من ثم إحتلت مكانتها النقدية وهذا من خلال معقدة من الحوار والجدل مع المناهج والتقاليد الأخرى، كما نجد في كتاب أرسطو "فن الشعر" يشتمل على فكرة التطهير بوصفها مقولة أساسية من مقولات التجربة الجمالية .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 14 .

<sup>2</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 62 .

الواقع أن التراث البلاغي كله وعلاقته بنظرية الشعر، يمكن النظر إليه على أنه إرهاب نظرية بفضل تركيزه على «أثر الإتصال الشفاهي والكتابي على المستمع أو القارئ... يعتمد على أفكار التي تتعلق بما يحدثه العمل الفني بقدر ما تتعلق بماهيته»<sup>1</sup> بالإضافة إلى ذلك يعتمد التراث الجمالي (ق18) في مجمله، حيث بدأ من أولياته التي مثلت فرعاً منفصلاً عن البحث الفلسفي، بالبحث الذي أنجزه "باومجارتن" في عام (1750) تحت عنوان "الإستطاطيقا" (Aesthetica) حتى غاية ظهور كتاب (كانط) المسمى "بحث الحكم" "critique of Judgment" (1790) حيث يعتمد على أفكار ومن ثم الكشف عن المبشرين بنظرية التلقي بدون عناء. فإن إثبات التأثير أمر أكثر تعقيداً بما فيها المبادئ، بلا شك التي طورتها هذه النظرية نفسها، وبمحمل القول أن الشكلانية الروسية قد أسهمت إسهاماً خطيراً في تطور نظرية التلقي، وربما بدأ محيراً للقارئ الأنجلو أمريكي، وبأن هذه الحركة المهمة في بواكير (ق20) قد إرتبطت في العالم الذي يتكلم الإنجليزية على نحو أكثر أطراداً إما بـ "النقد الجديد أو البنويوية".

مع الرغم من ذلك يصعب على المرء أن ينكر الصلات التي تربط بين الشكلانيين والنقد الجديد والبنويوية الفرنسية إلا أن صورة مختلفة بعض الشيء حيث برزت في حقبة سبعينات من المنظور الألماني، بينما لم يكن المهم في ألمانيا هو التركيز فقط على العمل الفني أو الجذور والشعبات اللغوية بقدر ما كان إنتقال لأفضلية في البحث إلى «العلاقة بين القارئ والنص»<sup>2</sup> لقد أسهم الشكلانيون الروس بتوسيع مفهوم "الشكل" بحيث يندرج فيه الإدراك الجمالي، ربما كانت نقلة في الإهتمام من قطب المؤلف/العمل إلى العلاقة بين النص والقارئ، تمثلت في الوضوح في كتابات "فكتورشكولوفسكي (victor shkmovskii) في هجومه العنيف على عبارة "ألكسندر بوتنينا (Alexander potebnia) الماثورة: «الفن هو التفكير بالصورة، قد لجأ بصورة مباشرة تقريباً إلى مبادئ الإدراك.. أيكنياوم Eikhenbaumt في تحليله المعطف لجوجل عن أداة الإسكاذ skaz... يشير إلى خاصية بين القارئ والنص تنزع الشيء من حقله الإدراكي العادي»<sup>3</sup>؛ في الشرط الأول يبدو أن معنى هذا المفهوم وتطبيقه قد إختلف على نطاق واسع بين الممارسين المختلفين وقد وصف "جاكسون" في خطابه الذي إقتبسنا منه من قبل اللعب باللواحق؛ أعني بالأجزاء التي تلحق بنهاية الكلمة فتغير من دلالتها مثلاً: كتب، كتاب، كتابة.. الخ.

وفي حين القرابة بين وحدتين (التوازي المقارنة، الاستعارة)، حيث تتبين جملة متنوعة من السمات اللغوية صنفها تحت إسم "الأداة" أي بمعنى من مفردات الشكلانيين الروس وبخاصة أيكنياوم، وتعني شكل الكتابة الذي يظن أنه يحقق في الأسلوب "إتجاهها" نحو الحديث الشفاهي هذه الأدوات المفردات تكون هي طابع الربط الأساسية لأن أهمية الأداة تتمثل في مجرد وجودها بقدر ما تتمثل في الوظيفة التي تقوم بها في عملية تطور الأدبي.

ما يهم هنا العنصر الذي يملأ الفجوة بين النص والقارئ وإذ ما تحدثنا عن مفهوم تغريب عند "شكولوفسكي" هو المفهوم الذي غلب الربط بينه وبين الأداة وعلى حين التغريب (ostranemie) ولكن بهذا المعنى الذي ننتهي إليه

<sup>1</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 66 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 70 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 71 ، 74 ، 75 ) .

هو عنصر التأسيس في الفن. وبما أن "المنهج الفينومينولوجي" بتحديد موضوع الدراسة في إطارها المعرفي النظري يجب أن تذهب لا محالة إلى سبر أغوارها- نظرية التلقي- من خلال أصولها المعرفية بحيث كانت ترتبط بالفلسفة الظاهرية ارتباطاً قوياً وضرورياً في الوقت الذي عملت على تركيز دراستها بالفينومينولوجية (phenomenology) بحيث كانت هناك منطلقاتها من التعديل الذي أجراه الظاهراتي، والناقد البولوني رومان إنجاردن (R-ingarden) على أعمال وأفكار أستاذه هوسرل (Edmund Husserl) إذأ أحدث نقلة نوعية في أعمال أستاذه وصاغ أفكاره المجردة إلى حقائق ملموسة بحيث عدّ هذا التعديل صالحاً للإتجاه النقدي لنظرية التلقي، ويتمحور هذا التعديل في فكرة المتعالي (transcendental) الذي يعتبر هوسرل معنى مخصص في الشعور، أي «بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص... الظاهرة تنطوي باستمرار على بنيتين، بنية ثابتة (يسمىها لظنية، وهي أساس الفهم، وأخرى متغيرة يسميها مادية) وهي تشكل أساس الأسلوب للعمل الأدبي»<sup>1</sup> يوحى بهذا أن معنى الظاهرة يرتبط بعملية (الفهم) التي يقوم بها القارئ (المتلقي).

هذه العملية تسمى بالمتعالي (الترنسندنتالي) وهو مفهوم شائع في الفلسفة الحديثة، له معان متغيرة، فهو معنى موضوعي خال من كل المعطيات والمفاهيم المسبقة. ولكن تلميذه إنجاردن عمل على تطبيق هذه المفاهيم المجردة لأستاذه على العمل الأدبي وخلص إلى معنى ملموس للمتعالي وعرفه على أنه يعتبر المعنى هو الحصلة النهائية للتفاعل بين هاتين البنيتين (العمل الأدبي وفعل الفهم). من هذه المنطلقات الفلسفية الواسعة ركزت جمالية التلقي على أعمال "إنجاردن" وخاصة "إيزر" وعندما تحدث "إنجاردن" عن بنية العمل الأدبي إذ أخرج هذه الأخير عن ثنائية الواقعية والمثالية السبيل الواحد لإنتاج (المعنى) هو تلك الصلة بين العمل الأدبي مرهوناً بالنشاط الذي يقوم به المتلقي (القارئ)، لكي يتجسد العمل. وهذا ما يعرف عند إنجاردن "بتجسيداً للعمل الأدبي"، أي يصبح متعالياً، شأنه شأن العمل الأدبي.

يمكن أن نشير إلى التحقق العياني بوصفه تجسداً، رغم حرصه على ألا يساوي بين تجسيد العمل وفهمه، في نهاية المطاف العمل الأدبي يبقى هو الذي يحدد ههنا فإنّ التجسيد يصبح متعالياً حيث تؤخذ تجربة الفهم، هذا جوهر الاختلاف بين تلميذ وأستاذه (هوسرل) نخرج بنتيجة كان التعديل الذي أوجده إنجاردن مركزاً أساساً على كل الاتجاهات، حيث كان هذا التعديل يوفر مناخاً صالحاً لعدد من الاتجاهات النقدية، كإتجاه جمالية التلقي. على الرغم من ذلك أن عمليات التحقق العياني لا تتشابه فيما بينها، إذ تختلف باختلاف القراء، من هنا ربط تلميذ هوسرل فعل الإدراك بالخبرة الجمالية؛ أعني أن المعنى المنتج يكون خلاصة التفاعل بين النص والقارئ، كما أن الشكل الأساسي لموضوع الإدراك ذلك يؤدي إلى تسهيل (الفعاليات الإدراكية)؛ أول شيء يقصد معرفة المقولات التي تتكون من أربع طبقات رئيسية لبنية العمل الذي له كيان قصدي صرف، فهو لا هو معيّن بصورة نهائية، ولا هو مستقل بذاته، ولكنه يعتمد بالأحرى على فعل الوعي، إذن هذه الأطوار كل منها يؤثر في سائرهما، ومن بعدين

<sup>1</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، دار الشروق ، نشر وتوزيع عمان الأردن ، (دط) 1997 ، ص 75 .

متمايزين مثلاً: في الطبقة الأولى التي تشتمل المادة الأولى للأدب، «كالأصوات اللفظية... والطبقة الثانية كل الوحدات الحاملة للمعنى (Bedeutung seinheiten)... أما الطبقات الثالثة والرابعة فتتألفان من الأشياء المعروضة (dargestellte Gegenstände) ووجهات النظر المؤطرة (schematisiert Ansichten) التي تظهر هذه الأشياء عن طريقها»<sup>1</sup> هذه الطبقات تتدخل وترتبط فيما بينها بواسطة علاقات محددة، بحيث يدخل المتلقي بهذا العمل؛ أعني القارئ في علاقات مع هذه الطبقات المشكلة لبنية هذا العمل ولكن يحقّقه عيانياً، إذ أنّ هذه العملية التي جعلها المؤلف في فعل الإدراك، المقصود لا تتمكن من فعل الإدراك للعمل ما إلا من خلال معرفتنا لبنية هذا العمل.

مع العلم أن هذه الطبقات لا ترمي إلى المعنى الواضح للمعنى؛ بالأخص الطبقة الأولى، لأنها تبقى العمل مبهماً لإحتوائه على ثغرات من الإبهام التي يطلق عليها إنجاردن «مواضع الإبهام أو مواضع من اللاتحديد leeux d'indétermination»<sup>2</sup> والتي نراها تتطلب نشاط من طرف القارئ أي إنه "الإبداع" التخطيطي، والقارئ ذاته يقوم بسدّ هذه الثغرات بفعل القراءة بحيث يملأ هذه المواضع من خلال مفهوم (التحقق العياني). بحيث يستبعد القارئ كل «العناصر المبهمة أو الفراغات، أو الجوانب المؤطرة في النص أو يملأها... عملية الفهم... مشروط في وجوده بالتجارب المماثلة لدى القارئ»<sup>3</sup> القارئ يعمل على إزالة الغموض الذي يجعل النص مبهماً فيجعله مفهوماً وواضحاً إذ يملأ القارئ الفجوات التي تغطي على النص عن طريق إستعمال الخيال والمعطيات مسبقاً، بمعنى يكون له خبرة والإبداع وحده الذهن، هذا ما يضيف على النص الجمالية. وفي حين يبعد عن النص خطيته، أي الفنيّة الخطية التي يكون عليها النص في البداية، بين الموضوع الجمالي والعمل المبدع، ويشير التحقق العياني، في معناه الضيق إلى، أي إكمال لعملية التعيين. النص يمكن أن يكتفي بفنيته من خلال الأسلوب وطريقة الكتابة، لكنه عاجز على إضاء جماليته، إذن فالتجسيد الجمالي للعمل الفلسفي أو الأدبي معاً يتطلب نشاطاً دائماً من طرف القارئ، بالإضافة إلى فنيته الخطية.

لقد تطرق تلميذ هوسرل إلى التفريق بين عملية تجسيد العمل -تحقيقه عيانياً- وعملية الفهم في أن يتجسد هذا العمل، أي أن التجسيد يشترط خبرة جمالية -يحقق فيها العمل- والتي يكتسبها القارئ ويشترط في الأخير أن يكون ذا كفاءة ومعرفة؛ أعني « يمكن تحقيق ملموس للنص من طرف قارئ كفاء»<sup>4</sup> نلاحظ أنه دافع عن الإمكانية النظرية المتعلقة بالتحقيق الوحيد المناسب وأن إعتباراته النظرية قد ساهمت في تبرير مبدأ التأويل، كذلك وُضف إلى هذه الصفة أن القارئ مثالياً مستقلاً بذاته بعيداً عن كل تجمع أوسع. فقط نشهد أنه فرق بين الفهم وتجسيد العمل، من خلال بنيتين التي هي بنية العمل وبنية الإدراك والخبرة الجمالية؛ وخير دليل على ذلك أن الفهم يتوقف

<sup>1</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 87 ، 88 ) .

<sup>2</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 83 .

<sup>3</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 91 ، 92 ) .

<sup>4</sup> - الروداش وآخرون : نظرية الأدب في القرن العشرين، ت: وإعداد: محمد العمري ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب (دط) 1996، ص 30

عند حدود الإدراك، أما التجسيد فيتعدى الإدراك إلى اعتماد إلى خبرة جمالية والتجسيد يصبح متعالياً شأنه شأن العمل الأدبي أو الفلسفي بحت.

انطلاقاً من المفاهيم التي تطرق إليها والتعديلات التي أقامها على أعمال هوسرل (أستاذه) نجد اعتماد إيزر على الرصيد المعرفي الذي أصبح يزخر به عمله النظري بالأخص المفاهيم والمصطلحات المتنوعة من صلب الحقول المعرفية التي صقلها إيزر وفق نموذج الظاهري المتعالي transcendental. لقد كان من جملة هذه المصطلحات المستعارة مصطلح (القارئ الضمني) الذي إصطلح عليه والذي يتحدد في كونه «بنية نصية تتطلع إلى حضور متلق ما، دون أن تحدده بالضرورة»<sup>1</sup> فمفهومه للقارئ الضمني يختلف عن مفهوم القارئ المثالي، فالقارئ الضمني عند تلميذ إيزر (أستاذه إنجاردن) نموذج متعالي يسمح لنا بتفسير عملية إنتاج النص الخيالي للواقع وبعد ذلك إكتسابه معنى. من الواضح أنه نسخة من مفهوم واين بوث (wayne booth) عن مؤلف الضمني على نحو ما في كتابه بلاغة الفن القصصي (1961) ويعرف القارئ الضمني في الكتاب الذي يحمل اسمه بأنه حالة نصية وعملية إنتاج للمعنى على السواء، أي المصطلح يدمج كلاً من عملية تشييد النص للمعنى المحتمل وتحقيق هذا المعنى المحتمل من خلال عملية القراءة. نستنتج أن هذا السبب الذي جعل إيزر يحضى بإستقبال في أمريكا يفوق بكثير إستقبال زميله ياوس «وفي عام 1913م نشر هوسرل كتابه (أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة) حيث تتحول الفينومينولوجيا إلى فلسفة أولى ويكون موضوعها هو المعرفة بوجه عام ويحتوي الكتاب على نتائج ذات طابع مثالي»<sup>2</sup> وتتطور النتائج المثالية على نحو شامل في الكتابين التاليين لهوسرل المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي ظهر عام 1929 وكذلك التجربة والحكم ظهر عام 1939. وهكذا يمكن إنجاز الطريق المناسب الذي سلكه فكر هوسرل، والهدف الذي يعلنه من فلسفته هو «إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم كافة... وليس المنهج الفينومينولوجيا استنباطياً ولا هو بالتجريبي كذلك، أنه ينحصر في إظهار ما هو معطى وفي إيضاح هذا المعطى وهو لا يفسر مستخدماً القوانين ولا يقوم بأي إستبطان بدءاً من مبادئ، إنما هو يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي»<sup>3</sup> إذن المنهج الفينومينولوجي يهدف كله إلى أن يكون منهجاً موضوعياً.

ولكن هوسرل يرى أن الوضعيين يقعون في أخطاء فاحشة يجب تخلص منها بأي طريقة، كما نلاحظ أنه تقبل نقد (فريجه) «وأخذ بوجهة نظره، ثم أنبرى يفصل بين الفلسفة كعلم وسائر العلوم الأخرى التجريبية وانتقد لذلك النزعة السيكلوجية المتطرفة (psychologism) التي تجعل المنطق فرعاً لعلم النفس... وهاجم النزعة الطبيعية المتطرفة (Naturalism) التي تزعم أن مبادئ المنطق قواعد عملية، وأنه لذلك فرع من العلم الطبيعي التجريبي... وهاجم النزعة التاريخية المتطرفة (Historicism)»<sup>4</sup> مثلاً: علم النفس التجريبي

<sup>1</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 205 .

<sup>2</sup> - فيصل عباس : موسوعة الفلاسفة ، دار الفكر العربي ، بيروت (ط1) 1996 ، ص 209 .

<sup>3</sup> - موسوعة الفلاسفة ، نفسها ص 211 .

<sup>4</sup> - عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة والفلاسفة (ط،ي) دار مدبولي للنشر ج2 (ت.م) ، ص 1486 .

والرياضيات والمنطق علمان قبلان والفلسفة علم قبلي كذلك، أما الفينومينولوجي الترانسندنتالي يتجاوز به «الأنا العالم المباشر وينتقل به من موقف المتأمل العادي للعالم وموضوعاته العادية إلى موقف أو إتجاه تأملي يستوعب فيه الأنا الترانسندنتالي»<sup>1</sup> أي الخبرات الواقعية للذات التجريبية. وواضح أن الوصف الفينومينولوجي للخبرة يشمل إتجاهات (الذات نحو الموضوع) مثل: الشعور والعاطفة والشك والإرادة كل هذه المفاهيم يسميها هوسرل «فعال الإدراك (noesis) والموضوع أو المعطى أو المدرك (noema)»<sup>2</sup> من كل ما سبق يميز بين عالم الخبرات التي نعيشها والعالم كما يعرفه العالم، ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية الأولى هي في الحقيقة دراسة العالم المعاش (lebenswelt) ودراسة خبراتنا به.

وحسن ختام عن ما قلناه عن المنهج الفينومينولوجي وعن الخبرة والإدراك وغيرها من مفاهيم حيث أن هوسرل إعتد من حيث النظام الفلسفي نراه إمتداد لكل من برنتانو (1838-1917) الألماني وكارل إشمف (1848-1936) الألماني كما نلاحظ إمتداد غير مباشر بواسطة أستاذه برنتانو للمدرسة الفلسفية في العصر الوسيط وله تأثيراً بالغاً وواضحاً بالإتجاهات الكانطية الجديدة وكذلك عند التلميذ هوسرل (أنجاردن) ظهر اتجاه آخر عمل على المصالحة بين الشكلاكية الروسية والنزعة التقليدية ويعرف هذا الاتجاه ببنوية براغ في أنها كانت تركز دراستها التوفيقية بين الإنسان المثالي والإدراك المستقبل. وفيما يتعلق بالمنهج الهيرمينوطيقي وإلى ما اعتمدت عليه نظرية التلقي من مصادر في سير مشهدها النقدي، وما ينبغي أن نشير إليه هنا هو أن نظرية الهيرمينوطيقية كانت بمثابة أرضية خصبة للمشتغلين على نظرية التلقي من يابوس وتلاميذه، كما يعرف هذا الاتجاه باسم التأويلي الذي اعتبر الفهم هو أساس الوصول إلى المعرفة الحقة ويعود هذا الإسهام الفلسفي إلى غادامير (Hans George Gadamer) كما نجده إستلهم فلسفته من دلتاي (Delthey) خصوصاً في منهج دراسته التجريبية في العلوم الطبيعية الذي إعتبر الفهم دراسة عملية تجريبية مزدوجة من هذه الناحية نقده غادامير، أنه وجد دلتاي «يعطي أسبقية خاصة للفهم، وأن التأويل لم يكن سوى حالة جزئية من الفهم»<sup>3</sup> وتعريف بسيط للهيرمينوطيقا Herméneutique على لسان غادامير هو يقول: «فالهيرمينوطيقا هي الحقل الكلاسيكي الذي يهتم بفن فهم النصوص»<sup>4</sup> ومن هذا يتبين أن الممارسة الهيرمينوطيقا تتكئ على الطبيعة التاريخية لعملية فهم النصوص.

على نحو تكون فيه هذه الأخيرة اتجاهات مصححاً لحقل نقد النقد métacritique وبتعبير آخر لشرح عملية الفهم على طريقة غادامير، بحيث أعطى للفهم طابعه الملموس، ولما كان موضوع النظرية الهيرمينوطيقية يفلت من أساليب التفكير العلمي وجب أن يكون الفن. ويحيلنا غادامير على أن البحث الهيرمينوطيقي يتحدّد في ثلاثة أوجه هي «

<sup>1</sup> - موسوعة نفسها ، ص ص ( 1487 ، 1488 ) .

<sup>2</sup> - موسوعة نفسها ، ص 1488 .

<sup>3</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 99 .

<sup>4</sup> - discipline classique qui s'occupe de l'art de comprendre le textes est l'herméneutique . H .G .Gadamer .

p183 .les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. est seul paris 1996 traduction Evienne sacre

أنظر : هوري بلقندوز : المخطوط السابقة ص 32 نقلاً عن :



الفهم *la compréhension* والشرح *l'explication* والتطبيق *la pratique* «<sup>1</sup> وجعل غادامير اللغة هي الوسيط الذي ينقل عبر هذه الأوجه الثلاثة هنا يتمثل الطابع الملموس للفهم، بحيث قام بعملية تطبيقية على العمل وذلك عند «قراءة نص ما يمتزج فهمنا بوصفه سلسلة من الإجراءات والإستعدادات الذهنية والمواقف الذاتية بالتفسير و يمتزج كذلك بالتطبيق كونه نهاية المطاف لعملية تجسيد الفهم عبر الوسيط (اللغوي)»<sup>2</sup> من الواضح أن صلة بينهما (دالتاي وغادامير) وأصحاب نظرية الجمالية، أي التلقي هي أن نشخص ونعين فهم الآخر (المؤلف) من خلال فهمنا، من خلال جملة من تعبيرات (Expressions) التي تنقل من الآخرين يكون عن طريق «تأثير إشارتهم وأصواتهم وأفعالهم على حواسنا... لفهم التعبيرات هي الصور الأولية البسيطة *elementary* للفهم والصور العليا *Higher* للفهم»<sup>3</sup> على الرغم من أن طابعه الفردي. أما العلاقة بين تعبير من تعبيرات الحياة وعالم العقل داخل هذا المجال، بل لا تضع التعبير داخل سياقه فحسب، ولكن مفهومه لأن اللغة ومعنى الكلمات، بالإضافة إلى مغزى الترتيبات النحوية ويكون مشتركاً بالنسبة للجميع، وعلاوة على ذلك إنجاردن قد عاد على نحو ما عاد إلى كل فلسفة، تعنى بدراسة الذات والفهم إلى دالتاي الذي كان يشيد على طريقتين لفهم التعبيرات التي ذكرتها سابقاً، هذا الفهم لا يريد إلى سياقات التجربة بل يفهم التعبيرات، مثل هذا النوع من الفهم يحاول أن يحافظ على ما تعنيه العلامة. كما أن غادامير يعتمد أن الفلسفة لا تسبق الفن ولا تتجاوزها، وإنما ينبغي عليها أن ترجع إليه وتتعلم منه.

على الرغم من ذلك أن الفن لا يشير إلى تعارض بين المفهومين عند غادامير وهيدجر، بل أن هذا الإعتقاد يتأسس على الإفتراض الأساسي عند هوسرل الذي كان يرى «أن وعي ظاهرة ما في الوجود أو الفن، إنما هو عمل معرفي لأنه عمل يعلق (suspends) الإفتراضات والأحكام والقيم السابقة وينشئ معرفة خاصة في الشعور.. عمل الفهم.. أن الذات هي أساس الفهم فإنّ غادامير يفهم تأثيرات الماضي فهماً ينطلق من الذات التي تكون أفكاراً حول الماضي كونه تجربة نعانيها»<sup>4</sup> شعار هوسرل في العودة إلى الأشياء ذاتها هذا يدل على محاولة في تأسيس معرفة من خلال الشيء ذاته. من هذا نستنتج أن الفن عند غادامير هو معرفة العفوية للوعي البشري في تحولاته، ولما كانت مادة الفن هي اللغة هي وطن الكينونة عند هيدجر، فقد كان غادامير يضعها في مقدمة ممارسته التأويلية لأنها عمل الفهم . نتيجة المتوصل إليها هي أن غادامير يركز عمله التأويلي في كشف الوعي البشري المدون في تجاربه اللغوية، ويحقق الوعي المدرك أنيته. إن التأويل علم يبحث في المعنى من خلال علاقة العلامة، وبناء عليه (هوسرل) كان يعتقد «أن المعنى هو خلاصة الشعور الخالص وتعليق الأحكام والقيم السابقة كان إنجاردن يعدل في هذه النظرية، بأن يجعل المعنى تكويناً جمالياً... (سارتر) الوجود المتعدي حدود الظاهرة أو الوجود

<sup>1</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 118 .

<sup>2</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 99 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 97 ، 98 ) .

<sup>4</sup> - ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 100 .

المتعال... (غادامير) لا يرى أن المعنى يكمن في العلامة وحدها، وإنما يتعلق بالعقل الذي يتعدى حدود هذه الإشارة<sup>1</sup> « أولاً قبل كل شيء أن بنية العمل الأدبي وبنية الإدراك هما يخلقان المعنى، ولقد كان سارتر هو آخر لا يخرج عن هذا الفهم المعنى فهو يرى أن الأشياء ظاهرات تدرك بالنسبة إلى شخص يدركها ولكنه يحرص على أن ينبه إلى الظاهرات التي بها تدرك هذه الأشياء؛ إذن هو أساس عملية الإدراك كما يسميه سارتر الوجود المتعدي حدود الظاهرة (المتعالي). وكان غادامير هو آخر يربط المعنى بالإمكانية غير محدودة لفهم العلاقة، لأن الفهم عنده هو الفن الإستمرار في طرح الأسئلة .

مع العلم أن التراث الذي يدرسه غادامير لا تفهم نصوصه من خلال ما تعنيه، بل من خلال جعل التراث منطوق معرفي. أما عن الإشارة أو الكلمة لا تملك الحقيقة في ذاتها، أقصد محتوى قابلاً للفهم هو العقل ذاته. وفي الوقت الذي قالت فيه النظريات السابقة في التطهير من الأحكام المسبقة أكد هيدجر M.Hédgger الوجودي على أنّ الفهم يتأسس على تكوين سابق هذا ما حفز غادامير إلى الاهتمام بهذا الموقف القائل بأن إمكانية الفهم تتم بوجود مسبق لتلك التحيزات والإفتراضات المسبقة، على هذا الأساس يؤسس الفهم ويفسر النص بصفة «جوهريّة على الإمتلاك السابق *vorhabe* وعلى التنبه السابق *vorsich*، وعلى التصور السابق *vorgriff* ولن يكون التفسير قط فهماً خيالياً من الإفتراضات المسبقة لشيء معروض علينا»<sup>2</sup> ها هنا هيدجر يؤكد على أنّ الفهم لا يكون خالياً من التنبهات السابقة وأن تفسير النص يؤسس على امتلاك وتنبه وتصور سابق.

من هذا المنطلق قد أعاد غادامير الإعتبار للتحيز لأنه ينتمي إلى الحقيقة التاريخية ولا يعتبر عائقاً للفهم، وإنما هو شرط من شروط إمكانية الفهم، أي أن معنى أي عمل لا يكتمل ولا يتضح إلاّ بإرتباطه بموقف تاريخي للمتلقى (القارئ) الذي هو بصدد تفسير هذا العمل. كما أن غادامير يبين « أن أصول علم التفسير ترتبط إرتباطاً حميماً بالاهتمام بالكشف عن المعنى الصحيح للنصوص... (العلم) إنه يسعى إلى الكشف من خلال تقنيات خاصة عن المعنى الأصلي للنصوص»<sup>3</sup> من خلال إلقاء الضوء على هذه العبارة نجد أنه يكتب عن علم التفسير حيث هذا العلم يرتبط في العموم عنه بموقف معارض لأسلوب التفسير العلمي المسيطر، كما يرتبط بالفن أيضاً. فيحكي غادامير تفصيلاً عن أهم منظري (ق 19) و(ق 20) حاولوا معالجة مشكلة الفهم الإنساني يدور الحوار حول ثنائيات وطريقة التفكير ذات المنهج، يخرج غادامير، بنتيجة حيث يعتبر هذا الأفق التاريخي إفتراضاً، أي يستحصره في إعادة بناء المعنى، نفهمه ضمن الأفق الحاضر؛ من هنا نجده قد مزج بين كل الأفقين الحاضر والماضي.

نتحدث عن نظرية الميرمينوطيقية والأحداث التي تتبعناها وعن فكرتا الأفق *horizon* والتاريخ العملي *histoire* de effets قد ظفرتا بقسط أكبر من التنبؤ من قبل المشتغلين على نظرية التلقي وياوس تحديداً، بحيث تحول أفق الفهم *l'horizon de comprehension* عند غادامير إلى أفق التوقع *l'horizon d'attente* عند ياوس وتداخل

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 103 .

<sup>2</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 112 .

<sup>3</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 118 .

الأفاق إلى موضوعة الأفاق التاريخ العملي والتجربة الهيرمينوطيقية إلى التجربة الجمالية. ونضم إلى هذه المناهج منهج التفكيكي هناك إستراتيجية التي يقوم بها التفكيك حيث تعد التفكيكية (de construction) أو ما يعرف بما بعد البنيوية"هي من بين الحركات التي أحدثت ضجة في أوساط الساحة النقدية، إلا أنها في الوقت نفسه تجدها محط إعجاب على ما أحدثته من حالة نفور وإما تعارض، كما كان يفعل التفكيك في السنوات الأخيرة .

فلقد تشابكت الأراء حولها إذ راحوا يعدونه سخيلاً وشريراً ومدمراً هذا حسب ما جاء به (تسكام) حيث يوضح توضيحاً حاداً على أنها هذه النظرية التفكيكية التي تعد أهم إنجاز قام به دريدا، ليست كما يحسب النقاد التقليديين الذين «يبدون سخطهم من التفكيك الذي يعدوه سخيلاً وشريراً ومدمراً.. أن الكتابة عند دريدا هي النص المطبوع أو المكتوب وان مفهوم النص محدد على نحو غير إعتيادي...التفكيك حقلاً معرفياً»<sup>1</sup> لقد تبين لنا هنا ما قد يشرع بتقديم وصفي وتقويمي لمفاهيم التفكيك. أما أهم إنجاز قام به من خلال بحثه المعنون بالنبية والعلامة. في «الندوة التي عقدت في جامعة جون هوبكنز عام 1966 حركة نقدية جديدة في الولايات المتحدة الأمريكية»<sup>2</sup> فإنّ التعاقبات والتعليقات التي قدمت من طرف النقاد الذين ينظرون تحت راية النقد التقليدي فمنهم من بين أن الكتابة عنده هي النص المكتوب وأن مفهومه محدد على نحو غير إعتيادي هذا ما قال به (م.ه. أبرامز) لكن هذا لا يتعدى البرهنة وإنما سوى التأويل الذي لم يحدثنا فيه عن ماهية التفكيك وأنه خرج عن شيء لا يمت بصلة للتفكيك، وكذلك فيما يتعلق (نيوتن غارفر) الذي إعتبر أن دريدا واحد من فلاسفة اللغة يميل إلى إعتبرات بلاغية وكان هذا دعم من (هيليس ميلر) الذي يعتبر التفكيك من حقل المعرفي، ووصف كذلك "موراي كريغر" الذي إعتقد أن دريدا يشن هجوماً أكبر حادثة من الهجوم القديم الذي شنه أفلاطون ويؤكد آخر "فريدريكر جمسون" أن فكره "ينفي وهم تحطي الميتافيزيقا والهرب من النموذج القديم، كذلك نقل الإهتمام من الكلام إلى الكتابة، إلا أن تسكام يبين بعض المفاهيم التي شكلها دريدا، ويؤكد على أنه لم يفعل شيئاً سوى نقل الإهتمام من حديث الشفهي إلى الكتابي."<sup>3</sup> ولكن هذا ما يدفع بنا القول بأن نظرية التفكيك بحاجة ماسة إلى كثير من التحليلات الجديدة، لأنها معقدة وشائكة، لا يمكن حصرها في تعريف شامل.

يستهل دريدا بحثه "البنية العلامة" مستلهماً وجهات نظر ميتافيزيقية أساسية للفلسفة الأوروبية التي كما سبق وأن وجدناها موضع شك. إنطلاق من فكرة البنية وذهب إلى أن «اليسريرغبون في مركز لأن المركز يضمن لهم وجود من حيث هو حضور.. أن الكلمة أصل الأشياء جميعاً فإنها ضمان الحضور الكامل للعالم.. أن نزعة مركزية الصوت phonocentrism هو سمة أصلية مميزة لمركزية الوغوس (أو الكلمة)»<sup>4</sup> هذا المركز هو مبدأ

<sup>1</sup> - خالدة حامد تسكام : جاك دريدا ونظرية التفكيك ، الموقع ، ص ( 01 ، 02 )

W w w , a u s t a r , n e t / e n t r y 4 / k a l d h s a l m . 0 1 . H T M . 2 0 0 2 p p ( 0 1 . 0 2 ) .

<sup>2</sup> - رمان سلدان : النظرية الأدبية المعاصرة ، ت ، جابر عصفور ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 1998 ، ص 134 .

<sup>3</sup> - خالدة حامد تسكام : جاك دريدا ونظرية التفكيك ، المرجع سبق تعريفه ، ص 02

<sup>4</sup> - رمان سلدان : النظرية الأدبية المعاصرة المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 135 ، 136 ) .

الوحدة الذي تقوم عليه بنية، يتبين أن إستراتيجية التفكيك تهتم بالنزعة المركزية. وفي حين تركز نظريته على مفهومين محوريين هما "الكلام والكتابة". نرى أن دريدا ألم بين الميتافيزيقا واللسانيات في خانة واحدة، بحيث أن لسانيات السوسورية عملت على سد الفراغ الذي تركته الدراسات التقليدية وخاصة عندما أهتمت بالكتابة نلاحظ بعد ذلك دريدا يترصّد أن شيء مسموع يستحضر المفهوم، أي أن الدال (signifiant) يستحضر المدلول (signifié). ما دفع بدريدا يترصّد المفهوم التقليدي للكتابة كما يصرح أن الكلمة المكتوبة تعتبر تمثيل للكلمة المنطوقة .

وهكذا الكلمة المكتوبة هي دال المدلول وتعد ثانوية طبعاً بالنسبة للكلمة المنطوقة، فدريدا يفصل الكتابة على الكلام السبب هو أن النزعة المركزية الصوت تنظر إلى الكتابة على أنها غير صافية من الكلام فهو يعزز الكلام «والكتابة تبدو أقل صفاء من الكلام... في مقابل الكلام الذي يتضمن دائماً حضوراً مباشراً له... أخذ الناس يتصيدون الكلمات المهمة... والمجازات والحيل البلاغية على حساب أهمية الموضوع وسلامة الحجّة»<sup>1</sup> من غير شك أن الكلام أقرب إلى فكر الخالص والكتابة قابلة للتكرار بواسطة الطباعة وإعادة الطباعة، من هذه الخاصية يتخذ الكلام عادة شكل الكتابة، يحتل الكلام المرتبة الأولى على الكتابة هذه الأخيرة تشوش فكر الخالص لهذا لقبته بالكراهية لاذعة. فيما يتعلق بالفصاحة نستدل بكلام بيكون أن سمات الإسهاب في الكتابة التي تعكر نقاء وصفاء الفكر إلا أنها تعد مدن الكلام هذا الإزدواج بين الكتابة والكلام سماه دريدا بالتراتب القهري هذا ما يشير إلى أن كلا من الكلام والكتابة يشتركان في ملامح كتابية، فهما متكاملان وبهذا الإزدواج يعيد دريدا الاعتبار للكتابة. من البديهي نراه يصوغ مفهوم جديد للكتابة وأسنده إلى ثلاث كلمات معقدة جدا هي «الإختلاف **Différence** والأثر **Trace** والكتابة الأصلية... الإختلاف... هما أولاً ألا يكون متشابهاً **differ** ، ثانياً أن يرجح ويؤجل **deffer** وينبغي الانتباه إلى أن الأول مكاني **spatial** والثاني زمني **Temporal**»<sup>2</sup> نرى أنه وسع في مجال هذه المصطلحات وبين دورها في كيفية التفكيك، كما أنّ الإختلاف هو مفهوم مكاني، أما الإرجاء فهو مفهوم زمني تفرض فيه الدوال إرجاء لا نهائياً للحضور. من هذا المنطلق يتبين أن الفكر الذي يقوم على مركزية الصوت، أي الكلمة المنطوقة يتجاهل عنصر الإرجاء **Différance**، من هذا المثال يتبين أن الكتابة غير صافية من الكلام، ومن ثنائية (الإختلاف والإرجاء) نجد دريدا يؤكد أن بنية العلامة مشترطة «من قبل الإختلاف والتأجيل وليس من قبل الدال والمدلول... فنحن نميز بين كلمتي **three** وتعني ثلاثة و **tree** وتعني الشجرة في الكلام والكتابة فهما مختلفان تماماً وتكشفاً عن هويتهما **identity**»<sup>3</sup> أول ما أصرح به أن العلامة هي الإختلاف الذي يعني أن العلامة شيء لا يشبهه علامة أخرى حيث أن تسكام مثل في "مقاله" عن نظرية التفكيك بمثال التالي ليوضح الثنائية (ثلاثة والشجرة) وهويتهما. فمن خلال الكتابة تكشف لنا هويتهما وتتمثل القوة الأخرى

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 137 .

<sup>2</sup> - خالدة حامد تسكام : جاك دريدا ونظرية التفكيك ، المرجع سبق تعريفه ، ص 05 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها 05 .

للعلامة في الإرجاء وقابليتها على التأجيل مثلاً كلمة "المرأة" في قصيدة ما لا تبدأ بكشف المعنى إلا حينما يدرك أنها ليست تلك "المرأة" التي نتعايش معها في الواقع وإنما شيء آخر وبالخصوص في الشعر الصوفي فهي تحيل على الإصلاح . خلاصة الكلام أن العلامة بالنسبة لدريدا هي الاختلاف بحيث أن السوسير يراها إتحاداً وبناءً على ذلك أن وظيفة الاختلاف تكمن في الأثر الأدبي والفلسفي أو حتى غير الأدبي، إذن نظرية دريدا التفكيكية لا تعترف بالمعنى الموحد، وإنما يتمتع المعنى بوصفه سيرورة يكون في سيرورة دائمة؛ إذن الأثر لا يعترف بمعنى وإنما يتعداه إلى دلالات أخرى متعددة.

لقد تحدث ج.ل. أوستين (J.L.Austin) في نظريته عن أفعال الكلام ليشك في نظرية دريدا بحيث لا وجود للتناص وأعطى مثال عن عبارة القسم «أقسم أن أقول الحق كل الحق ولا شيء غير الحق.. أن كل فعل من أفعال الكلام يقتضي سياقاً خاصاً به... أن الخطاب الجاد سابق منطقياً على إقتباساته الخيالية الطفيلية.. الجاد لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان تعاقباً للعلامات قابلاً للتكرار»<sup>1</sup> في هذه الحالة دريدا يلح على وجود إقتباس "تناص". أما فيما يتعلق بالقسم في المحكمة ما هو إلا حالة خاصة ولا يمكن التخلي عن هاتين الخاصيتين التكرار والاقتراس. كما يستخدم مصطلح تكملة (supplément) ليشير إلى العلاقة غير الثابتة بين طرفي الكلام والكتابة ويشير إلى لفظ (supplier) يدل على الاستبدال (إحلال محل) هنا نراه يتعد عن مفهوم روسو الذي يعتبر أن الكتابة مجرد تكملة للكلام ويذهب إلى «أن الكتابة لا تكمل فقط، بل تحل محل أيضاً... أي أن هذه الخيرية لا تأتي إلا عقب الشر»<sup>2</sup> هذا ما مثله (ميانون) كما ان هذا لا يخرج عن التفكيك، أي يتمحور ضمن ثنائيات أو مصطلحات التالية: الطبيعة الحضارة/ الخير والشر/ الروح، الجسد... الخ. ومما يثير تساؤلات العديدة هنا لماذا الفلسفة تقاوم فكرة أنها نوع من الكتابة؟ ولماذا يكتسب السؤال عن موقع أهمية الكتابة؟

يحيينا على هذا (رورتي) المفترض أن الفلسفة هي «نوع من الكتابة... ونقاد الأدب الذين يفرعهم تكاثر التفسيرات كما تفرعهم مشهد مستقبل تولد فيه الكتابة مزيداً من الكتابة ما دامت المجالات الأكاديمية ومطابع الجامعة... أن الكتابة لا تضع نهاية للكتابة وتكمن المفارقة في أن التفسير الأكثر قوة والمتمتع سلطة مرجعية لا يولد إلا مزيداً من الكتابة»<sup>3</sup> على الرغم من أن الفلاسفة نراهم يكتبون غير أنهم لا يعتقدون أن الفلسفة ينبغي أن تكون كتابة. أما الفلسفة التي يكتبونها تعتبر الكتابة وسيلة لتعبير، كما تصبح الكتابة إضطراراً تعساً (في أزمة) وعند هيدجر والكانطين يضع نهاية للكتابة. ونقاد الأدب يحاولون وضع تصور للوسائل التي تصل بالكتابة إلى نهاية عن طريق إعادة صياغة غايات النقد الأدبي يكون فرعاً معرفياً. أمل الوصول إلى الصواب يدفعهم إلى الكتابة مع أنهم يعرفون أن الكتابة لا تضع نهاية لها (للكتابة). وعليه نلاحظ ما تثره الكتابة من إزعاجات يعانيتها نقاد

<sup>1</sup> - رمان سلدان : النظرية الأدبية المعاصرة ،المرجع سبق تعريفه ، ص 140 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 138 .

<sup>3</sup> - ميشل رايان، جوناثان كلر، ريتشارد روروتي - كريستوفر نوريس: مدخل إلى التفكيك، ت: حسام نايل، الهيئة العامة للقصور الثقافية، القاهرة

(ط) 2008 ص ص (112،113) .

الأدب والوضع شديد الخطورة بالنسبة إلى الفلاسفة بوجه خاص. كيف كانت الكتابات الفلسفية من عصر إلى عصر؟

أولاً وقبل كل شيء يمكننا النظر إلى التفكيك بوصفه مساراً بغض النظر عن الإتجاهات الأخرى. كما يفسح لنا مجال التعرف على نظرية التفكيك في لحظة أدائه لعمله. لو حاولنا تتبع الدور الذي يقوم به (مفهوم الكتابة) في النص، يبدأ دريدا برصد مظاهر القلق البادية إزاء الكتابة في مجال الفكر والتي تتعلق بمستقبلها. هاهنا موضوع الكتابة مهم للغاية حيث نتوصل إلى شبه إجماع على حسابان (الكتابة ثانوية) لا قيمة لها، وهذا التهميش «للكتابة تظهر لنا قراءة دريدا أنه لم يكن إستلفاتاً مجانياً غير مبال، وإنما كان تأكيداً مصحوباً بكثير من التوتر وشعور بالإنزعاج... يهدف إلى الإعلاء من قيمة الكتابة الأبجدية (...)» على باقي الكتابات الأخرى ويستعين بمنهجيته علم تاريخ الأفكار لبيان دلالة الإهتمام في أوروبا<sup>1</sup> هذا ما نجده في (ق 18) بالكتابات غير الأبجدية مثل: الهيروغليفية والصينية، هذا العصر كان يسيطر فكراً وسياسياً على العالم، ولو عدنا إلى الوراء الكتابة عند أفلاطون تقدم صورة زائف عن العالم ولكن عند روسو مكمل للكلام، كما نجد ان دوسوسير يعبر عن حيرته إزاء الكتابة التي تأتي لتقوض بنية الدلالة اللغوية وتقضي على براءة الشعوب البدائية الخالية من العنف حيث تكون الوسيلة الأساسية للهيمنة الطبقيّة عند ليفي شتراوس .

المهم هنا دريدا بمرجعة مفاهيم [الدلالة والحضور والتمثل] بعدها يقدم مفهوم الكتابة من جديد أصبحت الكتابة أصلية سابقة على الكلام، أما إعادة بناء الدلالة عنده هو أساس الذي خرجت منه مفاهيم عديدة. وعلاوة على ذلك مفهوم الكتابة في عالم يخفى فيه الطابع الصوتي للكتابة إلا أن علم الكتابة la grammatologir « يبرز علامات تحرره في العلم بأسره بفضل مجهودات حاسمة وهذه المجهودات هي بالضرورة خفية ومبعثرة بالكاد ولا تلاحظ»<sup>2</sup> أن التفكيك عندما يهتم بموضوع معين سواء كان نظرية كالعلاقة بين الكلام والكتابة أو بمشكلة عملية كالحرب. إذن التفكيك يستقرى ولا يرصد ولا يحصى شأن الكثير من المناهج المعاصرة الأخرى. ولكن يقوم بتفسير على طريقته، ليس الهدف من التفكيك، هو تأكيد للنصوص الكبرى والسخرية منها بل هو إبراز ما فيها من ثراء، لهذا السبب رأى دريدا «أن تفسيراته لنصوص أفلاطون وروسو وماركس وهيدجر.. الخ نوع من الوفاء لهم... بينما المساءلة النقدية التي ينجزها التفكيك فهي بمثابة الوفاء الحقيقي أو كما يسميه دريدا الوفاء في عدم الوفاء»<sup>3</sup>؛ ولكن هذا التصور بوصفه عرضاً مخلصاً كما كانوا يريدون قوله لا يكون مجرد مساهمة في عملية دفن الموتى بينما مساءلة النقدية التي ينجزها التفكيك هي ذلك الوفاء والإخلاص ونال التفكيك نصيباً كبيراً من إنتشاره العالمي بسبب ما عرف عنه من عداء النزعة المركزية الأوروبية حيث يعدها دريدا، فيتضح أن مفهوم المركزية

<sup>1</sup> - جاك دريدا : في علم الكتابة ، ت : تقديم أنور مغيث ، منى طلبة ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة (ط2) 2008 ، ص ص (40 ، 41).

<sup>2</sup> - جاك دريدا : في علم الكتابة ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 58 ، 59 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 47 .

الأوروبية هو في حد ذاته مفهوماً إشكالياً، بالإضافة إلى ذلك «فالتفكيك في ميدان الفكر محاولة إستراتيجية أوضح شيء فيها هو جانب مغامرة تعكس مبتغاها بأن تعمل من غير قصد على إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية»<sup>1</sup> صديقي القارئ إقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل، ولكنه مع ذلك يختلف، ويكون عمله مفكك De-constructeur، ما يهزنا هو إعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يغدو أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً. وعلى أساس هذه النظرية أو المنهج حيث نكتفي بكلمة إستراتيجية. يؤكد دريدا الأهمية للإستراتيجية التي سيعرفها «بكونها الإستراتيجية العامة للتفكيك...خطورة دريدا...تبيان أن نزعة العقل المركزية متضامنة مع الوجود الموجود كحضور، وبأن هذا الحضور الزمني يتحدد كذرة (أثر اللحظة أو...لأن كل شيء يقوم على الصوت على إمتياز الصوت (phone) ، على نظام يتطالب مع الصوت...»<sup>2</sup> أن يكون مسموعاً للتو من الذي يرسله هذا ما يتبين لنا أنه في إطار اللوغوس (logos) لم تنقطع الرابطة الأصلية والأساسية مع صوته أبداً وعليه نزعة العقل المركزي هي الأخرى نزعة الصوت المركزية (phonocentrisme) تقارب مطابق بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى.

هاهنا الصراع يظهر بين الفلسفة التي تعتبر دوماً فلسفة الحضور وفكر عدم الحضور الذي ليس بالضرورة نقيضها، يقترح (ليو شتراوس) بخلاف ذلك عندما نتحدث عن تاريخ الفلسفة في «الحكم السابق الثابت في تاريخ الفلسفة الذي ينزع إلى جعل النصوص الفلسفة غير تاريخية ومستقلة عن علاقات السلطة مثابة نزاعات تخترق المجتمع»<sup>3</sup> ؛ بمعنى ما يقترحه بخلاف ذلك مساق النصوص لفهم على نحو أفضل وأسهل متطلبات الكتابة التي أثرت فيهم آنذاك ومنذ الثلاثينات من (ق 20) ذلك يظهر من خلال عمله على مفكري العصور الوسطى بالضبط (الفارابي وابن ميمون) بحيث نستدل بقول شتراوس: «إنه اعاد إكتشاف فن الكتابة الذي عرضه على أنه فن التوصل المختفي... في تساؤل حول جلّي - الغامض... بأنه لا يتوجه لا إلى الحشود الجاهلة ولا إلى الرقيب سيء النية، ولا إلى الفلاسفة الملتفتين الذين سبق أن أدركوا الحقيقة»<sup>4</sup>، أقصد من كل هذا الممارسة ذلك يكون من طرف الفلاسفة المهترطين والمنشقين الذين يرفضون ذلك وبالتالي يندرج فن الكتابة إذاً في تساؤل يجب مراعات ما يحدث من تساؤل. السؤال الأول: ما هو المعنى الذي ينتج به فن الكتابة نصوص التي تتعلق بمجاز الجلّي - الغامض ؟ أما السؤال الثاني: ما الحجم الذي مارس به شتراوس نفسه فن الكتابة ؟

<sup>1</sup> - سارة كوفمان - روجي لايبورن: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا (التفكيك الميتافيزيقيا وإستحضار الأثر) ت: إدريس كثير، عزالدين الخطابي دار أفريقيا الشرق (ط1) 1991 ص 05 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 13 ، 14 ) .

<sup>3</sup> - صوفي غوفيرنور آخرون: ليو شتراوس: فن الكتابة والجلّي-الغامض [نصوص فلسفية] ت: عفيف عثمان، دار النشر، دار مكتبة البصائر، بيروت ، لبنان (ط1) 2012 ص 153

<sup>4</sup> - غوفيرنور آخرون: ليو شتراوس: فن الكتابة والجلّي-الغامض [نصوص فلسفية] المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 154 ، 157 ) .

الإجابة التي نعالج بها هذين السؤالين أولاً نبدأ بالعودة إلى فن الكتابة، أما عن مقلبي فن الكتابة حينها يقدم فن الكتابة في الواقع مقلبين يكون وثيقي الصلة. وبناء عليه دراسة فن الكتابة على أنه فن الإيمتثالية الإيديولوجية، لهذا السبب نراه يرادف الفلسفة السياسية ذاتها. ومن الصعب أن نحكم على النصوص الفلسفية المكتوبة بتلقائية إلا إذا كان هناك عامل أساسي يجعلنا وضحين أمام ذواتنا. نعود إلى من يتوجه فن الكتابة؟ لشراوس يشرح لنا " فئة من القراء، أي الوسيط بين (الجاهل والعالم) بحيث يطلق عليها الفلاسفة اليانعون. الواضح أن طرح سؤال بأي قدر ينتج فن الكتابة معنى جلياً-غامضاً؟ من البديهي إهتمامه بالنصوص تكون المكتفية بذاتها"<sup>1</sup> يأتي ذلك من الواقع الذي يحدث فيه تجديد العلاقات دليل ما كان يقصد العودة إلى ما هو مهم في عملنا وما يتعلق ب"فن الكتابة". وهكذا هو الحال بالنسبة للكتابة وفن الكتابة عند شتراوس، مع ذلك هناك إختلافات متعددة وهناك نقاط نتوقف عندها أولاً الموقف الذي تبنته ازاء وجودها ومختلف للغاية عن الموقف الذي إتخذته الفلسفة بعد الحرب (ح ع 1). ليكن في العلم نقطة المشتركة هنا بين التيارات الفلسفية المتنافسة سواء أكانت مبدأ الحوار الذي يقول: «إن الأفكار والمعرفة البشرية تستندان إلى التفاهم بين البشر... غادامير... أن الإنسان كائن يملك إستعداداً أولياً ليكون في الجماعة وللتفاهم مع نظرائه»<sup>2</sup> خلال سنوات ظهرت مؤلفات لفلاسفة أمثال: غادامير 1960 *vérite et method* (الحقيقة والمنهج) حيث كان يصرح بأن الإنسان هو كائن الذي يمتلك إستعدادات أولية.

إنطلاقاً من فلاسفة القدماء أفلاطون إلى غاية هيجل (الحديثة)، هذا ما يدفع بنا إلى وضع علاقة بين المناهج المعاصرة حيث أن نظرية التلقي هي جامع هذه المناهج ومفهوم التلقي هو مواكباً للدراسات النقدية والأدبية، بل هو أبعد من ذلك « لعل أعلى ميزة إمتاز بها مفهوم التلقي في تعامله مع الأدب والواقع المعرفي على إختلاف مجالاته هو وقوعه في نوع من التضارب مع مفهوم الماركسية ومجالاتها الأدبية »<sup>3</sup> حدث ذلك بين الوجودية ومسارها أو إتجاهها الفلسفي والمنطقي، نلاحظ صراعات التي حدثت في مختلف ميادين السياسية والفكرية التي شاهدها الفكر الألماني مع نظام الماركسي، مثل جدلية التاريخية (الفكرية) والجدلية المادية. من دون شك لنظرية التلقي «راحة تعطي الإهتمام البالغ إلى إعطاء الحرية الكاملة للفرد حتى يعيش واقعه الوجودي والمعرفي... على ان الواقع النص لا ينبغي أن يتعامل معه المتلقون على أساس أنه مجرد صورة لا تحمل بعداً معرفياً وفلسفياً وغيرهما... أن يعطو للقارئ شخصية الحقيقية»<sup>4</sup> من المنطلق أول خير ما أدل به على عدم إيمان أهل نظرية التلقي (بمبدأ القوة) المسلط والمسلك من طرف النظام الماركسي، نصرح بوجيز العبارة هي نظرية

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 159 .

<sup>2</sup> - رانبروايهل آخرون :الفلسفة في ألمانيا[نصوص فلسفية] ،المرجع سبق تعريفه ، ص ص(11،12)

<sup>3</sup> - بصافي رشيدة آخرون : المرجعية المعرفية والمنهجية لنظرية التلقي [الترجمة بين التلقي والتأويل] كتبة الرشاد للطباعة والتوزيع .الجزائر (1ط) 2013 ، ص 39 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص ص(40،42) .



التي لا تحمل أو تجعل القارئ على جانب مهمش إنها نظرية لا تحمل لا القارئ كوجود كينوني ولا النص أو لغته. كما ولى إيزر «إهتمام بالوثيقة الأدبية ووصلتها بالقراءة إنطلاقاً من اتجاه الظواهراتي (...). إن الذات تملك أهمية كبرى في تشكيل الفهم والوعي فإنتاج المعنى يتحقق بالتلاحم بين النص والقارئ... أما التأويل هو تفاعل عميق مع النص أو عالم النص المنتج للدلالة بإستمرار»<sup>1</sup> حسب قول أميروتو إيكو العلم سيورة الدلالة لا يتوقف عن الممارسة.

نعود إلى نص لقد أضاف إيزر مرجعيات تسبق النص: [السجل، الإستراتيجية، مستويات المعنى، موقع اللاتحديد]. أما وظيفة المبدع والمتلقي كانت حاضرة في ساحة البحث أو الدراسة الجمالية حيث نقول: «إن المبدع هو شخص الذي يمتلك المهوبة والثقافة الواسعة والعميقة التي يمكنه من الكتابة والتأليف... حينها يدرك المؤلف أن هذا النص لم يؤول وفقاً لرغباته وقصيدته بل وفقاً لمؤهلات القراءة اللغوية المرتبطة بالتعبيرات الثقافية والإجتماعية للبيئة»<sup>2</sup> الشخص هنا يصبح متميز عن غيره قادراً على الإبداع وخلق مفاهيم، ملاحظة عندما يرتبط المبدع بنصه ارتباطاً وثيقاً يكون دوره شبيه بدور القارئ في عملية التلقي وإستيعاب الأفكار. طالما فاجأنا المواقف التي وضعت المبدع يتعرض إلى مواقف محرجة للغاية خصوصاً بعد تلقي عمله من قبل (قارئ ما). هذا الأخير يكشف معنى آخر للنص، ويبرز إلى الوجود بفضل قوة القارئ التأويلية، ما جعل إيزر يثير فكرة النص التخيلي، بالفعل يكون على بناء معرفي لمشاهدة الأحداث كما هي في النص. وبناء على ماسبق ذكره عن التأويل يقول (ريكور) «السير في الطريق الفكر الذي يفتحه النص... لا وجود لمنهج الشرح ومنهج الفهم... إن إنتاج اللغة وتأويلها لا يعتمد فقط على نظام الترميز وفك الرموز وإنما أيضاً على عمليات إستدلالية عمادها إستراتيجية المؤول»<sup>3</sup> ما يقوم النص بفتحه يتم القارئ والمتلقي السير في المنوال الفكري السليم وتأويل برمته إلى كشف دلالات النص والتفسير وإزالة الغموض عنه؛ إذن التأويل مشتق من الفهم والنظرية التأويلية حين يعاد صياغتها من جديد اللغة تلعب دور المعرفة التي تمثلها مع توظيف قدرات الإنسانية بشكل كلي ولكن التأويل اللساني وحده غير كافٍ، علينا دعمه بعمليات تداولية. على أية حال إعادة صياغتها لا يحدث هذا إلا بالفهم الجديد لهذه الثقافة والتقاليد. من الضروري معرفة المناهج المعاصرة وعرف التأويل «بمعنى القول أو التلاوة وكذلك جاء بمعنى الشرح أو التفسير وبمعنى الترجمة أيضاً، ذلك أن المترجم هو وسيط بين عالمين مختلفين لا عالمين متناظرين أو مترادفين.. والهيرمينوطيقا مرتبطة بالمنهج اللغوي الفيلولوجي في تفسير النص المقدس»<sup>4</sup> أخذ (مفهوم) المصطلح أبعاداً مختلفة عن المحدثين بعدما كان هذا مرتبط بالكتاب المقدس.

<sup>1</sup> - جبور أم الخير آخرون: مقارنة بين سيميائية القراءة وجمالية التلقي [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه، ص(58،59،60).

<sup>2</sup> - جاهدي نوال آخرون: مكونات العملية الترجمة في ضوء نظرية التلقي [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه، ص ص (65 ، 66)

<sup>3</sup> - عالم ليلي آخرون: المعنى بين التأويل وإعادة الصياغة [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه، ص ص (82 ، 83 ، 86) .

<sup>4</sup> - سعد الله زهرة آخرون: النص بين المترجم والمؤول [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه ، ص 94 .

لقد أكد شلاير ماخر على أن الهيرمينوطيقا هي علم أوفن الفهم ودلتاي (1833-1911) هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية هذا ما جعل العلماء يصبون النظر إلى الهيرمينوطيقا من المنظور اللغوي، على حد تعبير غدامير «إنها الطريقة التي تطلعنا على الوجود بواسطة اللغة... ريكور إننا نعني بالهيرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل»<sup>1</sup> لأن منظور إليها من الجانب اللغوي جعلها قوية البنية ومتينة المفهوم وثابتة الإرادة والمعنى. أما ريكور التأويل نص أو مجموعة من العلامات أصبحت الهيرمينوطيقا مطابقة لفعل التأويل باعتبارها العملية التأويلية في جوهرها تتمثل في التفكير الإبداعي. نتيجة أن النص المترجم هو ذاته النص المؤول. بإمكاننا تطبيق نظرية التأويلية على الترجمة التحريرية كما الترجمة الشفوية. و«أن التأويل كفيل ببناء المعنى وهو سبيل الأمثل للترجمة»<sup>2</sup> وعلى ضوء ذلك يتمثل أساس نظرية التأويلية في الترجمة. يتم ذلك بنقل معنى الخطاب من لغة لأخرى. تقوم على ثلاثة مراحل: الفهم، التجريد اللغوي، إعادة صياغة التعبير؛ مرحلة الفهم معناها التأويل أو التفسير أو إظهار المضمون من المعاني «إنها بالنسبة SELESKOVTTCH عملية فهم وإعادة التعبير عن الأفكار وليست تحويلاً للإشارات اللسانية. وعليه جاء الفصل بين اللغة والخطاب، أي بين دلالة الجمل ومعنى الملفوظات»<sup>3</sup> لترجمة التقنية أبواب معرفة الموضوع والمعالج وملاحظة استعمال هذه اللغة وتداولاتها تركز على قناعة تامة بنظرية المعنى. من أجل إحاطة بالمعنى، إن بناء المعنى «يخضع لدلالات الكلمات في سياقها، وكذا المعلومات لا لغوية مصاحبة لإنتاج وتلقي النص... آخر مرحلة التي يتم فيها نقل المعاني النص من لغة إلى لغة أخرى من حضارة إلى حضارة أخرى»<sup>4</sup> فمن ثمة تحصيل المعنى وفهم الخطاب يستلزم تكميل التحليل اللغوي للنص.

هذا ما يسعى إليه كل مؤول أو مفسر، وتفكيك النص وفهم المعنى وإعادة صياغة التعبير من جديد يحدث بتبسيط وفهم الخطاب في نهاية المطاف تجريد اللغوي يتم عبر عملية ذهنية تسمح للمترجم بإنسلاخ عن ثوبه أو بنيات النص الأصلي، أما عن مرحلة إعادة صياغة التعبير هي آخر مرحلة من مراحل نظرية التأويلية التي يتم فيها نقل المعاني وعلى المترجم أن يحافظ على مضمون النص. وهناك يتحدد المعنى من حيث «تحويل المادة اللغوية من مصدرها إلى هدف نقلها وفق نسيج لغوي يحتمل التأويل وليس التأويل بمعناه عن ما نحتاج إلى تحقيق عملية الترجمة لروح النص خاصة في المناهج الحديثة والمحددة للتخصص الترجمي»<sup>5</sup>، بل الجزم بالمعنى الحقيقي والمعادل الموضوعي للأصل، دليل على ذلك نقل من لغة إلى أخرى بالإضافة إلى ذلك إن الوجود المعرفي «حول الفهم ومخاطرة الحافة به جعل التأويلية المعاصرة تعتبره- أي الفهم- مرادفاً للتأويل وللخبرة اللغوية معاً... وكون

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 95 .

<sup>2</sup> - صغور أحلام آخرون : حدود التأويل في الترجمة المتخصصة [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع ، سبق تعريفه ، ص 118 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 121 .

<sup>4</sup> - صغور أحلام آخرون : حدود التأويل في الترجمة المتخصصة [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع ، سبق تعريفه ، ص ص (124،122) .

<sup>5</sup> - بن طيب نصيرة آخرون: إشكالية التأويل والتلقي في الترجمة المتخصصة [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، المرجع سبق تعريفه ، ص 131 .

الترجمة تقوم على أساس التأويل والفهم الذاتي»<sup>1</sup> أولاً السبب راجع لكون النصوص مكتوبة هي أساس تقدم إلينا من خلال وسائط لغوية، ثم يتم نقلها عنا للآخرين إلى لغاتهم الخاصة بهم، بينما مضمون الترجمة «أن تختلف اللغتان ويختلف النصان ويتفق المعنى»<sup>2</sup> هناك إشكالاً عويصاً كون ترجمة تقوم على أساس التأويل وكذلك الفهم الذاتي ما يتيح بالضرورة إمكانية إختلاف المعنى.

كما يقر غادامير عن خاصية وكيفية وفهم التأويل وفهم «بأن النص إنما يتحدث من خلال التأويل، وأن التأويل في جميع الحالات هو ترجمة»<sup>3</sup> حتى ولو كانت قراءة النص تتم داخل لغته الأصلية، أي تعامل مع النصوص هو نوع من أنواع الترجمة، تستخدم هذه الخيرة كمرادف للتفسير والشرح والتكامل (الغائب/المحذوف) من النصوص، التركيز في النصوص على الإبداعية؛ إذن الترجمة وسيلة تواصلية مثلها مثل التأويل والتلقي. أما عن المعنى بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، لتعرف على الآخر نحن بحاجة إلى إرادة ورغبة في معرفة الآخر وفهمه والتواصل معه، هذا ما حدث مع الدراسات الحديثة والمعاصرة إلى معالجة قضية (المعنى)، وما يترتب عليها من أصول نظرية بإمكاننا القول: «فإن المعنى هو المتعدد ولا يطرح موضوعه إلا إذا جعل موضع العناية... عند هيجل حركة التجلي الذاتي للنفس المطلقة في التاريخ... هوسرل يبني المعرفة من خلال المقوم الذاتي احتاج إلى جهد كبير ليعيد صلة الذات بالأشياء وبالعلم»<sup>4</sup> الفينومينولوجيا هي لمسة التي أعادت الإعتبار للفاعل وتأثيره في نظرية الأدبية وكذلك قضية (المعنى)، أما الهيرمينوطيقا أو التأويل في مذهبها بيد أن ما يعطي لها خصوصيتها على وجه التحديد يظهر ذلك خلال أهمية وسيطرة اللسان المؤلف حيث تتم بإتجاهات مختلفة الطرق. ماذا أعطت لنا الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا من جهود للمعنى نظرية وتطبيقها في الواقع المعاش؟

بما أن كلمة (معنى) لها حسبها في اللغة حيث معنى يفيد لغة دلالات، بالنسبة للفينومينولوجيا والمعنى، الحال هنا يتعلق بوصفه الأشياء كما هي. مما يعني وصف طريقة أو صيغة تجليها عند هيجل نتيجة هذا تعسر الفصل بين الفينومينولوجيا والتوجه العام للفلسفة الحديثة نحو الذاتية، ليأتي بعد ذلك هوسرل بفلسفته تمثل رد فعل على الفلسفات قامت بإستبعاد الذات بوصفها مقوماً ضرورياً من مقومات المعرفة، كما تضمنت فلسفته نقداً للفلسفة الوضعية ولعلم النفس التجريبي.

وبينما أصول التي وضعها هي الأساس الذي بنى عليه جمالية التلقي [أصحابها يابوس وإيزر] وهو أول من بحث في إشكاليات المعنى قام بتكونه ناتج عن فعل الفهم والشعور الخالص عنده هو الذي يتصف بالآنية، فهو يعتقد «أن معرفة الأشياء في العالم الطبيعي غير مقتصرة على الماهيات الموضوعية objective التي هي الأشياء ذاتها أو

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (135، 141)

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 141 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (141) .

<sup>4</sup> - مولاي فاطمة آخرون: المعنى بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا ونظرية التقبل [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط) 2013، ص ص ( 19 ، 24 ) .

التي تكونت بفعل التجربة experiment، بل إن هذه المعرفة تدرج فعل الإدراك<sup>1</sup> من هذا المنطلق شعار العودة إلى الأشياء ذاتها وتركيز على إنبهار وما يترتب عليه من (معنى) ويرافقه جميع الافتراضات المسبقة للوجود. طالما أن مدرسة جينيف من أبرز روادها البلجيكي جورج بولي george poulet وغيره. مع ذلك نظرية الفيومينولوجية نجدها تهدف إلى «قراءة داخلية للنص... أن الظاهرية مسلك يبحث عن العلاقة بين الذات والموضوع والنص والقارئ والتفاعل الذي يحصل بينهما... إن المعنى لدى هوسرل هو موضوع قصدي»<sup>2</sup>، مع الرغم من كل هذا نرى أن النص يقع إختصاره في تجسيد وعي الكاتب. ولعل العلاقة القديمة ومتجددة هي التي تسببت في أن تجعل ممكن المعنى وموطنه مدار نقاش مستمر بين النظريات وإستخراج المفاهيم الجديدة للنص والتي إهتمت بالقراءة العامة ويريد هوسرل بذلك يستحيل أن يختزل في الحركات النفسية للمتقبل، نقلة الإبستمولوجية، إذن ما هي وجهة نظر الهيرمينو طيقا في المعنى ؟

يعود الفضل هنا إلى الفيلسوف شلير ماخر يوضح ما يرتكز بحث « للمعنى يجعل النص وسيطاً لغوياً، ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، كما أنه يركز على الجانب النفسي والتكوين الذاتي للمبدع... غادامير فهو يعتقد بوجود تجربة كلية تتجاوز إطار المنهج وتتجاوز فكرة التجربة الإنسانية أو تجربة المؤلف»<sup>3</sup> دور القارئ والمؤول للنص لا بد أن ينطلق من فهم النص، من جانب اللغوي والموضوعي. أما غادامير يبحث عن الدلالة في النص الأدبي وعن المقاصد التي تحيط بالمعنى عند كل مؤلف، حيث قام بتأسيس فكرة الهيرمينوطيقا على أساس فلسفي وجودي كما فعل قبله هيدجر، إذن التفاعل بين تجارنا الماضية مع تحفظ بالحقيقة التي يجسدها العمل الفني، إضافة إلى نظرية الخاصة بالتأويل نجدها تكتسي أهمية من حيث بلورته للردود المتعلقة بالجانب النقد لفتح أبواب لمن يأتي بعده ويغوص في معركة المفاهيم من العلماء المعاصرين ممن عرفوا بدعاة المنهج النقد كان الإتجاه السيكلوجي والإستيطقي، ذلك لوضع تأسيس نظرية لعملية فهم النصوص أو محاولة وضعها، ثم تفسيرها كان كرد فعل على المنهج البيوي فكان ريكور لتكريزه على العلاقة الجدلية التي كانت لها صلة ترتبط بالنص وكذلك على قضية «استقلالية المعنى في النص وتعدد مستوياته إلا أن ما بلورته فكرة ريكور في مجال العلاقة أغفلت دور المؤلف ومبدع النص.. هيرش كان مدافعاً عن المؤلف معتقداً أن إهمال الدراسات النقدية والبنوية للمؤلف سببه تصور شائع، بأن المعنى في العمل الأدبي يختلف من قارئ لآخر»<sup>4</sup> ومن ناقد لآخر هذا التقريبية في ثبات المعنى لا يجدها هيرش (Hirsh) حيث يرى أن مغزى النص الأدبي هو غير معناه السبب راجع إلى أن المعنى هو شيء ثابت متعلق بكيان النص ذاته، أما عن المغزى هو ما يمكن أن يتغير على إمتداد التاريخ. أما المعنى ونظرية التقبل يرتبط هذا بالباحث الألماني هانز روبير جوس Hans Robert Jauss الذي يفضل ظهور جمالية التقبل تغير الاتجاه من

<sup>1</sup> - مولاي فاطمة آخرون: المعنى بين الفيومينولوجيا والهيرمينوطيقا ونظرية التقبل [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه ، ص25

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 25 ، 26 ، 27 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 28 ، 29 ) .

<sup>4</sup> - مولاي فاطمة آخرون: المعنى بين الفيومينولوجيا والهيرمينوطيقا ونظرية التقبل [الترجمة بين التلقي والتأويل] المرجع سبق تعريفه، صص 31، 30

الإهتمام بالثنائية (كاتب/نص) إلى أخرى ثنائية (نص/قارئ) تمثل جزء من النسق الفكري العام، وعليه أن الموقف الجمالي معتمد على الوعي المنتج، ثم تأكيد الحكم والوعي المتقبل للوعي المنتج يتمثل في قدرة الإبداع. أما الوعي المتقبل القدرة التصورية ضمن إدراك الحقيقة ما ظهر منها وما باطن.

وبالنسبة للمصطلح والموضوع والتأثير والتلقي، نستهل هذه الدراسة حول مسألة شكالية واعية التأسيس المنهجي التي تتمنى الوصول إليها على صحة القول بإعتبار «أن دراسة التلقي لا تنحصر عند مستوى نشأة العمل الأدبي، وإنما تتبع إستقبال ذلك المؤلف في إطار التاريخي باحثة عن التلقيات الصدوقية منها والاحتمية على السواء... يثبت بنية أفق الفهم عند المفسر لأنه يبقى رهيناً بتقاليد الفهم التي ينطلق منها»<sup>1</sup> لهذا السبب كان من اللازم إغناء التلقي الفردي بما سبقه من تلقيات قد سبقته من قبل، إذن نظرية التلقي لم تعد الآن تنطلق من التأثير المقصود كما كان ذلك عند النظرية الأدب، البلاغة والتأويلية ومن ساهم بقوله فالطر بنيامين (Benjamin Wahter) وبرتلت برشت (Bertolt Brecht) في تصحيح أو إعادة النظرة ويذهب غادامير إلى أبعد من ذلك. حتى ولو كانت الذات واحدة فإن تلقي النص يختلف من متلق لآخر السبب هو «أن فعل التلقي يخضع لشروط خارجية... كما يخضع لشروط أخرى داخلية»<sup>2</sup> على هذا الأساس لا يستطيع أن يكون هناك تطابق بين النص الذي ينتج والآخر الذي يخضع لتلق ما. علينا إعتبار ذلك خط وصول إلى الهدف أو الغاية أو علينا أن نستبدل تسمية النص "بالموضوع" الجمالي يلزم أن يكون كنتيجة لا نقطة بدأ. ويعرف التلقي كحالة إستقبال يقوم بها المؤلف وكذلك الحكم عليه ونقده أيضاً. في حين التأثير هو كآثر الذي يكون مباشراً لمؤلف على الآخر، إلا أن (مفهوم التأثير) لا يعدو أن يعوض (مفهوم الأثر) «فهو موضوع أساسي من منظور جمالية الإنتاج»<sup>3</sup> عملية التلقي هي من مهام نظرية سيكولوجية، إذن الموضوع الحقيقي للبحث في التلقي يكون متكون من عمليات التلقي أو من التلقيات ذاتها التي يتلقاها المتلقي من خارج، لهذا السبب يرجى تقسيم إلى مراحل الأتية: [عملية التلقي، ونتاج التلقي وتأثير التلقي]. بالإضافة نظرية التأثير والاتصال «سيظل موضوع لعبة اللغة في الإبداع الأدبي شاغل النقاد الأول،...، أن الظواهرية ترفض الإفتراض لسبق عند الدخول في علاقات مع الأشياء كما أنها ترفض فرض أي منهج يؤدي إلى تثبيت الشيء.. الثنائية بين الذات والموضوع ليحل محلها التأثير الجمالي»<sup>4</sup> فاللغة عندما تبني وتركب في إطار تكوين أدبي متجانس ومتكامل تفجر طاقاتها التشكيلية والتمثيلية معاً وكذا البلاغية والدلالية هي التي تحدد منظور العمل الأدبي في مواجهة الواقع .

<sup>1</sup> - كونتر جريم: التأثير والتلقي والمصطلح والموضوع، مراجعة النص العربي حميد لحداني، مجلة دراسات سيميائية، أدبية السانية-المغرب، العدد 07\_1992 ص 17

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 18 .

<sup>3</sup> - كونتر جريم: التأثير والتلقي والمصطلح والموضوع ، مقال سبق تعريفه ، ص 24 .

<sup>4</sup> - نبيلة إبراهيم : القارئ في النص (النظرية التأويل والاتصال) ت : فؤاد كامل ، المجلة (5،1ع) ، سنة 1984 ، ص ص ( 101 ، 102 )

ولكن ليس من الغريب أن نجد المناهج النقدية حديثة، حيث أن نقدية الحديثة تبحث عن منهج الإستقبال لها، أما الظاهرية لا تدعي أنها مذهب، بل هي فلسفة. على حين نرى أن نظرية التأثير تلغي ثنائية (الذات والموضوع). وعلاوة على ذلك ما يرويه البنيويون: «على النص سلطة مطلقة بحيث ينطلقون من بناه وأنساقه الداخلية دون غيرها من سياقات الأخرى بينما تنطلق المناهج الأخرى التي جاءت بعد البنيوية (التفكيكية مثلاً) من سلطة القارئ المطلقة في البحث عن القراءات متعددة للنص»<sup>1</sup> لقد بدأنا نشعر بأننا نسعى إلى الكشف عن هذه الجدلية الواقعية بين المبدع والمتلقي، حيث يحدث هذا عبر النص من خلال هذه الدراسة قد أضفى البنيويون على النص سلطة مطلقة، ومن أهمية القارئ هي القراءة لأنها عملية لغوية التي يعيد القارئ بواسطتها بناء معنى ما، الذي عيّره الكاتب (المؤلف) في صورة رموز مكتوبة، هي الألفاظ التي بعدها يستخلص القارئ المعنى منها وبالتالي يصل إلى نقطة الفهم وتحليل وتفسير، ثم نقد .

### (3)- المنهج النقدي :

لو حاولنا ضبط الأمور لوجدنا أنّ « تطور مفهوم القراءة في ضوء معطيات علم النفس والتربية... تعد كل من القراءة الناقد والإبداعية من الأهداف التي تسعى الأنظمة التقليدية في العالم إلى إكتسابها»<sup>2</sup> أي كان إنتقله عبر تعرف على الحروف والكلمات والنطق بها إلى غاية الفهم والتذكر والإستنتاج، ثم الربط والنقد نتيجة التي نحصل عليها أنّ القراءة هي التي بدورها تمكن القارئ من توليد المعاني وإنتاج الأفكار مع إظهار عملية الذكاء (تنشيط الذهن) الذي يمارس عملية عقلية، وعملية الذهنية تعمل على التنوع والإبداع والخلق والتجديد. بالتالي ينظر إلى القراءة الإبداعية على أنها تمثل عملية إنتاج جديد للمقروء، حينها تهدف إلى إعطاء قدرة على إعادة بناء الأفكار المتحصلة ، وفي نهاية المطاف يحدث إنتاج جديد منها .

يحدث ذلك من أجل الرقي ورفع إلى درجة الوعي والإدراك، ثم تمكنهم من القدرة على الفهم، نستنتج أن القراءة الإبداعية ما هي سوى إلاّ ترجمة للتفكير الإبداعي. في نهاية تساعد القارئ على تحقيق رؤى جديدة. أما مفهوم التفكير نجده عند سائر الكائنات العاقلة من بينها "الإنسان"، يمكننا أن نستشهد بالباحث ماكلر (1991) maclure «التفكير للإنسان بمثابة التنفس»<sup>3</sup> كما هو الحال عند التنفس الذي هو عملية لازمة لحياة الإنسان، إذن التفكير لا يمكن إستغناء عنه أبداً، لأنه عبارة عن سلسلة من النشاطات العقلية التي يقوم بها الإنسان أو هو عملية بحث، يمكن أن يكون عملية عقلية تعتمد في الواضح على إكتساب المعارف والمعلومات التي يتلقاها الإنسان ممكن شخصية ضمن العصر (2001) أنه ليس كله حل مشكلات، وإنما هو في الحقيقة هناك في التفكير القدرة على التميز، أما فيما يتعلق بمهارات التفكير الناقد والإبداعي فهي صنع القرار، وحل المشاكل وغيرها .

<sup>1</sup> - السعيد بوسقطة : شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي ، مجلة اللغة العربية وأدبها جامعة عنابة ، ص ص ( 212 ، 213 ) .

<sup>2</sup> - فراس محمود مصطفى السليتي : التفكير الناقد والإبداعي ، عالم الكتب الحديث إربد الأردن (ط1) 2006 ، ص ص ( 01 ، 03 ) .

<sup>3</sup> - فراس محمود مصطفى السليتي : التفكير الناقد والإبداعي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 18 .

نضم ذلك ضمن قائمة الشخص الذي "يفكر تفكيراً ناقداً"، كما يعد التفكير الناقد هدفاً أساسياً من أهداف التي يحتاجها المعلم المعاصر، وبناء على ذلك نروج نحن إلى أن نصل مفهوم الإبداع وماهيته في واقعنا المعاش ولما كان التفكير الإبداعي هو أحد المتغيرات الحالية الراهنة. بحث ننتقل من قول (ألكسندر روشكا) في كتابه عن (الأبداع العام والخاص 1989): «إن الإبداع ظاهرة معقدة جداً، وذات وجود عريض وملينة بالتعب والتنوع»<sup>1</sup> نلاحظ أن هناك تعريفات مختلفة باختلاف اتجاهات المدارس في علم النفس في تعريفهم للإبداع والتفكير، ولكن يرجع ذلك الاختلاف إلى عدم إتفاق على مفهوم واحد للإبداع. وعليه يجب تجسد كل هذا في كلمة واحدة فالقارئ المبدع هو الذي يستطيع الكشف عن دوافع المؤلف وأهوائه الباطنية والظاهرية منها.

ومما سبق يتبين أن جوانب الإبداع تختلف من فرد إلى آخر. لماذا يا ترى؟. لأن كل فرد له قدرته على تمييز الإبداعي في مجال من المجالات لغوياً، وبصرياً وحركياً سلوكياً إجتماعياً وسياسياً، بالإضافة إلى ذلك «عندما يفشل العقل ينقذك التخيل، وعندما يفشل الحدس ينقذك الاستدلال haley 1983 .. يعقد جروان 1999: 91 مقارنة... أن التفكير الناقد هو تفكير متقارب...»<sup>2</sup> هناك من يرى أن التفكير الإبداعي والتفكير الناقد هما يلتقيان في نقطة واحدة (العمليات الذهنية). من خلال هذا يعقد جروان مقارنة يوضح فيها نوعية التفكير، أي يعمل على تقسم مصداقية أمور موجودة ويقبل المبادئ كما أنه لا يعمل على تغييرها، ونجده يتحدد بالقواعد المنطقية، بينما التفكير الإبداعي هو تفكير متعطش لصاحبه أو هو تفكير متشعب ويتصف بالأصالة نجده لا يتحدد بالقواعد المنطقية. أما عن نقطة إشتراك بينهما تتمثل في الميول والإستعدادات لدى الفرد كما يستخدمان أنواع التفكير العليا التي تتمثل في حل المعضلات أو الإصدار وإتخاذ القرارات مع صياغة المفاهيم. علينا أن نتساءل عن نوع تلحم وتعانق؟ وما نوع إختلاف الحاصل بين القارئ والمتلقي أو العامة؟ مباشرة يجرنا الحديث لحداثة وما بعد الحداثة، حيث هناك تعانق في الوصف على ما فيها أيضاً من إختلاف في الدلالة هل هناك من يجمع بينهما؟

من هذا المنطلق نعرف ما بعد تعني بالإنقطاع والإنسلاخ والإفتراق، كأَنَّ في ذلك تعبر عن معنى العبور والتجاوز وزعزعة اليقين، كما هو الحال بالنسبة لروتين المعرفي والنقدي وإعادة النظر. وبغض النظر عن ما يحدث من قسمة منهجية المعتادة التي قسمت المناهج النقدية على مناهج حداثة وما بعد حداثة هنا أخي القارئ يتم النظر إلى مجال التطبيق النقدي ساعتها يصنف «الناقد بحسب موقع المنهج الذي يتبعه والآليات التي يستخدمها.. محمد صابر عبيد: على أن من الدارسين من لا يرى إمكانية كالتفريق بينهما»<sup>3</sup> يصنف حسب منهجية المستعملة، كما نضيف إلى ذلك ما يراه محمد صابر بمعنى أنهم يرون أن ليس هناك سور صيني يفصل بها ما بين

1 - المرجع نفسه ، ص 36 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص ( 53 ، 54 ) .

3 - أحمد عبد الكريم أحمد : فلسفة النقد (من الإجراء إلى النظرية) ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع إربد الأردن (ط1) 2015 ، ص 35

الحداثة وما بعدها. وبناء على أنّ المسألة تكون أعمق وأبعد من مجرد إختيار المنهج والفلسفية حيث ترى أن الحداثة هي مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع. أما عن حرية الناقد. هل هو حر أو مقيد؟ فوراً نعود إلى أخذ بالقرار الصائب، ولكن لم يعد من السهولة على أي ناقد أن يكون حراً كل الحرية، أقصد الإلتواء النظري الذي يكون منهج الذي يتبعه دون مؤثرات خارجية أخرى. وعليه المناهج السياقية في حقيقة الأمر هي المناهج مسيطرة (الغالبية) في الدراسة النقدية. حيث يتمظهر أنّ الناقد يمارس نوع من الرؤى التي كانت عواملها محرّكة للفضاء الفكري الأدبي والفلسفي والثقافي وغيرها من حركات. ونقتبس من الغرب طرائق مختلفة نستشهد أن «النقد في منبعه الغربي مناهج ونظريات عديدة ومختلفة حاولت أن تضع الأساس الموضوعي والعملي للعملية النقدية وتضبطها وفقاً لسياقات محددة ومقولات مقننة»<sup>1</sup> نعود إلى الوراء أن المناهج كانت هي وحدها سيدة الموقف النقدي وهناك نقاداً منذ زمن قد إستهدوا بالمناهج النقدية الحداثية مثلاً: كالبنيوية والتفكيكية والنظرية التلقي وغيرها.

ثمّة سياقات محددة ومقولات مقننة بحيث نطلق على وفق رؤية محددة وواضحة. في نهاية تكون قائمة على مرجعية نظرية أدبية كانت أو فلسفية واضحة عندئذ ينطق منها المنهج، ثم تمهد طريق أمام الناقد من أجل الإلتزام بإجراءاتها ومقولاتها، في نهاية المطاف كل منهج لا بد له من نظرية في الأدب، إذن فالمنهج يتوسط النظرية والمنظومة الإصطلاحية حينئذ نستنتج بأنه يستند إلى ركام معرفي وفلسفي خاص، نلاحظ تعدد المناهج النقد. كما نلاحظ أن المناهج النقدية تحتزل وفق مسالك محددة هي «مسلك المؤلف الذي يضم المنهج التاريخي والإجتماعي والنفسي... مسلك النص الذي أتى مع النقد البنيوي... مسلك القارئ أو المتلقي ما بعد البنيوية...»<sup>2</sup> كل منها سؤال: (1) من كتب النص؟ (2) كيف قال النص ماقاله؟ (3) كيف نقرأ النص؟ أهم هذه الأسئلة أخيرهم، هل هناك منهج موحد أو أحد قادر على إستيعاب عالم النص أم هناك مجموعة عدة من المناهج مختلفة والمتنوعة حتى يتمكن الباحث من دخول إلى العالم والكشف عن خباياه؟

أخي متلقي لا تتسنى مني إجابة كاملة، ولكن سوف أعطي بعض التلميحات الخاصة بالمنهج النقدي وما يحوم حوله من قضايا على أية حال نأخذ أبرز نقاد العرب (عبد المالك مرتاض) نجد أن تعامله مع المناهج النقدية قائم على دعائم عدة؛ الأولى ترى أن لكل نص خصوصيته ما تكون هي المحفز الحقيقي والمشير إلى طبيعة ونوع المنهج الصالح للقراءة النقدية. أما الثانية فهي ما دعا إليها وحاول مراراً تطبيقها على قراءاته النقدية. فهو يقول: «إن القراءة لدينا قراءات فكل نص يفرض إجراءاته لدى إخضاعه لبعض القراءة... وفي كل الأطوار يعسر على أي قارئ محترفاً تنقل: ناقد أن يأتي إلى نص فيقبل عليه بأدوات أحادية المنظور أحادية التقنيات»<sup>3</sup>؛ أعني تتمثل في أهمية إعتداد منهج ويقوم على إستخلاص جميع فضائل المناهج المختلفة .

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 65 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 66 .

<sup>3</sup> - أحمد عبد الكريم أحمد : فلسفة النقد (من الإجراء إلى النظرية) المرجع سبق تعريفه ، ص 68 .



وفي ضوء ذلك يزعم كل واحد منا أننا نبلغ من النص، أي (الفهم والتفسير) أقصد هنا النص النقدي ونصل إلى ما يطلق عليه في اللغة النقدية الجديدة (التركيب المنهجي) يحدث ذلك مع إجهاد في تجنيس التركيبات ويحدث بعد إرادة قراءة نص عبد مالك مرتاض يؤمن بأهمية النص هو الذي يختار المنهج الملائم لقراءته وعلى الناقد إختيار المنهج المناسب له. يكون متكئ على وسائل عديدة نصا إلى أن منهج واحد لن يفضي بالناقد إلى الغاية المرغوب فيها. "ومحمد عزام" يرى بأن هذا عمل «هو دليل ضعف الناقد وعدم قدرته على إستيعاب منهجه وضعف قابليته النقدية.. عن النقاد البنيويين في المستوى التطبيقي لتحليل الشعر يتراوح الناقد العرب المعاصرون بين الإلتزام بمبادئ البنيوية، والخروج عليها في محاولة توفيقية بين مناهج عديدة»<sup>1</sup> ها هنا يظهر ضعف الناقد وعدم قدرة إستيعابه مبادئ المنهج الجديد هذا ما دفع به إلى التوقيع فيه. وفي حين عندما كان الكلام متعلق بالأسس النظرية لنقد الناقد هذا مما يستقي من أعماله النقدية التي ينظر فيها لرؤيته ومنهجه النقديين ومن ناحية الأخرى. أن (محمد صابر عبيد) " أنه ناقد (تطبيقي أساساً) كونه ناقداً بنيوياً. نلاحظ أن قراءاته تؤكد أن المناهج النقدية تتداخل في شغل الناقد أي تداخلات الفكر لا تداخلات المناهج، ثم يوضح لنا (صابر) أن الكشف عن الباطن شعري لن يكون كشفاً نافعاً وحقيقياً إذا ما إتمد صاحبه على آليات المنهج البنيوي وحده، يمكن التوصل بنظريات القراءة والتلقي للإرتفاع بمستوى التحليل البنيوي، لا مجال للفرار من البوح بأن البنيوية هي التي فتحت الباب واسع أمام دخول نظرية التلقي"<sup>2</sup>. نتيجة المتوصل إليها هي أن (صابر) يتعامل مع البنيوية على أنها طريقة لغوية في تحليل النصوص التي تمتلك الآليات اللغوية وتستعد على كشف النص وتحليله بشكل مغاير.

لا تغدو حينئذ سوى أن تكون صيغة نقدية موضوعية بها يمكن إستفادة من كل إجراءاتها ومقاربتها للنصوص في قراءة النص الحقيقي وتحليل بشكل جيد مع الإستعانة بمعارف مفهومية، كما يتحدد مصير القراءة النقدية بتحديد المنهج. وعلاوة على ذلك ما تحمله العقلانية في طياتها بذور فناء للغة دوسوسير يقابل هو الآخر بين نسق الكتابة، والبحث عن رابطة رئيسية بين الصوتية والمعنى كمفهوم مجرد من معاني يظهر نوع من تنافر وتناقض بينهما. المهم هنا الكتابة هي ليست مجرد صورة أو رسم لتلك الكلمات يقول (مهيل): «إن الميتافيزيقا كإستعداد طبيعي للعقل تكون واقعية، أما بالنظر إليها في ذاتها فقط... فإنها تكون جدلية»<sup>3</sup> في الواقع التحديدات تشوه وجود الكتابة ووظيفتها الحقيقية، وبالتالي تدفع من جديد إلى متاهات الميتافيزيقا التي تحاول الخروج أو نفاذ منها ما دفع مهيل القول هي كإستعداد طبيعي للعقل أردنا هنا إستخلاص المبادئ، ثم مظهر الطبيعي لها ولكن الميتافيزيقا تستطيع بوصفها علماً من علوم أن تزعم أنها قادرة على إرساء المعرفة على أرض الواقع؛ إذن فيجب نقد للعقل ذاته

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 69 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 70

<sup>3</sup> - إمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً أسس ميتافيزيقا للخلاق، ت: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيل موقم للنشر (دط) 1991، ص 173 .

مع أنه لا ريب في «أن يعدل العقل الإنساني تماماً عن البحوث الميتافيزيقية»<sup>1</sup> وعليه إسم هذه الأخيرة لا يرضي، أي كان من العقول مفكرين . كيف يمكن التخلص من قيود الكتابة ؟ هل تمكن النقد العربي تمثل النظريات المعرفية ، وتمكن من إستيعاب إجراءاتها ؟. يصرح لنا مهيل « إذا كانت مثل هذه الأسئلة حقاً مشروعاً لكل متعلق يرغب في التعامل مع منهج الشك أو الصدمة أو التحول»<sup>2</sup> ومن البين هنا أن إنفجار النص المتنوع بإنفجار جانب الآخر المتمثل في الكتابة الرائية، على أية حال يظهر ذلك في وظيفتها الدلالية حوله يمثل شبه إحتكاك لها . بعد ذلك نتقل إلى المعرفة والسلطة وما يحدث من أحداث يبين نيتشه «أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة... فوكو في نظره أن بحث عن السلطة عن نقطة مركزية تكون هي الأصل»<sup>3</sup> المعرفة قوة والمسألة النقدية كذلك هي معرفة قيمة كل قيم، هنا نرى نيتشه يدعونا إلى ترك طريق التي يكون طريق الميتافيزيقا مسألة الحقيقة، ثم فوكو رأى سياسة السلطة وإحتكاك الفكر السياسي بمفهوم السلطة؛ أعني عند بؤرة وحيدة للسيادة هي تتمثل مصدر شعار باقي الأشكال الثانوية بالفعل التي تتولد عنها.

المهم من كل هذا معرفة الذاتية التي تفصلها عن ذاتها، أي يدعي التكرار الذي يولد الذاتي؛ مفهوم الهوية قد إرتبط بمفهوم الوحدة (الفرغ) لا يعني هي الفراغ الذي يدوم في إنسجام هناك كم من الفلاسفة الغرب المثاليون الإنعكاسية. لقد مهد لها كل من لبتنز، كانط، وعلى يد فيشته وشلينبخ، وهيكل أرست للهوية أسسها منذ عهد هذا العصر . هذا ما يؤكد ذلك هو أن هيكل ذاته في طرح "مسألة الهوية والإختلاف، بإيعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام، ويدرك الإختلاف كتباين بين وحدات مغلقة؛ ومعروف هنا أن الآخر هو الذي يشكل في الجدل الهيكلية تلك اللحظة التي تدعي بإستلاب، من البديهي أن يكون الشيء مخالفاً ولا يكون هو ذاته، إذن الإختلاف هنا يقوم على التعارض"<sup>4</sup> . وما جاء على ذكر أن (الذات والموضوع) الكوجيتو المعاصر "الأنا أفكر" يقول: ج، لا كان «أفكر حيث لا أوجد، واوجد حيث لا أفكر، أنا لا أوجد حيث أكون لعبة لتفكيري، وإنما أوجد حيث أكون لعبة في يد لا شعوري... مع ديكارت ستأسس الذاتية ستصبح الذات المريدة سيدة اللعبة... هو سرل ستصبح فلسفة الذات»<sup>5</sup> ولكن إتضح مع لا كان هناك حرية تتمتع بها الذات ينظر إليها بالحرية الخطأ، لأن هذا الأخير كان يجد حلة جهة الموضوع، ثم عبقرية ديكارت يرى أن الذاتية وحدها تكون مسؤولة عن إصلاح ذاتها. أما إذا كانت الذات هي الموجود يحدث تطابقه من الصلابة والتلاحم لأنه يتحمل التحول والتبدل لأن أكثر الموجودات الذاتية عنده (ديكارت)، أكثر الذوات ذاتية هو ذلك الموجود المتيقن من

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 177 .

<sup>2</sup> - بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (مقاربة تأويلية) قدم له ورجعه عبد القادر فيدوح، صفحات نحو فكر حضاري متجدد، للنشر والتوزيع سورية دمشق، تحت إشراف العام يزن يعقوب (ط1) 2013 ، ص 113 .

<sup>3</sup> - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجازة الميتافيزيقا) دار توبقال لنشر، دار البيضاء-المغرب (ط2) 2000 ص 146-149

<sup>4</sup> - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجازة الميتافيزيقا) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص 90 ، 92 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 107، 108، 109 ) .

تطابقه وهويته "الأنا المفكر" هذا ما كان يقصد. أما الذاتي هي الفكر والشعور والوعي. في نهاية المطاف تصبح هذه الذات ترانسندنتالية مع الألماني كانط يفرع الذات ديكارتية من محتواها وجوهرها، والذات الترانسندنتالية معه (كانط) إنها ما يقابل الموضوع. أما عن هوسرل الفينومينولوجية نلاحظ أنها تصبح فلسفة الذات، يظهر أنه كان يولي للذات حماية داخل المثالية الترانسندنتالية لأن الذاتية الترانسندنتالية هي أسس كل معرفة والقصدية كان لها دورها الخاص التي كان الوعي يتبهي بها.

ولما نتحدث عن القراءة والكتابة مباشرة نواجه أنظار إلي دريدا، ونري أن الميتافيزيقا ترى الكتابة طريقة لتعبير. نضم إلى هؤلاء هيدجر يرى «أن العلاقة الضرورية بين الأنية *dasein* والعالم تعبر عن مفارقة أساسية في صميم الوجود البشري»<sup>1</sup> هذا الموجود وجوده يكون بفضل العالم الذي له صلة به باستمرار دائم، ثم يضيف ياسبرز «الطريقة التي تظهر من خلالها الأنية في المواقف الحدية توضح بنيتها النقائضية... والإنسان يمكنه أن يفكر فقط من خلال النقائض... كما أن الحقيقة تبدو مثل لعبة *spiel* بين قوتين متعارضتين...، وفي كلتا الحالتين يكون التناقض مجرد خطوة على الطريق الذي يجمع بينهما»<sup>2</sup> يتبين ضرر رد فعل الإنسان إزاء هذه البنية النقائضية. ويتبين مما سبق ذكره أن البنية النقائضية للأنية فهي في الحقيقة الأمر تعبر عن المفارقة في المواقف الحدية. وإختلف كل منهما حول معنى مصطلح الأنية *dasein* كما إختلف حول فكرة التوصل ليكن في العلم ياسبرز فيرى الذات الحقيقية لا تنعزل عن التوصل الوجودي مع الآخرسبق وأصرحنا أن الوجود الممكن للإدراك عنده تقوم على علاقة الذات والموضوع و بإمكان الوصول إلى نمط متعال للذاتية (الوجود الماهوي)<sup>3</sup> ويؤكد على العلاقة الوثيقة بين المعنى الفلسفي للمعيش (الحياة) أيضاً العودة إلى عمق حتى يتمكن من الوصول إلى الموجود بالذات هذا هو مراده؛ فالخروج من الذات هو ما يدعي «سليفة أصيلة تؤول بالإعتياد إلى مسلكية معرفية راسخة، وإلى عائق معرفي راسخ. أما المرأة برموزها المختلفة»<sup>4</sup> لقد سبق وأن تطرقنا إلى معرفة الوعي على أنه يكابد عناء مضاعف عندما يحمل على مواجهة ذاته كموضوع مفارق يخرج بالغالبا بإكراه هذا الاستبطان بالإكراه بما هو تقهقر من الداخل فهو كعمعانة. أما عند ما يزعم الوعي تمامية بالذات فتتخذ مقالاته تلقاء سمة مرجعية لهذا الذات الجماعية تجعل منه (صاحبها) داعية وحجة. على أية حال لم يرى هنا إلى أزمة المعرفة "إلا أن وعي الذات (أدواتها) مستعملاتها الفكرية ومنهجياتها، كذلك سياقها ومسلكيتها تتبع وعيها ماهيتها؛ إذن يبقى موضوع هويتها المميزة غير واضح؛ معنى ذلك أن الهوية الثقافية تظهر خصوصاً بتميز أنظومتها"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - صفاء عبد السلام جعفر: الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز، (قراءة في مفارقة المواقف الحدية) دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر الإسكندرية (دط) 2001 ص 552

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص (553-554).

<sup>3</sup> - صفاء عبد السلام جعفر: الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز، (قراءة في مفارقة المواقف الحدية) دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر الإسكندرية، (1ط) 2002، ص ص (30، 31، 76)

<sup>4</sup> - أنطوان سيف: وعي الذات وصدمة الآخر (في مقولات العقل الفلسفي العربي) دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت (1ط) 2001 ص 12

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 13

المهم أن نضع أيدينا على نموذج مركزي له قوة الفكر وحدة العقل الوعي بما يعمل فضلا ابن رشد لأنه يتميز بعقلانية قوية واسع الفكر لأن «هذا التلازم بين الرهانات على الفلسفة وحالة ابن رشد هما اليوم أكثر تماسكاً من أي وقت مضى»<sup>1</sup> لأن خلال نكبة ظلت طويلاً التي لم يستطيع تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التخلص منها ببساطة . كيف عانت الفلسفة العربية الإسلامية في أن تثبت ذاتها كهيكل وكائن تتجسد عليه فلسفات المعاصرة من بعد هذه النكبة (أزمة) ؟ كيف يتم الرد أو نقد ذلك ؟

مع ابن رشد حاول استنهاض الفكر الفلسفي بالعقلي عربي مسلم. يمثل لنا نقطة إنعطاف أو كمنعطف مأساوي عاشته الأمة العربية الإسلامية آنذاك. خير دليل على ذلك موقف فلاسفة المعاصرين من مسألة علاقة الحكمة (الفلسفة) بالشرعية (الدين) عنده (ابن رشد) وغيره من مفكرين العرب. أما بشأن العلاقة الجابري فهو «يتحفظ اليوم لإستنباطها في البيئة العربية من خلال إستدعاء عقلانية ابن رشد. واللافت أن إكتشاف أهمية العقلانية -وظائفياً- في فلسفة ابن رشد ليس جديد»<sup>2</sup> يجرى التأكيد على النزعة العقلانية عنده من قبل عدد هائل من الفلاسفة في منظومة علاقته بالفلسفة والدين هذا الأخير خاص بما أنزل على سيدنا محمد (ص) الوحي والشرعية. أما الأولى خاصة بالحكماء الأوائل (الحكمة). بينما هناك منهج (لتيزيني) جذور هذه الفلسفة المرتكزة عنده على «المنهج المادي الجدلي التاريخي والتزاماته الأيديولوجية... لا نستطيع فصل المنهج عن الموضوع»<sup>3</sup> إلا أن هذا المنهج يهتم بالخصوصيات تجل لأصالة فكرية دون أن يتغفل عن جانب طبقي وتاريخي إجتماعي ذي بنية خاصة. وعلى ضوء هذا فلا يمكننا تقديم المنهج يكون مستقلاً عن نتائجه الطبيعية هذا ما أسماه المنهج المطبق والتطبيق المنهج كيف يتم توظيف هذا المنهج على أرض الواقع ؟

لأن منهجية الجدلية التاريخية تعلق ذاتها بخلاف غيرها من المنهجيات التي متبعة في العلوم الإجتماعية تقوم على صراع طبقات (الطبقي) هنا نلاحظ أن تيزيني هو الآخر يعلن عن ضرورة تجديد وليس تغيير يعد منهج تجاوز وتخطي الجدلين والماديين معاً. كما كان المنهج الفيلولوجي دوراً في الفكر العربي الإسلامي سعى للوصول إلى مستقبل ما للفلسفة العربية لأن هذا العربي ووعي خطورة الحوار الذي لا تكافؤ فيه بين الثقافات هنا جدلية السلبيات لا يمكن تجاوزها بغير المشروع الفلسفي. ويضفي المذهب العقلاني صفة «المطلق على الطبيعة التي لاتنازع لهاتين الصفتين المطلقتين ولا يعرف بجدل إنتقال المعرفة من الكلية والضرورة الأدنى إلى الكلية والضرورة الأعلى والمطلقة قد تغلبت على هذا التصور في المذهب العقلاني للفلسفة الماركسية التي تبحث المعرفة»<sup>4</sup> فإن مذهب العقلاني، يعني الإيمان بالعقل عن طريق الحقيقة الحكم العقلي بقوة التدليل نفضح في نهاية

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 34 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 89 .

<sup>3</sup> - أنطوان سيف : وعي الذات وصدمة الآخر (في مقولات العقل الفلسفي العربي) ، المرجع سبق تعريفه، ص ص ( 97 ، 99 ) .

<sup>4</sup> - روزنتال يودين : الموسوعة الفلسفية ، ت: سمير كرم ، مراجعة: صادق جلال العظم جورج طربيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) (ط2) 1987/1974 ، ص 473 .

المطاف عن المعنى هذا يتعارض المذهب العقلاني، مع إتجاه الآخر هو النزعة اللاعقلانية. ونحن بحاجة إلى معرفة المسألة الرئيسية في الفلسفة دليل قاطع هنا «مسألة العلاقة بين الوعي والوجود، بين التفكير والمادة والطبيعة عند فحصها من جانبيين»<sup>1</sup> الفلاسفة الذين إتجاه المادية إعتبروا المادة الوجود أولية والوعي يكون ثانوي، كما إعتدوا أن الوعي هو نتاج التأثير الحاصل من العالم الخارجي الموجود موضوعياً. أما الفلاسفة المثالية نرى أنهم تقبلوا فكرة أن الوعي أولى مع إعتبروه الواقع الحقيقي الوحيد، إذن المعرفة هي مجرد إدراك الوعي لذاته في صورة إدراك ذاتي لهذه المعرفة ليست إنعكاساً للوجود المادي أن عصرنا في نظر الماركسي. هل هو عصر تقدم للماركسية أو عصر أفوال ؟

لقد كانت الماركسية مذهباً سائداً حينها تبين ذلك في الوقت الراهن على صعيد «النظرية والممارسة سواء بسواء... ماركس: منظومة فكرية يتجاوز من بعيد الحاجات العملية للحركة التي أراد لكتاباتة أن تخدمها، ثم جاءت حركة التبسيط التي إنطوت على شيء من التناقض الصارخ مع المذهب الأصلي»<sup>2</sup> يحدث إزدهاراً لامثيل له وتعلق الفكر العربي بالغرب، أي إعجاب بالمنهج أو خطوات المستعملة من أجل إزدهار الوطن (بلدنا). أما عن الماركسية لم تأفل فحسب، بل أصبحت في غير محلها وزمانها حتى في الوطن الذي رأيت فيه النور لا جدوى من التناقض حولها، لأنها قد إنتصرت وإكتسحت كما أنها غزت العقل الإنساني، ولكن مستواها الفكري ينخفض إنخفاضاً يكون مأساوياً من جهة نرى توسيع ممارستها ومن جهة أخرى إنكماش فكرها وإنخطاطه ولكن كانت في ذات الوقت إنعطاساً لضرورات الحركات العاملة والثورات. أما عن النص الأدبي «معرفة إنسانية وتجربة إبداعية رمزية.. مواجهتها لمنهج واحد»<sup>3</sup> يكون محدد نظرياً وتطبيقياً (الممارسة) لا بد من إستعانة بالمناهج النقدية. أما عن الحدائة فهي مكّون وذات الحضور الجوهرية في أفكارنا وممارساتنا اليومية.

نحن اليوم بعد ثلاثة قرون سنحاول مراجعتها ورفضها مع إعادة تحديدها من جديد، لأن فكرة الحدائة في حد ذاتها هي أكثر طموحاً وتأكيدي على أن الإنسان هو ما يفعله، نلاحظ أن المؤلف يؤكد بكل رزانة على أنّ أفكارنا حولها هي كعلاقة بين العقل والذات، حيث العلاقة تكون متوترة: كيف يتمكن المرء من عودة إلى الحدائة من دون تعثرات ؟. أليس هناك أسباب تعالج هذه الحالة ؟، أو هل من الممكن للحدائة أن تتطابق مع العقلية ؟

في الحقيقة كل شيء في هذا الواقع يحيرنا على عودة لمثل هذا التساؤل «إن إنتصار الحدائة العقلانية قد رفض أو نسي أو حبس في مؤسسات قهرية كل مابدا أنه يقاوم إنتصار العقل... هي صورة الفراغ صورة السيولة الإقتصادية وسلطة بلا مركز، وصورة مجتمع للتبادل أكثر منه مجتمع للإنتاج»<sup>4</sup> علينا غلق ثغرات والطرائق التي تؤدي إلى العداء للحدائة ؛ أعني أن العالم الراهن يقبل بفكرة الحدائة ويؤيدها ولكن يوجد فقط بعض الإيديولوجيين

<sup>1</sup> - موسوعة نفسها، ص 475 .

<sup>2</sup> - إسحق دوتيشير : الإنسان الإشتراكي ، ت: جورج طرابيشي ، منشورات دار الأدب بيروت (ط2) 1981 ، ص ص ( 89 ، 94 ) .

<sup>3</sup> - أحمد عبد الكريم أحمد : فلسفة النقد (من الإجراء إلى النظرية) المرجع سبق تعريفه ، ص 65 .

<sup>4</sup> - ألان تورين : نقد الحدائة : ت : أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة (ط3) 1997، ص ص ( 267 ، 270 ) .

والمستبددين يدعون إلى جماعة المنغلقة على تراثها وأشكالها وتنظيمها الاجتماعي بما فيه من معتقدات دينية. وعلاوة على ذلك هناك طريق أخرى منها يجب علينا تجنبه ذلك الطريق هو صورة الإقلاع وهناك طريق مسدود وهو الذي يطابق بين الحداثة والفردية.. الخ. ما قد يهمنا هو صورة المنظورة للحداثة اليوم. ماهي الوسيلة التي بها نستطيع أن نحقق الذات فاعلة؟، ألا يوجد هنا فكر للحداثة لا يكون سوى نقد ونقد ذاتي؟، هل علينا أن نكتفي بصورة العقل وحده الذي يمثل مزيج غامض اللاعقلانية؟

بما أن العلم يحل محل الإعتقادات ومجتمع الإنتاج يحل محل مجتمع إعادة الإنتاج. هنا نلاحظ تمثيلنا للعالم أقصد عالم العقلاني، بينما العالم المقدس هو عالم خلقه وحركه إله (أي عالم المعقول) خير دليل على مايقول (فيبر) «ولكن كان يعرف أن إزالة السحر هذا لا يمكن إختزالها في إنتصار العقل، إنها بالأحرى إنفراط الصلة بين الذات الإلهية ونظام طبيعي، وبالتالي بين مستوى المعرفة الموضوعية ومستوى الذات... تظهر العقلنة وتحقيق الذات في وقت واحد مثلها مثل النهضة والإصلاح..»<sup>1</sup> اللذان يتعارضان ولكنهما يتكاملان أكثر فأكثر وللكشف عن نوع الحداثة هنالك إزدواجية هذا ما جعل من "ريكاردو" رمزاً لها. بفضل هذا الكشف وفي ذات الوقت وريثاً للفكر المسيحي، يتبين لنا أن قدر ما ندخل إلى أعماق الحداثة بقدر ما ينفصل الذات عن الموضوعات. في حين نجدهما يختلطان في رؤى ما قبل الحداثة، لهذا السبب تحكم بالوساطة حينها يتماهى تشكل الإنسان كذات؛ هناك ثلاثة مصطلحات هي كالآتي: [الفرد، الذات، الفاعل] بما أن الذات هي إرادة فرد في تلك حالات التصرف والإعتراف به كفاعل، " وبناء على ذلك الفرد هو الآخر يكون الوحدة الخاصة التي تختلط فيها الحياة بالفكر، والخبرة بالوعي والوعي هو الانتقال من الهوى إلى أنا المتكلم؛ في نهاية نصل إلى إعادة إنتاج المجتمع ويحدث له تغيير باستمرار"<sup>2</sup>. طالما أن تحقيق الذات يدمر الأنا الذي هو به يتحدد بالصلة بين السلوكيات الشخصية والأدوار الاجتماعية ويبنى بواسطة التفاعلات الاجتماعية، كما يرى فرويد «أن الذات- التي يدركها بوضوح خارج الأنا الأعلى - مرتبطة بالماهية soi في حين إنها في طبيعة مع الأنا»<sup>3</sup> يحاول أن يبين أن الذات ليست هي النفس في مواجهة البدن، يمكن أن يشار إليها المعنى الذي يعطيه النفس للبدن في تعارضها مع التمثيلات والقواعد، في الحقيقة لا وجود لما يتعارض مع الذات أكثر من وعي الأنا والاستبطان. إذن الذات تقوم بتدمير الوعي. مع العلم أنه يحدث خلط بين أنا المتكلم je والأنا moi، أي بمعنى هي التي تفرض فكرة الذات الفصل بينهما من أجل خروج من الوعي، ومع الرغم أن ثنائية الديكارتيية هي من أهم الصيغ الهامة في تاريخ الفلسفة وبالإضافة إلى تطلع إلى معرفة ذلك للتفاظ بالآخر في أصالته تعلم ليفيناس من هوسرل «أن الوعي هو دائماً وعي بشيء ويضيف ليفيناس وبشخص وهو

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 272 .

<sup>2</sup> - ألان تورين : نقد الحداثة، المصدر سبق تعريفه، ص 275

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 277 .

ما يحرر من الفردية والجماعية ويضع الأخلاق والسلوك تجاه الآخر في أساس الفلسفة»<sup>1</sup> إحترام الآخر هو شرط للعدالة وبالتالي للتحرر، نلاحظ أنه فيلسوف للتحرر أكثر منه للإعتراف بالآخر.

حوصلة ذلك إنّ القوة الأساسية للحدث هي قوة فتح عالم كان مغلقاً من قبل هذه التفكك هو ما ينبغي وصفه. ويضيف إلى هؤلاء " دولوز "تحديد «لم يكن الوعي في يوم من الأيام وعياً بالذات ولكنه وعي الأنا بذات هي نفسها غير واعية . الوعي ليس وعي السيد ، ولكنه وعي العبد في علاقته بسيد»<sup>2</sup> لونغرج إلى ما قاله ديكرت أنا أفكر هنا تحدد الذات الكلمة، يفكر هي التي تحدد والأنا يتحدد تكون الأنا جمعية (synthèse) التي يشكلها الفكر نفسه ولكن الفرد الضروري أن يكون واعياً بكل شيء يحيط به في هذا العالم. ما قد يهم هو القوة المستعملة في رفض عنده (نيتشه) فكرة الذات وخصوصاً المسيحية دين الضعفاء ويرفض من قبلها نزعة سقراط السيكلوجية وما نحصل عليه أنه (نيتشه) إستخدم ألفاظاً قريبة كل القرب من الألفاظ التي استخدمها (فرويد) ، الوعي هو بناء إجتماعي يكون مرتبط بالغة والإتصال. في نهاية نيتشه لايفلت من تلك النفعية الإنجليزية إلا لحظة تجاوز الفكرة المسيحية عن الذات، يرى فرويد في ذلك الأمر مثل ما رأى غيره ،إن تدمير الأنا الذي يرمي إليه هو ذلك الأنا الذي يرمي إلى جعل القواعد الإجتماعية التي تمثل جزء من كيان الفرد (الإنسان) قد وصل إلى نتائجه القصوى مع فرويد تعتبر أهم مؤلفاته هجوم منهجي ضد إيديولوجيا الحديثة .

ما يدفع بفرويد أن يستبدل بوحدة الفاعل والنظام وبعقلانية العالم التقني في هذا النظام إنقلب تمثيل الديمقراطية رأساً عن عقب منذ (ق18) ، أول ما تحدد بالسيادة الشعبية وبتحطيم نظام القديم السائد آنذاك ، بحيث إختلطت الديمقراطية بفكرة الأمة بالضبط في أمريكا وفرنسا في (ق19) قد تم إستبدال فكرة السلطة في خدمة التي لها عدد كبير بفكرة السيادة الشعب . أما عن فكرة الأمة بفكرة الشعب نجده قد إختل وبدت لنا الصورة عن الديمقراطية أكثر دفاعية «تحدث عن حقوق الإنسان وعن الدفاع عن الأقليات وعن وضع حدود لسلطة الدولة ولمراكز السلطة الاقتصادية.. كانت سيادة الشعب وحقوق الإنسان في هذه اللحظات التأسيسية تبدو أن كوجهين للديمقراطية»<sup>3</sup> نلاحظ أن فكرة الديمقراطية اقتربت تدريجياً مع فكرة الذات التي تميل إلى جانب السياسي، هذا ما يؤكد لنا الإنسان عن حرته عندما يتخذ موقع المواطن، ثم بعدها جاء اختراع الجمهورية والسيادة الشعبية وحقوق الإنسان هذه الفكرة مالت إلى أن تنحرف إلى السلطة الشعبية.

لقد " كان التفكير السياسي عبر تاريخه العريق يحتل الصدارة والخطورة معاً، لا بد أن نتخذ سبيل نسير عليه كما سار الذين من قبلنا هذا المنهج المستعمل من أجل تحليل قضايا المجتمع سواء أكان منهج التحليل النقدي أو نتبع أحياناً منهج التحليل النفسي، مع الرغم هناك تعدد المناهج بتعدد الشخصيات ولكن نحن بحاجة ماسة إلى منهج التحليل النقدي لتحليل قضايا المجتمع السياسية والإجتماعية والإقتصادية وحتى الفكرية" ، بإضافة إلى منهج المقارنة

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ، 295 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 153 .

<sup>3</sup> - ألان تورين : نقد الحدث ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 417 ، 418 ) .

والمقاربة يستخدم في مقارنة أفكار ابن رشد السياسية مع غيره من علماء وفلاسفة الذين عصره مثلاً: بدوي برأينا يثبت أن ابن رشد قرأ كتاب معلم الأول في سياسته، لقد ترجم إلى العربية من قام بتلخيصه (ابن رشد) وبقي هذا التلخيص في ترجمة اللاتينية. وحاول عمار الطالبي أن يتحقق من رأي بدوي فتأكد له بالتدليل القاطع أن ابن رشد أطلع على كتابه السياسة، وقام بتلخيصه من خلال هذا الفكر علينا أن العودة إلى الوثائق الأصلية التي جعلت الأستاذ يوضع دليل قاطع على أن العرب هم الذين ترجموا كتاب السياسة لأرسطو<sup>1</sup>. وعليه يبين "أ" بوعرفة خلال مؤلفه هذا « القصد من عملية تدبر القول السياسي الرشدي هو محاولة التعرف على المنهج ابن رشد في الإصلاح السياسي الذي يقود بالضرورة إلى توظيف أفلاطون عن طريق شرح بعض فصول محاوراته وتجاهل بعضها»<sup>2</sup> الهدف من وراء ذلك محاولة شرح العبارة العقل تحت عمق من تأمل الفكري، أراد أستاذنا غوص في أدغال هذا الفكر معبراً عنه ببساطة في الحكم على صاحبه، بينما ينطلق هذا الوفد من التجربة عاشها فلاسفة قبله. من خلال كشف وتطلع على تراث اليونان يجدر بنا إلى توسيع بؤرة الوعي الفلسفي والاجتماعي. نتيجة أن التجربة الرشدية لها دور فعال في ممارسة الوعي الفلسفي المثال: [إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا] إتجهوا في كتاباتهم السياسية لأفلاطون بدل من أرسطو، نجد أنهم يبحثون عن خطاب يحمل معالم الثورة الرفض، كما هو الحال لمعالم الواقع السحري.

علاوة على هذا "اليوتوبيا" هي (ثورة صامته ترفض الواقع) تحيل الذات على النص من أجل أن تقاوم وترفض وتفتح المل للمتحيل وتفتح للخيال السياسي بوادر الأمل في تغيير المجتمع والنظام الذي يسير هذه الدولة ولكن الحكم لا يعني الإنسلاخ المطلق كما قال الأستاذ عن الواقع، ليس من الغريب أن تكون جمهورية أفلاطون تقع موقع ملاذ الغاضبين ومتن الثائرين، وبالتالي فلسفتهم تكون مرتبطة بفكرة البحث أعمق وأوسع أوسع عن جنة الأرض المفقودة. وعلى أرجح نذكر هنا «أن كل خطاب سياسي سواء كان خطاب سلطة أو خطاب معارضة يتضمن ويتعين أن يتضمن ليس فقط بعداً إيديولوجي، أي تبرير للواقع، بل وبالأساس بعداً يوتوبياً، أي وعد بالجنة على الأرض»<sup>3</sup> مع العلم أن ابن رشد تمكن من تحقيق أهدافه السياسية ذلك لكون خطابه السياسي خطاب مقنن وخاص بفترة تاريخية معينة. نستنتج أن كل من أفلاطون وأرسطو هما مركز الفكر الإغريقي، مع ذلك نرى أن أفلاطون أعطى لأغلب مفكرين "الفضاء النقدي" والتأملي ولكن ذلك يتعذر مع أرسطو. وهكذا هو الحال بالنسبة للفلاسفة العرب يستفيد من فلسفة اليونانية بالخصوص فلسفة أفلاطون "المدينة الفاضلة" مع أن منهج الرشدي له فوائد عظيمة السبب راجع إلى ما يقدمه لنا ما هو ضروري للعلم النظري والعملية وتركيزه على ما يقترب من ما هو البرهان الغاية والهدف هو قطع الطريق على جماعة السفسطائيين الذين جعلوا من الأقاويل الجدلية بداية

<sup>1</sup> - عبد القادر بوعرفة : المدينة والسياسة (تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد) عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد الأردن (11) 2013 ، ص ص ( 21 ، 22 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص نفسها 22 .

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة: المدينة والسياسة (تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد) ، المصدر سبق تعريفه ص 24 .



إنشغالهم يظهر ذلك من خلال تجريد الأقاويل الخمس: البرهانية، والجدلية، والسفسطائية والخطابية والشعرية، أي الفنية.. الخ.

نحن بحاجة إلى وضع جسر نمر عليه ونرجع إلى أفضل المناهج المستخدمة وبوصلة الفكر والعقل الفعال. أما عودتنا إلى زمن الرشدي يندرج ضمن حقبة "الإبداع" فالشرح كما يرى "حنفي" لا يعني تغيير لفظ بآخر أو عبارة بأخرى، بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته؛ لأن ابن رشد له رؤيته وطريقته الخاصة في الاستدلال كما له رأي موافق ومؤيد على الرغم من هذا كله نلاحظ أنه عندما باشر القول السياسي نرى أنه أبدع فيه لأنه إلتزم الواقعية لهذا السبب نستدل بما قاله الشريط: «يمتاز ابن رشد بمثالية خاصة في أخلاق السياسة وبواقعية دقيقة في تحليله الفلسفي لمشكلات المجتمع»<sup>1</sup> ننظر في كتابه (جوامع سياسة أفلاطون) يعتبر أحسن كتاب في السياسة في الإسلام ، طبعاً يعود الفضل إلى كتابه الجمهورية الذي لخصه ابن رشد، بينما نلاحظ أن الجابري لم يكن مجتنباً الصواب وأرنست رينان يقلل من مكانة وشأن كتاب الضروري في السياسة لابن رشد في نظره لا يحمل، أي قيمة سياسية. في هذا الصدد يقول قسوم: «صلاحية المنهج الرشدي للتطبيق سواء داخل البنية الإسلامية أو خارجها لإتسامه بالبساطة والوضوح والقدرة على الإقناع»<sup>2</sup>؛ الواضح أن سلامة المنهج الرشدي هي في تحصيل المعرفة وقوة نسقه الأرسطي وفي تلك الحقبة من زمن حيث مكته من إحتلال مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي. ثم نعود إلى ما قد وجد المفكرون اليهود ثغرة للنفاذ إلى العقل الأوروبي بالطبع من خلال الفكر الفلسفي العربي، الغاية من كل هذا الكلام هي تبسيط العلوم العربية. ومن دون شك أن مفهوم المدينة في الفكر الإسلامي نجده مرتبط بضرورة البعد الديني ويقال في هذا الصدد «.. أما أن هذه العلم المشهور بالعلم العملي يباين بجوهره العلوم النظرية فهذا مما لاشك فيه ولا جدال، وإذا كان موضوعه يختلف عن موضوع العلوم النظرية، ومبادئ تختلف عن مبادئها، وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا ومبادئها الإرادة والاختيار»<sup>3</sup>. نستنتج أن ابن رشد يحاول وضع السياسة في حقلها المعرفي وإطارها النظري. بلا شك أن موضوعاتها أو موضوعها يستمد من الفعل الإنساني مما لا جدال فيه تندرج ضمن العلم المدني، إذن فهي مرتبطة بالإرادة والاختيار. وعليه نقول أن العلم المدني «إصلاح يوناني خالص عرف في الفلسفة الإسلامية بعلم التدبير»<sup>4</sup> لماذا؟ لأن السياسة في جوهرها هي القدرة على التدبير. وابن باجة يصرح قائلاً: في كتابه (تدبير المتوحد) إن « لفظة التدبير على لسان العرب تقال على معاني كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم وأشهرها دلالاتها بالجملة على

<sup>1</sup> - أنظر: عبد القادر بوعرفة: المدينة والسياسة ، ص 37. عبد الله شريط: المسألة الاجتماعية عند ابن رشد- المرأة والدولة ،مجلة دراسات فلسفية قسم الفلسفة الجزائر، عدد (05) 1999 ، ص 95

<sup>2</sup> - عبد الرزاق قسوم: المنهج العقلي (عند ابن رشد ، حلقة وصل في حوار الحضارات) ابن رشد فيلسوف الشرق والمغرب ، 1999، ص 241 .

<sup>3</sup> - أنظر: عبد القادر بوعرفة: المدينة والسياسة، ص 83 . عن ابن رشد، أبو الوليد: الضروري في السياسة، تعريب: أحمد شحلان من العبرية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت (ط1) 1998 ص 72

<sup>4</sup> - عبد القادر بوعرفة : المدينة والسياسة (تأملات في كتاب الضرورة في السياسة لابن رشد) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 83 .

الترتيب أفعال نحو غايات مقصودة»<sup>1</sup> لقد بين لنا الأستاذ أن لفظة التدبير عربية لسان، كما لها عدة دلالات، حيث تنتقل من التدبير الناقص إلى الكامل والمطلق، وعليه تم حضور العلوم المدنية في حقولها أقصد هنا حقول العلوم النظرية .

من البين هنا الفرق بينهما يكمن في كون أولى موضوعها الكليات والموجودات من الموجودات كما نجدتها تبحث عن ماهية الوجود. أما الثانية نرى أنها تولي إهتمام بما يلحق الموجودات. أما عن الشريعة في بناء مدينة، هذا إذا ما تحدثنا عن الشريعة والملة، نلاحظ أن أمر الناس لا يستقيم على حال واحد في المدينة إلا بوجود الناموس. نتيجة أن صلاح الناموس يضمن إستمرارية المدينة الفاضلة ناتج عن المفاهيم أساسية الخير والجمال والحق وتكون أكثر حضوراً وتجسداً. أما عن دور الشريعة في بناء المدينة يكون ضروري. ولكن " ابن رشد لم يفصح عن أسباب فساد النوامس، يظهر ذلك في كتابه مناهج الأدلة وبداية المجتهد، نلاحظ أنه يتهم الفقهاء بإفساد الشريعة وجانب الفلسفة كما كانت الملة هي أساس المدينة الرشدية كانت الفلسفة أختلها من حيث الحضور والتلازم"<sup>2</sup>.

سنحاول توضيح الأمر على بساط أرض خصبة، أي كشف عن باطن الفكر وجعله واضح أمامنا نحن لأن الفلسفة تنمي الفكر البشري وتطوره، في النهاية هي ليست حكرًا أو عائقًا على قوم دون قوم بل تتوزع على جميع الأمم ويتشعب بها كل عقل بشري. و تنتقل من المفكر العربي إلى المفكر الغربي، وقد تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية رسمياً في ثالث فبراير (شباط) 1923 بفرانكفورت بألمانيا يضم في طريقه وطياته مجموعة من المثقفين، جاءت تحت هذا وضع « الحلقة الدراسية الأولى للعمل الماركسي عام 1922 من أجل لبنات التفكير في أسباب أزمة الفكر الماركسي وإخفاق ثورة 1918 في ألمانيا... الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية»<sup>3</sup> مهمة المعهد تنحصر في تعبيد الطريق، ذلك من أجل البحث النظري للمساهمة في الانتقال الحاصل بين الرأسمالية والاشتراكية، في هذه الفترة كان أبرز أعضائه، الإقتصادي "هنريك غروسمان (1881-1950) و كارل أوغست فيتفوغيل (1896-1988) الذي كان مختص في تحليل المجتمعات الأسيوية وكذلك ينضم إلى تلك المجموعة "فريديك بولوك" المسؤول عن القضاء الإدارية للمعهد. واضح أن هذه المدرسة تحمل في طياتها مجموعة مفكرين أبرزهم رجال الأعمال البارز فليكسي فايل وينضم إلى هذه المجموعة المفكر الماركسي جورج لوكاش وريشارد سورج وما ذكرته أعلاه وغيرهم.

وبناء عليه "أرست المدرسة منظوراً جديداً، أي طابع مميز يقوم على فلسفة إجتماعية ترى ذاتها كمنظيرة نقدية، فالنظرية النقدية تقوم بتلقيح أو تزواج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي، نظر إلى ذلك على أنها محاولات جاهدة لإصلاح ذات المجتمع على ضوء الغايات العقلانية التي لها علاقة بالفعل التاريخي على أن يتم وفق تعاون وطيد بين الفلسفة والعلوم التجريبية تعمل على

<sup>1</sup> - أنظر : عبد القادر بوعرفة: المدينة والسياسة، ص 83. عن ابن باجة تدبير المتوحد : دار سراس ، تونس (ط1) ، 1994 ، ص 09 .

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة : المدينة والسياسة (تأملات في كتاب الضرورة في السياسة لابن رشد) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 155

<sup>3</sup> - حسن مصدق: بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية التواصلية) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب (ط1) 2005 ص 27، 28.

الحاضر" <sup>1</sup>. ويضيف ماكس هورلهمير أن مميزات الاتجاه النقدي يجب أن تفسر على ضوء المبادئ العليا التي توجه غاياته وتحكم مساره. بفضل العلم يحدث الأشياء يصعب ضبطها ما يبيح القول: «إن الغاية الأساسية التي تدور حولها النظرية النقدية تكمن في عدم وقوع الإنسان في براثن أفكار جاهزة وسلوكات تفرضها أو تقترحها عليه مؤسسات... ماكس هوركهيمر... هو الجهود الفكري والعملية المقدم لعدم تقبل الأفكار المهيمنة وصيغ السلوك الجاهزة والعلاقات الاجتماعية بمقتضى العادة ودون التفكير» <sup>2</sup> على كل فرد أو الإنسان قيام بعمله وما يقوم به يومياً هو ثمرة أفعاله بما فيه الخير والشر ، أما فيما يخص هور كهيمر الجهد يجب أن ينصب على ربط مختلف مظاهر الحياة. مع ذلك النظرية النقدية نجدتها تنخرط في الجهود التاريخي من أجل خلق لها عالم يتماثل مع حاجيات الفرد عندما يحدث لها صيرورة تحرر الإنسانية هذا هو تطورها الحاصل.

ومن ثمة تقوم حقيقة التناقض عند مدرسة فرانكفورت مع التوجهين نتبين أن خط المدرسة النقدية ينسجم مع رؤية فكرية تاريخية محددة ومقرونة بإشغالات وهموم الواقع المعاش، الذي ظهرت فيه ولا تستعلي عليه. هدفها يتجنب إقراراً تنظيم له قائم على العقل يتحرر فيه الإنسان من أغلاله وأحقادها الكامنة في ذاته. وإنتقال من نقطة إلى أخرى متمثل في فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل، أي الوعي الذاتي نرى أن هابرماس «يتحوظ من قدرة الوعي الذاتي بلوغ ذلك فحدود العقل لا تتجاوز تقديم حقائق تخضع لحيز التجربة» <sup>3</sup> كيف ما كانت الذات هنا فردية أو جماعية فهي قصيرة كل القصور على أن تدرك وحدها مسالك التطور الاجتماعي.

حيث نطلق من مسلمات التحول اللغوي كفلسفة تحليلية مع دور تجديد حول قضايا المجتمع سواء الاجتماعية أو السياسية الذي تعمل به هذه النظرية حينها تحتل فلسفة التواصل "الصدارة ولغوية تؤسس نظرية جديدة في الديمقراطية السياسية: الديمقراطية التداولية *démocratie délibérative*، وضمن حقوق الفرد بشكل عام. ومع نقد فلسفة الوعي الذاتي بجميع أشكالها وألوانها سواء أكانت ليبرالية أو ماركسية مع الأسف الشديد لقد عمدت النظريات الليبرالية إلى تصوير حقوق الإنسان كتعبير عن النزعة الفردية، ومن سماتها السلطة كامنة في الفرد ذاته لا تأتي من الخارج" <sup>4</sup>. من غير شك نشير إلى (مفهوم الخطاب) داخلها وآلياتها وعناصره، نقول «يعني الخطاب في معناه المرجعي القول والمقال المنظم والرسالة والمبحث المنطقي أو النظام الفكري كما كان يستعمل عند ديكرت في مبحثه الشهير مقال في المنهج *discours de la méthode*» <sup>5</sup> فقط مجرد إشارة عابرة لتوضيح معنى الخطاب ودوره في المجتمع. ما هو دور الفلسفة التواصل من ذلك كله ؟

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 29 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 41 .

<sup>3</sup> - حسن مصدق:بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت(النظرية النقدية التواصلية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 74 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص ص ( 75 ، 76 )

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 76 .

فلسفة التواصل «لا يمكن اعتبار الخطاب مجرد إنعكاس لوعي مشترك والإيديولوجي واضحة المعالم، فالخطاب أداة ذات أهمية في تكوين أفعال الجماعية وصناعة سلوكيات في ممارساتهم الإجتماعية. وقد جاءت فلسفة التواصل عند هابرماس تقطع مع مفهوم اللغة كتعبير أو تصوير، وفي حين علاقة بين "الذات والموضوع" تمر عبر سيرورة الوعي، طالما أن الأفكار لا توجد في الوعي ولا خارجه وإنما توجد في عالم المفاهيم، هناك كم هائل من فلاسفة ينازعون ذلك العلم، أي علم النفس التجريبي برز في أمريكا شارل ساندرس بيرس وفي ألمانيا هوسرل فريجه وفي إنجلترا جورمور وراسل وفيتغنشتاين وغيرهم. كما يؤكد هيجل على بروز للعيان الثنائيات السيد والعبد والذات والموضوع.. إلخ. كلها عبارة عن إنعكاسات فلسفية لحالة الوعي الجديد الذي يكون منقسم على ذاته مع بزوغ شمس الحداثة ساعتهما تبزغ الحداثة في الغرب وتنتقل إلى العرب والمسلمين.

علاوة على ذلك فإنّ العقلانية الذاتية هي عقلانية التي تخضع لحساب الوعي، أما التواصلية هي عبارة عن تنظيم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع ككل. أما فيما يتعلق بجذلية الحوار الهجلي في ظاهريات العقل ثلاثية حيث «تنوع ما بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي والعقل المطلق»<sup>1</sup> مع العلم هابرماس لايهتم بمثل هذه التقسيمات الموسوعي، وبين ذلك وذاك تجد العقلانية التواصلية عنده (هابرماس) مصدرها عند هيجل فلقد تشخصت جذلية الحوار أو التفاعل يظهر ذلك في الدرس الثاني [لفلسفة إينيا] يحدد فيها الذات كمن يجد تعريف ذاته في الآخر. بما أن النقد تجربة تحاول أن تسرد قضايا الإنسان ومعارف الخاصة به، أي إنجازاته وإبداعاته ولكن لكل حضارة حضورها نقدي خاص بها. أن النقدية وكيفية تعامل العربي مع هذه النظرة كان «قائماً على إعادة تكييف المفاهيم والمناهج وتحريها، بما يتناسب مع بيئتها الجديدة»<sup>2</sup> هنا تكمن المفارقة. ما هي الأسس التي يتكون منها الوعي البشري النقدي مع ضبط كيفية تشخيص وتفكيك هذا الوعي النقدي ؟

الفلسفة هي ذلك الطعم الذي به يتحرر الإنسان من مكبوتات والقيود يحدث ذلك بعملية النقد يتجاوز كل صعوبات. وعليه يقول بوكراع نحن «أمام فلسفة جديدة وممارسة جديدة للفلسفة من سماها أنها لا تحضر في مذهب بعينه.. إن النسقية التي طبعت تاريخ الفلسفة من إنطلاقته الأولى وظلت تلازمه لتعتبر هي السبب المباشر لميلاد وهم الحقيقة ووهم امتلاكها وتملكها كاملة لانقص فيها»<sup>3</sup>، من الطبيعي هذا ما يفسر لنا لماذا؟ لم تتجدد الفلسفة وتتجاوز تلك الخلفيات وتتحرر من كل القيود والعوائق والشوائب، أي لم تخرج من ريق النسقية إلا بالخروج من الفلسفة: أي العادات والتقاليد التي تكرست عبر تاريخها. الملحوظ أن في ضوء ذلك تغيرت نظرة إلى النص الفلسفي كلياً، وبالتالي لم يعد يقرأ بوصفه ذلك خطاب الفسلفي، إنما هو خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى. أما عن ما يتعلق بالحقيقة فهو وهم لاحتمال هنا علي حرب يمكنه أن يكشف عن صورة الفكر أو أشكال

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 134 .

<sup>2</sup> - بوكراع ربيعة: الوعي النقدي عند علي حرب، دار الجامد للنشر والتوزيع الأردن عمان (ط1) 2017، دار التعليم العالي والبحث الأكاديمي

الجزائر، ص 10

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 21 .

ممارسة الذات، وعليه إن النقد الذي يمارسه «يتناول الحقيقة بوصفها تعبر عن واقع وجودي ما، ولأن لأحقيقة كلية يمكن القبض عليها، وإنما الحقيقة تنتج عن الخطابات والروايات والسلطات والمؤسسات وكل ما من شأنه والإسهام في خلق الواقع»<sup>1</sup> لم يعد البحث عن الحقيقة محور التفكير أو شاغل الفكر الإنسان، فقط الأمر يتعلق بالإستراتيجية نقدية التي تحملها تلك الإستراتيجية. في حين تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا في الواقع؛ إذن لا وجود لحقيقة مطلقة ونهائية.

خلاصة القول لحد الساعة تقتضي الإستراتيجية الجديدة لقراءة النصوص مفتوحة على فضاءات التأويل والتفسير والتفكيك، فأكد أن دور القارئ هو الكشف عن ما كتبه النص وبناء عليه يعد النقد من أهم ميزات التي يتميز بها التفكير الفلسفي. والعقل النقدي فهو الذي لا يسلم بأي تقرير دون التساؤل يبعث فيه ثقة، والناقد وما يملكه من قدرة على النقد وما يملك من خبرات معرفية تأهله إلى ذلك النقد . هذا الأخير تحول إلى مادة أساسية وهناك مناهج جديدة تبلور وتطور هذا المنهج النقدي وتتجاوز لحظة النقدية الكلاسيكية مثلاً: غادامير مزج بين النقد كعلم نظري والتأويل كتطبيق علمي أو قرب بينهما وكذلك بين نقد النقد كعلم معرفي وبناء أو ترميم كعمل ميداني، إذن الوعي هو محصلة مجموعة عمليات ذهنية وشعورية تكون معقدة فالتفكير وحده لا ينفرد بشكل الوعي، لأن هناك مجموعة مفاهيم ألى هي الحدس، والخيال والارادة والضمير والمبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة مع حوادث الحياة بأسرها ولكل شخص تختلف نسبة الوعي عنده على خلاف الآخر وقوله تعالى: « وَتَعَبَهَا أُنْذُنٌ وَّاعْيَةٌ »<sup>2</sup> ثم قوله تعالى: « وَجَمَعَ فَأَوْعَى »<sup>3</sup> دليل على قيمة الوعي البشري ومكانة قدرته على النقد.

لقد عرفت دراسات النقد العربي في (ق 20) التي فيها قد أفاد النقد العربي المعاصر بإتجاهات مختلفة معاصرة من أصالها دراسة النقد الأوروبي، فقد تطور تلك المجالات في "إطار الثقافة العربية- إلى علوم مستقلة تتخذ في تحليل الكتابات النقدية الميدان الرئيسي لها، علي حرب هو من مهتمين بدراسة الفكر العربي المعاصر في ضوء المناهج الجديدة [البنوية والتفكيكية والسيمولوجية] وكذلك إحاطة لأدوات الهرموني طبقاً لخروج بأحكام تستند إلى البراهين العقلية وحجج منطقية وغيرها"<sup>4</sup> . على هذا النحو قد تحولت تلك المعاني وتوجهت الحركة النقدية العربية في مجملها إلى إستقبال مناهج الأنسية، لعل رواج التفكيكية في التجربة النقدية له يد في إنتشار الترجمة مثل دريدا ورولان بارت وغيرهم ما دع إلى انتشار التفكيك في الساحة النقدية العربية. حيث واجه التفكير الفلسفي في نهاية (ق 20) «مأزق شديداً فبعد أن تطورت العلوم الطبيعية الحديثة تطوراً هائلاً أبعدت مجالات كثيرة عن سلطة التفكير الفلسفي ولم تعد الفلسفة تستطيع أن تزعم أنها تسيطر على كل جوانب المعرفة»<sup>5</sup> كما وجدت ذاتها

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 23 .

<sup>2</sup> - سورة الحاقة - الآية (12) .

<sup>3</sup> - سورة المعارج - الآية (18) .

<sup>4</sup> - بوكراع ربيعة : الوعي النقدي عند علي حرب ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 35 ، 36 ) .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 41 .

في مفترق الطرق وأصبحت عديمة النفع. ولقد ظهرت بعض التيارات تدل على أنّ تتحول إلى هرمينوطيقا فلسفية كما هو الحال في مشروع (غادامير وريكور) أو في حالة تجاوز وتفكيك الميتافيزيقا، كما هو عند (دريدا) أو نقد الإيديولوجيا في الظلم الاجتماعي عند (هابرماس) إلى غاية الوصول إلى (نيتشه)، والعقل اليوناني ما هو إلا وسيلة أو أداة في يد قوة متعالية الهدف من وراء ذلك إنتصار الثقافة العقلانية، إن نيتشه بنقده للعقل نراه يدشن فكرة نسبية العقل ومقولاته كالجوهر. خلاصة القول لقد شهد (ق 20) العديد من المناهج المختلفة في الثقافة العربية، والمنهج البنيوي الذي كانت له سيطرة على تحليل النصوص وتفكيك إلى جزئيات وكشف معنى النص حيث يعتمد المنهج على مبادئ هذا العلم.

ما قد يأتي مابعد البنيوية نذكر بالأخص التفكيك أنها أعلنت من سلطة القراءة والقارئ، نلاحظ أن التفكيك تحول إلى صناعة محلية بطبيعة جديدة بعد مرحلته أولى كان عبارة عن إرهابات في عقد الثمانينات (80) مرحلة الثانية في التسعينيات (90) كانت تمتاز بخصبية، بلا شك مسكوت عنه في الخطاب التفكيكي هو إعادة التركيب والبناء، أي نفيك معنى نسج آخر هو تفكيك للأوهام التي نجدها تلملم على آليات، ثم تجعلها عاجزة عن مواجهة الأزمات التي بدورها تتحول إلى "مأزق". ما هي أهم أسس التي يعتمدها الناقد لنقد؟

في الواقع هناك عدد كبير من المفاهيم تساعد على تجاوز أزمات التي هي بمثابة هفوات يقع فيها الوعي النقدي وعليه مهمة النقد في رأيه (علي) «أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عرض النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور... الثورة المنهجية التي رفقت تحول الوعي النقدي.. من، ثم تحولت الهرمينوطيقا من آليات تفسير نصوص تحتل مكانة خاصة في الثقافة إلى علم يعني بعملية الفهم والتحول الذي طرأ على الهرمينوطيقا»<sup>1</sup> واضح هنا أن النقد الحقيقي ليس بنفي لها، وإنما هو مجرد خلخلة وإستنطاق، مالم يستطيع النص البوح به. من ذلك نطلق من الاستراتيجية التجاوز والتفكيك. مانوع مفاهيم التي تركز للنقد وتسعى جاهدة إلى تبديد فكرة الحقيقة؟

إنطلاقاً من مفهوم التأويل، أول شيء كشف عن الدلالة التي يريدها المؤلف، ثم ثانياً الكشف عن طابعها الموضوعي، ثم نطلق من التأويل الرمزي (التفسير) الذي يهتم بتفسير الكتب المقدسة بعدها حدث له تطور يشمل في نهاية ثورة منهجية، إذن الهرمينوطيقا تصبح أساس منهج. ودور التأويل حمل النص على (فهم الغير) وانتقال من المؤلف إلى المتلقي بما أن الأزمة تكمن في أسلوب التعامل لا في خطاب ولكن لتخلص منها علينا تخلى عن مبدأ التعامل مع أفكارنا. مانوع إستراتيجية التي يعتمد القارئ خلال قراءته والتي تكون بديلة؟

في الواقع إستراتيجية التشخيص هي ما نجده «أن النص هو مدخل الأزمة ومخرجها... يعمل علي حرب على تشييد نظرية فلسفية»<sup>2</sup> في القرن (20) التي بها تبرهن على قدرة العقل وعلى المجاوزة والإبداع. في حين إن النقد

<sup>1</sup> - بوكراع ربيعة : الوعي النقدي عند علي حرب ، المرجع سبق تعريفه المرجع نفسه ، ص ص ( 61 ، 62 ، 63 )

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 91 ، 92 )

الذي يعتبر كشف كما يعتبر تعرية وفضح لأفكار يؤول إلى خروج المرء من أزمة؛ وصوغ الواقع على أسس وقواعد تكون جديد وبالتالي حسب الإستراتيجية أو نظام المعرفي والنقدي يمكننا وضع حد لهذه الأزمة وعليه يلتمس الوعي النقدي الأزمة من جانب آخر. خلاصة الكلام تعدد المناهج التي تبحث عن الجديد في النقد وثقافة الحضارة التي تكشف حال النقاد العرب بالغرب وإنفصالهم عن التراث النقدي العربي القديم فقد ميز الإبداع الذاتي من باطن النصوص يحدث ترويج الأفكار للمنتوج المحلي (التراث) و(علي)أخذ مباشرة بالمنهج الجنيالوجي. وفشل الإبداع النقدي الغربي بدأ بالإستقبال هذه المناهج، ثم إعادة صياغتها بما يتناسب مع النص العربي. هل الفلسفة هي مسألة يجب البحث فيها من كل جوانب؟ هل النقد مهم لعملية البحث والكشف عن الإبداع الفكري؟

علينا إلقاء نظرة على إنتاج كل مفكر أو أستاذ من الأساتذة العصر الراهن بمواضع مختلفة بالإختلاف الرؤى والمناهج، بأخذ نماذج غريبة نتوكل عليها من أجل الوصول إلى الهدف وتجديد أفكارنا . ننطلق من أبو الفلسفة قد وضع قواعد وخطوات متبع عليها المنهج العقلي. هاهنا عودتنا إلى ماسبق أن أفضل المناهج: منهج التأويل بشكل عام، يكون سعياً وراء التنوع في القراءة ويؤدي عملنا حول توظيف عدة المناهج مناسبة لهذا السبب علينا التريث قليلاً لمعرفة أهم المناهج ممثلة. أي اللجوء إليه حسبما يقتضي سياق البحث من طبيعي «أن الموضوع المدروس هو الذي يحدد طبيعة المنهج»<sup>1</sup>، ولكن في بعض الحالات يتم تزوج أو التداخل بين منهجين أو أكثر من ذلك الهدف هنا هو نهاية طريق هذا ما نطمح نحن إنجاز كل دراسة نحن بصدد مواجهة مشكلة أو حلها أو دراسة قضية من قضايا السياسية أو الإجتماعية أو سلوكية كل عالم أو فيلسوف أو أستاذ له طريقه خاص في البحث ومعالجة موضوع ما. عند حديث عن (هيوم) الذي ظن «أن سبب تقدم العلم يكمن في إستخدامه للمنهج التجريبي يتمكن من إكتشاف عقلانية هذا المنهج»<sup>2</sup> هذا ما جعله يصدق نيوتن في وصفه لمنهجه ، بأنه تجريبي بعدها علي توا إكتشف (كانط) ماهية المنهج التي تتمثل في كونه منهجاً عقلانياً ذات أصالة. نتيجة أن كل واحد وبطريقته الخاصة أن يقيم الميتافيزيقا علماً على غرار العلم الطبيعي. والغاية أن نصل إلى بناء العلاقة الجدلية بينهما ضمن إشكاله فلسفي رغم أن (كانط) نجح في إكتشاف عقلانية العلم . أما هيوم فشل في ذلك طرح: ما هي الثورة الكوبرنيقية ؟ وما هي دلالتها الفلسفية ؟

تعتبر أول خطوة خطتها العلوم الطبيعية في عصر النهضة الأوروبية، " كذلك بإفتراض كوبر نيكوس مركزية الشمس لتفسير حركات الأجرام السماوية أحدث ما يسمى "بثورة علمية" في طريقة التفكير، إذن الجدل ظل مستمراً لأكثر من قرون. حتى محاً التقدم العلمي على يد جاليليو وكبلر ونيوتن- النظرية الباطنية والتصورات الأرضية. في النهاية إنتصر الفرض الكوبرنيقي لأنه أحدث أثار عميق في سير الفلسفة الحديثة. أوضح هيوم في فلسفته على وجود

<sup>1</sup> - محمد عثمان الخشت: العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط) دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفارابي، بيروت

(دط) 2008 ص 17.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 22 .

تلك مبادئ أولية في العقل التي تقوم بنفس الدور الذي يقوم به قانون الجاذبية لنيوتن، بالإضافة إلى ذلك كانط أحياناً يستخدم مصطلح الخيال عندما قارن بين (تخيلنا لشيء ما وبين معرفتنا الواقعية لشيء آخر) <sup>1</sup>. على العموم كل من هيوم وكانط لهما تصور حول مصطلح الخيال بوصفه قوة موحدة، إذن الخيال عندهما هو طريقة إدراكنا الحسي لكل من هوية النوع وهوية الفرد، من البديهي قضيتنا هنا الذات والموضوع والمنهج وإثارة الاختلاف الحاصل بين الكل. حيث يقول: كوبكستون (copleton) نستطيع أن نذكر «بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتي subjective contribution في تشكيل الأفكار المعقدة المحددة، وذلك مثل الإسهام الذي تقوم به علاقة العلية» <sup>2</sup>. هكذا يمكننا فهم نظرية كانط عن القبلي، وهيوم قام بتهديم الميتافيزيقا ورفضها كلية، ولكن هناك دليل على هوكوندياك هو من إتخذها علماً وهيجل صرح أن كل فلسفة تصف نفسها بالتجريبية العلمية تستخدم مقولات ميتافيزيقية لأمحلاً. نتيجة أن بحثنا هذا لن يكون عرضاً لفلسفي هيوم وكانط، بل قراءة لهما كاشفة.

هكذا نستطيع أن نتجاوز كل من سباقنا إلى ذلك، علينا تجاوز أزمات وحلها ووضع بديل لها مع تحفظ على أصالة الفكر والتراث. حيث يصرح أستاذنا « إنَّ المفكر الحر يكره التقديس والتبجيل ويرنو نحو النقد الصريح ذو البعد الأخلاقي والجمالي معاً» <sup>3</sup> على كل واحد من أن يبحث عن نوع العلاقة التي تربطه بالمؤلف أو المؤرخ حتى يتمكن من وضع يده على زمام الأمور ومجازة والنقد نستعين بالنقد من أجل نتجاوز مرحلة الخطر ونتخلص من (قال يقول) ولكن نحن الآن نتعامل مع النصوص (بن نبي) كما تعامل الشعب الجزائري مع المرابطين والأولياء «هذه الجدلية تحدد طبيعة علاقة الفكرة-الشخص، التي تنقلب عند التطرف إلى علاقة فكرة- وثن، وبفضل تلك العلاقات المنجرفة نحو التطرف فإنَّ الشعب الجزائري أقام قبب مرابطيه وأوليائه وحافظ على عكوفه عليهم عبر قرون ما بعد الموحدين» <sup>4</sup> يجب أن نتخلص من التقديس إلى الخروج إلى دراسة نقدية تجاوزية. لماذا؟ لكي يتمكن هذا الفكر من الإستمرارية التاريخية وتصبح له مكانته فكرية فلسفية. مع الرغم نحن هم الذين نقدو نتقد نحو وجه المستقبل وتخلص من الماضي أو تحفظ به الحاضر إلا أن الدراسة هذه تحتاج إلى جملة قواعد الإبتمولوجية التي تمنحه فقرة نوعية وبالتالي تطبيق المنهج، على أية حال ننتقل من التفكير بن نبي ضد بن نبي ذلك مثله تطبيق على قراءة ألتوسير لفكر ماركس.

هكذا نصل إلى نقطة إنطلاق سليمة في النقد المنهجي. ولو عدنا إلى نقد المفاهيم مثلاً مفهوم هو الإنسان ذاته وليس كما قال دولوز هو صديقه: «إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم.. أن مفهوم يقتضي الإبداع

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص، صص (22،23، إلى74)

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 101 .

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة وآخرون: تأملات في فكر مالك بن نبي: تحت إشراف: عبد القادر بوعرفة ، دار الغرب وهران (ط1) ، 2014 ، ص 32

<sup>4</sup> - مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ت: بسام بركة وأحمد شعبو، تقديم المحامي عمر مقاوي، دار الفكر، دمشق سورية، دار

الفكر المعاصرة، بيروت لبنان (ط1) 1988 إعادة 2002 ، ص 96 .



هو الأمر الذي يجعله يحيل إلى الفيلسوف، كما لو كان يمتلكه بالقوة»<sup>1</sup> الفلسفة هي الحقل المعرفي قائم على الإبداع المفاهيم، إذن الفلسفة ليست مجرد القوة والقدرة على إبداع «المفهوم حيث نتيجة المفكر يدل على ذاته ويعبر عن مكنوناته»<sup>2</sup> سيغدوا كالمراة التي تعكس ماهيته وصناعة المفاهيم هي الأخرى تعبر عن طبيعة التفكير والتأمل وعلى علاقة المفكر بالمواضع المرتبطة بالمعرفة ولكن عندما نلاحظ تحديد نيتشه مهمة الفلسفة «يقول لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقتها، وإنما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها»<sup>3</sup>؛ أقصد إقناع الناس اللجوء إليها لأنها فن تكوّن وإبداع وصنع المفاهيم وإعطاء قيم وقوة وقدرة على إبداع المفهوم، كما يعتبر هذا الأخير جوهر النظرية والفكرة. وبناء على ذلك نرى أن بن نبي حافل فكره بكمية غني بالمفاهيم وله عناية فائقة بها، حيث وضع مبحث خاص يبين فيه آلية إبداع وصرح قائلاً: «إنّ لكلتا العمليتين وجوهاً متماثلة فتحقيق الشيء يتم بواسطة الإدراك الشعوري، ثم يترجم إلى (إسم) وتحقيق الواقع الاجتماعي يتم بواسطة التصنيف ثم يترجم إلى (مفهوم)»<sup>4</sup> الإسم هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، أي تصديق على وجوده، وهو القوة التي تستخرجه من الفوضى المبهمة وتقوم بتسجيله في عقلنا على شكل صورة حقيقية محددة.

نتيجة المحصل عليها (الإسم) يعد أول درجة من درجات المعرفة وللبهان على ذلك قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»<sup>5</sup> دليل هذه الآية وصف الحق الذي وصف به المشهد الذي يدعو فيه عز وجل آدم إلى تسمية الأشياء بأسمائها للإنسان قوة ميزه سبحانه بها (ملكة العقل). أما إذا تحدثنا عن أزمة العصر «يبدو أمراً ملازماً للإنسان في كل عصوره ولاسيما المفكرين الذين هم أكثر الناس حساسية»<sup>6</sup> عندما يطرأ على عالمهم نوع من تغييرات، ما يتبين أن للإنسان نزوعاً طبيعياً إلى أن ينظر إلى عصره على أنه يمثل قمة ولكن نحن نعيش في (ق 20 و 21) سنحاول دراسة أفلاطون كأن حياتنا تشبه عصرهم ما يدفع بنا تمسك بالتراث الفلسفي، وهناك من يثور على من يتجه هذا الاتجاه من المنهج. لو حاولنا معرفة المنهج المتبع من المسلم به بين دارس أفلاطون «أن هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار، من حيث هي أسلوب لعرض الأفكار الفلسفية وبين المنهج الديالكتيكي الذي كان هو المنهج المفضل لديه»<sup>7</sup> إذن كلمة الديالكتيك لها أهمية فائقة عند من

<sup>1</sup> - جيل دولوز، فيلكس غتاري: ما هي الفلسفة، ت ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي الانتماء القومي، بيروت لبنان (ط1) 1997 ص 30

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة وآخرون: تأملات في فكر مالك بن نبي، المرجع سبق تعريفه، ص 36 .

<sup>3</sup> - جيل دولوز، فيلكس غتاري: ما هي الفلسفة، ت المصدر سبق تعريفه، ص ص ( 30 ، 32 )

<sup>4</sup> - مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق سورية (ط4) 1984 إعادة 2000 ص 21 .

<sup>5</sup> - سورة البقرة - الآية ( 31 ، 32 ) .

<sup>6</sup> - أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ت فؤاد زكريا، دار الوفاء لعنايا الطباعة والنشر الاسكندرية 2004 (دط) (ت م)، ص 09 .

<sup>7</sup> - المصدر نفسه، ص 33 .

يستعملها؛ إذن الفلسفة تكوين الإنسان، ثم تصنف لمواطنين في المدينة حسب معادتهم، كمثّل مفهوم (التعايش السلمي).

وعليه نستنتج أن الحوار يمكن الإنسان تجاوز المصاعب وإستبدالها بالتي هي أحسن. ولقوله تعالى: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ »<sup>1</sup> دليل على الحوار سليم بين الشعوب والقبايل؛ إذن الذات هنا في مرحلة بنائها تسبق مرحلة الفراغ والوعي البشري. طالما إن بعضهم يدعي أن تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية جاءت تلبية لذاتية إفريقية فهي ليس سوى طابق ثابت يشبه صاروخ أطلق ضد وحدة العالم الثالث ويبدو «أن بعض البلاد الأفرسيوية قد عقدت فعلاً عملياتها التجارية الخيرة على أساس علاقة لاتنفرد العملية فيها بتحديد قيمة المادة الأولية»<sup>2</sup> نضيف أستاذنا أن بن نبي «لا يمكن تحقيق مجتمع عالمي متعايش دون إزالة الإستعمار والقابلية للإستعمار»<sup>3</sup> تمت هذه العمليات على أساس مقايضة المادة الأولية، في نهاية نجد أن عملية إنفاذ العالم المتخلف من التبعية والإستعمار العالمي فهو في هذه الحالة مرهون بتحريك لذاتية الفردية.

خير دليل هو إنطلاق من الذات هو الخطوة الأولى في بناء الحضارة، ثم بعدها فرض هذا التعايش السلمي، بمعنى فكرة التعايش هي شيء ينبغي أن يتجاوز مرحلته؛ أقصد هنا النظر إلى جميع المشكلات الإنسانية. وبناء عليه فكل تفكير «في مشكلة الإنسان هو في نهاية تفكير في مشكلة الحضارة ومشكلة الإنسان الأفرسيوي هي في جوهرها مشكلة حضارة»<sup>4</sup>؛ أعني أن يحقق الأفرسيوي وضعاً عاماً متحرراً من البواعث السلبية التي فرضها الإستعمار والقابلية للإستعمار. خلاصة الكلام نلاحظ تعدد المناهج عنده حسب طبيعة الموضوع. على ضوء مثل هذه الإعتبارات «أن آسيا بصفة عامة واليابان بصفة خاصة تمر بنقطة نحو حرجة في تاريخ العالم، وبالوسع أن نتخيل آسيا هي تتحرك في إتجاهين متباينين بعض الشيء وهي في سبيل النمو الإقتصادي المطرد خلال الجيلين القادمين»<sup>5</sup> بما أن الآسيويون هم أكثر إهتماماً بكرامة الفرد وحقوق المرأة والإستهلاك الشخصي فهم يتمثلون المبادئ (لحقوق الإنسان) أي هناك إتجاهين: أول الإقتصادي والثاني السياسي الليبرالي. هكذا النموذج الإسلام عند بن نبي حيث يمثل قطب الروحي في الألفية الثالثة لإمتلاكه ثلاثة قوى دافعة وفعالة كالاتي (القلب، العقل، اليد).

لقد شهدنا في الماضي مثل هذه الظاهرة الإقتصادية في تطبيق الليبرالية الاقتصادية، هي تتمثل بزوغ نظريات معادية لليبرالية، نتيجة فشل الإقتصادي حيث يقول: « فحركة الإحياء الراهنة للأصول الإسلامية التي نلمسها

<sup>1</sup> - سورة الحجرات - الآية ( 13 ) .

<sup>2</sup> - مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندوتغ) ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق سورية (ط3) 2001 ص 172

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة وآخرون : تأملات في فكر مالك بن نبي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 171 .

<sup>4</sup> - مالك بن نبي : فكرة الإفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندوتغ) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 82 .

<sup>5</sup> - فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ وخاتم البشر، ت: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام ، الترجمة والنشر والقاهرة (ط1) 1993 ص 215.

في كل دول العالم تقريباً ذات التعدد الكبير من المسلمين لكن إعتبارها رد فعل لفشل المجتمعات الإسلامية بوجه عام، في الحفاظ على كرامتها في مواجهة الغرب غير المسلم»<sup>1</sup>؛ بالرغم من الحفاظ على الظاهرة الأصولية، يتم ترشيحها إلى أحد نماذج المستقبلية للألفية الثالثة، كما نشهد بن نبي يراهن على الظاهرة الدينية كبديل للظاهرة الإيديولوجية، فقط مما يحمله الدين من أبعاد حضارية وذاتية وتاريخية، ثم بعد ذلك يقول ماركوز ما يلي: «إن المجتمع الصناعي المتقدم يعتمد إلى تحقيق تماثل مطلق بين الفرد والمجموع، وبالتالي بينه وبين المجتمع من خلال عملية موجهة بشكل عملي مدروس»<sup>2</sup> أما مفكرنا الحر يعتقد بسبب التغيير والتحول يعود إلى الأمراض التي أصابت مجتمع ما بعد الموحدين، الأمر هنا يعود إلى الدروشة والنكوص اللاشعوري، الأمر ذاته عند فرويد ومعارك الفكرية حيث يقول (فرويد) «أنا لست رجل علم بالمعنى الأكاديمي والشائع للكلمة، ولست ملاحظاً، ولا مجرباً. أنا بحكم الطبيعة والمزاج لست إلا فاتحاً ومكتشفاً مع كل خصائص الفصول المعرفي، والجرأة والعناد وبقية الصفات التي يتميز بها هذا النوع من البشر»<sup>3</sup> في الحقيقة جميعهم يمتازون بهذه الصفة الأساسية، أهمها (الجرأة) مثلاً هيجل كان معجباً بنابليون وفرويد لم يكن وحده مكتشف التحليل النفسي، كما نرى أن الإبداع ناتج عن العقد النفسية باطنية. على أية حال عصر (مارتن لوتر كينغ) في هذه الفترة كانت الولايات المتحدة خصوص بعد (ح ع 2) تعلن في هذا الوقت «أنا زعيمة العالم الحر وتبشر بقيم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان»<sup>4</sup> إذاً ظروف كانت مواتية أو ناضجة لإعادة النظر من جديد في أنظمة التمييز العنصري الأمريكي وتغيير بقدر مستطاع.

ولو حاولنا معرفة إكتشاف العالم مع الإستعمار والأحداث التي يمر بها البلد، من الممكن أن يقيد حرية تصرف طبعاً بقيود عسكرية والآخر الإقتصادية. طالما أن العالم الإسلامي «يتمتع بإمكانيات إقتصادية مهمة... الإجتهد إنه يفكر أولاً على أساس أن الموجود من المناهج الإقتصادية هو ما يمكن إيجاده»<sup>5</sup>. على المسلم أن لا يصطدم بهذا الإتجاه بإباحية الرأسمالية بروحها، بل سيصطدم، أيضاً بشروطها، السبب أن الرأسمالية تقتضي إستثمار المال بوصفه الوسيلة الوحيدة لدفع عجلة الإقتصاد هذا ما دفع بها إلى اللجوء لعملية تجميع الأموال وتركيزها في مؤسسات معينة كالبنوك. ويرى كتبنا «الفيلسوف أن هذا العالم الإسلامي هو الذي يحقق الظروف النفسية لظهور الإنسان الجديد»<sup>6</sup> إنتهت إلى عهد الإستعمار وكذلك المادية، مادية البرجوازية التي تجلت في الرأسمالية ومادية الكادحين (الفقراء) البروليتاريا التي تجلت في الشيوعية. أما العالم الآخر أقصد البلدان الإسلامية قد

1 - المصدر نفسه ، ص 209 .

2 - عبد القادر بوعرفة وآخرون: تأملات في فكر مالك بن نبي ، المرجع سبق تعريفه ، ص 66 .

3 - ج ج باكسون: موسوعة مشاهد العالم (في العلوم والفكر والسياسة) ج1، دار الصداقة العربية لطباعة ونشر بيروت لبنان (ط1) 2002 ص 327

4 - موسوعة نفسها ، ص 343 .

5 - مالك بن نبي : المسلم في عالم الإقتصاد ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط3) 1987 ، إعادة 2000 ، ص ص ( 102 ، 42 ) .

6 - مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ت: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق سورية (ط1) 1986 إعادة 2002 ، ص 12 .

رحلت عنه المدينة لأن مفكرنا الحر يتنبأ بحل جديد لهذه العقدة. وبناء على ذلك يقول: «لقد نجت بنسبة كبيرة من تسلط الواقع الإستعماري الذي سيسمى فيما بعد الحضور الفرنسي»<sup>1</sup>، أي طبيعة المنطقة كانت تشكل الدفاع الذاتي ضد الأوروبيين وفي نفس السياق يقول: «الثورة لا ترتجل، إنها إطراد طويل، يحتوي ما قبل الثورة، والثورة نفسها وما بعدها. والمراحل الثلاثة هذه لا تجتمع فيه بمجرد إضافة زمنية، بل تمثل فيه نموا عضوياً وتطوراً تاريخياً مستمراً، وإذا حدث أي خلل في هذا النمو وفي هذا التطور، فقد تكون النتيجة زهيدة تخيب الأمل»<sup>2</sup> نلاحظ أنه إذ تناول الثورة على أسس ومعالم علماء الاجتماع الوضعيين، مثل: «الثورة الفرنسية» تضمنت عهد ما قبل الثورة ضمن صورة مقدمات وجدتها في أفكار (روسو). ومن دون شك إذا قدرنا الثورة بوصفها إطراداً، فإن لها روابط حاصل بين مفصلها، نتيجة إذاً نجاحها أو فشلها هو قدر ما تحيط بمحتواها، كل هذا يخضع لقانون إن الشعب الجزائري قام بدون شك بثورة مجيدة، المجتمع الإسلامي لم يتأسس على عاطفة أو شعور ساذج، بل نراه قام على عمل جوهري هو المؤاخاة بين المسلمين .

مثل هذه الحركة قد فتحت أبواب، أي حقل من حقول النهضة (أعني التي جاءت في صورة الإصلاح). يقول بن نبي: «إنها شرعة السماء: غير نفسك تغير التاريخ»<sup>3</sup> بما أن حقوق تؤخذ ولا تعطى، إذن الثورة الجزائرية إنتصرت بفضل جمعية علماء المسلمين تمكنت من أن تقدم جيل متحرر من العقد التقابلية. بتأكيد تضم الحضارة العربية الإسلامية تاريخاً واسعاً لعلم التصنيف « فهناك مبدأ فلسفي يقوم على أساسه التصنيف أقصد هنا تصنيف لكل فيلسوف كما هو الحال بالنسبة للحضارة الإسلامية نرى لابد لكل فيلسوف أن ينظر إلى العلوم من حيث مبدئه»<sup>4</sup> يذكر فيها ترتيب الغزالي (المتفد من الضلال) المتعلق بالعلوم المقبولة عنده. أمثال: الرياضيات المنطقيات، الطبيعيات، الإلهيات، السياسيات، الخلفيات، ثم يشير إلى وقفة تحتاج إلى وقفة نقدية. كيف يرتبط نوع من الصراع الفكري بالقضية السياسية في البلاد المستعمر ؟

نلاحظ أنها تحتمل هذه القضية على مسألتين هامتين للغاية حسب إطرادها الطبيعي «أولاً تجميع قوى الكفاح التحريري من أجل الإستقلال السياسي، ثانياً توجيه هذا التحرير من أجل الإستقلال النفسي»<sup>5</sup> بوجيز العبارة الفكرة الأصلية لها دورها في تحرير الجماهير ضعيف؛ إذن فكرة الكشف عن وجودها المراد المختصة بالصراع هذه الفكرة، إذاً «إن المقالات المترجمة التي جمعناها في هذا الكتاب تتضمن هذه العناصر التي تكون مادة الصراع الفكري وواقعه اليومي...الدخول في الموضوع عن طريق الظروف الواقعية والتفاصيل المادية التي تحيط بفكرة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرآن (الطفل) دار الفكر ، دمشق سورية (ط2) 1984 ، ص 21 .

<sup>2</sup> - مالك بن نبي : بين الرشاد والتهيه ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط1) 1978 ، ص 14 .

<sup>3</sup> - مالك بن نبي : شروط النهضة : ت : عبد الصبور شاهين ، وعمر كامل مسقاوي دار الفكر دمشق ، سورية ، 1986 ، ص 32 .

<sup>4</sup> - أحمد عبد الحليم عطية : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة لنشر والتوزيع ، القاهرة (دط) 1991 ، ص 27 .

<sup>5</sup> - مالك بن نبي : الصراع الفكر في البلاد المستعمر ، دار الفكر دمشق سورية (دط) 1981 ، ص 46 .

الصراع الفكري»<sup>1</sup> المقالات نشرها يعبر عن الواقع المرير الذي يدركه القارئ، ثم نشرها لأنها تتصل بالواقع بالأحرى من ناحية التاريخية. وفي حين فكرة الصراع الفكري تكونت في ظروف معينة التي عاشها المؤلف، بن نبي، ثم بعدها يشرع في بناء الذات الجزائرية على أساسها (القواعد). المفهوم الصراع الفكري في العالم الإسلامي يجب « أن نقرر مبدئياً هذه القاعدة العامة، ألا وهي أنه عندما يطرح مسلم أو بعض المسلمين مشكلة ما تمم مجتمعهم، فإن هذه المشكلة تكون قد طرحت أو ستطرح عاجلاً»<sup>2</sup> هذه الملاحظة ليست مجرد شيء عابر نمر عليه مرور الكرام، بل يجب أن نترث ونقف عندها ونأمل بالطبع الحال أهميتها تلوح من جانب الاجتماعي هذا إذا ما طرحناها على الصعيد معركة الأفكار؛ إذن هذا ما يجب أن نقره مبدئياً (القاعدة العامة) هي قاعدة في الصراع الفكري . ماهو نوع التفكير يا ترى ؟

الكلام يخص قلم يدمع ومداد المؤلف يبدع الكلام والكتابة رسم لكل ما يحدث في "الذات". ليكن في علم الجميع أن المجتمع ليس مجرد كمية من الأفراد، بل هو إشتراك هؤلاء في الإتجاه واحد، من أجل قيام بوظيفة معينة، أما العمل هو ليس مجرد إتفاق عفوي بين الأشخاص معينين والأفكار والأشياء، بل هو تركيب العوامل الاجتماعية، بالتالي يحدث تغيير وتطوير هذا العالم (المجتمع) . وعليه بن نبي يقول: «لقد رأينا أن هذه الحركة يمكن تفسيرها على أنها ثمرة لتعارض معين طبقاً لمنهج هيجل أو على أنها إجابة على تحديد معين على ما ذهب إليه توينبي..

فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة...»<sup>3</sup>؛ إذن الكائن هو في حد ذاته نتاج الحضارة، أما عن أول عمل يؤديه المجتمع في طريق تغيير وتحول ذاته والتاريخ، إنما يبدأ في الواقع قبل أن تتكون العوامل، يجب أن نراعي ثمرة هذا التغيير الطارئ على المجتمع، بمعنى كل من العوامل الاجتماعية الثلاثة يتفق مع صفة التحليلية التي تتمثل في ناتج حضاري ألي هو: (إنسان+تراب+وقت) المخطط يبين تركيبية .

أن فكرة الرئيسية هي التي زرعت بذورها في التاريخ (فكرة دينية) لأن العمل الروحي يعمل على تثبيت القيم الاجتماعية فكل مشروع حضاري أساس كل هذا الوعي النقدي (الإنساني) . وبناء عليه تكمن في قدرته على «أن الجمع بين الفيلسوف المتأمل ومنطق الرياضي المجرد وقدرة المحلل النفسي على سبر أغوار النفس...الفيلسوف الفقيه، العالم المحلل والمؤرخ والسياسي المنظر، هما جعله فعلاً يبدع نظريات في الحضارة وأخرى في النهضة والتاريخ والإنسان ليؤسس للمكر الحضاري»<sup>4</sup> قد إجتمع في شخصه كل هذه الصفات. أما عن "المكر الحضاري" يرى أن نظرياً في إنتصار من يجعل من مكره حروفاً و بن نبي بالنسبة لنا هو نموذجاً له قدرة على تحليل والنقد والتركيب، وكذلك شيء الذي يعكس قدرة الذات على إكتشاف المكر. إذا نحن نتعلم نتفلسف

<sup>1</sup> - مالك بن نبي : في مهبط المعركة (إرهاصات الثورة) ، دار الفكر دمشق (ط3) 1981 إعادة 2000 ، ص ص ( 12 ، 13 ) .

<sup>2</sup> - مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي (مفاهيم إسلام) دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان(ط1)1969ص14

<sup>3</sup> - مالك بن نبي: ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)ج1: ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق سورية 1985 ص (25،26)

<sup>4</sup> - عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، رياض العلوم الجزائر (ط1) 2006 ، ص 31 .

لا الفلسفة، لأن تفلسف هو أساس بناء الذات العارفة والبحث عن مفاهيم، لأن تفلسف شيء عظيم في حياة الإنسان.

مفكرنا تمكن من وضع يده على الحجر الأساس "قيمة المنهج في دراسة الإنسان" وعند تطلعنا على مؤلفاته أنه امتاز بالمناهج مختلفة المواضيع التي قام بمعالجتها في مجمل القول التاريخ هو التغيير الذي تتعرض له الذات، لأن عقل الإنسان هو المحرك والمدبر لكل قضايا المجتمع. لعل ماقد يهمنا هنا المنهج النقدي وأهم الممارسات النقدية والجدرية للحضارة الغربية من كانط، هيجل، ماركس.. الخ. والعربية انطلق من أستاذنا. لقد قامت النظرية النقدية منذ نشأتها في الثلاثينات من (ق 20) «بنقد جذري لمشروع التنوير بما هو رمز الحداثة الغربية هذا ما يظهر بصورة جلية في جدل التنوير الذي كتب بالتشارك بين ماكس هوركهايمر max.horkheimer وزميله ثيودور أدورنو theodor adorno. بأن جدل التنوير ظهر في سياق تاريخي متميز عرفته المجتمعات الغربية»<sup>1</sup> الفترة التي كان يعيش فيها هؤلاء بعد صعود النظم السياسية الشمولية، وشيء ذاته عند العرب حدثت حركة نهضة نقدية فكرية تحررية لأن مفهوم العقلانية من أهم المفاهيم التي شكلت المشروع الحضاري الغربي والعربي له أيضاً حضارته خاصة والحداثة la modernité؛ كذلك ديكارته سعى على إرجع كل شيء إلى "الذات le sujet" عن طريق الكوجيتو ergo sum cogito؛ معنى ذلك أن الوعي بالأشياء والموجودات الخارجية حسب ديكارته ترد إلى الذات العاقلة لكونها أساس الثابت لكل يقين. وشيء ذاته ما أشار إليه بيكون في كتابه (الأوغانون الجدي) بقوله مايلي: «لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها»<sup>2</sup> هذا الموقف نفعي والداقي، الهيمنة التي أصبحت ملازمة لمشروع، أدى إلى ظهور النظرية النقدية العقلانية الأداة. بالإجمال نستنتج أن المعرفة والفكر شأنا شأن العلم لم يعد لهما من غاية إلا إعادة إنتاج المجتمع أو حضارة .

#### 4 - المنهج التأويلي:

أ \* التأويلية الدينية : سنحاول إستخراج لب الصراع القائم بين الدين والفلسفة سنعالج قضية الدين أسبق من الفلسفة أم العكس. هل هناك علاقة بينهما؟. لقد طرح عدة إشكالات عن علاقة الدين بالفلسفة ولكن هذه الحقيقة قد تثبتنا لنا دراسات مختلفة من الحضارات القديمة؛ واضح أنها مرت بمختلف إنتقادات. أما إذا ما قلنا «إن فلسفة الدين أسبق من الفلسفة»<sup>3</sup> بلاشك أن تاريخ الفلسفة ليس هو بالتاريخ فلسفة بوجه عام، والشعب الإغريقي ليس هو الشعب الفلسفي مختار ويتحيز مؤرخوا الفلسفة الغربيون أشد التحيز لها (الفلسفة الغربية) حيث يتبين أنهم وحدهم أنشأوا وطوروا التفكير الفلسفي. أما القديس توما الأكويني في شجاعة مذهلة، «ففصل في

<sup>1</sup> - كمال بومنير: النظرية النقدية (مدرسة فرانكفور من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2010 ص 11 .

<sup>2</sup> - Bacon . Francis : Novum . organum trad . Michel malherbe et mave pousseur . paris : editions pu F . 1986 p . 101

أنظر كمال بومنير: النظرية النقدية ، ص 28

<sup>3</sup> - فؤاد كامل : مدخل إلى فلسفة الدين (ودراسات أخرى) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (بط) 1984 ، ص 15 .

جسارة بين حقائق العقل وحقائق الإيمان وجعل الأولى من نصيب اللاهوت وكان في تمييزه هذا يود مخلصاً أن يعمل التوفيق بينهما»<sup>1</sup> ما نلاحظه أنه سعى إلى تحديد مصير الفلسفة الحديثة، نرى أنه يمتلك قدرة الكفاءة مزدوجة في مجال اللاهوت والفلسفة على حد السواء. إذاً ديكارت لا يعود مسؤولاً عن ما قال أو فعل من قبل؛ أعني أن تنتهي ثنائية إلى قطعية بين اللاهوت والفلاسفة. خلاصة ذلك أن النزعة التوماوية قد حافظت على استقلال الفيلسوف وتخلصه من حصر. بالإضافة لقد شعر «أبعد الفلاسفة عن الالتزام بتعاليم الدين... سبينوزا كتب نقداً الديانتين اليهودية والمسيحية حاول ان يحدد فيه مفاهيم الوحي والنبوة والتاريخ الديني والطقوس...»<sup>2</sup> بلاشك إنتهى الأمر بحكم على المفاهيم غير خليقة بإتخاذ وضع فلسفي، كما أنها تعبير تاريخي وتحديد عقائد غير قابلة، لأن يتمثلها الفكر الفلسفي، وبأنها لا تتسق إلاً برجل الدين. هكذا أنشأت أزمة الثقة بين كل من اللاهوت والفيلسوف، ومهمة الأخير تتبين في النشاط الإنسان هذا الأخير عليه أن يدرس ويجلل ويحكم على النظم والمؤسسات، لأن الدين يمثل مؤسسته. ولكن الكل يسعى إلى معرفة منزلة العقل من الإيمان وصل هذا الفكر إلى

العرب، لقد أهما العقل العربي الكثير من الأمور التي لها علاقة بالشرعية والفلسفة: هل هناك علاقة بينهما ؟

حاول مؤرخين الفلاسفة التوفيق بينهما أمثال: الفارابي ابن رشد وغيرهم. لعل أقدم فيلسوف طرق هذا الباب هو فيلون الإسكندراني (توفي 50 ب.م) بين أنه عمل على تأويل الشريعة تأويلاً عقلياً والتقريب بين ما أنطوت عليه أسفار العهد القديم وكذلك بين مفاهيم الفلسفة الإغريقية. أما عن العرب قد غلب طابع التقريب بين الشريعة والفلسفة من عهد قيام فلسفة مدرسية التي بلغت ذروتها في (ق13) إلى منذ أول عهدهم (العرب) بالفكر اليوناني حتى أواخر (ق12) الذي شهد أفول بجم الفلسفة في الشرق عامة. أحد كبار فلاسفة الإسلام الكندي «الذي يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الإعتزال) بعد يذهب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلاً الجاهل... يختلف مذهب الفارابي ابن سينا في تقرير منزلة العقل من الإيمان عن مذهب الكندي بعض الشيء»<sup>3</sup> أول غايته من وراء ذلك المعرفة العقلية والمعرفة الدينية هما لا يختلفان إلاً في شكل، غرض العقل مجرد تأييد ما أتى به الوحي، ثم قام بتأويله الإنسان ولكن الفارابي وتلميذه أستاذ عمد إلى تأويل إنكشاف المعارف الشرعية يكون التأويلات (تأويلاً عقلياً وفلسفياً).

من صيغة الكلام نفهم أنه لم ينكر إتفاق الشريعة والحكمة لهذا نراه عمد إلى تأويل العقلي والفلسفي معاً. نرى أنه نسب ملكة النبوية إلى وجود خارقة، أي تعرض للقوة المخيلة الإنسان هذه المخيلة يتيسر لها الاتصال بالعقل الفعّال عندها تكشف لها المعارف الإلهية يكون الإنكشاف مباشراً. يبين تلميذه هذه الملكة التي ينسبها إلى فعل العقل الهولاني دون الخيال الذي يدرك المعارف الموجودة في العقل الفعّال، أي قائمة فيه، يكون إدراك حدسي هذا في الشرف. أما في الأندلس كان مذهب الفلاسفة العرب في مسألة الشريعة والحكمة أقرب مذهب الفارابي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 19 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 20 .

<sup>3</sup> - ماجد فخري: قادة الفكر ابن رشد، فيلسوف قرطبة، منشورات دارالمشرق، التوزيع، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان (ط2) 1986 ص ص (26،27)

وتلميذه من مذهب الكندي وكلاً من (ابن باجة وابن طفيل). من الواضح إن رشد يقتضي خطى سلفيه الأندلسيين من جهة وأسلافه المشرقين من جهة أخرى. من أهم مصنفاته مشكلة العلاقة بين الشريعة والحكمة (الفلسفة) « مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون (أي الفلاسفة) وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى...إنها النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصنائع، أعني من جهة ما هي مصنوعات»<sup>1</sup> يظهر لي من ذلك عنوان المعنى يدور حول مشكلة التقريب ومنها فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتحافت التهافت يحمل لواء فلسفة المشائية من خلالها يظهر دفعه عنها، وهجمات المتكلمين بصفة عامة الغزالي بصفة خاصة، كما نتطرق إلى تعريف الفلسفة، توضيح المغزى النص بقدرة الوعي وإذا كان ذلك صعباً فعلياً تبسيط الأمور تبسيطاً يكون في متناول الجميع. دليل ذلك بآيات محكمات على الشرع وما ينصه من تأويلات وتفسيرات قال تعالى: « فَأَعْتَبُوا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ»<sup>2</sup> وقال أيضاً: « أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»<sup>3</sup> تدل صحتها على أن الشرع قد حث على النظر العقلي في الموجودات هذا هو مدلول الفلسفة عنده .

إذن المنطق هو آلة لهذا النظر لهذا السبب علينا العودة إلى النظر العقلي إلى أصول الفلسفة أو المنطق Logique، لأن العلم يطلب فيه (المنطق). أما تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام في كتابه (تهافت الفلاسفة). لاسيما «لما يزعمه من خرقهم الإجماع في تأويل ما ينص عليه الشرع في باب حشر الأجساد وأحوال المعاد من جهة ولقولهم "بأزلية العالم ومعرفة الله بالكليات دون الجزئيات من جهة أخرى»<sup>4</sup> فيرد عليه ابن رشد بأنه يخلف ويناقض في "التفرقة بين الإسلام"، وفي "مسألة العلم ومسألة القدم" غلا عليهم في الحكم؛ أي أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات، كما قال، بل نراهم ينكرون أن يكون علم الله بما من جنس علماً، لأن علمنا هذا معلوم وعلم الله علّة له. نتيجة علمنا كان بالموجود يتغير بتغيره، أما علم الله يتغير الموجود بتغيره هذا مكسبه من إدراكنا المعرفية. فإن الخلاف بين هذه المذاهب (المذهب الكلامي، الأشعرية والفلاسفة) يكاد يكون السبب راجع إلى الإختلاف في التسمية، يستدل على ذلك بقوله تعالى: « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»<sup>5</sup> ويضيف قال تعالى: « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»<sup>6</sup> فالأولى يلزم عن ظاهرها قدم الماء والعرش والزمان المقترن بوجودهما، ثم يلزم عنها أن السموات خلقت من شيء وهو الدخان، هذا البرهان يدل به الفلاسفة عن قوله تعالى دون توغل في المعنى المقصود لها (الآيات) ولكن العقل البشري يدل على كتلة من لحم خلقها

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 28 .

<sup>2</sup> - سورة الحشر - الآية (59) .

<sup>3</sup> - سورة الأعراف - الآية (185) .

<sup>4</sup> - ماجد فخري : قادة الفكر ابن رشد ، فيلسوف قرطبة المرجع سبق تعريفه ، ص 31 .

<sup>5</sup> - سورة هود - الآية (7/11) .

<sup>6</sup> - سورة فصلت - الآية (10/11) .



سبحانه وأهل بها" بني آدم"ميزه عن باقي المخلوقات (الموجودات) بالعقل الذي يفسر ويؤول حسب المعنى النص. مهما يكن أمر فالمتكلمون متأولون في مسألة"إيجاد العالم" شاءوا أم أبوا، إذ ليس في الشرع نص موحد يؤخذ من ظاهره أن الله عز وجل جلاله وجد مع العدم المحض (الخالص)، ثم وجد مع العالم بعد أن لم يكن، إذاً ابن رشد ييسر مذهباً فلسفياً تميزت به الفلسفة العربية في الأندلس بشكل خاص والفكر العربي بشكل عام. لنعطي صورة العقلانية لابن رشد يعتبر عبد الله إبراهيم أول الباحثين المعاصرين الذين كتبوا عن ابن رشد حيث خصص له مقالاً رصد فيه ثلاثة إهتمامات فلسفية كبرى لفيلسوف قرطبة وهي «تحديد منهج عقلي إنساني عام ومشارك بين كل البشر، بناء تصور فلسفي متكامل للعالم الطبيعي والحياتيفيزيقي له إمتداداته الأخلاقية والمدنية... هدفه هو كسب رهان معركة الربط العضوي بين الإيمان والعقل»<sup>1</sup> نضيف إهتمام الثالث المتمثل في الدفاع عن علاقة الإتصال والتضامن بين الحكمة والشريعة وبالتالي إقامة جسر كبير يكون رابطة بين الدين والفلسفة. " فإن ابن رشد لم يدخر جهداً في رفض هذا التداخل ورفع. لقد رفض كل تداخل بين الدين والفلسفة وبين العلوم العقلية والعلوم النقلية، مادام لكل منها نظامه المعرفي الخاص كما رفض التوفيق بينهما ولكن من حق الفيلسوف الإجتهد والتأويل وهجومه على الأشاعرة بوجه عام على الغزالي بوجه خاص. نرى أنه يرفض هذا النقد بإعتباره مجرد نقاش فكري ما بين طرفين، لهذا نقده غير مباشر"<sup>2</sup>. ثم نقلة إلى الجابري ومشروع الفكري عنده هو «النقد الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها اللاحقين عليه للخروج من عتالة العقل العربي... إذا كان من الممكن التأكيد على أن إعجاب الجابري بإبن رشد قد حركته ضرورة المواجهة الإيديولوجية المزدوجة ضد الإتجاهات السلفية والإستشراقية على السواء»<sup>3</sup> ودليل إعجاب الجابري الكبير بإبن رشد مثل إعجاب ابن رشد بأسطو. وفي حين إعجاب الجابري به لانجد له تفسير إلا في الإيديولوجيا وحدها قدرة على توضيح ذلك. ويعتقد الجابري أن ابن رشد مارس الإجتهد على المستوى"العملي والتطبيقي"؛ أبرز إجتهد له تمثل في التأصيل الشرعي للفلسفة .

نتيجة المتوصل إليها ابن رشد في نظر الجابري بلغ بالفلسفة المغربية البرهانية ذروتها العالية التي تجاوزت كل ثغرات الفلسفة المشرقية اللاعقلية. وإعطاء للفلسفة حقها الكامل وتحريرها من جميع الوصايات، أما أفق التصحيح الفلسفي الرشدي يكون بمثابة ترتيب العلاقة بين الملة والحكمة، يتبين لنا من خلال الفصل بينهما ذلك ضمان لإستقلالية كل منهما عن الآخر. ذلك ترتيب الذي يعتبره الجابري مفتاح لترتيب علاقة الأصالة بالمعاصرة وإخلاصه للفلسفة يحدث ذلك إلا بعد تغير إستراتيجيته ، يقتضي نوع من القطيعة معه مثلاً: نظريته حول الفصل (بين الدين والفلسفة) لانفي بالنسبة إلى (نصار ناصف) الذي شك في الإستقلالية التي بالفعل يختص بها الجابري.

<sup>1</sup> - عبد النبي حري: صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب (ط1) 2015 ص 35

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 103 ، 104 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 128 ، 129 ) .

أما عن منهج (طه) نعود برحلة أفكار الجديدة مع (طه) من حيث تحليله «لآثار آليات التمثيل في الخطاب الرشدي حيث يقف إبتداء عندما إعتبره مفارقة صادمة عند ابن رشد الذي سعى إلى تحديد برهانية الخطاب الفلسفي... كيف يمكن أن نبرهن على برهانية الفلسفة بآليات غير برهانية؟»<sup>1</sup> سؤال مهم حاول (طه) رصد مختلف أوجه التي إستخدمها ابن رشد لقياس التمثيل. هاهنا إعتما على آليات التمثيل فقط في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال. مع الرغم أنه (ابن رشد) يسلم تسليماً بسلوك الأدلة القرآنية لهذا المنوال الإستدلالي في صورة "قياس الغائب على الشاهد". كيف له أن يبيّن نقده للمتكلمين يا ترى؟ لاسيما الأشاعرة بوجه عام.

واضح أن ابن رشد وضع جملة من الضوابط ليبرهن بشكل سليم في إستعماله لقياس الغائب على الشاهد، لقد أخصاها (طه) في الضوابط الأتية: «مراعاة الخطبية وضبط الإشتراك، ومراعاة إستواء الطبيعة في الشاهد والغائب»<sup>2</sup> ما نستخلص أن (طه) يرفض الأخذ بها، فقط يتفق معه في إفادة شروط من ناحية إفادة حصبية القياس للتبلغ الجمهور، كما أنه لا يتفق معه في عدم فائدته لمراتب الخطاب الأخرى، فقط يعتبره مفيد للمناظرة الجدلية وللممارسة العلمية معاً.

ما يجدر بنا القول هنا مجرد تدليل وتوضيح وتفكيك وتحليل وتأويل ما تيسر منه، وعن نقده لابن رشد نرى أن فلسفته غلب عليها الجانب التهديمي والإعتراضي يكون على حساب الجانب التأسيسي والإنشائي. كما صرح طه سبب إتخاذ ابن رشد نموذجاً لتداخل المعرفي للتراث يرجع الفضل إلى الجابري جعله نموذجاً "النظرية التجزيئية" و، طالما أن ناصف نصار حاول تسجيل على (طه) «أنه يوجد نقداً لاذعاً لابن رشد من موقع قريب جد من الغزالي»<sup>3</sup> نهني حديثنا عن المنهج ونغتنم فترة الرشدية والمنهج المستعمل عنده. أما الجدل قائم بين ابن رشد والشيرازي؛ إذن ابن رشد بقي سجين النسق الأرسطي في ممارسة نظرية العقل، أما الشيرازي فكان منفتح على فكر جديد. فإذا ما تحولت في عالم الخيال فوجدت العقل يسبح ويحقل بما يمكن أن يحفل به من قوة كما «إن التجربة الذاتية والإنتماء الوطني... والصراع الفكري المستمر مع صانعي الرأي...»<sup>4</sup> الكتابة عند إدوارد سعيد وجهت بحكم صورة المخيالية ولكن مع كل هذا الوعي المنهجي سوف ينصب طريق الذي يتمتع به مؤلف الإستشراق. أولاً يمكن أن ننادي إدوارد بـ"أنثروبولوجيا الغرب"، طالما أن إشكالية المنهج لها أهمية على المستوى الفكري والعلمي وعلى الرؤية بالأخص في الخطاب الإيديولوجي داخل أحضان الفكر العربي المعاصر: ما مغزى من وراء دراسات الإستشراق وأسئلة المنهج؟ يبين أستاذنا في قوله: «حين بدأ هذا النظام المعرفي (الاستشراق) يكشف عن نفسه من خلال تجلياته في تجربة الاستعمار التي شكلت عائقاً للنهضة العربية الحديثة. منذ الحضور الفرنسي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 230 .

<sup>2</sup> - عبد النبي حري: صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر ، المرجع سبق تعريفه ، ص 231 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 240 ، 241 ) .

<sup>4</sup> - منير بهادي : الإستشراق والعولمة الثقافية ، منشورات إتحاد وكتاب المغرب (ط2) 2011 ، ص 08 .

في مصر (1798-1805) رغم محاولات الإقتباس والتمثل بدءاً من سنة 1826 بالبعثات إلى أوروبا<sup>1</sup> أصبح الآخر يحمل في طياته بالنسبة إلى المشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: الأول: يمثل العدوان والإستغلال والإستعماروالسيطرة على مشروع النهضة لكي يبقيا مسجونة. أما الثاني يمثل الحداثة والإزدهار وتغير وحركة في أوساط هذه النهضة. نتيجة المحصل عليها أنه هذا العدوان هو العدو اللدود ونموذجا في ذات الوقت، بحيث يمثل الموقف المزدوج من الغرب، أهم رواد النهضة فقد يفصح أستاذنا عن شخصيات عديدة من بينها رفعت رافع الفهطاوي (1801-1873)، الذي «تأثر بفلاسفة عصر الأنوار أثناء وجوده في فرنسا وإنعكس ذلك في جميع ماكتبه مؤكداً على عدم التعارض بين العربي والمدينة الحديثة... وإن لم يظهر ذلك واضح في الخطاب النهضوي نظراً للقوة التأليفية بين التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة التي تميز بها هذا الخطاب، إلا أنه بعد إنشطاره إلى خطابات وتيارات فكرية وسياسية، سلفية وليبرالية وماركسية...»<sup>2</sup> تبين موقف المزدوج من الماضي التراث إلى الحاضر الغرب، نلاحظ نوع من محاولة مزج التراث بالراهن، من كل جوانبه السياسية وفكرية وشيء ذاته بالنسبة لأفغاني ومحمد عبده في تبيينهما أطروحات الأنوار بعد تأويلها مع إعتبارها محض إسلامية .

ولو حاولنا إستدلال عن هذا "يعبر عنه" برهان غليون"عند حديثه عن فكرة عبده لعلها أفضل تعبير عن هذه القوة التأليفية عنده، وتتوصل إلى أن الخطابات الإيديولوجية قط تحاول قدر المستطاع الكشف عن آليات التعامل مع الغير (الأخر) ونظامه المعرفي الإستشراقي"<sup>3</sup>. مع العلم أن مصطفى عبد الرزاق يمثل «أول مؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية في الخطاب النهضوي العربي... ومن سبقوه في الحديث عن الفلسفة العربية محمد عبده في دراسة عن ابن رشد... إن الذي دفع الخطاب الفلسفي النهضوي نحو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية... الذي أصبح يشكل تحدياً للذات العربية بإدعاءاته وأطروحاته...»<sup>4</sup> التي ماكانت هي ذاتها مواقف بعض الفقهاء والخطاب السلفي من الفلسفة العربية الإسلامية. إذن بناء تاريخ الفلسفة يكون إنطلاق من المركزية، كما أن الفلسفة تطمح إلى تغيير بنية وعي لأن مذاق الحرية غير محدود، أي الأطروحات الغربية فقد إضمحلّت وتلاشت في أوائل (ق20). أهم نقاط التي وقف عندها هي إنتقال الفلسفة وبلورتها في الفكر العربي ولم يعد التأصيل لا في الاستشراق، وما قد أهم به عبد الرزاق هو إثبات أن المسلمين لم يكن فاقدين القدرة على التفلسف، بل لهم موهبة إلهية، تساعد كل "العقل" التخلص من العبودية. على أية حال إن المنهج التأصيل هو الهدف والغاية، المراد من وراء هذا هو تأصيل "النظر العقلي" الحر مؤكداً على تحديد معالمه، بمعنى الكشف عن يدور النظر العقلي في الجدل الديني ذلك قبل بروز الإسلام. هل هناك منهج نخطو نحو خطته وبواسطته نتمكن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامي

الفلسفي ؟

<sup>1</sup> - منير بهادي : الفكر العربي (الإستشراق وأسئلة المنهج )، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران (ط2) 2004 ، ص 19 .

<sup>2</sup> - منير بهادي : الفكر العربي (الإستشراق وأسئلة المنهج )، المصدر سبق تعريفه ، ص 20 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 20 ، 21 ) .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 22 ، 23 ) .

البحث عن الأصالة نلاحظ نكران"على سامي النشار"على الباحثين المسلمين والغربيين المحدثين قولهم «أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الفلاسفة المسلمين وإعتبارها متميز عنهم مصطفى عبد الرزاق الذي التمس منشأ التفكير الفلسفي عند المسلمين قبل اتصاهم بالفلسفة اليونانية... الأطروحات الفقهوية والأشعرية منها على.. والأطروحات الإستشراقية من جهة أخرى»<sup>1</sup> نرى أنه وجه الأنظار إلى الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي نميز به الحضارة الإسلامية [علم أصول الفقه ، علم الكلام...]. ولكن إعتبر فلسفة الكندي والفارابي وتلميذه (ابن سينا) وابن رشد وغيرهم من شرح فلسفة اليونانية .أما فلسفة الإسلامية ما يتوجد فيها أصالة وإبداع الفكر الفلسفي والعلمي والأدبي.

كرس الفلاسفة كل حياتهم لجمع معلومات،مايظهر لنا التوفيق بين المناهج اليونانية؛أقصد المذاهب الإسلامية والمذاهب اليونانية معاً،إذن الفلسفة العربية الإسلامية في نظر النشار " هي مجرد تلفيف، والتصوف الفلسفي مجرد خلط .أما عن التصوف النسبي،يعتمد على"القرآن"و"السنة".أما عن الذين هم في غفلة وبعيدون كل البعد عن الحقيقة العلمية أمثال: الباحثون العرب والمستشرقون الذين نادوا بإختلاف الفلسفة الإسلامية عن اليونانية،<sup>2</sup> أما الذين وفقوا وتفطنوا إلى ذلك في الوصول إلى مرادهم وهدفهم في هذه المسألة بتأكيد"أرنست رينان"«حين إعتبر العقلية السامية عاجزة عن الإبداع الفلسفي فطرياً وقدرتها الوحيدة على الإبداع تكمن في مسألة واحدة هي التوحيد»<sup>3</sup> نستنتج أن الفلسفة الحققة في الإسلام هي كالاتي: علم أصول الفقه وعلم الكلام خاصة . بلاشك"رينان"ذاته يصرح بعبقرية المسلمين وأصالتهم في علم الكلام.أما المنهج فهو منهج قياسي،ألياته هي إلحاق الحاضر بالماضي .وبناء على ذلك هناك بواعث وأسباب التي أدت بمفكر العربي تبني أطروحات الإستشراق يرجع أصلها إلى الرؤية والمنهج التي كان ركزت كل خطاب فلسفي.

أما الرؤية " فهي رؤية إيديولوجية ماهوية هدفها البحث عن هوية الذات مقابل هوية آخرة يتبين هنا تكريس ثنائية الشرق والغرب ، الأصيل بالداخليل نفسها ميتافيزيقا الإستشراق التي تخضت على أساسها المركزية الأوروبية . هاهنا حاول بناء مركزية إسلامية بدل الأوروبية بوعي.طالما أن التفكير الفلسفي عند المسلمين تمييز بعلم الكلام والتصوف لأنهما يختلفان عن فلسفة اليونانية"<sup>4</sup>، بعدما كان هذا العلم لدى"النشار"أصبح لدى إبراهيم مذكور حيث يمثلنا أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين،لهذا نرى مذكور الذين يتعرض لهم «بالنقد ليسوا المستشرقين أو الإستشراق كروى ومنهج، وإنما بعض الآراء العنصرية التي يبحث لها عن تبرير،ويرى أنها نتجت عن عدم إلمام هؤلاء باللغة العربية،واعتمد على المصادر اللاتينية التي نقلت صورة مشوهة عن الثقافة العربية

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 32 ، 33 ) .

<sup>2</sup> - منير بهادي : الفكر العربي (الإستشراق وأسئلة المنهج) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 33 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 34 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 35 ، 36 ) .

الإسلامية»<sup>1</sup> على الرغم من أن معظم المستشرقين يتقنون اللغة العربية على أتم إتقان، ثم يقترح منهج في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية التي لم تأخذ حقها بالكامل. في حين ما يقوم به المنهج التاريخي هو إدماج هذه الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني يظهر ذلك بعد الكشف عنها والعودة إلى الماضي؛ أعني المنهج التاريخي في مفهومه هو "الحياة الذاتية" للكائن العقل. نستنتج أنه علينا أن نتقل من نقطة إلى أخرى وعلينا تجاوز كل صعوبات التي تواجهنا وننتقل من مبدأ نقطة الخلاف حتى نصل إلى نقطة تواصل وإتفاق معا. هل من صحيح أن نثبت القول أن الشاطبي هو أول من دشّن فعلاً نقلة إبستمولوجية في الفكر الأصولي البياني العربي؟

ما قد يفيد عملنا الطريقة المستعملة في كتابه (الشاطبي) (الموافقات) هي ما كان يسمى بطريقته الحنفية في مقابل طريقة المتكلمين التي تطلق على الخطة التي إنتهجها الشاطبي في رسالته. ولكن غيرهم فيما بعد عندما إستهواهم منهجه لاسيما في «فترة إزدهار علم الكلام... يذهب الطاهر بن عاشور أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها ولكنها تدور حول محور إستنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية تمكن العارف بها من إنتزاع الفروع منها»<sup>2</sup> المنهج نراه يساير المنوال العقلية والطرق النظرية الإستدلالية لهذا السبب وجد علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم مرع لإشباع فضولهم العلمي والمعرفية. وعاشور مؤكداً معظم مسائل أصول الفقه، تدور حول إستنباط الأحكام.

في ضوء ذلك الممارسة تشكل نقطة التي يلتقي فيها العقل بأخلاق مستخدمه وبأخيلته ومثالياته وتصوراته، وأوهامه بالطبيعة بقوانينها الحاسمة ومن خلال «الممارسة والخبرة المتولدة عنها يبني الإنسان إطاراً لتوقع ما يمكن أن يحدث عن العقل كان قصور العقل ومحدودية إدراكه يقف حاجزاً دون حصوله على رؤية كلية تحيط بالقضايا والموضوعات المختلفة، بل إن ذلك القصور كان يحول دائماً دون وعي العقل بإمكاناته ومشكلاته الخاصة ولكن مع إتساع الممارسة وغنى التجارب وتراكم الخبرات»<sup>3</sup> بمعنى ما يمكن أن يقع في المستقبل أو يحدث أو يكون على خالف العقل القديم الذي كان يحاول دائماً أن يدرك الحقائق على أنها جواهر معزولة. كما شاءت حكمة الله تعالى أن يكون النمو من خلال الحركة وليس من خلال التجمد والتكسل. لقوله تعالى: « وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ »<sup>4</sup> تدل هذه الآية على نمو وتطور وحركة الإنسان وتغيير بنية التراب بتقليب (الحرث) ثم زرع. أما عن حكمته في الوجود بقوله تعالى: « كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ »<sup>5</sup>، ثم يضيف قوله تعالى: « وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 41 .

<sup>2</sup> - سالم يغوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفهمي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط1) 1990 صص 172، 170.

<sup>3</sup> - عبد الكريم بكار : تشكيل عقلية إسلامية معاصرة ، دار الإعلام، الأردن عمان (ط1) 2003، ص ص ( 80 ، 91 ) .

<sup>4</sup> - سورة الحج - الآية (05) .

<sup>5</sup> - سورة البقرة - الآية (73) .

يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»<sup>1</sup>، ثم يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»<sup>2</sup> كل هذه الآيات دالة على أن الله عز وجل خلق الإنسان وكرمه بالعقل والأرض والسماء كل لها دورها في هذا الوجود وبين لنا أهل العلم والمعرفة.

حوصلة الكلام إن فلسفة تشريع علم أصول الفقه، أقصد أنه يختلف عن علم الفقه، ذلك يفرض تمييز بينهما غاية (علم الفقه) تتخلص في معرفة الأحكام الشرعية من حيث القواعد عملية (ملزمة لسلوك الوعي)، تتعلق هذه القواعد بالعبادة. أما علم أصول الفقه نراه يبحث في المصادر الشرعية. الهدف أن يعتمد عليها الفقهاء في إستنباط أحكامهم منها. أما علم الكلام هو اللفظ أو القول الدال على المعنى الذي نحن نريد الوصول إليه بطريقة محكمة. وبناء على ذلك حجة الإسلام في نقده للفلاسفة وتكفيره لهم حيث يبين أن هناك من تناولوا في إطار عالم الغيب (مابعد الطبيعة) صفات الله عز وجل جلاله مثلاً: كالعلم والخلق. كما تناولوا مسألة [البعث والجنة والنار] وفسروها تفسيراً عقلياً نفسه جلب إنتباه الغزالي فرد على هؤلاء فلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) وإنتقدهم وإخرفهم عن الدين هذه التهم مواجهة للفلاسفة وأباحوا لأنفسهم إستخدام العقل أو المنطق في أمور لا يجوز فيها إستخدامه، يقول: «فالشرعية ظاهرة وباطنة والعقلية تنقسم إلى علوم معانٍ وعلوم حروف... وهو علم الصنعة (الكيمياء) والصنيع هو علم الصنائع التي يحتاج إليها علم الصنعة»<sup>3</sup> لأن الغزالي في نظره العلوم قسمان: علوم شرعية وعلوم عقلية؛ مقصوده أن مسائل مابعد الطبيعة أو ما يدعى عالم الغيب لا تدرك إلا عن طريق العلوم الشرعية عن طريق الوحي، وبناء عليه أن العلوم الدينية تنقسم إلى شرعية وعقلية، دليل ذلك كتابه إحصاء العلوم . خلاصة ذلك كله أن العلم الموضوعي يقوم على المنهج التجريبي والفلسفة على المنهج التأملي. أما العلماء يستخدمون منهج التحليل نقطة التي تجمع بينهما تتمثل في أن التفكير الفلسفي يكون منهجياً منظماً يتلاقى مع التفكير العلمي في عدة نقاط مختلفة. إذا ما كان التفكير العلمي تفكيراً نقدياً. ماذا يجب أن نعمل وماذا يحدث هنا ؟

لأن المنهج الفلسفي هو منهج البحث عن الحقيقة ووضع قواعد وعلاقة المنهج بالموضوع ولكل منهج خصوصياته وخصائصه حيث المنهج يكون ملائم لدراسات الفلسفية والفكرية والعلمي يكون "منهج العقلي الإستنباطي" مع ذلك ليس لفلسفة منهج واحد، كما ليس لها موضوع واحد وهذا ما يدعوا إلى الإختلاف الشخصيات، وما يدفع بنا معرفة علاقة الفلسفة بالدين، أيهما أسبق الفلسفة أم الدين وعكس ؟

هكذا يتبين أن الفلسفة في العصور القديمة والوسطى كانت تستخدم الدين والفلسفة ولكن كل منها له نظرتة الخاصة إتجاه الفلسفة وعلاقتها بالدين وأولويته عليها. مثل في المسيحية "القديس جوستين" أول المدافعين عنها «لا لأنه كان يتمتع بمهارة أدبية وفلسفية، لكن يعد أول المفكرين المسيحيين الذين حاولوا التوفيق بين النقل

<sup>1</sup> - سورة العنكبوت - الآية (43) .

<sup>2</sup> - سورة الحجرات - الآية (04) .

<sup>3</sup> - حربي عباس عطيتو : مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (دط) 2009 ، ص 52 .

والعقل أو الدين والفلسفة.. أوغسطين... آمن كي تعقل فعلى الإنسان أن يؤمن أولاً ويتعقل ثانياً، فهناك تعاون متبادل بين العقل والإيمان أو الفلسفة والدين»<sup>1</sup> بالإضافة إلى ذلك القديس أوغسطين الذي يعتبر هو الآخر أن لاتعارض مطلق بينهما (الدين والفلسفة) أو بين (الإيمان والعقل) لأن الحقائق الإلهية هي في الحقيقة موضوع الحقيقي لكل منهما؛ أعني الفلسفة والدين. هذا القديس الذي يمثل النزعة الأفلاطونية في الفكر المسيحي الوسيط برهن على أنهما لاوجود لتعارض بينهما. ومن ثم لخص لنا منهجه (أوغسطين)، لأن القصد من التعقل ضروري للإيمان كما أن الإيمان ضروري للعقل، القديس وتوما الإكويني يرى أن الفلسفة والإيمان هما متمايزان يظهر ذلك من حيث (الموضوع والمنهج)، فموضوع الفلسفة يكون مكتسب بالعقل. أما موضوع الدين أو الإيمان يكون فوق الطبيعة معلوم بالنقل. أما عن المنهج الفلسفة بالبرهان، بينما منهج الإيمان بالاستناد إلى الوحي هذا ما استخلصناه. هكذا أن الفلسفة في العصور الوسطى إستخدمت كأداة للتوفيق بين كل من النقل والعقل أو بين الحكمة والشريعة وبالتالي القديس أوغسطين يرى أن الإيمان يسبق التعقل، أما القديس أنسلم يرى أن الإيمان ضروري للعقل وهو شرط لصحة تفكيره. أما عن القديس توما الإكويني فقد فصل هو الآخر بين دائرة العقل ودائرة الإيمان، حيث يرى أن العقل له وظيفة تهيئ لنا النظر ثم يقودنا إلى الإيمان.

نطلق من الاتجاه الأول، أي الرأي الذي يرون «تقرير سلطة الشرع وحدها ولايجعلون للعقل مدخلاً...بقدم الشرع على العقل ومن جهة أخرى يجعلون العقل مدخلاً في فهم الشرع... لما كانت الفلسفة علم الحق عن طريق العقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي»<sup>2</sup> لامدخلاً فيها لثاني هو إتجاه المعتزلة هؤلاء يقدمون العقل على الشرع، عكس الحشوية والظاهرية. أما الثالثة يمثلها الأشاعرة وأهل السنة هؤلاء يذهبون في هذه المسألة مذهب وسط. أما الفلاسفة نلاحظ أنهم قد حاولوا التوفيق بين (الدين والفلسفة)، إذن الفلاسفة لجأ إلى تأويل النصوص مثل: الفارابي أكبر ممثل انزعة التوفيق بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي. حوصلة ذلك أن الكندي الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا لم يفعلوا سوى أنهم أشاروا إلى ضرورة الإتفاق بين الدين والفلسفة دون برهان منهجي هذا ما يؤكد لنا ابن رشد أن الفلسفة (الحكمة) تعني البحث عن الموجودات، ثم قيام بفهمها على أساس من صنع الله تعالى، ويؤكد أن الشرع قد دعانا إلى إستعمال العقل في دراسة الموجودات وتفسيرها. بالإجمال عن ماسبق أن خاطبت الفلاسفة بالبرهان العقلي والمتكلمين، بالبرهان الجدلي. أما العامة بالبرهان الخطابي، على هذا خرج ابن رشد بإستنتاج يتضمن فيه أن نصوص الشريعة الإسلامية لها (ظاهر وباطن).

إلا أننا يهمننا رأي ابن رشد حيث يقرر أن «الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريقة البرهانية»<sup>3</sup> ويرى ابن رشد أن الأقاويل البرهانية، يعني في العالم الإلهي تكون قليلة جداً وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن نعود إلى مسألة المنهج تظل أشد أهمية من غيرها، والاختلاف شيء مميز في حياة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص ص ( 132 ، 134 ) .

<sup>2</sup> - حربي عباس عطيتو : مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها ، المرجع سبق تعريفه المرجع ، ص ص ( 136 ، 137 ) .

<sup>3</sup> - ابن رشد : تهافت التهافت ، القسم الأول تحقيق سليمان دينا ، دار المعارف القاهرة (ط1) (1964-1965) ، ص 30 .

الإنسان عليه « إن العقلانية الغربية والنزعات اللاأبالية إزاء الدين لم تستطع... أن نفع ملفات الخلاف المذهبي المسيحي... إن واحدة من مشاكل قراءتنا للآخر مهما كان، لأن المشكلة مشكلة العقل»<sup>1</sup> نطلق من مفهوم التقريب يكون أفضل من مفهوم الوحدة لهذا نتطرق إلى إشكالية الاختلاف. يتبين من النص حد من الرغبات المسيحية كما هي في خلاف الكاثوليك والبروتستانت الذي يظهر بمظهر مختلف، ثم ينطبع بطابع جديد. ما نوع الطريقة التي نقود بها إختلافات ؟ وكيف نتمكن من قراءة الآخر ؟.

نقوم بمزج بين فهمه (الآخر)، ثم نقوم بتقويمه، إذأ قراءة الآخر من داخل التراث الذات يكون من أكبر جرائم بحق العلم وأمانة المعرفة، لأن الآخر يقرأ في تراثه؛ إذن من هذا المنطلق نقرأ الآخر لامن تراث معارض له. من البديهي أن إصلاح مناهج التعليم هو أهم جانب نهتم به في الوقت الراهن فقط من أجل إصلاح المعرفي وتكوين العقل. أننا نحتاج إلى إنطلاقة سليمة من سلم سليم ومبدأ متين حتى نتمكن من وضع منهج يدل على طريق صحيح من بينها الفرقة فرق الكلامية، نقول في هذا لاالصدد«... المنهج في التفكير سببه ضعف الدراسات التاريخية والمقارنة الحياضية في المؤسسات العلمية الدينية...»<sup>2</sup> نتحدث عن غياب المنهج الحياضي في الدراسات الدينية أولاً ننتقل من إطار سلبيات التي تعود على هذا المنهج بسبب غياب هذه القراءة في أوساط الدينية، ثم نتخذ جانب إيجابي ونسعى به وضع منهج جديد. نستخلص أن التفكير سببه ضعف الدراسات التاريخية وهي نقطة جدية بالإهتمام تؤكد أهمية تفعيل هذا النوع من التعاطي المنهجي مع باقي العلوم وسيورتها. و"المادية التاريخية" هي نقطة في غاية الأهمية، ذلك ما تعتمد عليه فلسفة التاريخ الماركسي. وبناء على ذلك للفلسفة والدراسات العقلية بشكل عام دور بيّن في تكوين عقل الإنسان. نسمي ذلك عقلاً فلسفياً، إنطلاقاً من ذلك نجد «الدرس الفلسفي- بالمعنى العام للفلسفة أي فلسفة كانت- ضرورة إستثنائية للمعاهد الدينية والحوارات العلمية... تغدو المثالية الماضية في العقل النصي أحياناً لرغبة جامحة في الإستنتاج الحرفي»<sup>3</sup> لأن درس يساعد على تنشيط الفكر، ثم نلاحظ نضح من تصورات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة معاً. ولكن إذا ما حاولنا معرفة الدرس الصوفي، نجد النزاعات الصوفية عنه المرشدة بوعي منطقي، وهناك أيضاً الدرس النصي يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة يكون فهم مباشراً؛ فالعقل النصي نراه شيد تصورات عن العالم. أما العقل الفلسفي فهو الآخر يرى عادة أن بناءاته تكون قائمة على المعرفة.

فقد يجعل العقل أحياناً يعيش في كنف الماضي ويتعامل معه أيضاً. أما العقل الفلسفي نراه أنه يفرط أحياناً فيوقع القطيعة معه (الماضي) إذن من هنا نجد الإختلاف بين نمطي التفكير. وهكذا هو الحال مع الإتجاهات الفكرية المعاصرة وستغدو نقطة أساسية « لأن المعرفة العقلية الموضوعية لشيء ما رهينة بعلاقات الواقع الخارجي مع

<sup>1</sup> - حيدر حب الله: مسألة المنهج في الفكر الديني (وقفات وملاحظات) مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان (ط1) 2007 ص(54،53)

<sup>2</sup> - حيدر حب الله : مسألة المنهج في الفكر الديني (وقفات وملاحظات) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص (91-93) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (181-184) .



بعضه البعض-وليست رهينة بالمعطيات الذهنية الذاتية فحسب كما تؤكد الدراسات الفلسفية<sup>1</sup> معنى ذلك اليقين الذاتي الذي بلغه العارف لا يستطيع أن يسعف العارف ذاته عندما يريد قراءة الحدث من الناحية عقلية، بل لا بد له من يقين موضوعي يربط الوقائع مع بعضها البعض. أعلم أن الفارق بين اليقين [الذاتي والموضوعي]. كما يبينه لنا "السيد الصدر" (1400هـ) في الأسس المنطقية للاستقراء «إن اليقين الذاتي غير رهين لعلاقات الوقائع القائمة، بل هو نتاج لتفاعلات داخلية إنسانية وسيكولوجية نفسية مهما كانت المعطيات الموضوعية القادمة من الخارج، أما اليقين الموضوعي فهو ذاك اليقين الذي لا يتكوّن إلاّ نتيجة معطيات متبادلة من الخارج»<sup>2</sup> اليقين هنا قائم على الملازمات الخارجية للذاتية الداخلية، إذن هذا هو اليقين الذي، طالما قصده المذهب الفلسفي العقلي. أي ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله "الكشف" لا يكون سليماً إلاّ إذا ناشئاً عن الإستقامة؛ بمعنى اليقين الذاتي به أحسن العارف من أعماق قلبه في تجربته العرفانية، إذن لاجمال لمناقشة فيه من زاويته الذاتية إلاّ أن قراءته تكون من الزاوية الموضوعية التي تتجاوز ذاتيات الإحساس.

ومن ثم يكون العقل فيها هو الحكم لأن العقل الإنساني قد لا يملك معطيات موضوعية التي تربط الوقائع في الأفق الإحساس للعارف في تجربته حتى يخرج بتصورات عقلانية. كما يجب حل التناقض وعدم تكرار الماضي؛ أعني يجب التفكير في حل لهذا إذا المصلحة لا تتم إلاّ بتعديل المناهج وفق رؤية جديدة في محاولته (ابن رشد) هي "الجمع بين العقل والنص"؛ ما قد يعنيه التركيز على عدم التعامل مع تيار العرفاني تعامل يكون قائم على القمع والسخرية، إنما علينا إقرار به مهما كان الموقف النظري من المنهج. يرجع اهتمامنا بهذه الدراسة التي نسعى جاهدين لمعرفة أصول الفكر الديني بالخص السهرورد يبعد «أن أخذت شخصيته وتصوفه موضوعاً لأطروحة الماجستير.. الكتاب هو رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية.. كيف أنهم يدعون الإيمان بالإسلام وفي وقت ذاته يتعدون عن نور الشرع؟.. أقدم» إتفق في هذا الزمان طائفة من الشباب صرعتهم الجهالة..، أن شفوا بمطالعة كتب الفلاسفة.. إستدبروا علوم الشريعة وإستهانوا بالعلوم المستنبطة من الأحاديث والقرآن..»<sup>3</sup> لو تمهلنا قليلاً لوجدناه من أمهات كتب التراث الإسلامي أهميته تتمثل في إبراز جهود الصوفية في الرد على الفلاسفة مع بيان تحافتهم في فلسفتهم والكشف عن وجوده قصورها وعجز الفلاسفة المسلمين ذواتهم عن الوصول إلى الحقيقة

الرغم أن الهدف واحد مشترك ينشده الفيلسوف ونفس شيء لصوفي، إلاّ أنه (السهروردي) يعجب من الفلاسفة نتيجة التصدي للفلسفة اليونانية وكشف عن عورتها للجميع، أنه ألف هذا الكتاب قبل وفاته (11 سنة-621هـ) الشيخ السهروردي أحد أئمة التصوف الذي يمتاز بالجمع بين الشريعة والحقيقة. إذاً التصوف في نظر صاحبها

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 194 .

<sup>2</sup> - حيدر حب الله : مسألة المنهج في الفكر الديني (وقفات وملاحظات) ، المرجع سبق تعريفه ، ص نفسها ( 194 ) .

<sup>3</sup> - شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي: كشف الفضائح اليونانية وشف النصائح الإيمانية، تعليق وتحقيق: عائشة يوسف المناعي، دار السلام الطباعة والنشر والتوزيع، الترجمة القاهرة (ط1) 1999، ص ص (05، 06) .

«طريق جامع بين الشريعة والحقيقة...، يتسترون بلبسة الصوفية... يقولون: هذا هو الظفر بالمراد والإرتسام بمراسم الشريعة رتبة العوالم والقاصرين الأفهام.. بالمنهج نعت العلم هو علوم الشريعة والأخلاقية وعلوم القرآن والتفسير والحديث يشكو من من مزجوا النص الشرعي بالمفهوم العقلي»<sup>1</sup> نرى أنها عرفت بطريقة صديقية تبعاً أبو بكر الصديق ويضيف في طرف الثاني يخرج من التصوف الحق كل من يتهاون بالشريعة، نستخلص بأن الحقيقة هي حقيقة العبودية ذاتها.

نلاحظ أن السهروردي تأثر بالسراج الطوسي (378هـ) صاحب كتاب اللمع، رسالة القشيري، وبالغزالي صاحب كتاب إحياء علوم الدين، وبالتالي التصوف السهروردي يعد من التصوف المعترف به سنياً، طالما أنه يبذل جهود خاص في مجال الدفاع عن الفكر الإسلامي مقابل الفكر اليوناني. وبناء على إستخدام منهج بالخصوص علم الفلسفة وقوله تعالى: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»<sup>2</sup> لعل علومهم تدرس في علم الشريعة ويتظاهر بها في العلم. خير دليل على أنهم إستغنوا بالعقل عن الشرع، كما نرى فرقة أخرى مزجة الشرعيات بالعقليات ليس بالفارابي أو الكندي، بل هناك الكثيرون ينعتهم بهذا النقد. نيسط ذلك بالقرآن الكريم قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ أُتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا»<sup>3</sup> هذا دليل الذين يتعمقوا في العلم، نضيف ماقاله رسول الله (ص): «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن طالب العلم ليستغفر له من في السموات والأرض حتى الحيتان في الماء، و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم فمن أخذ به أخذ بحظ وافر»<sup>4</sup>، ونضيف إلى ذلك ماقاله رسول الله (ص) أيضاً: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسُهُمْ»<sup>5</sup> سؤال هل هناك قرابة بين العقل والإيمان أو بين الشريعة والحكمة ؟

سنحاول أن نتطرق إلى العقل المنفصل إلى العقل المتصل بالدين ونكشف هذه العلاقة، هل هي علاقة تنافر أم علاقة تقابل ؟ ننطلق من ابن رشد الذي حاول «أن يهذب العقل بالإيمان... الحق لا يضاد الحق»<sup>6</sup> نرى توحيد الشريعة بالحكمة، ونراه يميلون إلى صبغة توفيقية بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين، إعتقاد هؤلاء على العقل. كما نراه لم يجعل التقابل بين العقل والوحي مستحيلاً، بل بين حقين، دليل قاطع على ثقة برسوخ العلم والحقيقة في الملة الإسلامية. إلا أن هناك إختلاف في المرجعية؛ أقصد بين الوحي من ناحية والفلسفة اليونانية من ناحية أخرى هذا الإختلاف في وجهة القول لا في الموضوع. نتيجة محصل عليها فقد صار عندها الآخر هو

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص (23،21)

<sup>2</sup> - سورة آل عمران - الآية (95) .

<sup>3</sup> - سورة الإسراء - الآية (107) .

<sup>4</sup> - حديث شريف أخرجه الترميذي في سننه (باب ماجاء في فصل الفقه على العبادة) أنظر إلى كتاب السهروردي ص 132 .

<sup>5</sup> - حديث شريف رواه البخاري في صحيحه كتاب العنف ، أنظر إلى كتاب السهروردي ص 134 .

<sup>6</sup> - محمد المصباحي : مع ابن رشد ، دار توفيق للنشر -المغرب (ط1) 2007 ، ص 29 .

الذات، لأن إتصال الحاصل بينهما الشريعة والحكمة إتصال أونطولوجي لامنتقي إتصال يكون ذاتي لاغرضي، ماقد يدل عليه قوله تعالى: « إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ »<sup>1</sup> كما قال: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ »<sup>2</sup> كما يتبين لنا من الآية الكريمة عن العلم « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ »<sup>3</sup> بمعنى أن كتاب المقدس يحفل بمقاصد الدين والشريعة والعلم والحكمة والبراهين والأدلة على كل ما يجب تبين ظاهره وباطنه وتفسير وتأويل فيه كل هذه المفاهيم تستخدم آن للبرهانة على الشرع والحكمة؛ إذن حاول ابن رشد تقديم برهان حيث يقول: « أولاً في إمكان التأويل وحدوده بالنسبة للنصوص الشرعية، وثانية في معنى معين للتأويل يلعب دور الجسر بين الشريعتين المتقابلتين... «أن الإنسان هو بالتعريف كائن مؤول، وأن النص كائن قابل للتأويل».<sup>4</sup>؛ يقصد هنا الجسر الذي يربط بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية. نرى أن موقفه أول إتخذ عدلاً فيه بين أنصار التأويل وأعدائه، وثاني حدث بين الحكمة والشريعة هنا فقد أفضى إلى تركيب عبارة متناقضة الأطراف التي تجمع بين التأويل والبرهان في آن واحد. أما ابن حنبل نجده مضطراً رغباً عنه أن يقوم بتأويلات معينة، يصف الإنسان بالكائن مؤول، والنص بالكائن قابل للتأويل. بتأكيد على أن نظرية التأويل الرشدية نذكر التقابل بين الحقيقة والحجاز وبين الجمهور الخواص، الملاحظ هنا الوضع معقد الذي يحيط بمسألة التأويل مادفع باين رشد يطرح ما يشبه آداب التأويل، أهم العناصر هي أربعة محاور: أولاً من التفسير إلى التأويل، ثانياً التأويل، ثالثاً دواعي تأويل الشريعة، رابعاً حدود تأويل الشريعة.

ما يخدمنا هنا التأويل الذي ينصب على النصوص الشرعية، إذ إن إنتاج ابن رشد يكاد «أن يتوازع بين تفسير وتأويل للعلم والفلسفة، وتأويل للشريعة كي تسائر الفلسفة»<sup>5</sup> أن موضوع التفسير هو المفاهيم والنظريات العلمية والفلسفية من أجل الوقوف على حقيقتها؛ فالتفسير يقوم على إعتبار الحقيقة التي ينطوي عليها النص الفلسفي والعلمي وعليه تنطلق حركة التفسير من النظر في داخل النص. أما التأويل كما فهمه ابن رشد هو الخروج من النص إلى النص الآخر داخل الذات الحقل العلمي، بل يقوم بخروج من نوع آخر؛ أعني خروج من حقل الفلسفة نحو حقل مغاير وهو حقل الشرعي. حوصلة ذلك أن هناك تقابل صريح بين الشريعة والفلسفة غير أنه نوع التقابل الإضائي وهذا الأخير هو الذي سمح لتأويل برد احد النصين إلى الآخر مع تقرب أدواته. بالرغم من الإختلاف الواضح في القصد والموضوع بين كل من مقاربتي التفسير والتأويل إلا ان هناك أمراً مشتركاً بينهما وهو البحث عن التواطؤ في الإسم، بمعنى البحث عن المعنى الواحد والحق، أقصد معنى هو رفضه لشعار البرهان ذلك

1 - سورة الشورى - الآية (24) .

2 - سورة آل عمران - الآية (19) .

3 - سورة آل عمران - الآية (07) .

4 - محمد المصباحي : مع ابن رشد ، المرجع سبق تعريفه ، ص 120 .

5 - المرجع نفسه ، ص 121 .

ضمن مجال التفسير والتأويل معاً. أما " عن دواعي تأويل الشريعة فهي "سنة دواع" لتأويل الشريعة بالحكمة وقراءة الوحي بالعقل، أيضاً إخراج ماهو موجود بالقوة في الشريعة إلى الفعل الفلسفي، نلاحظ أنه يطالب الخطابين والجدليين بشكل من التصديق مختلف عن تصديق الخواص، ثم بعد ذلك تصبح الشريعة فلسفة بالقوة هذا ما يلزم أهل البرهان بإخراجها إلى الوجود هذا هو معنى وجوب تأويل التعليم الشرعي بالتعليم الفلسفي.<sup>1</sup> ويصبح الوحي هو أداة من أدوات الإدراك النظري، أما فيما يخص المبادئ النظرية العلمية ابن رشد يضع ميزاناً سلبياً لبث ذلك في شأن قابلية المبادئ التأويل. بالإضافة إلى ما قلناه سابقاً عن ابن رشد «إن من المعلوم بنفسه أن من المقاسات ماهو قياس في الحقيقة ومنه ما يغلط، فيظن به أنه قياس من غير أن يكون كذلك في الحقيقة»<sup>2</sup> إن هناك أناس منهم عابدون للحقيقة ومنهم من يظن به أنه جميل، الهدف أن يكون القياس والتبكييت السوفسطائي شيئاً موجوداً بالفعل. وبناء على ذلك يقول: ابن رشد «إن أجناس المخاطبات الصناعة التي يمكن أن تتعلم بقول أربعة أجناس»<sup>3</sup> من الواضح هذه الخطابات؛ أعني المخاطبات أربعة هي المخاطبة البرهانية هي التي تكون من المبادئ الأولى الخاصة بكل تعليم وبين العالم والمتعلم. أما الخطابة (المخاطبة الجدلية) فهي التي تتألف من المقدمات تكون مشهورة ومحمودة عن الجميع، أي المخاطبة الخطبية التي تكون من المقدمات المنظومة. في نهاية الكلام المخاطبة البرهانية قبل بما في كتاب البرهان والجدلية قبل بما في كتاب الجدل والخطبية في كتاب الخطابة .

نعود إلى ماسبق وما ذكرناه عن نظرية الصلاح والإصلاح وكذلك الحسن والقبح، كما أن الله عز وجل لا يريد لعبده الشر، بل يريد له الخير والصلاح، وحرية الإرادة لا تنقف فقط عند أهل العدل، بل نرى أنها تتصل بأهل التوحيد المثال: المفهومان (الحسن والقبح) هما عقليان يمكن إدراكهما قبل الشرع، على هذا الأساس يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف، أي قبل ورود الشرع ذلك بما يدل عليه العقل.

إذا ما عدنا إلى ابن حزم الأندلسي، لقد كان أديباً ومؤرخاً محدثاً ومفسراً وفقهياً ومتكلماً كل هذه الصفات تشرفه في عمله ونشاطه الثقافي، بحيث يذكرنا مذكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية أنه « يعول على الملاحظة ويعتد التجربة »<sup>4</sup> حيث إمتدّ نقده إلى أرسطو بين اليونان وإلى أبي حنيفة والأشعري بين المسلمين لم يترك ابن حزم فرقة من الفرق الدينية إلا وهو ينش ويناقشها بحيث يتبين أنه أخذ بالمذهب الظاهري. أما ابن تيمية (729هـ-1929م) نرى أنه لا يدع للعقل مجالاً فسيحاً كما أنه شجاعاً في القول والعمل، نلاحظ أنه يلتقي مع ابن حزم في عدة أمور، وكان من أشطر وأولع بالنقد والجدل حيث نقد كل الخلفاء والعلماء يذكر مذكور « معول ابن تيمية التعويل كله على النقل، ولا يدع للعقل مجالاً كبيراً »<sup>5</sup> يذهب إلى أن القرآن يشتمل على علوم الدين كلها وبالنسبة للمعتزلة

<sup>1</sup> - محمد المصباحي : مع ابن رشد ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 126 ، 136 ) .

<sup>2</sup> - ابن رشد : تلخيص السفسطة لأرسطو طاليس ، تعليق عليه : موفق فوزي الحير ، للطباعة والنشر والتوزيع دمشق (ط1) 2006 ص 09

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 11 ، 12 ) .

<sup>4</sup> - إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ج2 ، دار المعارف (دط) 1976 ، ص 33 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 34 .

من أهم خصائصهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله. مع ذلك لا ينكرون النقل ولكن لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل ولكن في ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين إلى اللجوء إلى العقل والمنطق لقد برعوا في ذلك. إنتهى بهم الأمر إلى فلسفة الإلهية وأهم مبادئهم القائل "بقاس الغائب على الشاهد"، وأساس فكرة ألوهية أمران "التنزيه والتوحيد". أما الأشاعرة حاولت هذه المدرسة أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين، أي بين [النقل والعقل] على حين الأشاعرة «نقدهم متأخر والمعتزلة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ونقدهم متأخر والسلف وعلى رأسهم ابن حزم وابن تيمية»<sup>1</sup> كان النقد يدور حول السلف والمعتزلة. خير دليل على ذلك قوله تعالى وحته على النظر: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>2</sup> في ضوء هذا الكلام عن العقل والنقل، حينما نرى تشبيه النقل بالكوكب (الشمس) المضئية، والعقل بالبصر السليم لأن هذا الأخير نثبت صدق النقل وندافع عن الشريعة. هذا ما قد توصل إليه الأشاعرة عندما أحسن استعمال المنهج العقلي الذي رسمه المعتزلة في نصره الأمور النقلية وإثباتها. أما عن فكرة الألوهية أبطلوا التشبيه والتجسيم، وكلام الله هو صفة أزلية والقرآن هو كلام الله، إذن فهو غير مخلوق.

لعل العلاقة بين الحكمة والشريعة هي أهم ما يبحث فيه المرء وحل مشكلاتها التي واجهتها، طالما أن الفلاسفة الذين إعتمدوا الفلسفة اليونانية لأنها في نظرهم هي الحقيقة لا يرون تناقض بينها وبين الإسلام ولكن التعارض بينهما حله إلى التأويل والفقهاء أنكر الفلسفة اليونانية لأنها تخالف تعاليمهم، أما المتكلمون قد وفقوا بين مسألة العقل والنقل. وفهمهم للإسلام فهماً عقلياً وعن موقفهم (المتكلمين المعتزلة) أنهم لقد «أيد المتكلمون علم الكلام وإعتبروه سلاحاً للدفاع عن العقيدة»<sup>3</sup> الجاحظ هو أحد أعلام المعتزلة الكبار رسالة ألفها تحت عنوان (صناعة الكلام). في حين قد أكد المعتزلة تطابق العقل والنقل وأنكروا مذهب البراهمة القائل أن الشريعة تخالف ما يدعوا إليه العقل الذي يطلب به المعرفة بأمر الدين و الدنيا، كما يظهر أن هناك أمور وردت في الشرع لا يوجبها العقل حسب رأي البراهمة، وثمة أمور قد فصل بينها مثل: طواف الكعبة. أما موقف الأشعرية يحدث تغيير عندما إنقلب أبو الحسن الأشعري على المعتزلة وتنكر لمبادئهم وموقف الغزالي فقد شك «في فائدة علم الكلام وقال إنه عاجز عن الوصول إلى اليقين وإزالة الشكوك من النفوس.. فإذا كان قد وفق في الدفاع عن عقيدة، أهل السنة وإيقاف المبتدعة عند حدهم إلا أنه لم ينجح في إزالة الحيرة»<sup>4</sup> يصرح أنه لا ينبغي لجوء إلى علم الكلام مع الناس المؤمنين الذين ينتابهم بعض الرّيب في إيمانهم. أما عن فائدته فهي محدودة.

مجمّل الكلام الغزالي حرم النظر العقلي كالمحدثين الحنابلة في رأيه هذا ضروري لفهم الشرع الجديد لهذا السبب يقتضي جمع العقل والنقل، بالإضافة إلى ذلك يقول الغزالي: «ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته،

<sup>1</sup> - إبراهيم منكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ج2، المصدر سبق تعريفه، ص 46.

<sup>2</sup> - سورة الأعراف - الآية (185).

<sup>3</sup> - علي أبوالمحم: الفلسفة العربية (مشكلات وحلول)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط1) 1994 ص 29

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 34.

وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ماأردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي. إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة (مع أهل السنة). وحراستها عن تشويش أهل البدعة»<sup>1</sup> أنزل الله على رسوله الوحي إلى عباده؛ أعني بما عقيدة الحق وبما يتضمن فيها صلاح دينهم وديناهم. وألقى وساوس المبتدعة التي تحمل أمور مخالفة للسنة، ثم يضيف «إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً إنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل [ذلك]، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة»<sup>2</sup> يمكن مايدعيه من فساد حقاً. أما عن الشك قد شاهد الغزالي الفرق وإختلاف المذاهب وتباين الملل، وحاول أن يقتحم لجة هذا العمق ويتوغل في ظلماته، حيث قال: «وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري وربعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي، لا بإختياري وحيثي»<sup>3</sup> الظاهر أن تولد هذه الفحص عن العقائد الفرق في ذات الغزالي (شكاً فلسفياً) حيث يمازجه شيء من الإيمان الصوفي، لأن الإيمان يدل على نور الذي يقذفه سبحانه في القلب والحق هو الإنسان كائن عاقل.

بعد ذلك موقف ابن خلدون: «عن علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد...» فلذلك نمنا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق... ولا تتقف بما يزعم لك الفكر أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها»<sup>4</sup> نقوم ببرهان عقلي يكشف عن التوحيد، ولا يزعم الفكر أنه على قدر بالإحاطة بالكائنات وأسبابها دليل ذلك قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»<sup>5</sup> يصرح عن الوجود عند كل مدرك هذا في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في ذاته بخلاف ذلك الحق مثلاً: الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات. ننتقل إلى علم التصوف يقول ابن خلدون هذا العلم «من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والعراض عن زخرف الدنيا»<sup>6</sup> من طبيعي أمور الدنيا زينتها والزهد يحدث نوع من الإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.

<sup>1</sup> - حجة الإسلام أبي حامد الغزالي : المنقذ من الضلال (الموصل إلى ذي العزة والجدل) ، حققه وقدم له : جميل صليبا ، وكامل عياد ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت- لبنان (دط) ، (ت.م) ، ص 91 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 94 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 32 .

<sup>4</sup> - العلامة عبد الرحمن ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، ج1 دار الجيل ، بيروت (دط) ، (ت.م) ، ص ص (507 ، 508 ، 509) .

<sup>5</sup> - سورة الإخلاص - الآية (1-4) .

<sup>6</sup> - العلامة عبد الرحمن ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، ج1 ، المصدر سبق تعريفه ص 517 .

نطلق من المنهج الذي تعتمد عليه المعرفة الإنسانية عامة والمعرفة الإلهية عند الصوفية خاصة، هو إدراك وجداني مباشر يختلف عن إدراك الحسي أو العقلي المباشر، عند الصوفية "القلب" هو أداة المعرفة وعليه «... إن القلب منظر للحق في العبد لا ينظر إلى سواه فحطت حكومة النظر إليه تقليداً فيه على حكم إلهية... (برغسون): «إن ماهو مطلق لا يمكن أن ينكشف لنا إلا عن طريق الحدس، وأما كل ما عداه فهو وليد التحليل ونحن نطلق هنا لفظ الحدس على تلك المشاركة الوجدانية التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع»<sup>1</sup>؛ أول شيء نلاحظ إنما خص القلب بالخواطر لأن حكمها فيه يكون أقوى، والعقل هو طريق للخواطر. أما عن النفس فهي فريسة الخواطر

هذا ما إستمع إلى النفري في هذا القول ويستخدم برغسون إسم الحدس للتعبير عن المنهج الكشف الصوفي من أجل المطابقة. كما يوضح لنا (نيكسون) منهج المعرفة الكشفة عند الصوفية بقوله: «... إن هذه المعرفة معرفة مباشرة لله، تؤسس على البصيرة أو الرؤيا الكشفية ولا تكون نتيجة لنسق علمية وتعتمد كلية على الإرادة والفضل الإلهي الذي وهبه الله نعمة منه هؤلاء الذين يسطع على القلب، ويفيض على البشر المهياً له في إشعاعاته التي تبهر البصر»<sup>2</sup> راسل هو الآخر ليس لديه الرغبة في القول بأن البصيرة ليست حقيقة مع العلم ما يرغب بتأكيد البصيرة هذه لا شاهد عليها. برهاني قوله تعالى: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»<sup>3</sup> تدل على اختلاف الناس في آراء والطرائق. كيف تجلت الفلسفة الغربية آنذاك بأشكالها المختلفة في بدايتها التي سجلت إستقلالها النسبي؟

نلمس من هذا التجلي أن تاريخ الفلسفة أو بالأحرى الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين: الأولى الكندي، هذا أول تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. أما ثانياً ظاهرة التصوف عندما تخلصت من إطار البحث الكلامي. على الرغم من صلته (الكندي) الفكرية الوطيدة بمتكلمين المعتزلة نلاحظ أن قد غلبت النزعة الفلسفية على سائر النزعات الأخرى. ثم نتقل إلى مشكلة المعرفة منذ ظهور الفكر المعتزلي كان المعتزلة «يعالجون هذه القضية بمنهجية كلامية (لاهوتية) تقوم على معارضة مدرسة أهل الحديث من حيث أن هذه المدرسة تحصر معرفة أصول العقائد الإسلامية في مصدر واحد هو الدليل النصي أو السمعي—كما كانوا يسمونه— (نصوص القرآن والسنة) وتهمل المصدر الآخر: العقل»<sup>4</sup>. حوصلة الكلام محاولتهم لم تخرج عن نطاق المنهج اللاهوتي سبب راجع إلى البحث حول (العالم الطبيعي) هذه معرفة. أما الكندي وضع قضية المعرفة مجال أوسع مما كان من قبل وفتح آفاق المعرفة لفلسفية بأنها [علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان]. نتيجة أن مفهوم المعرفة

<sup>1</sup> - جمال أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف (محمد بن الجبار النفري) دار التنوير لطباعة ونشر وتوزيع، بيروت لبنان (ط2) 2007 ص 150

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 151.

<sup>3</sup> - سورة يونس - الآية (19) .

<sup>4</sup> - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (الكندي، الفارابي، ابن سينا) (المجلد الرابع، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر

الجزائر، دار الفارابي، بيروت لبنان (ط1) (ط2) 2002 ، ص 18 .

لم يبق محصوراً في معرفة الله عز وجل جلاله، ولا في علاقة الأشياء بالله، بل تجاوز ذلك وأصبح يشمل معرفة الأشياء كلها ذاتها. أما عن مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة من البديهي تكون مشكلة العصر في تلك المرحلة التاريخية وكانت تمثل شكل جديد لمعضلة العلاقة بين الإيمان والعقل، مثل هذا الصراع لا ينفصل عن الموقع الصراع الإيديولوجي. ثمة بعده جاء دور الفارابي لعل ماجاء به يحمل صناعة جديدة للمفاهيم الفلسفية العربية الإسلامية تكون أكثر إستقلالية عن المفاهيم اللاهوتية. نعتبره «أول فيلسوف وضع نظرية الفيض الأفلوطنية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية»<sup>1</sup>، ربما كان الأقرب إلى الواقع ماقاله أحد المستشرقين كل ما يوجد في فكر ابن سينا وابن رشد إلاّ وبذوره موجودة عند الفارابي. ومن طبعي هي علم وإيديولوجية التي يعيشها المجتمع العربي الإسلامي، مع أنه جاهل للنقد التاريخي، ثم نشد الرحال إلى ماهو أهم وحدة الحقيقة مثل: نظرية الفيض. هل من الصحيح أنه (المعلم الثاني) يؤمن في نهاية بوحدة الفلسفة؟.

عندئذ يقر بوحدة العقل وبوحدة الحقيقة الفلسفية هذه الوجدتان يمثلنا عنده، نتيجة منطوية لوحدة الحقيقة التي يؤمن بها. أما في النظرية السنيوية نبدأ من منهج ابن سينا أول مهام هو تحديد منهجه في عملية البحث عن الحقيقة حتى نصل إلى نوع الأسلوب الذي إعتد به على حل مشكلات «الفكرية الإيديولوجية التي وضعتها مرحلته التاريخية على عاتق الفلسفة ومنها مشكلة الوجود والماهية بخاصة... كان يمتلك منهجاً قائماً على التجربة المباشرة بمادة البحث ولم يبق شك كذلك في أن إمتلاكه هذا المنهج»<sup>2</sup> كان نتاج مباحثه وتجاربه في الطب، من بين أنه يعتمد على الاستقرائي، في كثير من أحكامه النظرية والعملية، مثل المريض الذي يعتمد على أخيه أو عصاه. من البديهي " أن المنهج التجريبي الذي يتعامل معه ابن سينا يختلف عن المذهب الحديث في النظرية المعرفة، لأن موضوع المعرفة هو المجال الأشد حساسية في امتحان هذا المنهج. الغاية من المنهج يقوم بحصر طريق الوصول إلى الحقيقة بالمعرفة الحسية، كما هو الحال في حصر دور التفكير في عملة آلية مبسطة، الهدف إستنتاج أحكام عقلية كلية، كما يجب الإلتزام بالمنهج ذاته في بعض مسائل الفلسفية. أما مسألة النبوة عنده ليس له نظرية مستقلة في مسألة النبوة والوحي النبوي، وإنما موقفه في هذه المسألة متصل بنظريته في المعرفة ومتفرع عنها؛ ولكن الفارق بين الناس يأتي من تفاوت هذه القوى؛ إذن موقفه لا يختلف عن معلمه كلاهما يضع النبوة والوحي في مستوى كونهما شكلاً من أشكال المعرفة الشرعية. وكلاهما يرجع دور الرئيس في بلوغ هذه المرتبة إلى عمل القوة الإدراكية الباطنية التي هي المخيلة"<sup>3</sup>.

خلاصة القول بالنسبة للنبوة مفهوم واحد للأستاذ وتلميذ، وبالتالي يختلف مفهومها الإسلامي (النبوة في الإسلام) تمثل للدين إيديولوجية ورسالة إلهية يتلقاها النبي (ص) من الله وتكون وحيًا. إذاً الوحي هو وسيلة التي يبلغ به.

<sup>1</sup> - حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (الكندي ، الفارابي، ابن سينا) المجلد الرابع ، الناشر: المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار (ANEP) ، الجزائر ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2002، لبنان (ط2) 2002 - الجزائر ، ص 118 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 202 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 203 ، 206 ، إلى 255 ) .



المهم إن إستيعاب المنظومة الفلسفية السنيوية في ضوء المنهج المادي التاريخي يرجع ذلك إلى رؤية الطريق (هي المنهج) الذي يربط هذا أجزاء المنظومة بعضها البعض، ما نسميه النزعة المادية. كما نلاحظ طريق الفيلسوف والنبي، الفارابي يرى أن «هناك طريقان للإتصال بالعقل الفعال... إن القوة المخيلة إذا قوتين في الإنسان وتخلصت من شاغل المحسوسات ومن خدمتها للقوة الناطقة، استطاعت أن تؤدي وظيفتها في وقت اليقظة»<sup>1</sup> العقل الفعال يمثل طريق الفيلسوف طريقه هو تأمل، النظر عندها يصل الإنسان إلى أعلى كما يصعد إلى منزلة العقول العشرة بعدها يترقى إلى درجة العقل المستفاد، ثم يتقبل الأنوار الإلهية. أما طريق النبي يتمثل في المخيلة من خلالها يحدث الإتصال بالعقل الفعال. والوحي الذي ينزل على الأنبياء من آثار المخيلة، على هذا فإن في مقدار المخيلة أن تصعد إلى العقل الفعال كما تتلقى عنه الحقائق كذلك عن طريق الوحي أو الرؤيا صادقة. خلاصة ذلك كله أنه لاتعارض بين الدين والفلسفة نلاحظ أنه مجرد خلاف يكون ظاهراً، لأن الشريعة تخاطب الجمهور بما يتمكن من إدراكه، بينما الفلاسفة فهم بإمكانهم إدراك حقيقة الشريعة وباطنها لهذا يقول الفارابي «بالتأويل العقلي لظواهر النصوص الدينية»<sup>2</sup> يستدل بآيات الكريمة: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظُرُنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ»<sup>3</sup> ، بمعنى يؤول النصوص الدينية، ثم يثبت بعدها عدم تعارض الفلسفة للدين وعن التصوف يقول: "الشبلي" الصوفي هو الذي «يسلك طريقة إلى الله يعزف عن الدنيا وعلائقها، وعن النفس ومطالبها، ويخلص قلبه بدوام الذكر والعبادة والشوق إلى الله والإنقطاع إليه»<sup>4</sup> ، بما أن الصوفي يتجه إلى العزلة ويولي وجه إلى عز وجل يختلف عن الفيلسوف الذي يؤمن بالله ولكن يعمل بالنظر.

نتيجة الحتمية هي أن موضوع كل من الفلسفة والدين واحد هو المعرفة الحق والغاية والهدف واحد، فقط إختلاف في طريقهما؛ أعني طريقة التي يستخدمها الفلسفة يقينية. أما طريق (النبي) الدين فإقناعي من جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء، كما هي ولكن الدين لايعطي إلا تمثيلاً لها وتخيباً. أحدهم (الفيلسوف) أن يعقل ذاته والآخر (النبي) أن يتخيل، وعليه أن جوهر الصوفي هو جوهر الروحي. ويقول: أبو العتاهية بعدما سئم من الحياة الغزل والخمر حتى إعتكف « ينظم الشعر في مهازل الحياة وخداع الدنيا وأباطيل المجد... إن الفارض (1235) أمرين... أولهما يتعلق بالفكرة الصوفية والثاني يمثل بالمصطلح الصوفي»<sup>5</sup> بمعنى يحذر المرء من أن يخدع بأباطيل الدنيا لأنها تغر بالنفس ومانفسه إلا أمانة بالسوء وابن الفارض من كبار شيوخ التصوف هناك أمرين: يجب الحرص عليهما [الفكرة الصوفية والمصطلح الصوفي]؛ أولى تقوم على فلسفة الزهد تعتبر النفس جوهرًا روحياً إنحدرت من العالم العلوي إلى الأرض (الدنيا) ولاسيما أن أبو العلاء المعري (1057) هو أقرب شعراء العربية إلى مزج الفلاسفة

<sup>1</sup> - عبد الفتاح المغربي : دراسات عقلية وروحية (الفلسفة الإسلامية) ، مكتبة وهبة - القاهرة (ط1) 1995 ، ص 147 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 149 .

<sup>3</sup> - سورة الحجر - الآية (36 ، 37) .

<sup>4</sup> - عبد الفتاح المغربي : دراسات عقلية وروحية (الفلسفة الإسلامية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 162 .

<sup>5</sup> - كمال اليازجي : معالم الفكر العربي (في العصر الوسيط) دار العلم للملايين ، بيروت (ط1) 1954 ، (ط2) 1979ص(111،113)

لأن خطواته الشعرية أشبه بتأملات الفلاسفة ، أقصد هنا أن موضوع خواطره هو موضوع تأملاتهم وهو من عصر (ق11) عصر الفوضى. ولم نرحل إلى النظر الفلسفي مع جاحظ قيل عنه أنه تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً ، بحيث نهج فيها (بمسائل الكلام) «منهج المعتزلة فخرج العديد من العقائد الدينية والمبادئ الروحية تخريجاً فلسفياً صاته بأسلوب أدبي مشرق... آيات تثير-بنصها الحرفي- روح البحث منها تلك التي تصف الإرادة الإنسانية والتي تعدد الصفات الإلهية»<sup>1</sup> لكل عصر عادات وتقاليد مثلاً زمن محمد (ص) كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام.

طالما النص والتأويل نجد ذلك واضح في القرآن الكريم مع مفهوم وتفسير هناك فئة التي أخذت بمعناها الحرفي (آيات) نجدها دلت على أن الإنسان مسير. قال تعالى: « خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ »<sup>2</sup> كما أن هناك آيات منها إذا إعتبر فيها المعنى الظاهر دلت على أن الإنسان محير لقوله تعالى: « وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا »<sup>3</sup> ويضيف: « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ »<sup>4</sup>. خلاصة ذلك إذا أجمع المسلمون على استحالة التعارض في الكلام الإلهي، هنا عمد من قبلوا التسيير نصاً إلى التأويل مآظهره التخييره، هنا يخرج على معنى التهديد. أما إذا عمد من قبلوا التخيير نصاً إلى تأويل ما ظاهره التسيير، فإعتبروه من قبل تأكيد الواقع. أما عن الفئة الثانية آيات تضيف الله بظاهر مدلولها وصفاً إنسانياً دليل ماقاله تعالى: « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »<sup>5</sup> ويضيف: « كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »<sup>6</sup> جاءت هذه آيات بحكم مدلولها الحرفي تشبيه صفات الله بصفات الإنسان ولكن الله لا يشبه له ولانظير قال تعالى: « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »<sup>7</sup> مادفع بالبعض إلى تخريج الآيات تخريجاً مجازياً. المثال: الوجه كناية عن الوجود المطلق والبقاء السرمدى (أبدى). أما اليد بحكمة رمزاً للقوة وللسلطة.. الخ .

من أهم العوامل التي يحدث بها وقوع الأحداث الكبرى " وتعارض في الدلالة الحرفية وتطور في منهج التفكير وإتصال بثقافات دينية أخرى. مثلاً أعلام المعتزلة: يعتمدون في تقرير آرائهم على الإجتهد الفكري والدليل البرهاني، وعليه واصل بن عطاء هو أحد تلاميذه الحسن البصري إنعزل عن المجلس عندما أثرت مسألة [مرتكب الكبائر]، نلاحظ أنه إعتماذ العقل في تحليل المسائل الدينية. أما الأشعرية (أبو الحسن الأشعري) كان ينشد الحقيقة الدينية بطبع عن طريق الدليل العقلي. حينها إرتفع جدل أهل السنة إلى صعيد المعتزلة وصار أمرهم من

<sup>1</sup> - كمال اليازجي : معالم الفكر العربي (في العصر الوسيط) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 135 ، 143 ) .

<sup>2</sup> - سورة البقرة - الآية (07) .

<sup>3</sup> - سورة النساء - الآية (111) .

<sup>4</sup> - سورة الزلزلة - الآية (08) .

<sup>5</sup> - سورة الفتح - الآية (10) .

<sup>6</sup> - سورة الرحمن - الآية (26 ، 27) .

<sup>7</sup> - سورة الشورى - الآية (11) .

بعده إلى أبي بكر البلافلاقي (1012) أو الغزالي. الخلاق القائم بين الفرقتين (المعتزلة والأشعرية) فأول تعبير العقل أداة صالحة الوصول إلى الحق، بينما الثانية تقيدته أو تمنعه قطعاً. لكن الشريعة تعتمد في مفهومها الخير والفضيلة والصلاح على نصها المقدس. وفي حين الحكمة إلهي (إلهام إلهي) تعتمد على النظر الإجهادي والتأمل الوجداني؛ فالفلسفة تنتهي إلى ذلك بالاستدلال البرهان، بينما الشريعة تقرر الخير والشر<sup>1</sup>. المعتزلة (العقل) والأشعرية بالسمع، ولقد تيسر للكندي أن يكون صلة وصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة مثلاً: في مسألة السمع (النقل) والعقل نصح بينهما نصحاً توفيقياً.

انتهت المذاهب الفلسفية في رأي الفارابي إلى النظام المشبع بالزرعة الروحية يتبين من جمع بين الفلسفة والشريعة حينها قام إتفاقهما على أساس «الأول وحدة المصدر إذا مردّ الشريعة إلى الوحي والوحي من الله، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة والطبيعة من صنع الله، والثاني وحدة الواسطة إذاً النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ويستمدده الفيلسوف من العقل الفعال... (الفارابي) «بالتأويل الصحيح والإدراك البعيد تنظم الشريعة إلى جانب الفلسفة وتصهران في وحدة تامة».»<sup>2</sup> هاهنا نلمس نوع من إتفاق الموضوعي (جوهرًا) ومن ناحية الفارق بينهما (الشريعة والفلسفة) نرجع ذلك إلى أمرين: كيفية حصول العلم وكيفية أدائه، فقد جزم على إلام بينهما. إذن هذه نتيجة المتوصل إليها، ثم عن عميد الفلاسفة ابن رشد إمتاز بالفلسفة وعلوم الشريعة، حيث عالج هو الآخر موضوع النزاع الواقع بين الشريعة والفلسفة، في رأيه إتفاق الشريعة والفلسفة على دليلين: عقلي و نقلي؛ يعتبر مواطن الإحتكاك بينهما فيوضح أنها محدودة؛ الدليل العقلي فهو معرفة الخالق، أما الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الخالق، والفلسفة تدعوهم إلى درس الموجودات من حيث دلالتها على خالقها. أما فيما يخص الدليل نقلي فهو أن الشريعة ذاتها دعت إلى إعتبار وجود المخلوقات.

وفي ضوء ذلك يقول: ابن رشد بتسوية الفارق بالتأويل، بالإضافة إلى ذلك «قد يكون الطريقة إستنتاجية أو عقلية أو قد تكون إستقرائية أو تجريبية كما هي عليه حال وسائل المنهج العلمي التي تهدف إلى تواصل إلى حدود معينة»<sup>3</sup> مع ذلك أن لكل علم طرائقه خاصة به؛ أعني لكل موضوع منهج ولكل منهج الذات العارفة أو الفاعلة تطبيق ذلك بدقة. نستنتج بأن الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم بالإستقراء والتأويل، بينما المتصوفون، فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والعقل، ونشدوا الحق بتطهير النفس من مغريات المادة، ثم إرجاعها نقية أقصد "نظيفة" لقبته بهذا الإسم لصفاء القلب. على أية حال «إن الشريعة والوحي جاء لمواجهة المواقف بحلول تزد الإنسان إلى حقيقته وتقهر جبروته المزعوم، إن إدعاء الألوهية في الإنسان داء، والشريعة تمثل الدواء الذي يقضي على هذا الداء ويرد الإنسان عبوديته»<sup>4</sup> أقصد إلى أصله، والشريعة تمثل وسيطاً بين

<sup>1</sup> - كمال اليازجي : معالم الفكر العربي (في العصر الوسيط) ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 146 ، 153 ، 156 ، 169 )

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ، ص 208 ، 209

<sup>3</sup> - جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم [دراسة تحليلية، ابن سينا وفكرة الفلسفي] دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 1984 ص 91

<sup>4</sup> - ناصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل (دراسة في التأويل القرآن عند محي الدين بن عربي) (المركز الثقافي العربي، بيروت) (ط5) 2003 ص 196

طرفين؛ أعني الوجودي والمعرفي، إذن تأتي الشريعة بمثابة الدواء لتردّ الإنسان معرفياً إلى عبوديته وبالتالي يتلقى الطرف الوجود والمعرفة عن طريق وسيط الذي تمثله الشريعة بجانبها الظاهر والباطن، إذن هي التي تؤدي إلى الكمال الإنساني.

من الطبيعي إدراك الصوفي لباطن الشريعة وحقيقة الوجود ونجده يستمد من الحقيقة الأصلية لكل من الوجود والشريعة في حين «إن ثنائية الظاهر والباطن وعلاقتها الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر (ابن عربي) أشكالاً عديدة، ويعبر عنها بصيغ مختلفة»<sup>1</sup> مثلاً: النبوة بكل تجلياتها ومظاهرها تمثل لنا المستوى الظاهر من الشريعة. أما الولاية بكل مراتبها تمثل لنا المستوى الباطن، بينما عن التفاعل بينهما يتمثل في أنهما جميعاً مستمدان من الحقيقة المحمدية، لأن النبوة موهوبة من عند الله لعبده أمين. أما الولاية مكتسبة بالتعامل والسلوك التصرفات.. الخ .

إذن ما قد يدل على أن الحقيقة المحمدية هي أصل المعرفي إنطلاقاً من التفرقة الأساسية بين الذات الإلهية والعالم. خلاصة ذلك أن الحقيقة المحمدية هي حجاب معرفي الواقع بين الذات الإلهية والإنسان، وبالتالي نلخص إلى القول أن الشريعة مصدرين: النص القرآني والحديث النبوية. لقد جاء اهتمام فيلسوف بدوي «بالتصوف الإسلامي مؤلفاً ومترجماً ومحققاً مستعيناً بأبحاث المستشرقين... يستطرد لبيان وتوضيح العناصر المكونة لظاهرة الشطح مستعيناً باللمح للسراج وبأبحاث المستشرقين، كما سنيون ونيكوسون»<sup>2</sup> ما نحاول نحن تطالع إليه من خلال هذا النص وما نعتقده إن التصوف الإسلامي فقد يمثل الحركة المتسامحة في الإسلام، لأن هذه الحركة تمكنت من نشر الإسلام، ولكن مع العلم أن ضرورة تفلسف في حياة المتصوفة هي أهم المسائل البحث الإسلامي، أي حياتهم التي يتميز بها المتصوفة هي متمثلة في الذوات وجود باطنها زاهر تفتح على ضوء المجهول، أي تحيا في الأسطورة كما تحي في التاريخ . يضيف إلى ذلك (ابن سبعين) بتحليل حقيقة الغزالي تحليلاً عميقاً قال عنه: «إن الغزالي لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط الجمع الأضداد وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محبر فإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت»<sup>3</sup> تم وصفه بشكل دقيق وهو حال التصوف. ومما سبق أن البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية يكون على ما نستدل به بثلاثة مستويات كبرى هي كالآتي: «مستوى المادي ومستوى الحياة ومستوى العقل والشعور... بأن المادة هي لعل غير المعروفة لإحساساتنا»<sup>4</sup> من أهم المستويات نذكر علم الطبيعة، وعلم الأحياء وعلم النفس دليلنا الفيلسوف (بركلي) أول من فند النظرية القائلة بأن "المادة" هي العلة.

<sup>1</sup> - ناصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل (دراسة في التأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المرجع سبق تعريفه ، ص 233 .

<sup>2</sup> - محمد فاضل عباس: عبد الرحمن بدوي (رائد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر) ابن النديم لنشر والتوزيع، دار الروافيد الثقافية بيروت لبنان (1ط) 2013 ص ص (281، 291) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 295 .

<sup>4</sup> - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني الإسلامي، ت: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة(2ط)1968 ص41،40

في حين أن مثل هذه المواضع تتطلب شيء من الجرئة الفكرية التي تتمثل في فكريتي الغاية والقصد اللذين يعلان من داخل النفس على خلاف فكرة العلة، إذ هي خارج عن المعلوم وتؤثر فيه من خارج، هنا وجود من أفعال الكائن الحسي يشارك فيه غيره من الموجودات الطبيعة. وعلاوة على ذلك التجربة والتأويل هذه المواجهة قائمة بينهما «أن من الأهمية بمكان أن نفرق بقدر المستطاع بين التجربة الصوفية ذاتها والتأويلات التصورية التي تقال عنها... أنه يمكن التمييز بين التأويل أو التفسير وبين التجربة وأنه قد يكون صحيحاً أنه ليس هنا فترة زمنية كانت التجربة فيها بلا تأويل»<sup>1</sup> بإمكان أن نقوم بما بين التجربة الحسية وتأويلها، وكثير ما يساء فهم المفارقة بين التجربة الحسية والصوفية، من المستحيل في كلتا الحالتين عزل التجربة الخالصة ولكن بإمكاننا أن نشك في أن الإحساس شيء وتأويله التصوري شيء آخر، طالما أنه يمكن التمييز بينهما (التجربة والتأويل).

منذ الوهلة الأولى التجربة مئوس منها؛ أقصد أن هناك تفرقة واضحة بينهما، حتى ولو كان من غير الممكن أن نقف على تجربة بلا تأويل خالص، نضيف إلى مجموعة كل من (بك Bucke) و(وليم جيمس) و(بروفسور برود Broad) نضع دليل واضح على «أن المتصوفة ليس لديهم أية طريقة أساسية سوء تأويل لتجارهم... إلى النظر إلى التفرقة بين الذاتي والموضوعي على أنها تفرقة مطلقة.. وأن يعبر عن ذلك بإستخدام عبارات تتضمن أن الذات الكلية هي حقيقة واقعية موضوعية»<sup>2</sup> على الرغم من أن المتصوف قد يعتقد في ذاته أنه كبت جميع الإحساسات والصور والأفكار العقلية. في الواقع لا يكون ذلك صحيحاً نحن نتناقض مع أفكارهم. المهم نحن مضطرون لمواجهة الواقع، حينما نصل إلى رأي الصوفي الذي يشعر أنه وصل إلى ملامسة ماهو خارج الذات وما يجاوزها من مؤكد أن الصوفي تكون له أسبقية عن ما يبرره في إعتقاده بوجود ذات كلية مفارقة ولكن هناك خطأ مؤكداً في طريقته في الكلام، نلاحظ أنه أكد أن لها وجوداً موضوعياً مفارقاً، الحوار حول الذات ومكانها في الموضوع. من الواضح " أن الذات الكلية هي تلك التي يصل إليها المتصوف وإنّ العبارات التي تدور حولها هي عبارات صادقة، وهي موجودة وعليه إنتهى الأمر بنا إلى القول إن مفهوم الذاتية الكلية (الذات الكونية) التي تندمج فيها ذات المتصوف في لحظة الإتحاد هي تأويل صحيح للتجربة الصوفية. أما لو أننا خلصنا إلى أنّ التجربة الصوفية الذاتية هنا سوف يكون لنا الحق أن نصرح بأنّ العبارات هي عبارات كاذبة وأن الذات الكلية غير موجودة." <sup>3</sup>، إذن الذات الكلية لاهي موجودة ولاغير موجودة.. الخ .

لقد أسعفني الحظ في الإطلاع على أفكار أساتذة هذا العصر الراهن والكشف عن نوعية الباطنية والظاهرية لدى كل مفكر ونوابغ هذا العصر الحافل بالأفكار حيث يبين لنا أستاذنا لزيد «هذا تأويل العرفاني إنتظاماً في الفكر العربي الإسلامي بعد مقتل الإمام علي وإستمرار الثورة على الحكم الأموي من قبل أئمة آل البيت وأتباعهم من الشيعة حيث بدأ مذهبهم السياسي شيء فشيئاً يأخذ بعداً عقدياً يعتمد التأويل العرفاني طريقة

<sup>1</sup> - ولترستيس: التصوف.. والفلسفة ، ت: وتعليق وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي - القاهرة (ط) 1999 ، ص 48 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 186 ، 187 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 191 ، 227 ) .

في الفهم»<sup>1</sup> يحدث ذلك وفقاً لروح العقائد الدينية لتاريخ خلافاً لتأويل السياسي الظاهري. ويرجع أهل التأويل العرفاني من الصوفية والشيعة أنظر إلى أصل طريقتهم في الفهم. لهذا السبب يمكن القول أن جذور التأويل العرفاني نشأت وترعرعت في أحضان الإسلام وسط الصحابة آنذاك بحيث نلاحظ أن المعرفة عندهم من المعارف التي تمثل جانب الخاص عند الصوفية ويبحث بالكشف عن الباطن (الخفي). وعليه جاء في الحديث عن عبد الواحد بن زيد قال: «سألت الحسن البصري عن علم الباطن... سألت الله عن علم الباطن فقال هو سر من سري أجعله في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلتي»<sup>2</sup> حاول إعطاء لمحة عن أصول العرفان؛ أعني علم الباطني لأن هذا الأخير يمثل لنا معرفة الصوفية التي مصدرها سر من أسرار الإلهي، كما لا يمكن الكشف عن علم الخاصة للآخرين هذا ما يطلق عليه علم الباطن/العلم الذاتي/علم رباني. ومع ذلك «إن زمن التجربة الوجودية هو إستحضار الرموز والنظر إليها في ذاتها أو النظر إليها من ناحية المبدأ والغاية. نظر يسبق زمن التجلي الرمزي على أرض المعرفة والواقع التاريخي وتأويل يسبق التأويل العرفاني والتأويل السياسي»<sup>3</sup> من هنا يمكن أن نشير إلى التجربة على أنها وجودية. من البديهي أن نتحدث بإسم الغائب (هو) يصرح قائلاً: «إنه الفهم الصوفي للإجماع الإنساني الذي لا يقوم على التمييز بين الأنا والآخر إلاً مجازاً... (الذات الأميرية) هي إمتداد لها في الذات المحمدية على مستوى النسب قبل أن تجد لها إمتداداً على المستوى العلمي والروحي»<sup>4</sup> يبين ذلك تجربته المنفردة عن التجارب الصوفية الأخرى، كما أباح القول عن مفهومه الصوفي الأنطولوجي لتاريخ البشرية (إستعار ذلك من أستاذه محي الدين ابن عربي) الأمير عبد القادر يستخدم أسلوب ذاته (هو) هذا الضمير الغائب. ونعود إلى صوغ الكلام أن سيرته (الأمير) الذاتية فهي شكل من أشكال المعرفة الواعية الجزائرية (أقصد الوعي الذاتي) قد يقوم بعملية إستحضار الماضي من أجل الحاضر والمستقبل. وبناء على ذلك يبين ابن خلدون أهمية النسب ودوره الاجتماعي بقوله في «أن العصبية إنما تكون من الإلتحام بالنسب أو ما في معناه... إذ النسب أمر وهمي لاحقيقة له... قد عبر الأمير عبد القادر من هذا التصور الوجودي والميتافيزيقي للتاريخ الذي يعتبر التجربة الوجودية للأفراد والجماعات شكل من أشكال التجلي الوجودي في التاريخ أو إنكشاف القدرية الإلهية في الزمن»<sup>5</sup> نلاحظ معنا نوع من التجاوز بين المكان والنسب وبين أصل، لأن المجتمع الجزائري معروف بالأصالة والمحافظة على التراث التاريخي والثقافي والفكري بوجه خاص والسيرة الذاتية بوجه عام. كما عبر الأمير عن الفهم الوجودي (الأنطولوجي) للتاريخ؛ أعني القائم على ركائز التأويل الصوفي للقرآن الكريم. حيث يقوم بقراءة

<sup>1</sup> - بهادي منير : التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي [مقاربة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلام] ، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في

الفلسفة تحت إشراف : عبد اللاوي محمد : السنة الجامعية 2006-2007 قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية ، ص 39 .

<sup>2</sup> - بهادي منير : التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي [مقاربة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلام] المذكورة سبق تعريفها ، ص 42 .

<sup>3</sup> - المذكورة نفسها ، ص 47 .

<sup>4</sup> - المذكورة نفسها ، ص (161،160)

<sup>5</sup> - المذكورة نفسها ، ص ص ( 163 ، 170 ) .

الوجود خلال سيرته الذاتية في تجربته التي مارس فيها التصوف مع أستاذه (محي الدين ابن عربي) لقد أفصح في كتابه (المواقف ج3) «ومن شأن الحكم الإلهي أنه ماسوى محلاص أولاً من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يكنز ولايزل... لايقال لم يحدث الروح لأن لا قبل وجود الفيض لانا نقول لم يكن المحل قابلاً فلما حدثت التسوية ظهر القبول من المحل»<sup>1</sup> يقال هذا إلا فيما يعظم من الأحوال والأمور والحكم، وقبوله يدل على أن قبول الصورة المحل للروح في الفيض (نظرية الفيض) التجلي الدائم يعبر عنه الأمير بالنفخ فيه. ذلك أن من المحل الفيض الروح على المحل، وبالتالي هذا الفيض المعبر عنه بالنفخ فيه مثلاً: فيضان نور الشمس على كل قابل للإستنارة يحدث عند إرتفاع الحجاب بينهما، ويقول: «قد كان الحق أوجد العالم وجود تشيع مستوى لاروح فيه فكان كمرآة غير مجلوة»<sup>2</sup> فهي مرآة من حيث ذاتها؛ أعني صورة تختلف باختلاف الظاهر فيها كالمرآة لأنها لها حكم في الصورة بذاتها والذي ينظر إليها يخالف تلك الصورة هنا المرآة لم تأثر فيه من حيث الذات فقد ظهرت من حيث التجلي للمرآة. وفي حين يقول «إن الإنسان الكامل والعالم كله ليس شيء زائد على أمور معلومة أو متصفة بالوجود ثانياً والعلم عين العالم والمعلوم عين العلم»<sup>3</sup> الأمير حاول أن يثبت مكانة الإنسان الكامل والعالم.

بين أنه ما من حقيقة كلية كونية أو جزئية إلا ولها حقيقة إلهية، كما إعتبر الأمير كتابه (مواقف) الذي «إستظهر فيه نصف القرآن عبارة عن نفثات روحية ألقيت إليه، لا كما تتلقى العلوم العقلية والنقلية وإنما هي هبة أو منحة إلهية... يؤسس على هذا التصور الوجودي للمعرفة لأنطولوجيا الذات الأميرية المرتسمة بالتجربة الحمديدية في التاريخ»<sup>4</sup> إنه واثق من ذاته على أنه تلقى مثل هذه المعارف لامثل الحكمة (أهل الفلسفة) ولامثل الفرق الكلامية الإسلامية (أهل السنة وأهل الشرع)؛ أقصد العقل والنقل هنا عدد كبير من منازعين هذا الكلام. كما أنه لديه رؤية تختلف عن تصورات الفلاسفة والمتكلمين والأشاعرة مثلاً المعتزلة تصور حرية الإختيار والذات الإلهية، وتقترب من تصور الأشاعرة عامة وبالغزالي خاصة في مسألة نفي الأسباب وقلب الطباع، أما عن تجربته كما هي في مؤلفه (مواقف) تمثل تجربة وجودية.

ختم أستاذنا كلامه حضور ابن عربي في الخطاب الصوفي هو شيء الذي يهيئ أو يمهد للنزعة النصية أو النقلية في الفقه ومالكي وعلم الكلام والأشعري حيث يصرح أن الولي يأخذ معنى الإنسان الكامل. أما الولاية عند الصوفية فهي ليست فطرية بل مكتسبة (بالإجتهد) وتقرب الله عز وجل، أما عن مصدر الخلاف بين الأنبياء والأولياء فقط إختلاف لفظي لاحققي. أما عن الفرق بين الفيلسوف والنبى أو الوالى والأنبياء ككل بالمنزلة والمرتبة النبوة وعن الوالى له يد ومكسب من العلوم مالم يكن عن النبي (ص). كما يبين ابن سينا « فقد نزعنا الهمة بنا إلى نجمع

<sup>1</sup> - الأمير عبد القادر : المواقف ج3 ، موقع للنشر الجزائر (دط) 1996 ص ، 165 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 164 .

<sup>3</sup> - الأمير عبد القادر : المواقف ج2 ، موقع للنشر الجزائر (دط) 1996 ص ، 05 .

<sup>4</sup> - بهادي منير : مذكرة دكتوراه ، سبق تعريفها ، ص ص ( 195 ، 196 ) .

كلاً ما في ما يختلف أهل البحث فيه لانلنتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولانبالي من مفارقة تظهر منا لما ألقه متعلمو كتب اليونانيين إلغاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألقناها للعاميين من المتفلسفة المشتغوفين بالمشائين<sup>1</sup> أي الظانين أن الله عز وجل لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته وعفوه سواهم، مع إعتراف منا بفضل أفضل سلفهم. هذا ما حاول ابن سينا توضيحه وماتشبت ناقد العقل العربي قط بإزدواجية الروح والجسد أو الذات والموضوع، وبإزاحة فاعل من فعلة العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي لانسق آخر الذي يظهر من خلال تشبيه بإزدواجية ابن سينا من البرهان العقلاي إلى العرفاني اللاعقلاني.

مع الرغم كان من أكبر مكرس للفكر الغيبي، حيث كان له «أبعد الأثر في رده الفكر العربي الإسلامي وإرتداده من عقلانية المنفتحة... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»<sup>2</sup> بمعنى الفلسفة قتلت العقل والمنطق، أي قضت عليهما في الوعي العربي لقرون طويلة؛ إذن فلسفته هي فلسفة التحطيم الذاتي وفلسفته المشرقية تكرر اللامعقول بمختلف أشكاله وألوانه. في نهاية يسجل لحظة إنفجار وإبداع تناقض العقل العربي مع ذاته. في الواقع مذهب المعتزلة والإمامية لد صدر عنهم « إن أفعال العبد نوعان نوع تتعلق به إرادة وإختيار... أما نوع الإرادي للعبد فيه ولا إختيار... إن الله هو الموجد لأفعال العبد بأجمعها الإختيارية والإضطرابية »<sup>3</sup> النوع الأول كالذهاب والإياب والكتابة والقراءة، أما الثاني كالنمو والحركة. نحكم على أن الإنسان مخير غير مسير، لقد تطراً إلى ذلك من قبل. أما عن ما يتعلق بالمذهب الأشاعرة ليس للإنسان وقدرته، أي تأثير. أما عن التصوف حيث قال: «ليس من الشعائر والعقائد الدينية ولا من التقاليد السائدة والنظم الإجتماعية، ولا هو حقيقة طبيعية تفرض نفسها فرضاً، وإنما هو بأساليب التربية أشبه... نقول: مع العلم بأن التصوف بمعناه الشامل كل فئة تتسم له وتتنمي إليه»<sup>4</sup> حالة التوفيق بين الدين والتصوف لأن هناك فئة حاولت توفيق بين التصوف والظواهر الدينية كإبن عربي وعبد الرزاق القاساني وإبن فهد وغيرهم.

في حين إبن عربي قال: عن التوفيق « بأن دين الإسلام وغيره من الأديان أمر بالحب والأخاء والحب يستدعي رفع الحواجز بين الناس.. التأويل تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر، بحيث يدل اللفظ على شيء ويفسر شيء آخر كتفسير الإسلام بالدار، لأنه جامع لأهله»<sup>5</sup> إذا ما لجأنا إلى التأويل فهو تفسير اللفظ، كما يبين ما تشتهي النفس حيث جاء في الحديث «إنّ الله سبحانه جعل الإسلام داراً والجنة مأدبة والداعي إليها محمد

<sup>1</sup> - جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي ، وحدة العقل العربي الإسلامي ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، (ط1) 2002 ، ص 11 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 12 .

<sup>3</sup> - محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات) دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت لبنان (ط 1) الطبعة الأخيرة

2000 ، ص ص (120،119) .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 183.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 188 ، 198 ) .



(ص) «<sup>1</sup>، هاهنا مسألة الظاهر والباطن هذه الثنائية قد نري للتصوف شريعة ظاهراً وباطناً. ولقد جاء في الأحاديث النبوية (إن للقراء ظاهراً وباطناً) للباطنة سبعة أبطن وفي حديث آخر سبعين بطناً . ولوعدنا إلى دراسة التصوف كظاهرة اجتماعية يلزم تطبيق مناهج على التصوف دعا إليها كلاً من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية. مما لاشك في ذلك أن هذه الطريقة أدت إلى أبحاث جديدة من مؤكّد «أن المجتمع الصوفي خاص متمايز عن غيره من...وله قوامه وله بنيته...المنهج يعتبر التصوف ظاهرة فلسفية حاولت تفسير الوجود بطريقة خاصة»<sup>2</sup> إذن التصوف أنتج فكراً كما أنتج فلسفتاً.

مايدفع القول أن تفسير التصوف يجب أن يكون تفسيراً مادياً سواء التصوف الاجتماعي أوأنثروبولوجي وتطبيق مناهج ساعتها يضع التصوف في الإطار الفلسفي لتاريخ الفلسفة مع كشف عن المذاهب الصوفية كالوجود والطبيعة والإنسان. حوصلة ذلك عن التصوف وعن الشريعة الدينية وعلى ماذكرنا أعلاه تصير على عقولنا فكرة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب الكل يعلم مقصدها أو الغرض منها وهي «أن الدين صلاح الضمير وكفى»<sup>3</sup> بمعنى أن تعترض الكلام القبيح وإبتعاد عن الكذب. فيما يخص الصلاة والصوم يحدث فيهما تمجيد الحق والخضوع لله عز وجل. بالإضافة إلى ماذكرنا سابقاً وماإصطلحنا عليه «المبادئ الأساسية لتأويلية المعنى عند الصوفية، أي الأصول التي على أساسها يتم فهم القرآن خارج مجالي التفسير والتأويل»<sup>4</sup> ؛ أولاً وضع حد للفهم والتأويل، أي إدراك المعنى بين التفسير والتأويل والتقيهم. هذه المفاهيم لها دور فعال الفهم الذي يقصده الصوفي يكون على طريقة الحيرالي؛ أعني "ذوقي" أو "عرفاني" المقصود مايجعل النص ثرياً لتطبيق علم الدلالة العرفانية؛ أعني ممارسة نقدية حديثة تسعى إلى البحث ودراسة البيان الصوفي الإسلامي، إذن الحيرالي نجده قد أعرض عن التفسير والتأويل ولكنه إهتم بالفهم. طالما هناك فرق بين نوعين من التأويل أي «بين التأويل العقلي المظّل ومايطلق عليه تأويل الإيمان الهادي إلى سبيل الرشاد»<sup>5</sup> تلك المرتبة المعرفية التي يدركها المؤمن. أقصد بعد الرسوخ في العلم وتعمق إلى أعماق قائمة على الإيمان، دليل القرآن قوله تعالى: « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهِ»<sup>6</sup>. أن الشيخ القرطبي قد بلغ مرتبة الفهم بعد أن تجاوز مرحلتي التفسير والتأويل. حيث تنتمي المبادئ الأساسية وتأويلية المعنى عند الصوفية (لفخر الدين الحيرالي) إلى تدعيم نظام الإسلامي، هو نظام التدرج من الأدنى إلى الأعلى، نلاحظ أن الصوفية الأوائل أقاموا ممارستهم (تطبيقاتهم) التفسيرية عملياً، لوحاولنا تعمق في هذا المجال نموذج الغزالي فإنه فيلسوف متصوف.

<sup>1</sup> - حديث شريف (راوه جابر بن عبد الله) أنظر: محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، ص 198.

<sup>2</sup> - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، دار المعارف، القاهرة (9ط) 1996، ص ص (21، 22).

<sup>3</sup> - محمد جواد مغنية: الإسلام والعقل، دار الجواد، دار المكتبة الهلال، بيروت لبنان (دط)، (ت.م)، ص 175.

<sup>4</sup> - مختار الفجاري: الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم) عالم كتب حديث لنشر وتوزيع، إربد عمان (1ط) 2009 ص 162

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 166.

<sup>6</sup> - سورة آل عمران - الآية (07).

أما عن دراسة ثنائية (الخطاب والخبر) في قصة حي بن يقضان نموذج ابن طفيل. والمقارنة التأويلية هي الأخرى المتمثلة في دراسة ثنائية (اللفظ والمعنى) على حل الإشكال المعرفي الذي عاشه المفكر الميتافيزيقي. ماقد كان يقصد الكاتب من هذه القضية هو تفاصيل التجربة العرفانية لحي الشيء المثير في هذه القضية هي قضية الخطاب أصل اللغة، هذا قبل ضبط العلاقة بين المعنى واللفظ في الحكاية الفلسفية عند ابن طفيل. وأهم نظريات مستخدمة في اللغة: أولها نظرية التوفيق ثم نظرية المحاكاة ونظرية المواضعة أو الإصطلاح .

وماقد يهم مقام العلاقة بين اللفظ والمعنى وضع هذا لا يتحكم فيه الإنسان إلى قوانين عقلية، كما لا يتحكم أيضاً علاقات سببية، بل يتحكم التواضع والإنفاق الحاصل بين الألفاظ بإزاء المعنى، هذا ما جعل أهل المواضعة يجاوزن الصوفية في آن الألفاظ لاتحكي شيئاً من معاني مثلاً: قصة حي بن يقضان الفلسفية نجدها أقرب إلى المواضعة والإصطلاح . اللغة لاتدخل ضمن المردكات الذوقية والمعرفية الفيضانية لأنها ليست من العالم الإلهي ولا من المواهب الربانية من أهل المعاني ولولاية وقال الغزالي: «أعلم أن الناس إختلفوا في حد العقل وحقيقة وذهل الكثر من كون هذا الاسم مطلقاً على معاني مختلفة»<sup>1</sup> لقد ميز الله الإنسان بملكة العقل عن باقي المخلوقات. وابن باجة كان يريد من المتوحد فقط الوصول إلى العقل الفعال عن درب إعمال الفكر مع إستدامه النظر معنى ذلك أنه يرفض درب المتصوفة في بلوغهم إلى الحق عن طريق الحدس والتخيل. لقد سعى ابن باجة لإعطاء فرق بين فيلسوف والصوفي فقال: « فلاجسما في واحد سعيد، ولكل سعيد فهو روحاني صرف... كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لاذاتها ويفعل الأفعال العقلية لاذاتها. ابن رشد أزمة التوفيق بين الشريعة والدين»<sup>2</sup> فأول يفعل أفعالاً جسمانية ليس لاذاتها. أما الثاني الأفعال الروحانية يفعلها لاذاتها، بينما الفيلسوف فهو يفعل أفعال روحانية ليست لاذاتها؛ أعني يكون في خلوة مع نفسه من أجل بلوغ المراد أو الهدف، في الواقع ابن رشد هو الآخر إختلف عن سابقه في الكيفية التي تم عرض بها أزمة التوفيق وواضح أنه يمتلك أسلوب رائع في البرهنة دفاعاً عن الفلسفة بين أنها حق والشريعة حق، بالتالي أن الحق لا يضاد الحق .

وعلاوة على ذلك إعتد ابن رشد في فلسفته على التوفيق بين الدين (مصدره الوحي) والفلسفة (مصدرها العقل) ومع المشادة الفكرية بين الغزالي وابن رشد التي ينطوي عليها كتابا "تهافت الفلاسفة" الغزالي و"تهافت التهافت" ابن رشد على حد التعبير «ابن رشد- مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»<sup>3</sup> مع ذلك الغزالي هو الآخر كان مخلصاً كل الإخلاص في حملته التي شنّها على الفلسفة وفي ولائه للصوفية وفي جنونه الصريح نحو الأشعرية. ويسهل علينا الغزالي حديثه «بانكار الإقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ويعزوه إلى تحكم الفلاسفة والمعتزلة الذين حدوا حدوهم. فالإقتران الضروري يقتصر على التلازم بين الحدود

<sup>1</sup> - خولة نمر محمد القصاص: الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين (دراسة تحليلية نقدية)، دار الحامد للنشر والتوزيع ، عمان الأردن (1ط) 2015 ص 17.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 89 ، 91 ) .

<sup>3</sup> - أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، دار المشرق ، التوزيع بيروت لبنان (3ط) 1986 ، ص 10 .

أو المفاهيم المنطقية وحسب.. أما ابن رشد في رده فينكر أن يكون الارتباط بين الأسباب والمسببات ناجماً عن حكم العادة وحسب، بل هو من طبيعة العقل<sup>1</sup> الذي يحكم بضرورة هذا الارتباط عنده هذا رده على الغزالي؛ أعني كالتلازم بين الشرط والمشروط وبين المفاهيم المتقابلة ولكن لما كان الإقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب فهو إقتران عرضي جائز وما ذكرته سابقاً عن رد ابن رشد على الغزالي العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، ثم تميزت القاطع بين الشرع والعقل.

وعليه برهان عقلي وسمعي فالعقلي إثبات كلي وتفصيلي؛ أي عن البرهان التفصيلي لقد ذكر البرهان كل وظيفة معها كل هذا البرهان حقاً، وعلى حين البرهان السمعي أن نقيضه بدعة والبدعة تكون مذمومة وضلالة، إذن هي سنة القديمة محمودة لا يمكن النزع في الشرع حيث قال (ص): «إتبعوا ولا تتبدعوا وإنما هلك من قبلكم لما ابتدعوا في دينهم وتركوا سنن أنبيائهم وقالوا بأرائهم فضلوا وأضلوا»<sup>2</sup>، قال عليه السلام: «إذا مات صاحب بدعة فقد فتح على الإسلام فتح»<sup>3</sup>. الغزالي في مؤلفه هذا يرى «لأنسلم أن جهل أهل التشبيه حصل بألفاظه، بل يقتصرهم في كسب معرفة التقديس وتقديمه على النظر في الألفاظ... كما أن من حصل على التقديس لم يجهل عند سماعه صورة المسألة، إنما الواجب عليهم تحصيل هذا العلم»<sup>4</sup> بمعنى هذا الأخير، ثم مراجعة العلماء، ثم كف الذات عن التأويل وإلزامها التقديس، " ثم نضيف إلى ذلك قول إخوان الصفا فإن من نظر في كتبهم فرأى مامزجوه بكلامهم «من الحكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما إستحسنها وقبلها، وحسن إعتقاده فيها؛ فهنا يسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظن كما يجب صون الأسماع عن مختلط الكلمات وعن قرب » الجواز بين الحق والباطل؛ أي لا يجعل الحق باطلاً كما هو الحال لا يجعل الباطل حقاً»<sup>5</sup>.

في الواقع الإنسان يجهل ما يحيط به من أمور ومن الموجودات فقط يطلع عليها بواسطة الإدراك بحسب أجناس الموجودات، إذا قوة الحس تدرك عالم المحسوسات. أما عن قوة التمييز فيها الأخرى تدرك أموراً زائدة على الحس والعقل يدرك الواجب ووراء "العقل قوة أخرى لإدراك الغيب" وعن ماسيحدث في المستقبل. أما عن التصوف الفلسفي هو التمسك بالأدب والأخلاق الإسلامية مصدرها من خلق القرآن إذن التصوف «رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدماً الإهتمام بالأفعال القلوب مراقباص خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة»<sup>6</sup> كما يجب ترك الشطح العبارة والتمسك بعلم الشريعة وترك الشهرة.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 27 ، 28 ) .

<sup>2</sup> - حديث أثر صحيح رواه الدارمي والطبراني في الكبير... الخ . أنظر : الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 227.

<sup>3</sup> - حديث صحيح رواه الخطيب في تاريخ بغداد . أنظر : الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص نفسها (227).

<sup>4</sup> - الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة: تحقيق وتعليق: أحمد فريد، المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (1971) (ط2) سنة الطباعة 2008 ص 260

<sup>5</sup> - حجة الإسلام أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال (الموصل إلى ذي العزة والجلال) حقهه وقدم له: جميل صليبا ، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (دط) (ط ت) ص ، ص 114 ، 116.

<sup>6</sup> - محمد العدلوني الإدريسي: التصوف الأندلسي (أسسه النظرية وأهم مدارسه) دار الثقافة، مؤسسة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب (ط1)

نخلص إلى إرتباط هذا النوع من التصوف الإسلامي بالشريعة (الدين) بمقتضى ماقرآن والسنة وإحتفاظ بالسلف الصالح وعليه بإمكان القول « إن التصوف الفلسفي أو الفلسفة الباطنية الإستشراقية تصرف مختلف إلا أن هذا الإختلاف لا يرجع إلى المعتقد الديني أو الإلتزام الروحي والأخلاقي»<sup>1</sup> فكل المتصوف سنيين معتدلين أو باطنيين يجعلون القرآن والسنة أساساً لمعتقداتهم، إنما إختلاف يكمن في أن رواد التصوف الفلسفي يعتمدون إلى إنتاج خطاب خاص تتدخل فيه أذواقهم الصوفية بطريقة العقلية الفلسفية هذا النوع من خطاب له طابع ثيو صوفي .

### ب \* التأويلية الفلسفية :

في الواقع التأويل أو الهيرمينوطيقا حسب رأى أستاذنا " هو نشاط لغوي وفكري يتعلق بالترجمة والتفسير، حيث إنطوت الأبحاث الفلسفية والتشريعية والدينية في (ق18) على إشكالية قراءة النصوص وترجمتها؛ إذن التأويل هو النظر فيما تقول إليه؛ أقصد الأشياء وصيرورتها والقيم الوجودية والمعرفية والجمالية، ولكن إذا ما حاولنا العثور على أصل التأويل تاريخياً، فعلينا إستدلال بشهود مثلاً: دلتاي وما أشار إليه. حيث حلقة التأويل فقد تعتبر أنه ينبغي فهم النص فهماً جيداً في حقيقة، أن الفهم لا يستند على التفسير اللاهوتي، بل يستند على التطبيق المنهجي لقواعد التأويل. وفي حين شلاير ماخر إهتم بالإطار التاريخي والسياقي للعبارة، أخذ برأي تعبر عن فردانية؛ إذن التأويل يتهم "بفقه اللغة يحدث على وعي يحدده هذا المنهج. وعلى أية حال نوع من هذا الفهم يعوضه هيدجر بفهم "الذات" كمشروع؛ ما يبيح القول بأن الهيرمينوطيقا هي تفكير نظري حول نشاط التأويل. خلاصة أن الهيرمينوطيقا فلسفية تنتقد الطابع المعياري لهيرمينوطيقا التقنية، كما نجدتها تدعو إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل"<sup>2</sup>. لم يخطر في بالنا إطلاقاً أن التاريخانية تستعين بالفيلولوجيا كطريقة في إعادة تأسيس المعرفة بما أن الهيرمينوطيقا في جوهرها فن في الفهم وعندها نلاحظ أن الفيلولوجيا تعيد تأسيس الظواهر المعرفية والنفسية القصد هو صياغة الفن . على أية حال المنهج الوصفي والفيلولوجي عند غست بوخ ولكن يوهان دروزن يجعل «من الفهم صلب المعرفة التاريخية والتي هي ليست مجرد معالجة فيلولوجية»<sup>3</sup> الفهم في التاريخ الهيرمينوطيقا هو إدراك قصدية الذات في العبارة اللغوية. أما "بوخ" يرى بأن الفهم ليس معرفة أولي أو تأسيسية إنما الفهم هو إدراك لما تم معرفته مسبقاً. هكذا نلاحظ أن هدف "درويزن" لا يقصد أن يطبق المنهج الطبيعي على الدراسات التاريخية فقط الهدف هو أن العلم التاريخي عليه أن يستحدث نموذجاً الخاص به. ولكن على الرغم من ذلك نشاهد أن تطور فنّ أو تقنية «الفهم والتأويل من حوافز متناظرة سلكت سبيلين: السبيل اللاهوتية والسبيل الفيلولوجية... إن فن النقد ars.critica الخاص بالفيلولوجيا إفتراضاً مسبقاً ومن دون تأمل نموذجية الثقافية الكلاسيكية التي

<sup>1</sup> - محمد العدلوني الإدريسي: التصوف الأندلسي (أسسه النظرية وأهم مدارس) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 16 .

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين : الإزاحة والإحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، منشورات الإختلاف الجزائر . والدار العربية للعلوم (1ط) 2008 ، ص ص (33-34 ، 44).

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 55

ساعدت على وصولها إلينا»<sup>1</sup> أولاً وقبل كل شيء هناك التأويلية اللاهوتية؛ قد تطورت من دفاع دعاة الإصلاح الديني خلال فهمهم للكتاب المقدس ضد هجوم اللاهوتيين الثالثيين. أما الفيلولوجية فقد تطورت كوسيلة على يد الحركة الإنسانية بطلب إحياء الأدب الكلاسيكي (القديم) هذا حسبما بين لنا دلتاي. نتيجة التي نخرج بها كلاهما تتضمن إعادة إكتشاف شيء وعليه التأويلية لم تبلغ استقلالها في نظري دلتاي إلا حين تكف عن خدمة، أي غرض درغمائي. إذن تطور هذه الحقبة إلى وعي تاريخي لن يكون تحرراً من أغلال الدور غمائي، إنما يكون مجرد تحول في طبيعتها وهذا ما يصدق على التأويلية الفيلولوجية كان من المفروض أن تغير من طبيعتها، كما يعد التمييز المنهجي بين الفيلولوجيا والدوغما أمراً جوهرياً، وإذا ما وضعنا أمام أعيننا هذا سوف نفهم لماذا؟. بطبيعة الحال تكون هنا نقطة الخلاف الأساسية وهي غير ذات صلة بالموضوع، أي في هذه الحالة بالذات شلاير ماخر يتبع تعريفات كانط للجمالي، وفي هذا الصدد بالذات يقول: «إن التفكير الفني يمكن أن يتميز فقط باللذة القصوى أو الدينا... يكون موافقاً فقط لفعل الذات البالغ الأهمية»<sup>2</sup> ساعتها هذا الشرط المسبق لوجود فهم، أي هو أن التفكير الفني ليس مجرد فعل ذي أهمية كما نتوقع نحن وإنما هو فعل يعبر عن ذاته. ما الهدف من وراء ذلك كله؟ بما أن نعرف ذواتنا عبر وسيط وهو المرأة؛ أعني تكرار فعلي للذات، إذن بهذا المعنى الذات لاتعي ذاتها بإنعدام الوسيط وعليه قال غادامير «أن الهيرمينوطيقا الرومانسية جعلت من التراث هذا الوسيط الذي ترى الذات عبره نفسها وتشكل معرفة نسبية حول شروطها الوجودية»<sup>3</sup> هكذا يؤكد لنا أن التراث ليس هو النطاق الذي تنحصر فيه الذات وتنحصر أفاقها، إنما الوسيط هو الذي تتميز فيه الذات والوسيط الذي تفهم عبره قضاياها. مع العلم أن هم الأنطولوجيا [للكائن-في-العالم] أو أعني به الداازين (Dassn) الذي بدوره يتطلع إلى المستقبل الأتي في شكل سبق معنوي anticipation. أما عن المشكل الرئيسي الذي وجهه هيدجر في كتابه (الوجود والزمان) هو البحث عن صيغة فلسفية للفهم ذلك بوصفه كينونة مستقلة، ولكن يكون الفهم حسب تعبير جون غروندان هو بمثابة «كوبة من النجوم تلقي بأنوارها على الذات... الجدلية... بين الذات التي تميز كل نظرية في المعرفة، سواء كانت هذه المعرفة علمية أو فلسفية أو تاريخية أو سياسية... فكرة عزل الذات العارفة عن الموضوع المعرفة...»<sup>4</sup> هذا ما حاول غروندان في كتابه مقدمة في فلسفة غادامير (1999).

أما عن الجدلية القائمة بين الذات والموضوع، في بادئ الأمر أنه من الممكن أن لا نتحدث عن إستقلالية مطلق للموضوع التاريخي، أن عملية التصور التي يقوم بها أو تخيل للأحداث ما يجعل منه (المؤلف أو المؤرخ) ذاتاً متعالية، من مؤكد ذلك يوقعه في الفخ الهيجلي، بينما عن فكرة عزل الذات العارفة عن موضوعها المعرفي؛ إذن هي من أصل

<sup>1</sup> - هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج [الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ت: ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية إفرنجي، (ط1) 2007، ص ص (258، 263) .

<sup>2</sup> - هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج [الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية المصدر سبق تعريفه، ص 275 .

<sup>3</sup> - محمد شوقي الزين: الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، المصدر سبق تعريفه، ص 64 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص ص (65، 71) .

وضعية إستقفاها رانكية من العالم الحديث دليل ذلك الطابع العلموي أو التجريبي على التاريخ يكون ذلك على خلاف العالم الذي لا يتدخل في وصفه للظواهر الطبيعية. في نهاية المطاف ثمة نوع من الإنعكاس يربط المؤرخ أو المؤلف بذاته عبر وسيط الأحداث التاريخية بمعنى الآخر «رؤية الذات في مرآة الآخر».

نستنتج أن إدراك المعنى هو إنتقال الإنطباعات الذاتية من المنغلق الذاتي إلى المنفتح العالمي أو الكوني يحدث عبر وسيط اللغة أو تعبير، وعليه "وجه غادامير الحكم القاضي لكل من درويين وقام جون غرونديان بتصحيح ذلك الحكم، وعلى خطى رانكية ودرويزن قام دلتاي في تخلص علوم الفكر من النزوع المثالي هيكل (مثالية) ومن المنهج الوضعاني أوغست كونت، وعليه يتكلم غادامير عن ثلاث مشكلات وقع فيها دلتاي: مشكلة المنهجية والإبستمولوجية والعلموية. ما يمكن توضيحه بشكل فعال التطابقات، أي التطابق حصل بين الذات والموضوع. وفي حين الحقيقة هي لقاء بين الذات والموضوع من المؤكد أنه لا يتطابق الموضوع مع الذات، ثم يظهر ويتجلى لها وخلال هذا التجلي هناك كون من التمثلات تقتضي هذه الأحكام إنبثقت من أعماق التراث، لأنه هو من أعاد إعتبرها لأنها مع ديكرت إلغاء الأحكام المسبقة، كما نلاحظ أنه ينتقد التصور الكانطي الذي إستبعد التراث بإسم العقل. أما عن ما يستند إليه من الفينومينولوجيا تصورها حول "الشيء ذات" فهناك لا يتعلق الأمر بالشيء في ذاته، نرى أنه فقط يصف الالتقاء بين الوعي والشيء ذاته "كحوار"، أو يرتقي الوعي (الذات) إلى مستوى الشيء ذاته (الموضوع)، طالما أنه إستفاد من التصور الهيجلي في حديثه عن الوعي بفاعلية التاريخ، ولكنه إنتقد الفلسفة التأملية عنده (هيجل) لأن تصور غادامير يقترب من التصور الهيجلي حول تاريخية الفهم<sup>1</sup>.

الواقع أن لتأويل الثقافي والإختلاف ماقد يشد أذهان وما يحدث من نقلة نوعية داخل الساحة النقدية والفكرية، أقصد بالتعميم العالمية والعربية كلاهما في طريق التفكير والتحليل مايدل على كثرة المناهج والنظريات بها نعالج قضايا المجتمع والظواهر الثقافية وتحليل الخطابات النصوص يحدث ذلك بمختلف تجلياتها. **مأنوع المنهج المستخدم لحل هذه المعضلات ؟ وماهي كيفية معالجة وتحليل النصوص ؟**

أولاً وقبل كل شيء الباحث يحتاج إلى موضوع ويطبق عليه المنهج، ثم يشرع في حل المشكلة بطريقة علمية وأدبية ولكن علينا خروج من أزمات والنكبات خاصة و«أن تلك الأزمات أنجر عنها تحجر وتقوقع حول الذات والتراث أحياناً، أو حول الآخر المتطور أحياناً أخرى... الإبراهيمي ليكون نموذجاً واقعياً عن تلك المشاريع العربية التي تسعى إلى جانب مختلف المشاريع الأخرى لمعاينة طبيعة الإشكاليات المعيشة، بالإضافة إلى معرفة المنظور الذي تنظر من خلاله الذات..»<sup>2</sup> هذا مأوقع الذات العربية الحديثة في دائرة مغلق وليكن نحن دوماً نتمسك بالتراث، ثم يأتي طرح الإبراهيمي مع يوم جديد، من أجل تغيير حالة الترددي والتخلف الذين تتخبط فيهما الذات [المطابقة والإختلاف] هما علامتان الظاهرتان في مشروع الناقد، بل هما لب هذا أعمال. في حين نرى أنه

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 75.

<sup>2</sup> - منير مهادي: نقد التمركز وفكر الإختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم) ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر وهران، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان (ط1) 2013 ، ص 204 .

قام عمله (أطروحاته) على هذين مفهومين من خلالهما حاول معاينة حالة التي يعيشها العربي (أنا وعلاقة مع الآخر). في الحقيقة الأمر هذا فكر يعمل جاهداً فقط من أجل يتطابق مع ذاته أو يختلف عنها، كما يعد هذان المفهومين الذين نخض عليهما الخطاب والفكر القديمين كما هو الحال الخطاب والفكر المعاصرين، غير أن تحليلهما بدى واضحاً في الراهن. ولكن هذا الطرح له سلبيات كما له إيجابيات «جاء ليهدم مبدأ الحضور وفكرة الثنائية الضدية... يبدو ثنائياً المطابقة والاختلاف، غير أن مالا يظهر في هذه الثنائية هو غياب الضدية عنها- نوعاً ما-.. لا يريد إحلال شيء=مكان شيء= آخر، وإنما القصد منه هو إخراج الذات العربية من وحل تلك الثنائيات الضدية»<sup>1</sup> بما أن الاختلاف لا يقابل المطابقة مقابلة ضدية لأنه لا يريد إحلال.

إذن رؤية الناقد للمطابقة على أنها مبنية على أن المطابقة ذاتها هي من يحمل ذلك التضاد، لهذا السبب عبد الله إبراهيم يرى " أن الثقافة العربية واقعة في نوعين من المطابقة المتمثلة مع التراث مع آخر. هذا نوع مجرد وهم وقع فيه كل من دعاة الأصالة والحداثة. ما يريح القول أن التمرکز يلعب دوراً رئيسياً هو أن كل مركزية تقوم علمبداً الاختلاف الخاص لماض مرغوب ويشبع تطلعات آنية ويوافق رغبات قائمة؛ بمعنى التوافق يكون سواء باختلاف سردي لماضي أو بحثاً عن توازن ما بدل الماضي مرغوب فيه، يحدث بسبب خلخلة التي تعيشها الذات (الآنية) نوع هذه العلاقة فهي وطيدة جداً بين المركزية والمطابقة، إذن المركزية هي التي تعمل على تأصيل المطابقة. وبناء عليه المرجعة الإسلامية لها لمسات، حينما يرتبط وجود هذه المرجعية بوجود المرجعية الغربية، هذا الإتجاه لجأوا إلى حفاظ على التراث وإهتمام بالأصالة. واضح أن علاقة الأنا بالآخر، لأن هذا الأخير ليس موضوع إدراك أو فهم معرفة، بل هو تجسيد لقوة رمزية التي تنزع من الذات برّانيتها وبالتالي تدعوها للتحرر من القيود وإنغلاقها على ذاتها، وخروج إلى الواقع حينئذ نصل إلى جدلية "الأنا والآخر". أما عن علاقة النص بالواقع تأكيد (طه حسين) على الإنعكاس؛ جرى ذلك إلى الأزمات والعقبات التي أرهقت خطابه، كما يرى أن معيار حضور الواقع هو ما يدفع إلى معرفة هذا العالم وهذا الحضور نرى -إفترضه المنهج (طه) والبرهنة- عليه أصبحت هاجساً<sup>2</sup>.

إذن لم يعد للنص أهمية بحضور المنهج، لأن النص أصبح محط تجريب لمعرفة صلاحية المنهج وفاعليته من الطبيعي يكون المنهج مصدر الإشعاع في النصوص. وبالتالي نستخلص أن لكل منهج أفكار إيديولوجية نقلها المناهج دون نقدها، ثم فاضل ثامر يرى «أن وعي الحركة النقدية العربية بإشكالية المنهج النقدي لا يمتلك تاريخاً طويلاً، بل يبدأ مع حضور الحركة النقدية العربية الحديثة، كما تكشف معظم الدراسات والشهادات الشخصية أن الناقد العربي قد وعي أهمية المنهج»<sup>3</sup> من دون شك الحديث عن الأزمة فقد يسمح بردها إلى أزمة في المنهج وكذلك الرؤية عامة أقصد لاتقف عند حدود النقد الأدبي، بل ترتبط بالسياسة والثقافة والإقتصاد والفكر. لقد « كان

<sup>1</sup> - منير مهدي : نقد التمرکز وفكر الإختلاف (مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 204 ، 205 ) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 40 ، 41 ، 107 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 111 .

العروج إلى التراث الفلسفي في أصوله الإغريقية والرومانية هو عودة جنيولوجية لمعرفة ما يحدث الآن»<sup>1</sup> بطبيعة أحوال مسرح هذا التراث أو الفكر هو مسوّغ بالعودة الجنيولوجية إلى التاريخ العريق، هنا يظهر ما يسمى بنشؤ السؤال السياسي مع الفكر الإغريقي الذي يتركز على أعمدة أو أوتان مختلفة قد تكون النظام الديمقراطي أو النظام الذي يدعي بالإستبدادي أو النظام الأوليغارشي يظهر ذلك خلال معالجة أفلاطون لهذا النظام في كتابه الجمهورية. مع العلم أن الحرية هي جوهر هذا الفكر السياسي، من واضح أن «الحرية عند القدماء كانت في نطاق الإرادة، أي في نطاق الذات... إن المبدأ الذي يصدر عنه الفعل هو محايث له وليس في شكل نداء باطني أو إملاء برّاني أو قانون متعالي»<sup>2</sup> بكل بساطة الرواقي (إبتلتيتوس) لم يقيم سوى بإسقاط هذا النوع على الذات بممارسة السلطة على الذات قصد من ترويضها وتبديل المنزل الذاتي؛ إذن في جدلية الغايات حيث يقول بأن الحكم على هذا النص هو أن المبدأ سوى الفعل في أدائه وإمتهانه، حينها نرى أن (آرنت) تستعين بفكرة ماكيافيلي حول البراعة الأدائية (Nutu) كما يقوم بمعالجة هذه المظاهر الشاذة مع أنظمة إستبدادية في القرن (20) الستالينية والهلترية فإنّ (آرنت) قامت بتفكيك الجدلية التي جعلت من الأثر يلقي بظلاله على أقاليم الفعل السياسي، بينما الحرية نطاقها الفعل وليس الأثر، ثم بعد ذلك (آرنت) ترى «أن أحداث عظمى هي ما يرسم مصير العالم الإنساني»<sup>3</sup> تعبّر عن أحداث الثلاثة الكبرى إكتشاف العالم الجديد، والإصلاحات الدينية التي عرفها العالم الغربي، وإختراع التلسكوب وظهور علم الجديد الذي ينظر إلى أرض نظرة كونية.

خلال دراستنا لجنيولوجيا المقولة التفكيك هنا يعد من أهم المناهج التفكيكية، ومن أهم مداخل نظريات النقد المعاصرة، تبين أن هذا التيار ظهر كتيار نقدي جديد «عرف بما بعد الحداثة إكتسح الساحة الفكرية والنقدية الأدبية معاً... إثر أحداث مايو 1968 التي جرت في فرنسا قصد تغيير مسار النقد، إذا وقفت إكتساح المدد البنيوي، بخروج طلبة الجامعة الفرنسية مطالبين فيها بإسقاط البنيوية»<sup>4</sup> هذه الأحداث كانت لها أثر في وقف المدد البنيوي ومضاعفة النقد، كما نلاحظ أنه أحدث ضجة أو ثورة على مستوى القيم الأدبية، ومن ثمة تفكك ماهو موجود إذ بداية هذه الإستراتيجية هي إثر أحداث (مايو). بعد ذلك إتطلق ثورة السيمولوجيا ومع دوسوسير يذهب «فعالاً إلى التمييز بين نظامين متباينين من أنظمة الدلائل وهما اللغة والكتابة»<sup>5</sup> نجده يقضي الكتابة ويحط من قدرتها، ثم يقيم صرحاً دلاليّاً للغة المنطوقة يكون على حساب المكتوب. أما عن الكلام نرى أنه يتجلى في موضوع الكتابة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام يجعلها تستمد مكانتها من غيرها .

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين وآخرون: الحرية جوهر السياسة (سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة آرنت)، [الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل، السلطة والعنف عند حنة آرنت] تحت إشراف وتنسيق: علي عبود المحمداوي، دار الفارابي، بيروت لبنان (ط1) 2013 ص 65.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص (67،70).

<sup>3</sup> - عبد الإله دعال وآخرون: حرية الإرادة بين الممكن والممتنع في فكرة حنة آرنت ، المرجع سبق تعريفه ، ص 437 .

<sup>4</sup> - محمد شوقي الزين: جاك دريدا-ما الآن- ماذا عن غدا؟ الحدث، التفكيك الخطاب، دار الفارابي، بيروت لبنان (ط1) 2011 ص (17،18)

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 18 .



الهدف التحليل اللغوي ليس الأشكال المكتوبة، بل المنطوقة بينما الكتابة هي وسيلة لتمثيل الكلام. في هذا الإطار لم نخرج قليل على الموضوع جنيالوجيا التفكيك، طالما أن الإستراتيجية التفكيك التي ظهرت فيها التفكيكية كإستراتيجية جديدة للتعامل مع النصوص وتحليلها تحليلاً دقيقاً وتحقيق مالم تتمكن منه قيام به النبوية .

ثم بعد ذلك ننتقل إلى تأثير التفكيك بنظرية التلقي نلاحظ " أن التفكيك لم يكتف بهذا فحسب، بل تعداه إلى التناس المعرفي، إذ بحكم تزامن إستراتيجية التفكيك ونظرية التلقي، فقد إحتكا معاً. إذن التفكيك هو المشروع الأكبر الذي يمكن أن تندرج تحته نظرية التلقي"<sup>1</sup>، إذأكل من التلقي والتفكيك هما يلتقيان في أهم مبادئهم يتمثلنا في نقطة إلغاء النص. نتيجة محصل عليها كلاهما يركزان على القارئ/المتلقي، أيضاً يبين نوع العلاقة المتواجدة بين نظرية التلقي وإستراتيجية التفكيك ومن خلال هذا الإحتكاك هو الوحيد الذي جعل التفكيك يأخذ من نظرية التلقي أهم المعتمدات أو مبادئها ولكن يؤكد على التداخل الذي بين النظرية التلقي وإستراتيجية التفكيك، إذن هو أكثر من كم الإختلاف وفي هذا السياق نترصد نظرات حول موضوع إستراتيجية التأويل بين كل من (دريدا) و(إيكو) حيث يعد دريدا أبرز ممثل لتأويل اللامتناهي «إن التفكيك بإعتباره إستراتيجية قراءة، لا يبحث عن الإنسجام، بل يؤكد الوجود الدائم للإختلاف والمغايرة *Differancé*، وغياب أية حدود تقف عندها الدلائل»<sup>2</sup> هذه الحركة موسومة باللامتناهي، وبالتالي هي واقعية تحت رهان التأويل التفكيكي. أما عن مانسميه تطفل الكتابة، المعنى هو كونه فعلاً للخطاب المنتج، كما يعد دريدا التفكيك هو "مدخلاً لحقوق الإنسان" وكذلك الإختلاف يحدث من خلال جدل القائم بشأن التعصب العرقي، يمكن طرحه إنطلاقاً من مسألة الإختلاف، يقول سادتنا شوقي: خلال مداخلة حاول تركيز على مفاهيم العقل والسياسة الديمقراطية. كيف يرى جاك دريدا حالة العقل في (ق 20-21) ؟

سؤال العقل في السياسة التفكيك هذا العنوان يدفع بنا معرفة إستراتيجية العقلانية الراهنة. طالما أنه يوجد العقل يبنه في هذه حالة دريدا التي وجد فيها نرجس «أما صورته في مرآة الطبيعة يجب العقل ذاته وفي حين الجسم لذاته إلى درجة الهوس أولوله... عن إمكانية إنقاذ شرف العقل... يجعل من العقل عقلاً ويتفحص أحد العناصر الإشتقاقية»<sup>3</sup> في لحظة التي يظهر فيها التزين يدرس حالة الغير، كما نراه يتحدث عن إمكانية ملكة العقل من أجل إنقاذه من معنطيس الكورا وفي تفكيك لمقولة العقل نرى أنه يلجأ إلى الشيء الذي يجعل من العقل عقلاً. خلاصة القول لهذا النداء الداخلي لنرجسي (الباطني) للعقل عبر الإقبال، كما يطرح مشكلة مبدأ الذاتية أقصد مشكل علاقة الذات بذاتها سواء كان ذلك إيجابياً أو سلبياً. أما عن الديمقراطية هي أداة الأدوات في توزيعها ثابتة أما عن مفهوم "الأطلنطي" هو الذاكرة العالمية المفقودة الحضارة فرتوسته، هنا يرى «أن أصل تاريخ

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: جاك دريدا-ما الآن- ماذا عن غد؟ المصدر سبق تعريفه، ص ص ( 26 ، 27 )

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 210 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص ص ( 311 ، 314 ، 315 ) .

الجنان الأرضية في عدن والأولمب وأماكن أخرى عمدتها البشرية»<sup>1</sup> التي عاش فيها في أمن والإطمئنان، كما يلاحظ دونيلي التشابه الكائن بين الحضارة المصرية الفرعونية والحضارة الأطلنطية هو كون الأولى وخلص «إلى كون الأبجدية الفينيقية والكتابة الهيروغليفية في عهد ألمانيا منحدرتين عن الكتابة الأطلنطية، ذهبا إلى حد اعتبار الأطلنطيد مهد العرقيات الأرية والهند -أوروبية والسامية»<sup>2</sup>، أي أن الناجين من الكوارث الطبيعية التي حدثت آنذاك، حيث قاموا بنقل تراثهم العلمي والأدبي وتحولت بعدها إلى أساطير وخرفات وحتى حكايات مشوقة. مع العلم أن دونيلي " يدعم آراء أفلاطون السابقة، أي أن الفيلسوف تحدث عن شخصيات واقعية لم يبدأ حديثه عن هذه القارة بالأبطال والألهة الأسطورية كما في (الإلياذة والأوديسا لهزيود وهوميروس) حاول أستاذنا تبلغ الرسالة الفلاسفة والقدماء هن مفهوم القارة المفقودة ولكن نعود إلى أصل العمل المفيد وإبتعاد عن الخرافات وقصص المشوقة فقط صدقني هذا المفهوم حولت إعطاء نبذت عنه"<sup>3</sup>.

ونشد الرحال إلى مفهوم الآخر (التأويل) مع أشهر فلاسفة ألمان غادامير هذا المنهج يساعدنا على تأويل وتفسير النص وتأثيره بالمنهج الديكارتي على تأويلية ماقد أبحر الفيلسوف هو « الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية... الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص هو ما أسماه هيدجر بالمنعطف الأنطولوجي الحاسم *wendung ontologische* في تجربة الفهم الذاتي»<sup>4</sup> نستنتج تأثير هوسرل، هيدجر على مسار الفكري لغادامير درس الفلسفة على يدهما بحيث وجد في فلسفة هيدجر مفاتيح فكرية ومفاهيم هامة قد ساعدت غادامير في بناء فلسفة التأويلية، أصبح أستاذاً للفلسفة ويظل غادامير وفياً للأنطولوجي ووفاء هيدجر لأنطولوجيا الفهم جعله هو الآخر يرى المشكل مجرد المشكلات الإبستمولوجية والمعيارية التي كانت تتلون فيها التاريخانية وبحرصها على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسات المشكلات الإنسانية والأنثروبولوجيا. نضيف إلى ذلك مقاله هابرماس أن تأويلية غادامير «تجعل التراث فوق العقل النقدي، لكن غادامير يتحدث عن سيادة التراث *autoutat* التي توجه التصورات والإفترضات المشككة في الحاضر... دريدا إثر إنعقاد ملتقى الهيرمينوطيقا ومابعد البنيوية نظمه معهد غوته في باريس (فرنسا) أكد على الهوة التي تفصل بين الفكرين»<sup>5</sup> أما في نظر غادامير "الفهم" نتاج التعامل مع الشيء ذاته.

ننتقل إلى ما يعبر عنه العالم المقد الذي نعيشه ونتوصل فيه وتجاوز في ثناياه كل مخاطر والصعاب؛ أما عن ما يهدف إليه هو إخضاع سيادة التراث إلى سلطة العقل هذا شيء عظيم؛ إذن عصر الأنوار الذي يدعي كل سيادة تخضع

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: الأطلنطية أو القارة المفقودة (الأسطورة العلم والباراسيكولوجيا) الوطن اليوم منتدى المواطنة، سطيف (دط) 2012 ص 08

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص نفسها (08).

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 11

<sup>4</sup> - هانس غيوغ غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف) ت: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان (ط2) 2006 ص 13 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص ص (28، 30).

إلى العقل، بلاشك غادامير قدم إمتداد لمبادئ الأنوار بالخصوص التراث الرومانسي، أما العقل ليس عقلاً جوهرياً ومفارقاً إنما هو عقل تواصلية. أما فيما يتعلق بنقطة إتفاق بينه وبين هابرماس هو الإتفاق الحوارية وعن اللقاء الذي حدث بين غادامير ورائد التفكيكية (دريدا) نرى أنه قدم "محاضرة بعنوان: النص والتأويل" (غادامير) عرض فيها تصويره الذي وصفه بالثابت والنقدي للتأويل واللغة.. الخ. من الطبيعي نراه يدافع عن أفكاره التي تفكك من طرف التفكيك . من دون شك تجربة الفيلسوف هي تجربة التأويلية ونشاط فهم في اللغة ، وحوار بين القارئ والمتلقي. هاهنا فن التأويل قد عمل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم وإدراك والوعي الكامل مع العلم والمنهج يتحقق ذلك تطور وهناك من تجنب اعتبار التاريخ كظاهرة تنتمي إلى الماضي منذ ذلك حين فن التأويل فقد فقد حيويته وقوته ضمن نظام المنهج. تكمن عالمية اللغة التي كتواصل حوار بفضل التأويل والفهم عنده (غادامير) يصبح ترجمة المعنى وإستخدامه على الوضعية الراهنة، إذن الفهم هو فن وترجمة .

وعليه فلسفته التي " تجعل من السؤال محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها وترجمة إيقاع اللفظ الجوّاني. مثلاً: غسطين يرى اللغة هي فضاء التواصل والحوار غير متكامل بين ماهو حاضر وماضي، وبين الذات والآخر والحوار ويقف إيقاع المنطوق الجوّاني "1. في نهاية المطاف عالمية التجربة التأويلية هي إنتاج الحقيقة في عالم أو فضاء التأويل غادامير يركز على عالمية التجربة اللغوية غايته إرضاء هابرماس الذي نعت فلسفته ب"المثالية اللغوية". أما غادامير اللغة هي مجرد حوار وتواصل يتجلى فيها الفكر أو اللغة الجوّانية، حينها نصل إلى معركة ساخنة الصراع بينه وبين هابرماس وإستندرجت أيضاً دريدا. من الواضح أن الفهم والحوار هما نتاج التعامل مع شيء ذاته ليس الإقرار بحقيقة الشيء في ذاته، الحقيقة لا يقصد بها الكشف بالمعنى الهيدجري، بل تعني نمط الأشكلة .

ولقد مرّ فكر فوكو مفهوم الخطاب عنده من أهم المفاهيم التي وظفها في قراءته للتراث الغربي هذا الخطاب أخذ أنماط وأشكال مختلفة يقول: « بجملة إنتقادات وإنفصالات وصفها دولوز بأنها أزمة كانت تتطلب إستحداث نموذج جديد والإنتقال إلى حلبة معرفية أخرى... فمن أركيولوجيا المعرفة إلى هيرمينوطيقا الذات مروراً بجنيالوجيا السلطة، ثمة هزّات عنيفة ميزت هندسة الخطاب التي تبناها فوكو»<sup>2</sup> نشهد نوع من إلتباس أو النقد الذاتي، الشيء الذي ميّز فكره إنتقاله من المنهج أركيولوجي المعرفي إلى منهج الهيرمينوطيقي الذاتي هذه إنتقالات وإنتقادات التي أحدثت بلورة في مداخل فكره (فوكو) لآتمس الجهاز الحفري والجنيالوجي لأنه وضع ذلك سابقاً لمن يتبع دراسات وكتابات فوكو. فقد يكشف ذلك إنفصال في صورة إنطواء يجعل صورة تشبه صورة ماتوصل إليه في الهيرمينوطيق كنقد ذاتي. خلاصة ذلك إن المعرفة ملازمة للسلطة إذاً فهي ممارسة تبرز في زمن الخطاب لتنزع عنه عناصر التجريد والتصور والتعالي، هذا تجاوز المعرفة للسلطة يحدث بفعل التولد الذاتي، وكذلك توظيف المعيار الإستراتيجي، وعليه فوكو ودولوز؛ "أول يتعبّر النص كنظرة يتمز بها للخطاب الفلسفي التي ميّزت عصر

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : تأويلات وتفكيكات ( فصول في الفكر العربي المعاصر ) المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب

(1ط) 2002 ، ص ص (60-61)

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص (125،126)

الحداثة. ودولوز يطاع على مسارات تجاوز الثنائية المعرفة والسلطة كمسارات مثلاً: التولد الذاتية. بينما نقطة المتفق عليها كل ما طرحه كانط من أسئلة بهذا الشأن كانت تصب في الإتجاه ذاته وهو طريقة التفلسف التي لها علاقة باللحظة الراهنة وقضاياها وأن سلوك الفيلسوف هو كمنشأ نقدي. مع الرغم أنه ريتشارد رورتي يراهن «على الإسترسال الحر نحو الكتابة المفهومية والتهكمية تطال جميع المعارف دون إستثناء وتنخرط تحت وجهة فكرية يسميها رورتي النقد الثقافي، الفيلسوف رهين العقل يترك المكان للنقد الثقافي الحرّ والمتحرر من كل عائق... أن سؤال الحقيقة هو مسألة تعاقد وليس قضية تطابق»<sup>1</sup> هاهنا يعلن نهاية الإستدلال؛ أعني صرامة المنطقية أو بعبارة أخرى الكتابة المفهومية، ليس نهاية الفلسفة كما تأول المقولة ديكومب وموريلا. مع ذلك نعود إلى ما سلم به هابرماس وأطلق عليه تواصل أو عقل حوارى كما نظر له غادامير وبعد عمل طويل وجد أنه رورتي يسلم بما ذهب إليه مواطنه توماس كوهن لاتستمد الوقائع أو الأحكام أو السلوكات حقائقها من مبدأ خارجي يتمثل في المطابقة النظرية بين الفكر والعالم، بل من جملة الحقائق المجتمع، سواء مجتمعات سياسية أو دينية أو تربط بين أفرادها علاقات معينة تحدد نزوعهم وصراعهم المشترك في إبتكار حقائقهم، ورورتي في رأيه الحقيقة ليست المطابقة مع واقع المعش، وإنما هي مجابهة الواقع .

على أية حال الواقع لايعرض كمرآة ناصة تنعكس فيها الأفكار والإرادات وحتى الأحلام إنما هو شبكة معقدة تتدخل فيها المتناقضات والرغبات والتصورات، وإنما تشكل لحمة هذه الواقع؛ أعني تغيير عن الواقع لا يتم عن طريق منطق المطابقة، بل بضرورة المجابهة، إذن فلا تغدو اللغة المعبرة عنه مجرد وسيط، فاللغة هي وسيلة (ديوي) أو أداة تتضمن على خبرة أو مهارة في اللعب والإبتكار لاتشكل مرآة عاكسة للوقائع. في ضوء ذلك رورتي يصرح برأيه «إننا محتاجون دوماً إلى الفلاسفة ليس كأنبياء أو مخلصين، ولكن فقط كمفسرين ومستشارين... علي حرب: غاية القول ليس الفلاسفة أو من سواهم بالقيم المتصلة بالحقيقة والعقل أو بالحرية والعدالة... رورتي بينهما (دريدا وغادامير) إذا كان ثمة ممارسة فكرية يملكها أن تجمع بين التفكيك والتأويل»<sup>2</sup> فهي بلاشك نيوبراغماتية رورتي إذاً الفلسفة العملية تتجاوز كل هذه النقاشات أو المناظرات؛ أقصد التمرکز العقلي، مشكل المعنى، المفهوم، المنهج... الخ. وبالإضافة لما يقوله «إميليو بيتي» أحد فلاسفة التأويل في إيطاليا: «يركز على صرامة المنهج في سبيل تأويل موضوعي لحقائق النص والتراث... أن علاقة الإدراك بين الذات العارفة وموضوع المعرفة تحددها الأشكال المتمثلة... في التأويل الفلسفي عبارة عن ثورة إبستمولوجية في قضايا التأويل المعاصر»<sup>3</sup> المقصود هنا ماتتمثله الذات هو المعنى الذي تشكله حول الموضوع، بل المعنى الذي يمنحه إياها الموضوع، إفلاتاً من الذاتية، نلاحظ أنه يقترح أربعة قواعد في ممارسة التأويلية = [الإستقلالية الموضوع، ثانياً مبدأ الإنسجام ثالثاً راهنية التأويل رابعاً وحدة الفهم]. هذه قواعد هي وحدها كفيلة لتفسير النصوص والآثار وفق مناهج موضوعية التي يمثل

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين : تأويلات وتكسيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 158 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 180 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ( 36 ، 37 ) .

المنهج الفيولوجي حقيقتها التطبيقية غادامير (الحقيقة والمنهج)، معتبر أن القواعد الرئيسية في التأويل الفلسفي عبارة عن ثورة إبستمولوجية في قضايا التأويل يعالج (الفن، اللغة، التاريخ) قيمة الفلسفة تبتدئ في الطريق وليس في الغاية حسب رأي الفارابي وابن مسكوية، ومع أبو الفلسفة الحديثة ديكرت في النظر "العقلي" سؤال المنهج ولماذا المنهج بالذات ؟

هو ما بعد داخل أو ضمن الطريق كل هذه المفاهيم يصبح هو الوسيلة التي بها يكون التقدم في السبيل، وبما أن المنهج هو الإهداء « أن تهدي الذات في عتمة الوجود أو المعضلات بإنارة الداخلية وبالشعة الذاتية في التقدم العنيد في الوجود. ويمنحنا كانط في رسالته ما التوجه في التفكير؟ 1786 بعض عناصرها هذا الإهداء... لقد كان المنهج هو عنوان الحداثة في بدايتها التكوينية ولم تكن رسالة فلسفية...<sup>1</sup> تخلو من مقولة المنهج للدلالة على الطريق الذي يمر الوعي في سبيل تدليل العقبات وبلوغ المراد أو الحقيقة. واضح إنها تبرر بشكل جلي القيم الثقافية في تكوين الذات بالإهداء في طريقة الحياة. أما الفلسفة هي «صناعة» التراث الفلسفي والمفهوم الفلسفي كشيء معطى سلفاً، لكن المفهوم لا يعطي، بل يبدع، ثم يجب علينا إبداعه، والفلسفة هي فن تكوين وإبداع، كما هي صنع لمفاهيم جديدة تتماشى وعصرنا. بلاشك أن إنفرادها بذاتها وبذاتية الإنسان وفردانيته هذا ما دفع برورسو الإحتراس من العلم، حيث يقول: «وإنما عن الإنسان سأحدث»<sup>2</sup> قبل شرح نص طرح سؤال: هل الإنسان هنا يقع محل الذات أم الموضوع ؟

فإذا أراد روسو البحث عن الإنسان فليس هذا في، أصل متوارفي فردوس مفقود، بل أراد بحث عن الثقافة والطبيعي الذي أتاح طبع الإنسان على سلوك (تصور) أو عقود. وعليه " إن العلاقة بين "الذات والموضوع" أو بين الواقعة والحق ترتد إلى العلاقة بين المعطى الطبيعي والتشكيل الثقافي، إذا يكون من صنع الإنسان لماذا؟. لأن التفاوت الطبيعي، فهو مجرد تفاوت الأصلي، بينما التفاوت الإجتماعي يكون مبني على أحكام وتشكيلات لها ملاسبات وخطابات حيث تتجلي في أنظمة وسياسات"<sup>3</sup>. ماقد يهمننا هنا بناء "علم الإنسان" هناك بعض الأدوات المفهومة أو مقولات يضعها روسو « مفاتيح لفهم الفارق بين الحالة الطبيعية والحالة الإجتماعية... وأخص بالذكر فكرة الحب الخاص amour propre، وحب الذات amour de soi »<sup>4</sup> في الحب الخاص هناك الأنانية والرغبة في التملك، أما فيما يخص حب الذات هو فطري وطبيعي ميل الإنسان نحو حفظ النوع والدفاع عن الذات. وبالتالي يعطف على حبه ما يسميه روسو الشفافة pitie ويختلف حب الذات في الطبيعة والعقل الإنسان هو الذي يولد الحب الشخصي والتفكير. وعن نظر هومبولت جعل الأنتروبولوجيا كمعرفة قائمة على المشهد التجريبية، ومن

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب) دار الأمان ، الرباط-منشورات الاختلاف ، الجزائر

منشورات ضفاف ، بيروت (ط1) 2014 ، ص 169 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 256 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 257 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 263 .

ناحية أخرى الفلسفة نستخرجها من المشاهدات إلى غير ذلك همه ربط التجريبي بالواقع الغرض هو بناء (علم الإنسان). هذا الأخير يختلف عن الإرهاسات الأولى، وبالتالي تبحث عن الإنسان كحقيقة تاريخية تكون على صلة وطيدة بالقيمة وإذا كانت علمية الإنسان تنطبق عليها العلوم التأويلية عبر الفهم الجوهرية لحقيقة الإنسان أو التاريخية واللغوية؛ إذن فيلسوف الأنتروبولوجي يسعى دوماً لفهم الإنسان كفكرة جامعة وكوحدة لتفسير آثار الإنسان في الاجتماع والتواصل وكل المظاهر.

هنا الفهم يقتضي الإدراك وحدة وكلية الإنسان، وبعد ذلك المعرفة تتطلب التفسير للتوافق عند نقاط الاختلافات الفاصل يتمثل هذا الاختلاف فيما يلي: في المنهج بين (الهيرمينوطيقا والإبستمولوجيا) وكذلك الأداة بين (الفهم والتفسير) كذلك الفاعل بين (الفيلسوف والعالم) ثم درجة بين (العلم والمعرفة) هذه الأخيرة تدرك عفويةً. أما العلم فهو مكتسب.. الخ. كل هذه الثنائيات تجعل من الفكر البشري أن يطلع على المستقبل بكل قوة عقلية وروحانية. وبناء على ماتطراًنا إليه هناك فلاسفة الذين يسعون إلى تغيير العالم بتغيير الرؤية أمثال: ماركس نبداً من الأطروحات حول (فيورباخ) «أن الفلاسفة قاموا بتأويل العالم بطرائق مختلفة والمطلوب هو تغيير العالم.. إنجلز ولكن المطلوب... ممارسة براكسيس، وليس فقط بفكرة»<sup>1</sup> لكل فيلسوف وجهة نظر حيث يرى أن تفسير أو التأويل عند الفيلسوف هو مجرد رؤية حول العالم من موقعه الخاص. من غير شك تكون مثالية لا تتجاوز حدود الفكرة، من خلال العبارات الماركسية، نلاحظ أن الأمر يتعلق بممارسة براكسيس ليس فكرة فقط. و" أن فكر الموضوعي بمفهوم هيجل قدرت الذات على الخروج من ذاتها المطلقة ذلك بتجسيد أفكارها، يحدث سبيل التواصل والتفاعل. و(زيمل) أن الابتكارات تستقل موضوعياً عن الذات، ولكن المشكلة التي يحاول زيمل الوقوف عليها فالذات هي حاملة للثقافة، بل تحمل إنطباعات وأفكار ولا فكر الموضوعي وهو الآخر يكون حامل للثقافة، بل ينطوي على إبتكارات وإبداعات، لهذا السبب يبين أن الثقافة تولد من إلتقاء عنصرين لا يمتحانها: الروح الذاتية وإبتكارات الفكر الموضوعي أن عوده. نيتشه من أجل إظهار أهمية الإبتكار الفني "2.

وإذا جاز التعبير علاقة بين الذات والموضوع تجعل أحدهما يؤثر في غيره (الأخر)، ثم بعد ذلك يتأثر به كما نتأثر نحن بالثقافة الغرب. من خلال هذا التأثير يحدث الأثر لهو الثقافة. أما بينهما هذا الترابط بين الذات والموضوع من شأنه أن يزيح كل طرف عن المركزية التي يريد الحلول فيها. في نهاية يتحقق التفاعل المنتج بينهما عندما تتوضع "الذات ويتداوت الموضوع" هذه العبارة دالة على أهمية (الذات والموضوع)، كما نلاحظ أن عودة نيتشه ليبرز أهمية الإبتكار الفني بطع على حساب الإيجاد المعرفي إذا يتعلق ذلك بخلق فن، وكانت عودته فقط من أجل منح للبيلدونغ صيغتها الفنية بربط الذات بالوجود. حوصلة تلك العلاقة بالعالم ليست بتطابق الفكر والواقع، كما يتوهم البعض، بل الإفتتاح والإنكشاف كما تعبر عنه مفردة التفتح مع العلم الثقافة تشكل وعياً ذاتياً وتكون هذه عملية

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص (461، 462) .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص 496، 568.

عقد الذي أنا عقده وعقد ماحلته، نرجع إلى فكرة تاريخية وفينومينولوجية. ومن دون شك الثقافة هي الفلسفة في المعنى في هذا الصدد نقول: « تتبدى الفلسفة كهيرمينوطيقا في الثقافة كشرط لبلوغ مستوى أعلى من الوعي الثقافي... فالثقافة تحتزل على شيء من طبعه أن يتفق على عائقها إنتاج شيء يظهر من صلبها له صيغة المعنى وتعتقد به علاقة محددة هي الفهم الذاتي»<sup>1</sup> لقد إعتبر الفعل الثقافي كمنشأ تأويلي قد يحمل في طياته دلالات معبرة على إعتبر الفعل الفلسفي، كالتأويل ثقافي، أراد أستاذنا تعريف وتوضيح أن لثقافة دوراً بارزاً في تطوير الوعي، المعنى، كما يتطلب ذلك أيضاً تفكيك المتشابك أو المتعلق لمعرفة ما ناقصه بهذه الأدوات المفهومية لهي المعنى، الفهم، التأويل، التفسير، تفكيك.. الخ. بما أن الثقافة تشتمل على قيمة مزدوجة هي البيلدونغ كتكوين فردي أو جماعي للإستعدادات، وتشمل الحضارة على القيم المادية البحتة.

"في نهاية المطاف الحضارة بمفهوم نيتشه هي صورة خاصة من الثقافة. أما الثقافة هي مجموع التأويلات التي تعرف بها عن القيم الخاصة بمجتمع معين. أما بمفهوم فرويد هي الإختلاف عن الطبيعة إذا تكمن الثقافة في الترفع عن الحالة الحيوانية بالقدرات الذهنية والمتعالية؛ أقصد التي فطر عليها الإنسان. كل منهما له رؤيته حول الثقافة. أما عن وضعية فكرية التي محتواها ضخم من رؤى في الزواج القائم بين الثقافة والحضارة"<sup>2</sup>، نلاحظ إختلاف الرؤى العربية للحضارة والثقافة عن التي تقابلها، أي الرؤية الغربية لإعتبرات تاريخية وإرهاصات نظرية ننطلق من بني لأن هناك عدد ضخم من مؤلفاته حول مفهوم الحضارة والثقافة والمجتمع. إذا بإعتبرها مجموعة « الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم الضمانات الاجتماعية لكل فرد فيه... الإرادة الحضارية الإمكان الحضاري... العلاقة بين الذات والشئ أو الإنسان والصناعة»<sup>3</sup> من هذا يتضح أن الحضارة وظيفة في جانبيها الإرادة ويتبين أنه وضع الجانب المعنوي في الإرادة والجانب المادي في الإمكان. بوجيز العبارة هي تمثل ثنائية تترجم بكل بساطة العلاقة القائمة بين الذات والشئ هذه العلاقة هي علاقة عكسية يحدث فيها تفاقم الإمكان المادي ينجر عنه تلاشي الإرادة المعنوية، الرهان الذي يولده بن نبي هو إيجاد التوازن بينهما لتفادي الإختلاف الحضاري.

في الواقع الفلسفة المعاصرة لها جذورها ولها مفكرين وفلاسفة الذين يبحثون في تأويلية الفلسفية، مع العلم أن أصل الهيرمينوطيقا، قد تشكلت مشكلتها قبل الظاهرية هوسرل بكثير، ومعضلة التأويل طرح أولاً في حدود الشرح، أي في علم الذي يقترح ذاته لفهم النص. والتفسير يتطلب منا نظرية كاملة؛ أعني في الإشارة والمعنى وعمل التأويل ذاته يكشف عن عزم عميق من أجل تغلب على البعد وكذلك التباعد الثقافي. أما إذا ما يسمى الطريقة الموجزة أونطولوجيا الفهم، لأنها إذ تقطع علاقتها مع المناقشات المنهج، فإنها تحمل ذاتها دفعة واحدة على مخطط أونطولوجيا كل هذا الكلام يدور حول الفهم والذات والموضوع والتأويل.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 754 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 134 ، 137 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص (142،143)

إن مساهمة هوسرل كتابه (أزمة العلوم..) في الهيرومنوطيقا تعد مساهمة مزدوجة، على غرار ذلك «..لكن أيضاً بشكل مباشر لأنه يشكك بمشروع دلتي القاضي بتزويد العلوم الروحية... بمنهج يعادل في موضوعيته منهج علوم الطبيعة... قد تمفصل نقدها للمذهبية الموضوعية على إشكالية إيجابية تشق طريقاً لأونطولوجيا الفهم»<sup>1</sup> بعد إضافة ظاهرية هوسرل نصل إلى موضوع الإشكالية هو عالم الحياة، وعلاقة الذات والموضوع هذه الأخيرة مدت كل حقائق الكانطية الجديدة بموضوعيتها، طالما أن الفهم لم يعد يمثل رد علوم العقل على التفسير الطبيعي، بالتالي يصبح الفهم وجهاً من وجوه مشروع، ومسألة الحقيقة لم تعد مسألة منهج، بل مسألة تحليلات الكائن. بالإضافة إلى ذلك فلسفة هيدجر «كما بين بعض أصولها الباحث... تأصيل للاختلاف، وبحث عن الحقيقة الوجودية للإنسان»<sup>2</sup> حيث لانراها إنطولوجيا الإنسان المفكر، كذلك مغترب عن الأنسانية، بالتالي يكون الإنسان ضائع داخل أنساق التقنية وآلاتها ومسكون بمواجس الشعر. إذا ما كانت الحياة غير دالة في أصلها ماذا علينا هنا أن نصرح بقول الفهم المنتظر؟

بما أن مفهوم الوجود نرى أنه ينصب منذ القديم في قالب واحد هو الجوهر la substance أقصد هنا الوجود ماهو شيء فقط يعبر عن جوهر، وفي الفلسفة الإسلامية هناك من الفلاسفة من يعتبر أن وجود الشيء زائد على ماهيته كإبن سينا. بالإضافة إلى ذلك منهم من يقول الوجود كل شيء عين ماهيته. لقد فطن إبن رشد لذلك حين قال «إبن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائداً على ذاته وذلك أنه لايري أن موجود بذاته، بل بصفة زائدة عليه»<sup>3</sup> فقد ذكرت ذلك في الأول كما لمتصوفة رأي في هذا الشيء حيث يقول إبن عربي عن المخلوقات نطلق إسم العلم الظاهر لها دليل ذلك ثبوتها في العلم الإلهي ووجود سابق على وجودها طبعاً المحسوس فهي تدل على صوراً وأحوالاً في الذات الإلهية لهذا السبب يسميها إبن عربي بماهيات وأخرى هويات وعن الغزالي يرى الوجود هو مضاف إلى الماهية ليس فقط في ماهية الأشياء. نتيجة لقد تفتن فلاسفة الإسلام إلى ضبط مفهوم الوجود (مفهوم الأيس ومفهوم الكينونة)، وبالتالي كانط من خلال قراءة كتابه نقد العقل الخالص يشير إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما (الواقع والكينونة)؛ أول يتعلق بحكم بوصفه عملية عقلية والثاني ظواهر الطبيعة معطاة، أي الوجود ظاهري قابل للمعرفة كثير من فلاسفة الوجود سارتر وهيدجر.. الخ. وهوسرل يرى القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات، هكذا إبراهيم أحمد سلك شكوك الوجوديين في البحث العلمي بمنهجية خاصة .

من الواضح أن الحضور التكنولوجي والجنياولوجي في الواقع نحن لانتحرر منه بتاتاً ومن واضح أن اللغة والوجود يمثلان الوعي الإنساني، فإن مساهمة جنياولوجي كان منذ البدء للتنظير الفلسفي، فقد أصبح من الممكن الكتابة

<sup>1</sup> - بول ريكور: صراع التأويلات (دراسات هيرومنوطيقية) ت: عياشي مراجعة: جور زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفرنجي (ط1) 2005 توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع الثقافية طرابلس (ط4) 2005 ، ص 39 .

<sup>2</sup> - إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف الجزائر. دار عربية للعلوم، بيروت لبنان (ط1) 2006 ص 07-08

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 32 .



مباشرة في تاريخ التفكير البشري. أما عن مفهوم التأويل المهدف هونقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي ونعني به أيضاً تفسير الكلام كما يقول "الرجائي" بتعريفه «في الأصل هو الترجيح وفي الشرع، صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله... تفسير ما في النص»<sup>1</sup> إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً لكلاً من الكتاب والسنة كما نجد مفهوم التأويل يعني تفسير النص بدقة. وخلال إلقاء خطاب التأويل إلى نبرة فلسفة التواصل الفكري سيغدو الحديث ممتع حيث نرى في ضوء ذلك «إن ما يميز خطاب الحداثة في الفلسفة هو إذن التساؤل.. (نيتشه) هو أول من بدأ القطيعة الفكرية مع العقلانية المتمثلة بالحداثة... هيدجر إعتبر الذات أويقوله ميتافيزيقا الذات أساس العالم ومقياسه الوحيد»<sup>2</sup> من البديهي التساؤل يكون حول اللحظة الراهنة. أما إذا حاولنا نلوج حول فكر هيدجر ونيتشه فنجد أن قبل هيدجر يطرح نيتشه مفهوم الحداثة من أجل الوعي التاريخي.

وبالإجمال يتضح الفرق الشاسع الحاصل بين الفلاسفة الذين تأثروا ب(نيتشه) وبين المتأثرين ب(هيدجر) مثلاً: فوكو متأثر ب(نيتشه) ودريدا يعتبر نفسه إمتداد لفلسفة هيدجر، "ولكن نستنتج أن التأويل المعاصر يبتعد كل البعد عن التأويل ميتافيزيقي كما ينفصل عن "أحادية المعنى" وغادامير الذي تأثر في بادئ الأمر بالفلسفة اللغوية والتأويلية التي وضعها هيدجر إذ يعتبر أن كل فهم تأويل وأن الوجود القابل للفهم هو اللغة؛ أي لاشيء آخر غيرها"<sup>3</sup>.

وفيما يتعلق بأهمية الهيرمينوطيقا الفلسفية في طريقها إلى الوصول إلى الفهم عن طريق الحوار Dialogue مع شروط موضوعية التأويل هذا في نظر هابرماس. هذه الشروط محاثية بداخل الأبنية العامة للتواصل خلال هذا حاول هابرماس ربط الهيرمينوطيقا بالتواصل بعدها يقرر أنها تختلف تماماً عن علم اللغة بعد تساؤل بلغة هيدجر ودريدا بقوله: «بأن البنية والأنظمة تتأسس بوصفها مركز حضور ذاتي موجودة في اللاوعي»<sup>4</sup> لهذا السبب يولي إهتمام للعبة الإختلاف التي تتحكم في عملية تأصيل وتمركز وتعالى الدلالة ضمن الموروث الفلسفي، ساعتها إستطاع أن يبني نظرية التفكيكية على أساس مفهوم الإختلاف هذا الأخير هو الأثر بمعنى الذي يتركه كل إختلاف جرى بين طرفين، أي بين الأنا والآخر. وما يهمنا منهج حيث نشهد أن هوسرل عمل على الربط بين العلم والفلسفة، إذن الفينومينولوجيا تصبح البديل عن الفيزيولوجيا والتجريبية، وبالتالي يصبح دور الفلسفة إقامة نظرية فينومينولوجية التي بتوا تدرس ماهية الظواهر المعرفية. "يرى هوسرل أن العالم هو ذلك الذي نتصوره في ذاتنا ونحن نعلم أن هناك مشكلة الآخر والأنا الآخر. بالنسبة له هذا ما يشكل لنا تناقض المثال: إذا كان الآخر هو حقاً لذاته فيما يتعدى كينونته لذاتي فعلياً أن نظهر الواحد للآخر، أو كوعي تتجاوز ذاتها نحو معنى"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - إبراهيم أحمد : أنطولوجيا اللغة عند مارتين هيدجر ، منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2008 ، ص 44 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 151 ، 152 ) .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ص 162 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 171 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 50 ، 51 ) .

على الرغم من النزاع قائم بين الماهية والواقع، كما يرى هوسرل تقاطع بين الحديث والتضائفي، مع ذلك الذات في مؤلفاته تبقى كوعي تتجاوز نفسها نحو معنى، أي إذا ما طرحتها كوعي فإن الإستقلالية الجوهرية للفكر نلاحظ ستعود في اللحظة ذاتها في رأيه القصدية هي الفكرة الرئيسية لظاهريات. مع الرغم أن الموقف الوضعي يكون متعلق باختلاف الفلسفة والعلم، من البديهي يكون تطور الفكر الفلسفي مرتبط إلى حد كبير بتطور العلم . ولا سيما في القول بإختلاف بينهما السائد اليوم له ما يبرره مثلاً: نأخذ نموذجان كونت وريشنباخ بحيث كونت يبرر الإختلاف بينهما (العلم والفلسفة) «على مستوى نوعية النتائج في نصوص كثيرة لعل من أوضحها ما يمكن أن نقرأه في خطاب حول الفكر الوضعي... يبدو ريشنباخ: إن فيلسوف القرن العشرين ينبغي أن يكون لديه الشجاعة للإعتراف بالحقيقة الواضحة، حقيقة، أن الفلسفة كانت عاجزة عن تطوير مذهب مشترك يمكن تعليمه للطلاب»<sup>1</sup> نجد كونت قد ميز بين نوعين الموضوعات الميتافيزيقية والعلمية (الوضعي) يدل على ماهو واقعي خيالي. أما ريشنباخ يعتبر أن الفلسفة تفسر مثل العلم ولكن هناك إختلاف في التفسير الفلسفي يكون خاص بالأسئلة الواقع. أما التفسير العلمي هو أسير الواقع. في نهاية يتفق كلاً منهما على أن النتائج العلمية يقينية والفلسفة (الميتافيزيقية) لا يمكن أن نتعت بنفس الصفة العلم .

لقد حققت الفلسفة في (ق 20) إنتصارات عظيمة سيغدو الحوار شيق أستاذنا يرى إنّ دريدا يؤسس خطاب حول النهايات، أي الذي ينطلق من نهاية الفلسفة وعليه نختصر الكلام ونحتم بهيدجر فإذا كانت الفلسفة تحديداً عنده فهي «عبارة عن ميتافيزيقا تفكر في الوجود من خلال نظرها في الموجود فعبارة نهاية الفلسفة تعني إكتمال الميتافيزيقا *para chévement* وليس كما لها (perfection)»<sup>2</sup> بمعنى نهايتها؛ أقصد بالألمانية هو ذلك المكان يتجمع فيه أحداث تاريخية وهابرماس: هل يحق لها أن تدافع عن التحفظ تجاه مسائل جوهرية التي لها علاقة بالحياة الصالحة أو ما يمكن فعله دون إفساد الواقع الحياة ؟ .

هذا الطرح ننطلق من باطن خطاب النهايات إذ نجد مساهمة جديدة بالفكر البيوتيني في إبداع المفاهيم الجديدة ويؤكد لنا محمد جديدي عن مقاله موسى عبد الله حيث يقول يطلعننا (فلتر بنيامين): «على الصلة القربة بين الترجمة والفلسفة»<sup>3</sup> يحدث ذلك عندما نتطلع على نوع العلاقة القائمة بينهما بمثابة عبقرية الفلسفة في ممارسة الترجمة نحن نلمس ما يحاول إدراكه الفيلسوف، أي إرتباط اللغة والتعبير بالفلسفة في الترجمة سواء ينظر إلى ذلك من باب التأويل أو التفسير؛ إذن فالترجمة هي التي تفتح على عالم وروح الفكر الفلسفي . هل الترجمة لها دور في تطوير الكتابة ؟

<sup>1</sup> - إبراهيم أحمد وأخ: الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم [حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول] إشراف: نابي بوعلي، منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2012 ، ص ص (61 ، 62) .

<sup>2</sup> - موسى عبد الله وأخ: الفلسفة وخطاب النهايات [حوار الفلسفة والعلم] إشراف نابي بوعلي: المرجع سبق تعريفه، ص 27

<sup>3</sup> - موسى عبد الله ومحمد جديدي : الفلسفة والممارسات الثقافية ، بمشاركة الأستاذ علي حرب خلال أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أفريل 2012 تحت عبد الله موسى ، جامعة مولاي الظاهر (سعيد الجزائر (ط1) ، 2013 ص 09 .

وضرورة لها هنا الفلسفة قد تجعل من كل شيء ومن لاشيء موضوعاً للبحث وتطبيق المنهج وللبحث عن المعنى النص وتأويله وتفسيره مثلها مثل العلم في تبليغ قوانين العلمية ونظريات بطريقة دقيقة ذات منهج صارم ودقيق والكتابة بدورها تفكر في ترجمة مانكتبه. وعلاوة على ذلك ظل فتغنشتاين مدافعاً عن خصوصيات الفلسفة وإنفصالها عن العلم. أما عن المنهج العلمي في الفلسفة راسل يصرح أن نظرة فتغنشتاين إلى فكرة المنهج العلمي في الفلسفة « أنه يستعمل تقنيات ونتائج مأخوذة من العلم أو مشابهة تلك التي نجدها في العلوم على أنها فكرة غريبة بعمق.. قائلًا: «إن منهج راسل في كتابه المنهج العلمي في الفلسفة هو بكل بساطة خطوة إلى الوراء بالنسبة للمنهج في الفيزياء»<sup>1</sup>؛ حيث وضع ذلك في نص راسل لأن هذا الأخير كان يسمح للفلسفة بأن تتحدث عن العالم والنفوس والمادة نجده أعطى للفلسفة مهمة أن تقوم الأشياء. نرى أن فتغنشتاين حرصه على فصل الفلسفة عن العلم على خلاف راسل، بالإضافة نظر إلى ما دعا إليه هوسرل إلى نقد الفلسفة التي تدعي صفة العلمية حيث فتح باب الحديث هذه «أزمة العلوم بوصفها تعبيراً عن أزمة جذرية حقيقية تعيشها البشرية الأوروبية ليتجاوز التصور الذي يحصر الأزمة في حدود العلم»<sup>2</sup>. يعود بنا هوسرل من خلال تحليل الفينومينولوجيا إلى أهم أسباب الأزمة الكامنة في التأويل الخاطئ طبعاً للعلم الرياضي، حيث يبين لنا مترجم كتابه (هوسرل) أن «أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر وهي في نفس الوقت أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان»<sup>3</sup> إذن أزمة الفلسفة والعلوم هي أزمة البشرية الأوروبية بأكملها، في نهاية إرتباط الحقيقة بالمعنى هو تقريب الحقيقة العلمية من المعنى الفلسفي.

نتيجة ذلك كله التأويل خاطئ، إذن الفلسفة أصبحت هي علاج الصحيح لأزمة العلوم الأوروبية، ومن ثمة لأزمة البشرية، الفلسفة هي التي تمنح المعنى لباقي العلوم الأخرى. المخرج الوحيد من هذه الأزمة يكمن في الحل الفينومينولوجي وتأسيس فكرة الفلسفة كعلم كلي صارم ودقيق. بلاشك حضور المذهب البرغماتي كفلسفة للمستقبل «إن الفلاسفة البرغماتيين الذين وضعوا المستقبل نصب أعينهم عندما جعلوا معيار النتائج وما يترتب على تطبيق الأفكار في مجال العمل»<sup>4</sup> إذن الفلسفة وحدها معياراً للتقدم بدليل خروجها من دائرة الميتافيزيقا ونزاع المناقشات الأنطولوجية (الوجودية).

خلاصة ذلك الفلسفة البرغماتية إنضمت إلى صف العلم أهم ممثلها (بيرس) و(جيمس) وهما على عكس الفلاسفة أخرى معاصرة لها تحفظت إزاء إصطناع المنهج العلمي. وعلاوة على ما سبق ذكره أن تشكل «قضية الممارسة الثقافية موقعاً إستثنائياً للإطالة على عالم الشباب، فهم من خلال إنتاجهم الفنية والأدبية... إن الحرية الديمقراطية لا تكتمل دلالاتها إلا في الممارسة الواقعية لها وأساسها في ممارسة الفعل العقلاني المبدع

<sup>1</sup> - جمال حمود وآخ: إنفصال الفلسفة عن العلم عند لودفيغ فتغنشتاين [حوار الفلسفة والعلوم]، المرجع سبق تعريفه، ص 76 .

<sup>2</sup> - نابي بوعلي وآخ : ضرورة إرتباط الحقيقة بالمعنى عند هوسرل [حوار الفلسفة والعلوم]، المرجع سبق تعريفه، ص 88 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 89 .

<sup>4</sup> - محمد جديدي وآخ : مسألة التقدم بين العلم والفلسفة [حوار الفلسفة والعلوم]، المرجع سبق تعريفه، ص 166 .

والخلاق باتجاه التغير لمختلف المستويات الإنسانية<sup>1</sup> بمعنى الشباب في هذه المرحلة يتميز بوصف الأغلبية منهم خارج إطار العمل. تمثل هذه المرحلة هدنة ولكن هل تعني هذه الثقافة أزمت خلال ممارستها؟. ذلك يكون مجال تحديث البنى السياسية والإقتصادية والإجتماعية مع كشف ستار على أنماط التفكير والإبداع، حينها نتحدث عن أزمتها، ونعود إلى صعود الدكتاتوريات، وعليه الثقافة ليست فكرة عرضية التي إنبثقت من غياب الوعي البشري في الواقع، بل هي بمثابة نبتة تنمو في المجتمع. بلاشك أن أنماط التفكير والسلوك حين تنهض من ركوض هذه الثقافة الإبداع على مسائل الواقع العياني الموضوعي. وعلى نحو ذاته يقول أستاذنا (الحسين) « كثيرًا ما نستخدم مفهوم الأزمة للتعبير عن حالات اليأس والإنكسار... الشك الفلسفي... فإن الشك في مجتمعنا مرادف لمعاني الريبة والحذر المريض كما أن النقد يمثل عنوان للغل والضعينة ورفض الآخر المدان دومًا بشبهات كبيرة<sup>2</sup> » أي في أوصافها الضعيفة ومعانيها، أما عن الإستقرار الذي تفرضه علينا روح المواطنة فقط من أجل القبول بالقوانين وضوابطها، حيث يغيب ذلك بطريقة تكاد تكون كلية لصالح (موغلة في الذاتية) . ونقوم نحن بتصرف بحرية عندئذ نتفنن في توظيفها سادعيا كل ما إحتجنا لها ولكن في الباطن الفرد أو المواطن هناك شعور بالحرية في التأمل والإبداع، ثم يضيف قواسمي: «أنه لا بد من الخروج عن تجربة الإخراط الثقافي ومقاطعة الإفتان بالمعنى الموجودة مسبقًا<sup>3</sup> المقصود من وراء هذا الكلام لا بد لنا أن نفكر نحن أصحاب هذا العصر الراهن الخروج من الدائرة الهيرمينوطيقية (التأويلية) فقط لهدف معين هو تأسيس اللحظة العلمية الخالصة لسيرورة الشاملة لإبداع المعنى. طالما أزمة المعرفة الذات التي عرفتها الإنسانية الحديثة يرجع ذلك إلى فكر الفيلسوف الذي قضى على النزعة الطبيعية يبحث (تين) عن إستنتاج على طريقة علوم الطبيعة كل الظواهر الثقافية منها «ثلاثيته الشهيرة عن الأسباب العامة... التي تؤسس مفاهيم: العرق، الوسط، اللحظة<sup>4</sup>. نتيجة ذلك تتمثل في إرادة كاسير التي ييوح بها لنا على الإنفجار الراهن لمعرفة العالم الذي نعيش فيه نحن وبصفة خاصة عالم الإنسان القضاء على «الفوضى الكلية للفكر<sup>5</sup>» تسبب فيها سيطرة الكلية للنزعة الطبيعية، وبالتالي الإصرار الدائم على الدور الرئيسي للفلسفة التي ترفعها بناء على معرفة الثقافة، أقصد بها ثقافة التحليلات الصورية والفينومينولوجية وساعتها هذه التحليلات السببية والتأويلية تكون ذات إسناد علمي خاص كما يقدم ذلك كاسير.

<sup>1</sup> - قویش جمال: خطاب الممارسة الثقافية: سؤال المعنى والمصير [أعمال ملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أبريل 2012] سبق تعريفه، ص 52-62

<sup>2</sup> - الزاوي الحسين : الشك ومكان الغال (في فلسفة المشهد الجزائري) ، رياض العلوم للنشر والتوزيع . الجزائر (ط1) 2005 ، ص 09 .

<sup>3</sup> - قواسمي مراد : الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي (في علوم الثقافة عند كاسير) أعمال ملتقى الدولي، 2012 سبق تعريفه، ص 71

<sup>4</sup> - cassirer (e) : logique des sciences de la culture (3) cinq études , traduit de l'allemand par : jean carro avec la collaboration de joél .Goubert , les editions du cerf .paris 1991 . p 138

أنظر : مقال قواسمي مراد : الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي ، ص 69.

<sup>5</sup> -Essai , sur ,l'homme chp : la crise de la conscience de soi paris , minuit 1975 trad : N , massa , p 39

أنظر : مقال قواسمي مراد : الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي، ص 79

نعود إلى ما قد أشرنا إليه سابقاً إقامة فلسفة الصور الرمزية ونعتبر ذلك نهاية نمط إستنباطي للمعرفة الإمبريقية وحالة مثلها أسست التحليلات الميرمينوطيقية للحظة الكرونولوجية الأولى وحتى الطبقة الأساسية هي تسند التركيب العقلي خاص لهذا الأخير. في الواقع هناك عدد هائل من مناهج تحتاج إلى معالجة مآدى بذلك إلى أزمات فكرية وفلسفية أزمة الكتابة وأزمة الذات والموضوع ، المنهج والمعنى كل هذه أزمات .. الخ.

وفي الوقت الراهن أزمة الشك وفي ذلك الوقت أزمة العلوم الجزئية أزمة الفلسفة والعلم وأزمة الثقافة حيث يقول أستاذنا «تعتبر أزمة العقلانية الأوروبية أزمة عرضية بالرغم من أنها مصيرية... هوسرل: الأزمة التي يتناولها هي أزمة فقدان المعنى، أزمة توجه في المسؤولية بالدرجة الأولى تجاه تحمل أعباء ما يخلفه العلم إضافة إلى البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي من لدن الإنسانية الأوروبية»<sup>1</sup> لقد كان الكل في مآزق هذه الزمات أفهومية والمعنى. تحدث هوسرل في كتابه (أزمة العلوم..). عن جوهر العقلانية لامتسه الأزمة، كل ما حل أو حصل هو أن العقلانية الحديثة (أوروبا) قد أصبحت تعيش حالي "الإغتراب" بعد وقع العقل في خوض معركة. هكذا هو الحال الغربي وحتى العربي نرى أن العقل يغرق ويتقاعد عن أداء مهمته (أداء عملية الإبداع) مثل هذا الحديث قد حدث من قبل. نحن أيضاً في أزمة المفهوم والمعنى، من دون شك لا ينبغي الوقوف عند مجرد القول بأن أوروبا تتجلى بما هي مهد العلم والفلسفة، وإنما لابد من الإعتبار بأنه ومع إنشاق العلم والفلسفة في تلك اللحظة آنية، ثم تأسيس الكيان الثقافي لأوروبا وميلاد الروح الأوروبية، نتيجة التي نخرج بها أن أزمة العلوم وأزمة الفلسفة فكل معاً يححر لكي يتخلص من العبيء. و يقوم الإنسان ببذل جهد يؤسس للكائن (وعياً عقلياً) بوجوده ومؤكداً على مكانته داخل كلية الموجود: وبناء على التكوين الترنسندنتالي رد التاريخ البشرية يبقى كل ما هو تحت مقولة الروح الموضوعية وكذلك عالم الثقافة مكبوت في دائرة العالمية الحياة (الدين) التي يعيش فيها كائن العاقل، علاقة (الذات بالموضوع) ووحدة التاريخ بين العلاقة القائمة بين الثنائية .

على هذا المنوال سنحاول تبين معنى من معاني وإدراك المفاهيم وأي تعريف مفهوم، إشكالية تعريفه تعتبر من المسائل العويصة والصعبة إذ صحت التعبير، حيث يتبين لنا أيضاً في نطاق الأبحاث الفلسفية الحديثة بإستثناء التعريف المنطقي للمفهوم/التصور يظهر ذلك تحديداً من طرف أرسطو حيث يصرح قائلاً: « فإن المفهوم بمعناه الإجرائي والتقني، ظل يستعمل من طرف الباحثين والفلاسفة كأداة ضرورية... الفرق بين المفهوم والتطور... وبأن المفهوم هو تمثيل ذهني مجرد وعام... وهو مرادف ل: الفكرة العامة والمعنى المجرد nition وبخلاف الفكرة التي تنتمي إلى اللغة العامة»<sup>2</sup> فإن المفهوم هو لفظ تفني خاص بالفلسفة لهذا السبب نجد له معنى أكثر تحديداً، وموضوعية، المثال: مفهوم التأويل أو مفهوم الديمقراطية. ولكن في الوقت الذي تكون لي فكرة حوله يكون

<sup>1</sup> - مراد قواسمي: أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الموسومة: تأصيل التأويل [قراءة في تصوّر التاريخ في الفينومينولوجيا هوسرل] تحت إشراف: بن مزيان بن شرقي السنة الجامعية 2009-2010 وهران ص ص ( 242 - 243 ) .

<sup>2</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة (مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر) مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة (القاهرة) (ط1) 2002 ص 78.

في نهاية المطاف مستقل عني وهو يعتبر خارج عن ذهني." نستنتج أن كل شخص له أفكاره الخاصة به أما عن الفكرة مثلاً: إسم الإغريقي هنا "كلمة فكرة" هي ما نراه حجماً ظاهراً لا باطناً، ونلاحظ أيضاً عند أفلاطون وضع الفكرة كمعنيين قريبان هما: الفكرة كمرادف للمفهوم/ والفكرة كمرادف للنموذج modèle نتيجة هي فكر كل موضوع للفكر هذا اللفظ يجمع كذلك كلا من تمثيلات الذاكرة المخيلة وكذلك المفاهيم أو النماذج. وهكذا كما ذكر سابقاً بول فولكي (p.foulquite) المفهوم هو تمثيل ذهني مجرد وعام. ثم يميز هيجل ما بين المفهوم والفكرة: المفهوم ذاتي ويكون من إنجاز الفكر الإنساني، والفكرة تعتبر موضوعية إنما تقوم بترتيب ما بين المفهوم والواقع، معجم لاروس يقابل بين المفهوم والصورة<sup>1</sup>. بالإضافة إلى تعريف الكانطي كما يلي: «يدل الأفهوم بعامه على وحدة ما تتصوره في مفهوم الموضوع وما يؤسس، بالتالي وحدة أفراد ما صدقه، ويصح إطلاقه بهذا المعنى على الأفهوم الأميري (فيوازي إسم الجنس في اللغة العادية) والأفهوم المحض هو فعل تلقائي من أفعال التفكير الذي تقوم به الفاهمة توحيدها القبلي كما يمكن أن يعط- في التجربة أو الحدس»<sup>2</sup> كما يقترح كمرادف لمصطلح (concept و begriff) بالألمانية مفردة عربية هي "أفهوم" أو فاهيم بالجمع هذا ما نجده متكرر في كتابه (نقد العقل المحض). نستخلص أنه (موسى) يستطرد شرحه للأفهوم ويشكل وحدة تأليف المتنوع قليلاً هذا هو شرط كل معرفة موضوعية؛ أعني شرط وجود الموضوع "كموضوع" تجربة ممكنة، إذن علينا العودة إلى كشف وتوضيح معنى cincept في القواميس العربية. وبناء على ذلك يشير في مادة المدرك إلى أن «المدرك موضوع الإدراك وهو مقابل للتصور concept أي المعنى الكلي»<sup>3</sup>.

واضح أن المعنى المجرد هو التصور، أي الأفراد التي يصدق عليها الكلي؛ أعني نسبة إلى قوة الإدراك الحسي، بالإضافة إلى ما قد يدلنا به الطاهر وعزيز في (مجلة المناظرة) عن استعمال المفهوم: «.. كألفاظ مترادفة على العموم للدلالة على المفهوم أو المعنى: concept, notion, ideé générale, ideé.. ديكارت لم يفرض نفسه إلا عندما وقعت ترجمة أعمال كانط وأتباعه فقد حاول صاحب نقد العقل الخالص أن يجعل كل واحد من الألفاظ المذكورة معنى خاصاً..»<sup>4</sup> المفهوم تمنح له دلالة المعاصرة وتجعل منه دالاً ومدلولاً ويرتبط به ويتم من خلاله كل الإبداع الفلسفي الفكري، مثلاً: ديكارت المعرفة تكون؛ إما حدس أو مفهوم؛ أول يتعلق بالموضوع مباشر. أما المفهوم فلا يتعلق به إلا بطريقة غير مباشرة، إما أن يكون تجريبي أو خالص. من البديهي يحدث ذلك بإختلاف التوظيفات الفلسفية التي تكوّن المفاهيم قد عرضت لها طيلة وجودها النظري، ويعتبر التجريد مجرد إستخلاص لتلك العلامات المشتركة " بالطبع في الشيء، كما يتبين من رأي لالاند بأن "التجريد هو فعل الفكر"، بما أن الإبتهاين السائدين

<sup>1</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 79.

<sup>2</sup> - موسى وهبة : مجلة الفكر العربي، مقال، مصطلحات (نقد العقل المحض) السنة الثامنة، عدد (48) محور نقد العقل المحض (الخالص) بالتركيز المنوية الثانية لوفاة (كانط) بيروت - أكتوبر 1987، ص 78 .

<sup>3</sup> - جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللأينية) دار اللبناي، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان ج 1982، ص 360

<sup>4</sup> - الحسن الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 82 .

فيما يخص المفاهيم ونشأتها؛ الأول ما عبر عنه لالاند في معجمه، ثم الثاني الذي يحدث الإرتقاء من الفرد (الخاص) إلى الكلي (العام) فعلى الرغم من هذا كله علينا تدقيق وشرح بغض النظر عن ما سبق شرحه عن التفكيك والتأويل والجدل القائم بين قضيتين مثل ما يحدث ما بين المفهوم والفكرة وبين الخاص والعام<sup>1</sup>. هكذا ننتقل من نقطة إلى أخرى حتى نتمكن من جمع شمل الفكر الفلسفي ككل، لأن تكوين المفاهيم هو عملية معقدة، ومعظم مستخدمها يقر بأنها محصلة جهود فكرية متواصلة بسيرة تاريخ البشرية، أي كيف ما كان الحال «ليست قواعد تكوين المفاهيم مهما بلغت من عمومية وشمول وليدة عمليات قام بها الأفراد، ثم أودعت التاريخ ترسبت في سمك العادات الجماعية... (فوكو): ليست تلك الخطابة أو الترسيم العارية لعمل كله غموض وإبهام وفي غضونه مفاهيم عبر الأوهام والأحكام المسبقة والأخطاء والتقاليد»<sup>2</sup> يجب ضبط المفاهيم من أجل تحليل القواعد وتكون الموضوعات، ثم نعود إلى أن نظهر نوع من إهتمام، وليس من الضروري البحث عن أصولها في الأشياء ولا إحتلالها إلى مكان من أماكن، ولا إحالتها على ميدان الكلمات. لأن من أجل التحليل تكون الأنماط التعبيرية، أي لا يمكن إرجاعها إلى الذات العارفة، ولا حتى إلى الفردية سيكولوجية، في الواقع الكلي نحتاج إلى تكون كامل للمفاهيم، لا يمكن إرجاعها هي الأخرى إلى أفق الأفكار، بل إلى أفق الواقع. حوصلة ذلك أن أحدد قواعد تكون الموضوعات وكذلك الصيغ العبارية والمفاهيم والإختيارات النظرية مناسبة يرى فوكو تشكيلة خطابية يتوقف على إختياراتها. أما عن الإستراتيجية البحث ذكرنا "بإمكانها" و"إستلزاماتها".

وبناء على ذلك ننطلق من مفهوم القديم، كما يقال سابقاً: «رؤية العالم أو weltanscheung... فإن فكرة العالم الصغير هي كما يقال "هامة" في (ق16) ومن بين كل الصيغ التي يمكن الاستقصاء أن يجمعها فرما كانت واحدة من الأكثر تكراراً.. فإن علاقات العالم الكبير بالعالم الصغير تبدو مجرد نتيجة على سطح»<sup>3</sup> هذه المقولة: هي العالم الصغير الشهير جداً تعمل على توضيح حدود العالم عبر القرون الوسطى منذ بداية عصر النهضة، بفضل تراث معين للأفلاطونية الجديدة. ولكن إنتهى إلى قيام بدور رئيسي في المعرفة (ق16)، فالواقع أنه يملك العالم وظيفة أو بالأحرى وظيفتين محددتين في شكل معرفي وكذلك بوصفه مقولة فكرية. ويتبين من خلال ذلك معرفة (ق16) على مستواها الأركيولوجي هذا المنهج الذي كان سائد في عصره منهج الحفريات ونبش في باطن تاريخ الأفكار هذا ما جعل معرفة ممكنة. أما عن علاقات العالم الكبير بالعالم الصغير التي هي مجرد نتيجة السبب الواحد هو أن الناس إتخذوا في البحث عن تماثلات العالم، ولكن كان هناك في قلب المعرفة ضرورة وتشوق إلى معرفة العالم سواء أكان داخلي أو خارجي .

<sup>1</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 84 .

<sup>2</sup> - ميشال فوكو : حفريات المعرفة ، ت : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان ، المغرب (ط2) 1987، ص 59 .

<sup>3</sup> - ميشال فوكو : الكلمات والأشياء ، ت: مطاع صفدي، سالم يفوت والآخرين، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان (دط)

(1989 / 1990) ص 49 .

يبدو أن معارف هذا القرن كانت مؤلفة من المعرفة العقلية وكذلك من مفاهيم مشتقة من ممارسات التراث الثقافي الكامل. إكتشاف نصوص قديمة بفضل سلطة وقدرات السلطة المعرفية، كما يوضح ذلك "كامبانيللا" (companella) للأسباب المعاصرة ما يلي: «لأن التشكل الأساسي للمعرفة، كان يعيد العلامات والمتشابهات بعضها للبعض الآخر... (قيمة اللغة) هي كإشارة للأشياء إذ ليس من إختلاف بين هذه العلامات المرئية التي وضعها الله على سطح الأرض ليجعلنا نعرف أسرارها الداخلية... إن اللغة هي جزء من التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقعات»<sup>1</sup> الأسرار الباطنية هي عبارة عن الكلمات المقروءة الكتاب المقدس أو الحكماء القدماء الذي عم عليهم نور إلهي، إذن العلاقة متواجدة بين أطراف النص التراثي إنها علاقة بالنصوص وهي طبيعتها بالأشياء. نلاحظ أن بين العلامات والكلمات ليس هناك الإختلاف القائم بين الملاحظة والسلطة المقبولة. ومؤكداً على ما بين ما يمكن التحقق منه التراث كما يجب أن تدرس اللغة هي ذاتها كشيء من الطبيعة .

خلاصة الكلام أن تجربة اللغة تنتمي إلى شبكة الأركيولوجية (المنهج) ذاتها التي تنتمي إليها معرفة الأشياء الطبيعية، أي كشف عن نسقاً ما الكينونة لم يعد هناك شيء في معرفتنا لها ولا تفكيرنا ليذكرنا بذكرها حالياً، حينئذ نرى أن اللغة هي هنا الإبتعاد الذي يقيمه التمثيل ذاته، يوضح فوكو ذلك في كتابه "الكلمات والأشياء"، نتوصل إلى إدراك ذلك المفاهيم والدلالات اللغوية؛ إذن اللغة ليست سهلة ولا هي من ظرف واحد دليل على ذلك النقد يعارض ظاهرياً الشرح، كما هو الحال يعارض تحليل شكل مرئي إكتشاف مضمون باطني. انطلاقاً مما سبق فهي ضرورية في علاقة التواصل بين الجمهور، كما نلاحظ ظهور التعارض بين الشكل والمضمون فهناك أيضاً تعارض في الآراء والأفكار مثلاً: علاقة النقدية في الحقبة سكية (مورس) النقد بدون تميز، إنتشار التمثيلي أولاً على مستوى الفكري، نقد للكلمات وإستحالة بناء علم أو فلسفة مع المفردات الموروثة.

محمل الكلام أن نقول إن إنتاج المفهوم يكون على علاقة وطيدة مع الثقافة والمعرفة يكون مرتبط بنتاجهما معاً، وهو ذات الشيء الذي يسعى إليه كاسير يحاول في مواضع أخرى تجاوز التفرقة المبالغ فيها ما بين مفاهيم العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية يقولني هذا المجال: «لم يكن أبداً حلاً مرضياً فعل مقابلة المفاهيم العامة المرتبطة بالعلوم الطبيعية بتلك المفاهيم الفردية الخاصة، بالعلوم التاريخية... فإدراك في حد ذاته- البصر، السمع، اللمس- هو الذي يقوم بالخطوة الأولى وكل تكوين للمفهوم يجب، أن يفترض ويرتب من ذلك المنطق»<sup>2</sup> الواضح هنا أن مثل هذه التفرقة تزيج كل حياة عن المفهوم، فكل مفهوم يريد أن يكون منطلق من وظيفة المنطقية، وعلاقة ما بين الفردي والعام (الخاص والعام). إذا فصلنا بينهما نكون قد حططنا التركيبية التي يسعى كل مفهوم الوصول إليها. نحن ورأي أستاذنا بما يشير إليه يذكرنا بما قاله دولوز بأن "التفكير هو المعرفة بأفاهيم"، المفهوم الفلسفي هو كأي مفهوم آخر أو مثله والمفاهيم لها دورها في نسج الفكر الإنساني وإبداعه لها. وأن الأفاهيم

<sup>1</sup> - ميشال فوكو : الكلمات والأشياء ، المرجع سبق تعريفه ، ص ( 51 ، 52 ) .

<sup>2</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص ( 87 ، 88 ) .



هي بوصفها محمولات لحكام ممكنة على علاقة بتصور لموضوع؛ إذن الأفهوم هو "جسم" (معدن) يعين شيئاً، أي يمكن أن يعرف بالأفهوم<sup>1</sup>. أما عن كانط هو الآخر يرى المفاهيم ترمز إلى مقولات، كما هو الحال عند أرسطو يشير كانط إلى أن «كل معرفة عقلية هي إما معرفة بأفاهيم أو ببناء الأفاهيم»<sup>2</sup>؛ المقصود من هذا النص الأولى تسمى فلسفية، أما الثانية تسمى رياضية هذا ما أراد توضيحه لنا على أبصر الظاهرة لا الباطن.

مع الرغم أننا نستخدم حيلة في التعبير غير مباشر، لأن ما يهمنا هنا " نوع الاستعارة المستعمل لا أسلوب وكيفية تركيب الألفاظ والمعاني لأن توظيف الاستعارة يجلب لنا حظ في البحث عن ما وراء ذلك المعنى، حيث هناك عدد كبير من فلاسفة تأتي على ذكر هيغل ونيتشه، ريكور... إلخ. يؤكد بأن مفهوم الاستعارة ليس في النهاية سوى تجميعاً لاستعارته حيث يتم إعادة النشاط لكل الاستعارات، ويؤدي إلى إبتكارها من جديد ويسمح ببلورة إنتاج مفاهيمي جديد"<sup>3</sup>، بما أن هناك تعددية المعارف فهناك الخطابات الفلسفية والاستعارات يصح أستاذنا «أن الباحث في مجال الفلسفة قد يجد نفسه بعيد التفكير في ظواهر مرتبطة باللسانيات وعلى الاجتماع وعلم النفس والتاريخ»<sup>4</sup> منذ عهد القديم، لأن الإنسان دوماً يواجه نفش إشكالية التجديد والتطبيق وتكون هذه الأحداث منبثقة من نزعة الفكر. وبناء على ما تترتب عليه هذه الدراسة «إن الكتابة ستظل هي الوحيدة التي بإمكانها أن تبقينا على حافة المعرفة لأنها تطمح، لأن تربط جسراً يقلص من إنعزالية العلوم والمعارف.. هابرماس.. عما هو عقلي، هما الأشخاص والتعبيرات الرمزية، ذلك أن العقلية إمتلاك معرفة ما ولكنها تتوقف على الطريقة التي يعبر بها الأشخاص»<sup>5</sup> والقادرون على الكلام والفعل عن تلك المعرفة وغيرها من الأفكار، الواضح أن العقلنة هذه تتمثل في "نوع الأسلوب" ولكن بالمعنى المعاصر للكلمة، " أي ما يحيل إليه (رولان بارت) إنه نوع من العقلنة التي بها يتم التعبير عنها بواسطة الكتابة. من بين أن تكون علاقة قوية بالدراسات اللغوية، ما يدفع إلى إستعادة من أطر الجهاز النظري والمفاهيمي الخاص بها"<sup>6</sup>.

في حين أن الحال الراهن يدفع بنا إلى فعل التفكير يبقى محل إشكال أو تساءل، ملاحظة هنا حول إلتباس الأفاهيم التفكير مما تبيين من نصوص كانط، سوف أستعمل الأفاهيم إلا أن إستعمالها غير آمن حينها ستتولد مبادئ تأليفية متوهمة، لن يقرّ بها العقل النقدي، بل أنها ستستند إلى إلتباس ترنسندالي؛ (أي خلط الموضوع الفاهمي المحض بالظاهرة). لقد وضع شوقي الزين تركيب بين منهجين (التأويلي والتفكيكي) الهدف من «قراءة العلاقة بين التأويل والتفكيك هو تحت الأرض... ينخرط التأويل والتفكيك في القراءة التحتية بحثاً عن الأغوار، أي

<sup>1</sup> - الحسين الزاوي : الفلسفة الواصفة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 114 .

<sup>2</sup> - مانويل كانط : نقد العقل المحض ، ت : موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت باريس ، (دط) (ت م) ، ص 84 .

<sup>3</sup> - الحسين الزاوي : إشكال التعبير في الإبداع الفلسفي المعاصر [مقاربة لأشكال الكتابة والتعبير في الخطاب] (شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة)

تحت إشراف، البخاري حمانه ، السنة الجامعية : 2000/1999 . وهران ، ص 56 .

<sup>4</sup> - مذكرة دكتوراه نفسها ، ص 67 .

<sup>5</sup> - مذكرة دكتوراه نفسها ، ص ص ( 72 ، 73 ) .

<sup>6</sup> - مذكرة دكتوراه نفسها ، ص ص ( 73 ، 74 ) .

المكبوتات الدفينة وإلتماساً للأغيار، أي الهوامش المستبعدة أو الأصوات المخرسة»<sup>1</sup>؛ أولاً كان يقصد الصفائح النقدية التي تتجاوز مثلاً: الزلزال. هذا المفهوم هو محايث بمعنى ظاهرة أرضية تغذيها المخايلات الإجتماعية وكذلك الأرسطورية. نلاحظ نوع من التراجيديا والهوس، مع العلم أن الزلزال هو ظاهرة طبيعية، أما شطر ثاني يعني التأويل والتفكيك هما صفيحتان لا تنفكان أولاً تنعزلان عن الإحتكاك في سبيل زلزلة البدايات أو تقويض السلطات. حسب رأي إبتكار الإمكانات وخلق المكانات ويحدث النشاطات النظرية والعملية وتأيلية وتفكيكية. هذا ما قد تطرقت إليه سابقاً عن البنيوية (البنية تم تأويل بنية النص وتفكيكها إلى أجزاء).

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين: الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية) منشورات ، الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2008 ، ص ص ( 08 ، 10 ) .

# الفصل الثالث

---

\* مستقبل الكتابة

الفلسفية في الجزائر

لقد مر علينا الزمان ونحن نسعى إلى معرفة أصل الفلسفة ومنبعها ولاسيما بعد البحث والسعي عن كسب الأفكار، حيث نرى أن الفكر الفلسفي يحي ذاكرة الإنسان ويزيدها إثراء مع أخذ عدة نماذج مختلفة المناهج والآراء والرؤى ومن بين هؤلاء نذكر الجزائري محمد أكون، المغربي محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، أبو يعروب المرزوقي وتونسي فتحي التريكي.. الخ. هل الفلسفة لها جذورها وأصولها في الفكر العربي أم أصلها إغريقي؟ ما الإبداع؟ وما هي الكيفية المستخدمة في البحث المنهجي؟ وكيف نتجاوز إشكالية المنهج؟ أو متى تعرض الفكر الفلسفي إلى إطعان وتجاوز كل العراقيل؟

انطلاقاً من مشكلة المنهج وعلينا ترعرع داخل النسيج المعرفي من أجل معرفة مشكلة المنهج، وعلينا وتجاوزها إذا بإمكاننا القول بأن «للقدر مناهج عمل تأسيسها العقل واحداً تلو الآخر منذ أن بدأ بطرح الأسئلة المؤشكلة التي تحمل في طياتها قلق المعنى... ثنائية التراب/الحدائث أو الأصالة/ المعاصرة»<sup>1</sup> هم التواصل إلى الحقيقة، والمقصود بالنقد هو ذلك نقاش يفيد التمييز بين شيئين أحدهما أسوأ من الآخر من أجل الفصل بينهما، إذن نجد أن النقد كما مورس على المستوى الفكري في ثقافتنا فهو مغيب في الظاهر. هذا ما أريد الوصول إليه، ومن هذا المنطلق تظهر الأهمية البالغة التي يتخذها التراث وهناك قاسم مشترك بين مختلف الطرقات المنهجية بينما النقد والمنهج النقدي عند أركون هو أن الفكر النقدي «هو كل فكر... يتعاطى مع موضوعه على أنه معطى غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب إلى حفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور... مسألة التفريق بين الدين والإيديولوجيا»<sup>2</sup> تبلور مفهوم النقد في أبحاثه أما عن الإيديولوجيا هي مجموعة من التصورات تكون خارجة عن مراقبة العقل النقدي. في حين المنهج النقدي لا يعترف بتأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، كما لا يقتر بوجود أصول ثابتة ونهائية له (للعقل) ولكن ما يود أركون توضيحه ممارسة النقد الفلسفي غايتها مساعدة الناس على فهم واقعهم وهدف من ممارسة النقد فقط أن يجعل ما هو مستحيل التفكير فيه أو لا مفكر فيه يرد أمراً ممكناً التفكير فيه إذاً النقد ليس مجرد موقف أو فكرة، إنما هو منهج يفرضي إلى التغيير والتجديد، ومن خلال مشروع النقد أركون.

نستنتج أنه تبني "المنهج التعددي" يفصح عن نواياه ورغباته في الإنفتاح على مختلف الميادين وما ينتج عنه الفكر من معارف، أي التزامه بالتاريخية إلا عبارة عن وعيه فقط (لمحدودية المناهج) أمام التراث ضخمة وأنه يكتسب منهج التفكير لأن عملية التفكير تحرر الفكر الإسلامي لن يتم ما لم تنفذ هذه عملية. وعلاوة على ذلك يرى أنه «ليس هناك من خطاب أو منهج بريء... إن دراسة الظواهر السلبية تعني تطبيق منهج... نقد مفكرين المنهج المستشرقين الذين لم يهتموا إلا بالثقافة العربية الإسلامية الرسمية والعالمية والمكتوبة»<sup>3</sup>؛ أي من الضروري

1 - نائلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان (11) 2008، صص (35، 38)

2 - المرجع نفسه، صص (40، 41).

3 - المرجع نفسه، صص (94، 95، 98).

القيام بنقد كل خطاب من خلال اللجوء إلى تعددية المناهج والبحث في كل ما يحذفه العقل . نرى أنهم أمهلوا الثقافة الشفهية، إذن هذا ما يحذفه المنهج الفيلولوجي ويقصيه عن حقل عمله وعن منهجية الأنثروبولوجية يجد أركون أنها من أفضل المناهج مع العلم يرى أن بداية الظاهرة القرآنية كانت شفوية غير مكتوبة في عهد الرسول (ص)، أي القرآن لم يكن مكتوباً، بل كان شفهاً وعن عملية التي تنتقل بها المعارف من الثقافة الشفهية إلى المكتوبة يمثل هذا العمل خطوة رئيسية عند أركون التي تشكل الأرثوذكسية الدينية في الفكر الإسلامي، كما نرى أنه تأثر بقوة بالأنثروبولوجية الدينية، لا ينكر دور اللاعقل (التصوف). هكذا نجده أركون يرفض فكرة الثنائية، والجابري يرى أن مهمة المفكر لا تكمن في أن يدخل ذاته في الحداثة، بل عليه نشرها على أوسع نطاق ممكن، كما يهدف في مشروعه (الجابري) النقدي إلى تدشين عصر التدوين جديد «فالتدوين يبدأ أولاً بإحصاء ما هو متوافر بين الأيدي ومن، ثم تأتي عملية قراءة وشرحه من خلال المفاهيم والمناهج الحديثة.. منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث»<sup>1</sup> يصرح الجابري بأن عمله يشكل جانباً من أرضية عصر تدوين جديد، ثم يضيف جهوده الفكرية (نقد العقل العربي وغيرها من أعمال ونلاحظ نوع من تعاطي مع التراث الفلسفي على وجه التحديد مع إلتزام بالشروط العلمي التي تفرضها الإيديولوجية.

مع ذلك يرى أن كل فكر لا يستطيع تحقيق إستقلالية الذاتي حينها يعمدا إلى تعويض النقص عن جعل موضوعات نتوب عنه، أي ذوبان الذات في صلب الموضوع. خلاصة ذلك أن المستقبل هو إمتداد للحاضر والماضي، وما إعتمده في منهجه أنه يرى أن آلية القياس التي إعتمد عليها الفكر الحديث والمعاصر، أدى إلى إلغاء الزمان والتطور التجديد والإبداع وكذلك أدى إلى عدم الفصل بين الذات والموضوع عندها أصبح المشاهد حاضراً في العقل الوجدان ذلك بشكل دائم. وعليه يقول: «إن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو بمجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من موضوعية»<sup>2</sup> لهذا السبب كانت قراءته للتراث قراءة سلفية التي تنزه الماضي وتقده كما تستمد من الحلول المناسبة والجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل معاً. نرى أنه (الجابري) يزوج بين ثلاثة أنواع من المناهج «إن هذه المزوجة بين المعالجة النبوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي الواعي تكوّن ركيزة منهجية مهمة في الرؤية التي حاول أن يعتمدها.. إن المنهج مهما كان هو أداة والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند إستعمالها»<sup>3</sup> لقد قرّر أن يعالج المشاكل الفكرية. أهم ميزة هي التركيز على النقد الإستمولوجي في ضوء ذلك نكتشف أن المنهج وجه أبحاثه في دراسته لتكوين العقل العربي وبنية المعرفة، ثم انتقال إلى دراسة العقل العملي في بعده السياسي والأخلاقي. أما عن أداة فهي أكثر فعلية وفاعلية في فهم التراث بشكل موضوعي إذاً تسمية تكمن في تطبيق النقد الاستمولوجي.

1 - نايلة أبي نادر : التراث والمنهج بين أركون والجابري ، المرجع سبق تعريفه ، ص ص ( 242 ، 243 ) .

2 - المرجع نفسه ، ص 244 .

3 - المرجع نفسه ، ص ص ( 254 ، 255 ) .

نتيجة هي أن طبيعة الموضوع وحدها تفرض المنهج. وعلاوة على إهتمامه (الجابري) بتفكيك العقل العربي إنطلاقاً من نقد الخطاب العربي الحديث والمعاصر [النهضوي، السياسي، القومي والفلسفي] وبناء على ذلك الجابري يؤكد في "مشروع نقد العقل العربي" «أن بنية العقل العربي قد تشكلت في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة... الأسباب التي دفعت بالعباسيين إلى دعم مشروع التدوين فالأساس يكمن في النهاية بتشييد العقل العربي وليس العصر الجاهلي»<sup>1</sup>؛ المقصود هنا أن العصر الجاهلي بوصف زمنياً ثقافياً، ثم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين. أما عودتنا إلى أسباب نشهد عملية البناء التي راحت تستر سخ في أذهان البشرية بمعايير [القبول والرفض] و(مناهج العمل والإنتاج).

ركز الجابري على هذا العصر لأنه وجد الوثائق والنصوص المدونة؛ أعني الثقافة العالمية التي تكون مبنية على الرأي والنظر، بينما غايته من مسألة التفكيك بنية العقل العربي نجده صنف النظم المعرفية التي قامت بتكوين العقل العربي إلى ثلاثة أنظمة (النظام البياني، العرفاني والبرهاني). نستنتج بأن البحث في البنية العقل العربي كشف له أنظمة معرفية. أما التفكيك الذي مارسه للنظام البياني أظهر له ثلاثة أزواج من المفاهيم الأساسية التي أسست المنهج والرؤية البيانية للعالم؛ تتمثل في اللفظ / المعنى، والأصل / الفرع، والجوهر / العرض. أما نظام العرفاني هما الزوج: الظاهر / الباطن والزوج النبوة / الولاية. أما نظام المنهج البرهاني يعود إلى أصول الفلسفة والتفكير العلمي عند اليونان، بينما الجابري فقط يريد الإشارة إلى نظام معرفي تفرد بالمنهج مع بلورة في التفكير ورؤية محددة للعالم (فكر أرسطو). يعتبر خطاب نقد العقل العربي الإسلامي في الفكر العربي المعاصر يمثل صورة الحقيقة والواقعية عن ما أطلقنا عليه دراساتنا؛ أعني تأويلية الفهم يرجع الحكم إلى إلتقاء الخطاب مع التأويلية في حالة من حالات النزاع النقدي. هل يمكن أن نبني نهضة بعقل غير ساعي إلى نهوض، عقل عاجز ولم يقم بمرجعية شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراتاه؟

يدفع بنا الشغف إلى تطلع ما يخفيه الفكر الجزائري والفكر المغربي، من براعة في البحث التراثي والمنهجي ومشروع النهضة ولكن بنوع جديد ينقد آليات التأويلية التقليدية القائمة على «التمركز حول المعنى والمطابقة وإنكار الغيرية، بل إن خطاب نقد العقل العربي خطاب منهجي بنقد الأداة المنتجة للمعرفة بعد أن ظل ذاك الفكر لعقود يكتفي بنقد المنتوجات المعرفية»<sup>2</sup> وتعبير الجابري أيضاً نقد للسلاح؛ أعني بتعبير الخاص هو تحول من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم. في حين شيء ذاته مع أركون مثلاً: "اللامفكر فيه" الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخالصة في تنظم تقابلها "بالتفكير فيه" أي المفكر فيه في الفكر الإسلامي هو الآخر المعايير الذي يهشم

<sup>1</sup> - نايلة أبي نادر : التراث والمنهج (بين أركون والجابري) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 304 .

<sup>2</sup> - مختار الفجاري: الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم) عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إريد، جدار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع عمان (ط1) 2009 ، ص 242 .

حسب أركون حيث إعتبره بـ"مفهوم البقايا les résidus"، وعن العلاقة بين تأويلية المعنى الأرثوذكسية وتأويلية الفهم الإختلافية يعبر عنها بجدلية القوى والبقايا. وعليه نرى أنهما يتفقان في مكونات بنيوية ويختلفان في مكونات الثانوية ذات المرجع الذاتي. مع العلم الثقافة وحدها تجمعهما معاً، كما أن الجابري إعتبر «كل التنوع الفكري **ideologie** في الفكر العربي المعاصر يتسم بميسم السلفة بما في ذلك الفكرانية اليسارية... أركون تحت تأثير الرؤية الإنسانية ينطلق من نقد الإستشراق تحت إسم الإسلاميات التقليدية..»<sup>1</sup>؛ الجابري كان تحت تأثير الرؤية الأثرية لفوكو إبراز التواصل القديم الذي فرضته تأويلية المعنى منذ عصر التدوين. خلاصة القول الجابري إكتفى بدراسة الوثائق الرسمية (المكتوبة) أما أركون لم يكتفي بدراسة النصوص، بل نظر إلى الطقوس والعادات ووسع دائرة المدونة فكان للوثائق المهمشة أهمية ذاتها التي للوثائق الرسمية. فكلاهما معاً يقران بأن الموضوع وحده يفرض منهجه ولكن المنهج الغالب عند الجابري «هو المنهج الإستمولوجي البنيوي، في حين نجد مقابلة عند أركون المنهج الأنتروبولوجي التاريخي»<sup>2</sup> ما يؤكد الجابري أن العقل العربي المعاصر هو مجال معرفي الذي مهد من عصر التدوين إلى غاية عصر الحاضر ويمثل عجز في عدم تحقيق قطيعة إستمولوجية، وبالتالي نقلة إلى فضاء إستموي جديد، كما أن لخلفية البنيوية لها دور في حياته إنطلق من مقولة التجاوز البنيوي (البيان والعرفان والبرهان) يجب تجاوزها؛ إذ أن منهج إستمولوجي بنيوي. أما أركون المنهج في نقد العقل الإسلامي، فلقد أطلق على منهجه إسم الإسلاميات التطبيقية (الإناسية التطبيقية) ونقطة إتفاق بينهما تتمثل في الرؤية النقدية وعن الإختلاف المرجعي الجابري يرجع إلى القومية في حدودها العرقية واللغوية. أما أركون يكون ظاهراً في مجال العقيدة؛ فالأول إهتماما بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة، والثاني أركون إهتماما بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية ومفهوم الأرثوذكسية وغيرها من مفاهيم تحتل موقفاً مركزياً، والجابري مفهوم اللفظ والمعنى وغيرها من مفاهيم تحتل موقفاً مركزياً ويستمر الحوار والنقاش بينهما، حيث نرى رد أركون على الجابري في الإطار ذاته إذ يرى «أنه إختار العقل العربي دون الإسلامي تقيّة»<sup>3</sup> بما أن العقل يتقيد بالوحي المعطى؛ أعني نزول الوحي على الأنبياء والتقية ذاتها جعلته يفضل تاريخية الفكر الإسلامي. وعلاوة على ذلك أن مصطلح النقدي يرجع إلى النظرية التأويلية الحديثة.

انطلاقاً من ذاتية الفهم التأويلي هذا هو مرجع الإختلاف بين الجابري و أركون، مع العلم مظهر الإختلاف بينهما في الفهم. والإختلاف في حد ذاته فهو ليس سوى تأويلات ذاتية ومفهوم العقل هو مجرد آليات منتجة للمعرفة وجدليات ثقافية منغلقة تكون بنيوية داخل العرق العربي الإسلامي، أما عن نقد منهج كلاهما له منهج خاص به، وكلاهما يعتمدان على مفاهيم نقدية ويحافظان على بنيتها الصوتية الغربية. وعن مفهوم الفلسفة الإسلامية بصورة جديدة مختلفة عما سبقوه إلى ذلك هو «محاولة بناء فلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً مع الأخذ بعين

<sup>1</sup> - مختار الفجاري : الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 243 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 246 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 251 .

الإعتبار المأثور من الفلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة... ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده»<sup>1</sup> أي كلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك للفكر جديد أمكن الوصول الرؤى وأراء أخرى مختلفة ونراه محمد إقبال يستطرد بقوله "روح الفلسفة هي روح البحث الحر"، هذه العبارة تجعلنا نتعمق أكثر فأكثر، وبناء عليه التجربة الصوفية أو الروحية هي خير دليل على أن تجارب الإنسانية واسعة النطاق. من الواضح أنه إتبع منهج الأشعري (مذهبهم). لعل نظرية «الأشاعرة في الزمان هي أول محاولة في تاريخ الفكر الإسلامي لفهم الزمان فهماً فلسفياً... الجابري: أن مهمة الفلسفة ومفهومها ينبعان من روح العصر الذي تتولد فيه تلك الفلسفة، مفهوم الفلسفة متغير بتغير القضايا التي تعالجها الفلسفة وبتغير الزمان والمكان»<sup>2</sup> بالنسبة لمحمد إقبال لا يتوقف عند هذه النظرية ليس هي الوحيدة التي توصل إليها الأشاعرة، فقد تعرضوا لنظرية الجوهر الفرد "إثبات حدوث العالم" ونرى أنه هو آخر حاول جاهداً إثبات أن العقلية المسلمة هي عقلية خلاقة متعمدة لا مقتصرة على التقليد وشيء ذاته حدث مع الجابري و أركون في إنتاج المفاهيم، إذن فلسفة تتسع لجميع القضايا لأنها فضفاضة. ويليه أبو يعرب المرزوقي واحد من فلاسفة (ق 20) وبفكره المنفتح على العالم يقول: في مفهوم الفلسفة «هو جميع العلوم دون حصر في ما يبني على الطبيعيات الفلسفية: مثل علم أصول الفقه، أو علم أصول النحو أو أصول الدين.. الخ»<sup>3</sup>. لقد شمل بذلك العلوم التي هي الآن من العلوم الإنسانية. نجده وضع فرق بين الفلسفة العربية والغربية حيث الفيلسوف الغربي يرى الفلسفة خاصة ليست كلية وفيلسوف العربي فهي على ضربين (النقل والعقل) .

خلاصة ذلك أن الفكر الإسلامي يعتمد على مصدرية القرآن الكريم والسنة النبوية الشريعة، أما عن الإجتهد كما يقول الشاطبي: «إن تعلق هذا الإجتهد بالعلم الواقع أكثر من تعلقه بالشرع.. ابن تيمية والإجتهد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزؤ والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة وكل أحد فإجتهده بحسب وسعه»<sup>4</sup> ففي نهاية هو إجتهد في إدراك الحكام الشرعية، بالتالي يمثل طابع الحركة مواجهة لتغيير والتطور في الثقافات الحضارة، إذن مفهوم الإجتهد هو (مفهوم التجريد) في مجال تصحيح الفهم الناقص. ابن تيمية يرى الكل حسب طاقته الفكرية والعقل يكون ناضج، نتيجة نحن أمام بحر من مفاهيم وأفكار الواردة من العمق هذا البحر. نضيف ما يؤكد مصطفى مشرفة (1898-1950) عالم فيزيائي مصري «أن ابن هيثم فاق فرنسيس بكون أصالة وقدرة في فهم المنهج»<sup>5</sup> من علماء المسلمين ممن أخذوا بالمنهج الإستقرائي الحسن بن الهيثم. نرى أنه أطلق على الإثبات بالتجربة الإثبات بالإعتبار مقابلاً للإثبات بالقياس البرهاني، مع العلم

<sup>1</sup> - خولة نمر محمد القصاص: الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين (دراسة تحليلية نقدية دار حامد لنشر وتوزيع، عمان الأردن (ط1) 2015 ص 53

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 54 ، 56 ) .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 57 .

<sup>4</sup> - فؤاد محسن الراوي : الفكر الإسلامي (في مواجهة الفكر الغربي) دار المأمون للنشر والتوزيع، الأردن عمان (ط1) 2009 ص (53،51)

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 56 .



مصدر ابن الهيثم في منهج يعود إلى منهج المتكلمين والأصوليين كما أعلن كثير من الدارسي رسالة ابن طفيل أن الأثر الفلسفي يروم إلى إبراز العلاقة الممكنة للحكمة بالشرعية، كمثال أحداث القصة (حي)، أي في سياق العلاقة التي جمعت بين حي بـ"آسال"، أي (كراديفو): إلى «أن هذه الأسطورة العجيبة تحدد في وضوح موقف الفلسفة الصوفية من الدين.. (ليون غوثيه) إلى أن الهدف الأساس من الكتاب هو التوفيق بين الدين-خاصة الدين الإسلامي- وفلسفة الفلاسفة.. هنري كوربان: أن عودة حي بن يقظان و آسال إلى جزيرتهما تعني أن الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية في الإسلام..»<sup>1</sup> وأكد (دي بور) على أن ابن طفيل إنتهى في "شأن الدين" مثل ما إنتهى أسلافه (الشرق) ابن طفيل يكمل الحكمة بالنبوة ويقوم بينهما أكثر من علاقة مثل قصة حي بـ"آسال" ينسجان بينهما حبلاً من فهم وتواصل حتى نجد أنفسنا أمام مفهوم للإتصال بين الحكمة والشرعية حيث ينتهي هذا المشهد بإبراز المحبة وألفة الطبيعية التي تحدث عنها ابن رشد «في الفصل بين الحكمة والشرعية»<sup>2</sup> مع ذلك نلاحظ أن (حي) يؤمن بما جاء به الشرع ويلتزم بأداء الفرائض ويقوم بترجمة قول الغزالي في "المشكاة الكامل". طالما أن المعرفة الحقة تكمن في العقل بإعتباره جوهر الإنسان فهو قادر على إكتشاف وجود الله من خلال "منهج إرتقائي" والله هو واجب الوجود، في نهاية المطاف إن الفلسفة المشرقية تتجاوز الميتافيزيقا القديمة. على أية حال أركون ينزع إلى «أن هذه المسلمات تحكم البناء المنطقي والمفاهيمي لخطاب المؤلف جميعه»<sup>3</sup> وابن طفيل يشترط الفطرة كشرط ذاتي من شروط التفلسف بعدما تعذر وجود الشرط الموضوعي الذي يمثل المدينة الفاضلة ، مفهوم الفطرة إحتل في الفكر الإسلامي قيمة معرفية ووجودية.

هكذا نصل إلى القول فإذا كان تلاقي المعقول بالمنقول هنا سوف يتم بمناسبة صحة الفطرة فإن الإنفصال بينهما سيتم بمناسبة نقص الفطرة لأنها تمثل عنده (ابن طفيل) عائق طبيعي أمام كمال المحبة التي قامت بين كل من الحكمة والشرعية بالإضافة إلى ما يقوله الغزالي: «فإن اليقين هو رأس مال الدين... والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه»<sup>4</sup> حاولت دمج الكلام في هذا النص حتى أتمكن من شرح ذلك بطريقة البرهان، كما لا يحدث تصور الشك فيه وبالعقل فضل سبحانه عبده عن باقي مخلوقات والعقل نعمة أملاك بها عبده وفي الحقيقة الأمر «العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب... كما أن العقل غير كاف في إستدامه صحة أسباب البدن، بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية»<sup>5</sup>؛ يحاول توضيح بمثابة هذه العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية، يرى الغزالي مرض القلب يعالج بالدواء المستفادة من الشرعية. وبناء على ذلك يقول الغزالي « يقدر على التبرز في

1 - إبراهيم بن عبد الله بورشاشن: مع ابن طفيل (في تجربته الفلسفية) مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء-المغرب (ط1) 2010 ص 344

2 - المرجع نفسه ، ص 349 .

3 - المرجع نفسه ، ص 358 .

4 - محمد أبي حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : ج 1 : دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991 ، ص ص ( 95 ، 108 ) .

5 - محمد أبي حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : ج 3 : دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991 ، ص 130 .

علوم الشرع والعقل فالعزلة في حقه قبل التعلم غاية الخسران»<sup>1</sup> ما يراه من مفهومين التعليم والتعلم هما أعظم العبارات في الدنيا، كما نرى هناك تفقه، ثم إعتزل وبالتالي اعتزل قبل التعلم نجده قد أضع وقاته لا ينفك في أعماله بالبدن والقلب ناتج عن أنواع من غرور وبالتالي خيب أمل. مع العلم أن الكل يختلف حسب رأي في المعالجة والمعاملة وتسيير المنهج. في الواقع أن الذات الإنسان فهي «تابعة للإدراكات والإنسان جامع لجملة من القوى والغرائ»<sup>2</sup> طالما أن لكل قوة وغريزة لذة ولذاتها ولكن هذه غرائز هي تلك الغرائز ما ركبت في الإنسان عبثاً بل ركبت كل قوة وغريزة لأمر من الأمور. ونعود لما سبق ذكره ابن رشد لم يكن أول فيلسوف حاول التوفيق بين الدين والفلسفة سبقه العديد الفلاسفة فيلون الإسكندراني (50 بعد الميلاد) «حاول تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً.. فلاسفة العرب فإن التوفيق بين الحكمة والشريعة قد غلب عليهم منذ إتصالهم بالفلسفة اليونان.. ابن طفيل إن الدين والفلسفة غاية واحدة وهي معرفة الخير المطلق»<sup>3</sup> الكل كان يحاول توفيق بينهما بالعدل لكل فيلسوف عربي مسلم له طريقته وحتى فيلون حاول تأويل الشريعة بطريقة عقلية. المهم هناك نماذج متعددة تطرح «مسألة تطبيق الشريعة ولا كانت تتخذ منها شعاراً لها، بل لقد كانت جميع شعاراتها تقع على مستوى العقيدة... إن السياسة تمارس اليوم في الدين على مستوى الشريعة لا على مستوى العقيدة»<sup>4</sup> صحيح أن القضية المركزية التي مصدرها العقيدة هي ذاتها قضية الإمامة التي أصل الخلاف في الإسلام، أي طرح كان على مستوى العقيدة وليس الشريعة ولكن اليوم الأمر مختلف، لأن الحركات الإسلامية تختلف مع غيرها في الإتجاهات السلفية، بالطبع في الأمور التي تتصل بالشريعة وليس العقيدة.

إذ نحن ألقينا نظرة في تطبيق الشريعة على مستوى الفكر العربي المعاصر وعلى واقعنا الراهن وجدنا « أن العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها لمشكل، لا على الفكر ولا على المجتمع ، ولا على السلطة إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية كمكوّن أساسي من مكونات المجتمع»<sup>5</sup> خلاصة الكلام ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي فهي ثنائية مزيفة، ولكن عن إختلاف أركان و الجابري نلمس هنا الديمقراطية والعقلانية بدلاً من العلمانية فهي نقطة إختلاف بينهما. في رأينا نقوم بإستبعاد شعار العلمانية من كل قوامس الفكر القومي العربي ونعوضها بشعار رقي الديمقراطية والعقلانية لأتھما يعبر عن حالة المجتمع، إذن مسألة العلمانية في الوطن العربي فهي مزيفة، والديمقراطية، تعني حفظ حقوق الإنسان والعقلانية، تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايره المنطقية والأخلاقية وليس الهوى والتعصب والعنف. وعليه يتم ترميم الفكر القومي من جديد على مبدأ الديمقراطية والعقلانية بدل من العلمانية، وإعادة بناء الوعي بقضية التعليم يتم من موقع الذات وليس من موقع الموضوع يمثل

<sup>1</sup> - محمد أبي حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : ج2 : دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991 ، ص 338 .

<sup>2</sup> - محمد أبي حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : ج5 : دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991 ، ص 196 .

<sup>3</sup> - جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت (ط1) 1970 (ط2) 1973، ص ص ( 456 ، 457 ) .

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري : وجهة النظر (نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 1992 ص 51

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 99 .

التعليم أول حقوق الإنسان المعاصر وحتى الراهن. ثمّة لنا عودة إلى ما سبق ذكره عن العلاقة والمنهج كما قال تعالى: «وَجَادِثُهُمْ بِالنَّبِيِّ هِيَ أَحْسَنُ»<sup>1</sup> منهم من يقرّ بمبدأ العقل ومنهم من يقرّ بمبدأ السمع. وهكذا العلاقة الفيلسوف والنبي التي يعالج الفيلسوف مسألة النبوة داخل "نظرية الفيض" الفارابي. ما دفعه إلى قول التوفيق بين ما يطبقه الدين وما تتحدث به الفلسفة جعله يتبنى فكرة الفيض. يقول ابن رشد: «...أما نظرية الفيض التي إعتدها كل من الفارابي وابن سينا والتيارات الباطنية في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين فهي دخيلة على كل من الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامي معاً»<sup>2</sup> نلاحظ أن ابن رشد لم يناقش ما قال به الفارابي عن النبي والفيلسوف بالخصوص التيارات الباطنية حول موضوع النبوة والولاية والإمامة. طالما أن «ما بني على فاسد فهو فاسد»<sup>3</sup> هذا القول المشهور لابن رشد وعن المذهب الوحيد الذي بمناقشته (ابن رشد) في موضوع النبوة هو مذهب الأشاعرة، كما يرى (ابن رشد) النبوة هي الوحي من الله سبحانه إلى عبده (الناس). بالإضافة إلى ذلك يقول ابن رشد: «فأولت المعتزلة آيات وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور. وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شأن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»<sup>4</sup> إضافة على هذا كله طريقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم. إذا ما تأملت في ذلك تجدها ناقصة عن شرائط البرهان؛ إذن البرهان عند كل من ابن رشد وغيره هو ذاته صدق الذاتي لنسق منطقي أو توجيه تلك ضرورة العقل المستقل من كل ضغوط الخارجية والداخلية (ذاتية) وإنما البرهان عنده (ابن رشد) «ما كان يطابق أقاويل أرسطو، فليس يرقى عنده إلى مراتب البرهان إلاّ قول أرسطو طاليس ومن تبعه من المشائين»<sup>5</sup>، معنى ذلك إن أرسطو فقد أوتي عقلاً الحقيقة التي يؤتمها الأنبياء وحيّاً، بإضافة إلى مفهوم الإبداع، لقد فهم الإبداع الفلسفي بمفهوم الإغتناق ولو بصورة جزئية من ريقه أرسطو.

وفيما يتعلق الأمر بإبن رشد رفض هذا المفهوم (الإبداع) وعوضه بمفهوم الإجهاد الفلسفي ويرفض في فلسفته الاعتراف بشرعية الاختلاف ولو عدنا إلى شهادة ابن الإمام بدون أن نكون قد إستوفينا على جميع النصوص الرشدية في نقد ابن باجة هذا هو النقد الذي يؤكد الجابري أنه يجد له أثر في جميع كتب ابن رشد معنى ذلك أن ابن رشد ليس وحده ساعده الحظ بإنفراد بانتقاد المشروع الباجي فهناك عضو آخر في المدرسة الفلسفة المغربية (ابن طفيل)، قد أجرى لهذا المشروع محاكمة نقدية، إذن الجابري يستشهد بقوله لابن الإمام تلميذ ابن باجة.

<sup>1</sup> - سورة النحل - الآية (125) .

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم ج2 [في التعرّف بالقرآن محتويات ج1] مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1)

(ط2) 2006-2007 ، ص 141

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 142 .

<sup>4</sup> - ابن رشد : (فيلسوف الشرق والغرب) [في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته] (المجلد الأول) مج1، مرجعه وأعدّه للنشر: مقدار عرفة (منية الجامعة التونسية) الملتقى الدولي حول: (حادثة ابن رشد) تونس 16-21/2/1998 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ط1) 1999 ص 373

<sup>5</sup> - جورج طرابيشي : نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي) دار الساقي بيروت لبنان (ط1) 2002، ص 134 .

من غير شك نطلق من عصر الشاطبي الذي هو عصر الإندثار والبرهان يكون قائم على البيان، سنحاول إدراك المعرفة في تعمقنا في مشروع الجابري لنقد العقل العربي حينها ظهر أنه واحداً من أقطاب المدرسة البرهانية الموصوفة تارة بأنها أندلسية وطوراً بأنها مغربية يكون هذا بالتعارض مع المدرسة المشرقية التي هي مخفوضة إلى المرتبة البيانية ومادونها المرتبة العرفانية، حينها ظهر ذلك في الإستمولوجية الجابرية، أي « قرن الشرخ الجيولوجي في العقل العربي... العصر الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان على يد القشري وبين العرفان والبرهان على يد ابن سينا»<sup>1</sup> في بدئ الأمر مع بداية القرن الخامس الهجري ظهرت أزمة البيان الداخلية وعندئذ لم نجد محاولات أقطاب المعتزلة (القاضي عبد الجبار والأشاعرة الإمام الجويني) في هذه الفترة إكتفت بجمع آراء وإيجاد كل من هو أكثر قدرة والإرادة والقوة على مواجهة الأزمة.

وفي حين المر يحتاج إلى إعادة تأسيس البيان ونصرف إلى جانب العرفان والبرهان كان القرن الخامس الهجري هو عصر الذي توجت فيه المصالحة بين هذه أنظمة (البيان ، العرفان والبرهان، ثم بعد ذلك ابن حزم الإتجاه التجديد تكشف عن مشروع ثقافي يرمي إلى تأسيس البيان على البرهان. يظهر ذلك من خلال جملة المبادئ والمفاهيم وإجراءات معرفية التي كانت لها دور فعال في تأسيس التفكير العلمي البرهاني ولا زالت تؤسسه إلى غاية اليوم، إذن الشاطبي يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي. ومما سبق يتبين أن الجابري لا يكتفي « بأن يجعل من الشاطبي نداً أرسطياً لابن رشد ولابن خلدون (أو لابن حزم في نص آخر) في نزعتهما العقلانية النقدية الرامية إلى تأسيس البيان على البرهان»<sup>2</sup> يؤكد لنا أن الشاطبي لم يكن عن أتباع أرسطو لأن عصره في علم أصول الفقه، بل كان رائداً لفلسفة العلم المعاصرين في مجال الإستمولوجية (علم أصول المعرفة العلمية). صحيح «أن تطبيق المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية التي ظهرت... بعد سنين الخمسينات على الإسلام، بقي في إطار المحاولات الخجولة والجزئية، إن لم يكن هناك رفض مقصود»<sup>3</sup> بعد تبلورت التي شاهدتها المناهج الفكر بتطبيقات ورؤيا والتاريخانية والعربية والمركزية نصل إلى أن نقول أن مقارنة الإسلاميات الكلاسيكية بالمرجعيات وما أحدث من زلزلة أثارها أعمال كلود ليفي شتراوس هي ذات دلالة واضحة وهناك إسهامات واضحة إيجابية إنه لا يستطيع إنكار «أن الإستشراق كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي»<sup>4</sup> الهدف العلمي أو الممارسة للمعرفة الاستشراقية يميل إلى الزوال والاضمحلال بنهاية عهد الإستعمار. ومن وجهة نظر منهجية ينبغي كشف العلاقة الحاصلة والمتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية معاً، وتقدم وتطور الحداثة في الغرب، أي ما هو حاصل مع الأنا والآخر. على سبيل هذا الكلام الإسلاميات الكلاسيكية نرى أنها تجاهلت

<sup>1</sup> - جورج طرابيشي : نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 315 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 317 .

<sup>3</sup> - محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت-المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء

بيروت (ط2) 1996 ص 53

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 54 .

عملية العلاقة الحاصلة بين المصير الأنا وتقدم الآخر عنه ، يكون تجهل عملياً بهذه العلاقة المتبادلة. وعلى أساس مفهوم العقل الإسلامي يقول أركون: «أن العقل يبدو متعالياً وخاضعاً لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً»<sup>1</sup> لعل تطبيق منهجيات والإشكاليات الجديدة للبحث من تاريخية كل هذا يحدث بمساهمة العقل البشري والروح والقلب الصافي في إنتاج والإبداع لمعرفة والعلم يحدث تداخل بين العاملين الخيالي والعقلاني حسب رأي الشافعي أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها هي القراءة السليمة وصحيحة لكل [الكتاب المقدس]. بين أن النقد التاريخي المطبق على القرآن الكريم والحديث والفقهاء، من قبل طبق على الشعر الجاهلي والخلافة قد أثار ولا يزال يثير حتى الآن. لقد حذفت وصفيت من قبل كل الفقهاء الذين «ساهموا في بلورة نظرية السيادة العليا في الإسلام... باعتبار أنه لا علاقة له بمنهجهم الفيلولوجية والسردية والوصفية والحيادية»<sup>2</sup> من قبل كل الفقهاء حصل مجابهة ومنافسة بينهما والفلاسفة وإنتهت بما يدعي بالأرثوذكسية، وفي حين النقد الفلسفي قد حذف هو الآخر من قبل المستشرقين .

في الواقع أركون الجزائري تمكن من بسط الفكر حاول جاهداً تحرير التراث أو بالأحرى تفكيك الإنغلاقات التاريخية حيث يصرح أنه دائماً ينطلق من الباب، أي «تحرير فكري لم يسبق له مثيل في التاريخ ، نحن على مفترق طرق، نحن ضائعون حائرون متقلبون كريشة في مهب الرياح...»<sup>3</sup> العالم العربي أو الإسلامي ككل، لن يخرج من المغطس الذي وقع فيه منغلقة عن ذاته. وعلاوة على ذلك نضيف مقارنة الفهم والنظر أركون يدعوا إلى «المقارنة لكي نفهم إنه يقارن دائماً بين الأنظمة اللاهوتية الثلاثة اليهودية، فالمسححية، فالإسلامية ويكشف لنا عن آلياتها في النبذ والإستعباد والإقصاء المتبادل»<sup>4</sup> على الرغم من الاختلاف مضامين آليات تبقى واحدة. خلاصة ذلك كله أن مشكلة الأساسية في هذا العصر بالنسبة للعرب والمسلمين ككل، هي نقد العقل الديني أو كيفية التحرر من اللاهوت وكذلك القرون الوسطى يجب إتخاذ الحذر، لأننا بحاجة ماسة «إلى القيام بتحليل تاريخي وسيولوجي تفكيكي ضمن منظور نقد العقل الفقهي التشريعي واللاهوتي الكلامي في الإسلام»<sup>5</sup> في الواقع أن الخطاب الإسلامي المعاصر له صلة بتحرر الفكر سواء شفوي أو كتابي لو تحدثنا بما يقصده يوسف كرم وهو على مذهب عقلي يكون معتدل يؤمن بالعقل والوجود يحال إثبات وجود العقل وأصالة أفعاله يبين في ثلاثة كما عرفت في المنطق وهي كالاتي: «الإدراك المحض للمعنى الذي يسمى بالتصور الساذج أو البسيط وإدراك الإثبات أو النفي بين معاني الأشياء وهو الذي يندرج تحت الفعلين الآخرين وهما الحكم والإستدلال بنوعية

<sup>1</sup> - محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المصدر سبق تعريفه ص 65 .

<sup>2</sup> - محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية : ت: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان (نط) 1987 ، ص 160 .

<sup>3</sup> - محمد أركون: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان(ط1)2010ص07

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 09 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 178 .

من قياس أو إستقراء»<sup>1</sup> حاول وضع مقارنة بين المعنى والصورة وبين المعنى واللفظ، حينها يرى أن العقل يحصل على المعنى بالفعل إذ حاصل لها تجريد أو بالمعنى الآخر إذا جرد الماهية عن المادة وعن أعراضها الملازمة لها. نتيجة نهاية فإن من الممكن أن نسمي المعنى المجرد كلياً ونسمي أفراده جزئيات، إذن التجريد يسبق تصور الكلية وبالتالي يصبح أساساً للعلم والكلبي الذي في نهاية هو وصول العقل إلى المعنى الشيء مع إدراكه لعلله وهناك الفلاسفة منهم ينكرون العقل والفرقة الأخرى يؤمنون بالعقل الذين ينكرون العقل ويقولوا بالحس أمثال: هوبس ولوك وغيرهم. والذين يؤمنون بالعقل أمثال: ديكارت وكانط وغيرهم من فلاسفة هؤلاء منهم من يحاولون الإلتقاء بالحس وآخر بالعقل «لا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات... لا يستطيعون تعين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء»<sup>2</sup> أهل الحس يختلف عن أهل العقل وهناك من يجمع بين الحس والعقل معاً.

وهناك فلاسفة ومفكرين الجزائريين أركون بن نبي وابن باديس وغيرهم من فلاسفة حيث يعتمد الكل على العقل والحس والمعنى وتأويل والتفسير يحدث براعة الإبداع وميزان الفكر هو «أنه لا يماطل ولا يهادن فيما يخص المعركة الداخلية أي معركة الحقيقية، معركة الجهاد الأكبر»<sup>3</sup> أركون حاول أن يقدم رأي جديد عن الأمور من خلال الفكر النقدي والتاريخي، أي يجب إستعادة كل المواقع التقليدية والمعاني الخالصة ووضعها على محك النقد التاريخي ووضع الصورة الحقيقية محل الصورة الأسطورية أو التبجيلية، فيما يخص، أيضاً أزمة الوعي الإسلامي المعاصر وعن ميزة الحركة الإصلاحية «أنها تبدأ بالتراث الديني الوطني القومي في الأمة ينبع من دينها، ويتفاعل مع وطنها على الصعيدين القومي والإسلامي»<sup>4</sup> نلاحظ تأكيد على الهوية الوطنية والقومية وحماية الأمة من التعريب ومن الإزدواجية والصراع بين العروبة. نلاحظ أن نقد العقل يستمر في مواجهة مصاعب، والعقل يستخدم بكيفية واعية لحل معضلات الأمة. مع العلم أن هناك « نظرة الإسلام إلى الإقتصاد ونظرة غير الإسلام إليه»<sup>5</sup>؛ أعني بغير الإسلام المادية التي تقدس الإقتصاد، ولكن قد تقبل كلمة الإقتصاد الإسلامي وفقاً لمنهج الإسلام المؤسس على نظرتة إليه، لأننا عندما نتساءل عن المنهج بوعي عربي، أي المنهج الجدلي والمادية التاريخية والصراع الطبقات، من أجل وضع المنهج كخطوة أساسية في الإسلام لتحقيق إعادة لتوازن بين قيمة الإقتصادية والإنسانية. وعلاوة على ذلك يقول «فلسفتها يا صاحبي تدعي بالفلسفة النفعية أو العملية أو في نعتها البراقماتية، وهي تقول بأن مالا يصلح للحياة العملية ينبغي أن لا يدخل في أفكار»<sup>6</sup> بمعنى الدين شيء يجب أن نعتنقه ونؤمن به ولكن

1 - يوسف كرم : مفكر عربي ومؤرخ للفلسفة ، تصدير وإشراف : عاطف العراقي مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة (دط) 1988 ص 83 .

2 - المصدر نفسه ، ص 84 .

3 - محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب(رهانات المعنى وإرادات الهيمنة): هاشم صالح، دار السياق ، بيروت لبنان (ط2) 2001 ص 174

4 - حسن حنفي: هموم الفكر والوطن (الفكر العربي المعاصر) دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، عبده غريب ج 2 1998 ص 599

5- أحمد صادق سعد: دراسات في المفاهيم الإقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين (في الفكر المعاصر) دار الفارابي بيروت لبنان (ط1) 1990 ص 137

6 - عبد الله الشريط : معركة المفاهيم ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر (ط 2) 1981 ، ص 298 .

لا لأنه يضمن السعادة في الآخرة، بل لأجل أنه يصلح لنا اليوم في هذه الدنيا (الحياة)، مع أن الإنسان مكرم بالعقل، ويضيف أركون لما قاله شريط فيلسوف يمثل النزعة الإنسانية في الإسلام مثلاً مع (ق 19) ديكرت المنهج وطريق يؤدي إلى حل مناسب ونفس شيء بالنسبة ل (ق 18) مع مونتسكيو وروسو وقولتير وغيرهم. أيضاً أنحلت مشاكلهم من جديد ويمكن أن يقال عن الأمة الألمانية لم تجد لها سبيل إلا بعد مجيء كانه هذا الحديث يلعب دور في تأثيره على الفكر العربي الإسلامي والمعاصر معاً. ومع هيجل جدلية لتطور الإنسانية وخطوط العريضة لفلسفة التاريخ الكوني و أركون نفس الدور قام به في الأمة الإسلامية والجايري في نقد العقل العربي المعاصر، كلاهما حرك فيها هاجس وتحرير وعي البشري المسلم.

لا يقصد تخلي عن العقائد (الدين) فقط من أجل التجاوز ذلك مع فهم الدين ضمن العقل يقول أركون «كان هاجسه أن يوسعوا مداركهم قليلاً ويفهموا الدين ضمن حدود العقل تماماً كما فعل كانط بالنسبة للألمان والمسيحيين ككل... أن يسبق مساره عن طريق بلورة منهج خاص به»<sup>1</sup> وضع مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون قد نجده يشبه في بعض جوانبه مشروع كانط في نقد العقل النظري أو نقد العقل العملي أو نقد العقل اللاهوتي التقليدي المسيحي فقط الفرق الزمني لقد تبنى أركون منهجية جديدة أطلق إسم علم الإسلاميات التطبيقية منهج يحمل كل مناهج الغرب، ونرى أنه يقول عن مفهوم الإستشراق الذي نرى أنه هيمن على الجامعات الغربية (ق 19) وحتى منتصف (ق 20) «إن الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية، هي عبارة عن خطاب عربي عن الإسلام وكلمة إسلاميات هنا، أي الإسلاموجيا، مأخوذة من اللغات الغربية؛ وتعني علم الإسلاميات أو العلم المختص بدراسة الإسلام وتراثه»<sup>2</sup> إذاً المعنى هنا يختلف لأن الكلمة هي من إنتاج أو إبداع عربي.

أما المسلمون يكتفون بالكلام عن الإسلام مثل المسيحيون عندما يتكلموا عن المسيحية. وعليه يعتبر أركون بإعترافه للإستشراق أنه أول من طبق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي، ونقده للإستشراق بما يلي: "إنه لا يهتم إلا بالنصوص الكبرى للإسلام؛ ولم يكن يهتم إلا بإسلام الأغلبية التي يطلق عليها إسم الأرثوذكسي أي الإسلام السني؛ أي يقصد المستشرق لا يهتم إلا بالتراث المكتوب للإسلام ومتجاهلاً التراث الشفهي، نلاحظ أنه يبنه على أن نفع نحن في فخ النزعة الديماغوجية وبين علاقة بجدلية وماركسية"<sup>3</sup>، فالجدلية العلاقة بين السياسة والدين في ضوء الإسلام المعاصر، يمثل «المشروعية العليا التي تعلق ولايعلى عليها، إنه يمثل الرأسمال الثقافي أو الروحي والرمزي الأعلى لكل المجتمع... أن الجزائر كانت قد دعت نفسها غدية الإستقلال باسم: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية وتوهمت أن من مصلحتها إستيراد النموذج الإشتراكي في تسيير الذاتي علما لرغم من

<sup>1</sup> - محمد أركون : تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدرغمائية المغلقة) ت: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،

بيروت، لبنان (ط1) 2011 ص 26

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 28 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص (30 ، 31).

فشله..»<sup>1</sup> بوجيز العبارة يجب علينا معرفة كل ما يمكن معرفته تجاه الأنظمة ومع العلم ما يهم هو العمل المنتظم ولكن المجتمعات العربية الإسلامية كانت ومازالت بحاجة ماسة إلى الدراسة العلمية النقدية التفكيكية والتركيبية أيضاً، بإضافة إلى ذلك يقول أركون حول موطنه الجزائر لا يكون ذو ميزة عن باقي الفضاءات ولكن بما أنه شهد عدة ظواهر لديانات توحيدية، بإضافة إلى الفكر اليوناني أقصد «الفلسفة والحداثة العلمية والفلسفة الأوروبية فإنه يهمني... وبما أن حديثي يتركز هنا على الأصل الإسلامي للحقوق الإنسانية أو حقوق الإنسان فإني أحاول دائماً أن أتجاوز الإطار التفسيري واللاهوتي والعقائدي»<sup>2</sup> الكل يشكون من كثرة التشريعات والقوانين، وما نلاحظه من أغاليط التي تقع فيها البشرية في خلط بين حقوق الكرامة الإنسانية والأخرى حقوق الزبائنية. نستخلص أن إعلان العلمي الإسلامي لحقوق الإنسان هو إلا دليل على ذلك الاستخفاف الشائع، وليكن في العلم أن نقد المطالعة على تاريخ؛ أعني التاريخ النقدي التفكيكي للفكر الإسلامي والأخرى اللاهوتي الفقهي التشريعي. على الرغم من عدد كبير من مطلعين على المناهج الحديثة والمعاصرة لتحليل الخطاب، ثمّة منهجية تكون قائمة على عملية المراقبة والتجريب وقوى إستراتيجية معرفية ضمن هذا المجال، وعليه «تاريخ الفكر والحضارة المدعونين بالفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية تلك التي تدعى بفترة العصر الذهبي عصر الإزدهار والإبداع الفكري والحضاري»<sup>3</sup> نشاهد أنه ألح على الفترة كلاسيكية من تاريخ الفكر الحضارة، أما عن إستخدامات التي وجهها أو تعرض لها العقل البشري في السياقات الإسلامية المعاصرة إلى غاية ألفينيات (2008) قد يحدث نقلة نوعية .

ونشد الرحال إلى المغرب مع الجابري وقضية الأصالة والمعاصرة، ولاشك أن قضية الأصالة والمعاصرة تطرح ذاتها على الفكر العربي بما فيه الحديث والمعاصر على «أنها القضية الأولى والأساسية في إشكاليته القضية الأكثر التصاقاً به بمقوماته ومضمونه، بأدواته وأساليب عمله وإذا كنا قد سجلنا من قبل غياب نقد العقل في الخطاب العربي المعاصر ، فإنّ الحديث عن الطريقة أو الكيفية أو الوجهة التي تمكن من النهوض»<sup>4</sup> نستخلص أن الخطاب العربي هو الركيزة وأساس خطاب في تحديث العقل العربي بطريقة مناسبة. بلاشك الصراع هو ذلك المضايقة والمنافسة والإختلاف في الرؤى والآراء بين ماهو القديم (أصالة، التراث) والجديد، أو اللاوعي والموقف يتمثل في هروب إلى الوراء، ورفض خرافات الماضي بدل من النظرة إلى الأمام، ويرفض جاهلية العصر. وإما الوعي غير الوعي بذاته الذي يتخبي من شقائه وتمزقه الموقف في هذه الحالة هو مصارعة التناقض الذي يحدث داخل الوعي انتقاد، وكذلك التوفيق. نتيجة العقل العربي الحديث والمعاصر هو ذلك العقل الذي لم يخضع للنقد

<sup>1</sup> - محمد أركون : تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدرغمائية المغلقة) سيق تعريفه ، ص ص (47،55)

<sup>2</sup> - محمد أركون : نحو نقد العقل الإسلامي ت: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت ، لبنان(ط1) 2009 ، ص 171

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 29 .

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) مركز دراسات الوحدة العربية (ط1) إلى غاية (ط5) من سنة (1982) دار الطليعة بيروت (1988 ، 1992 ، 1994) مارس ، بيروت لبنان ، ص 38 .



ولا يتعلم كيفية التي يمارس بها عمله؛ أعني الرقابة الذاتية، فإن التفكير وحده يكفي، إذن تلك هي إشكالية الأصالة والمعاصرة. أما عن إطارها أقصد القضية في الأصلي الواسع والشامل الذي هو إطار العلاقة بين الفكر والواقع. وبما أن الفلسفة تمثل نظرية الثورية علينا سعي لإيجاد فلسفة تحمل لوائنا فهي فلسفة الحركة الوطنية التحريرية ننطلق من «قضية العلاقة بين الفكر والكائن... بين الروح والمادة.. ليست مسألة ذاتية فقط نستطيع أن نقررها بخفة ودونما ارتباط بالطور الذي وصل إليه مجتمعنا في مراحل حركيته وإنما هي في الأساس مسألة موضوعية تتعلق بجانين»<sup>1</sup>؛ أعني إما أن نعطي أولوية للفكر أقصد المثالية هيكل أو المادة الماركسية ماركس، وإما جمع بينهما معاً (ثنائية)، وبناء على ذلك «موقف فلسفة الحركة الوطنية التحريرية من الدين، إذن واضح إنها لا تحارب الدين لأنه دين، بل تحارب استغلال الدين... فصل الدين عن الدولة شرط في وجود التمدن وحياته ونموه»<sup>2</sup> نرى أنها (الحركة) أن التعاليم الوحيدة في الأديان التوحيدية التي لا تتفق مع الإشتراكية العلمية مثلاً التعاليم اليهودية الموجودة في "التوراة والتلمود".

ما قد يهمهم هو راجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وما طرأ عليهم من الإنحلال والضعف يرجع إلى انفصال الرتبة العلمية (الدينية) عن رتبة الخلافة، بينما الديمقراطية ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة المنقولة عن الغرب ولكن العرب لم يكتشفوا مقولة الديمقراطية إلاّ بعد سنوات عديدة (مائة سنة). مع العلم يقظتهم الحديثة، غير أن أسف سوف يتعمق أكثر فأكثر ويتضخم إذا علم أن هذه مقولة ذاتها كانت في مقدمة ما بشره رواد النهضة العربية الحديثة. قد وضعوا الديمقراطية شرطاً للنهضة نفسها، ويمكن أن يحدث حديث آخر حول هذه المسألة، بأن الديمقراطية كانت سبب انحرافات ومصدر المتاهات التي عرقلت مصير نخضة العرب. ومع ذلك رواد السلفية «قد عادلوا بسرعة بين الديمقراطية والشورى.. لم كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي، وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملتبساً ومحل خلاف وتأويل»<sup>3</sup>. لقد كانت الديمقراطية والشورى في الخطاب السلفي ولا زالت لحد لحظة تعني شيء واحداً الذي يتمثل في غياب الاستبداد المطلق. خلاصة ذلك كله الخطاب النهضوي العربي هو مبشر بالنهضة والثورة وكذلك بالأصالة والمعاصرة، إذن هو خطاب توفيق متناقض محكوم بسلف؛ أعني بالماضي (التراث). أما الخطاب السياسي في الفكر العربي يمثل وجه الآخر للخطاب النهضوي. من الواضح جمع بين الديمقراطية والإشتراكية وذلك بالديمقراطية الشعبية التي قوامها الإيمان بالشعب والتسليم بحق الجماهير، أي بالمشاركة. وعلاوة على ذلك خطاب الفيلسفي المعاصر نبحت عن العقل والمنطق مستخدم لدى الفلاسفة والمفكرين، إذن هذا الخطاب هو فرع من الخطاب النهضوي وإمتداد له، كما يقول: الجابري لكل فعل «محددات وتجليات... محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية

1 - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص 51 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص ( 52 ، 68 ) .

3 - المصدر نفسه ، ص ص ( 84 ، 85 ) .

والتطبيقية الاجتماعية الطابع تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا العقل السياسي<sup>1</sup> قد تكون محددات دوافع داخلية، بيولوجية.. الخ. أما التجليات فهنا المظاهر والكيفيات التي بها يتحقق الفعل فيها، ومن دون شك هو عقل، أي محددات الفعل السياسي وتجلياته نجدتها تخضع كلها لمنطق داخلي قد يحكمها وينظم العلاقات بينهما. طالما أن إنتاج المعرفة شيء وممارسة السياسة شيء آخر، ومع أن الوعي البشري هو وحده يخدم الظاهرة السياسية يقول دوبري: «أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس وأرائهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات إجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها فيما يطلق عليه إسم اللاشعور السياسي»<sup>2</sup> والذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية تمارس على الأفراد والجماعات. بلا شك هناك فرق طفيف عن ما يقال عن المرجعية العامة (العقل السياسي) أي التي تقوم له مقام النظام المعرفي طبعاً بالنسبة للعقل النظري الفلسفي الكلامي الفقهي والتي تؤطر في ذات الوقت اللاشعور السياسي ذاته وتشكل له نوع من الموطن داخل النفس الجماعية؛ أعني ما نطلق عليه بترجمة "المخيال الاجتماعي".

بلاشك في ذلك ما قاله ابن المقفع في مقدمة كتابه، الأولى: «أن العقل الصحيح هو السبيل إلى إدراك وتحصيل الناس لحاجاتهم وغاياتهم في صلاح المعاش والمعاد. الثانية أن العقل غريزة تحتاج إلى تربية... الثالثة أن غذاء العقل هو الآداب... الجابري: ومن هنا وقع التميز داخل الفكر الإسلامي ومنذ وقت مبكر بين أحكام الشريعة ومكارم الشريعة الشيء ذاته... يميز فيه بين الأحكام الشرعية والآداب الشرعية»<sup>3</sup> نلاحظ أن الفقه الإسلامي بقي مشغول الفكر بالأحكام وأدلتها وكيفية إستنباطها وتطبيقها على الواقع، وفي حين إعتبرت آداب الشريعة كفصل إضافي يكرر فيه اللاحقون فيه ما ذكره الذين سبقون بدون الإجتهد ونبش وما يلفت النظر ما قاله ابن المقفع العلم لا يبتكر، بل يأخذ من إمام سابق عليه وعلى رأس فلاسفة (الغرب) الحديثة ديكرت « أن في العقل مبادئ سابقة على التجربة»<sup>4</sup> بواسطتها يتمكن إكتساب المعرفة و كانط هو آخر حاول بنقديته أن يحسم النزاع قائم بين العقلين والتجريبيين ويجمع بين المظهر الحسي والمظهر العقلي في المعرفة بواسطة ما أسماه بـ «القضايا التركيبية القبلية»<sup>5</sup> بحيث إتخذ من الرياضيات والطبيعيات أساساً لنظريته، في هذه الحالة بالذات كانط يرى أن الأحكام والقضايا هما صنفان تحليلية وتركيبية؛ فالأولى هي التي محمولها ينتمي إلى موضوعها يتضمن بعد ذلك المفهوم العام للموضوع محتوى المحمول. الثانية الأحكام التركيبية لها ميزاتها محمولها يضيف إلى موضوعها معنى

1 - محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته) نقد العقل العربي- (3) المركز الثقافي العربي (ط2) 1991 بيروت، ص 07

2 - المصدر نفسه ، ص 13 .

3 - محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ، نقد العقل العربي- (4) دار النشر المغربية، الدار البيضاء ، (ط1) 2001 ، ص ص ( 103 ، 107 ) .

4 - محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصر ، وتطور الفكر العلمي) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1 ، ط2 ، ط3 ، ط4) (1976-1982-1994-1998) ، ص 120 .

5 - المصدر نفسه ، ص 121 .

جديد لم يكن يشتمل عليه لا يستطيع إستخلاصه منه بالتحليل. أما النظرية التجريبية التقليدية أمثال: لوك، هيوم، ميل، في المعرفة الرياضية نجدتها مرتبطة إرتباطاً عضويّاً بعلم النفس، ونظرية الكلاسيكية أمثال: ديكارت، سبينوزا، ليبنتز مرتبطة بعلم النفس الفلسفي، كل هؤلاء كانت لهم تأثير على الفكر العربي الإسلامي والمعاصر، وحتى الجدليتين الهيجلية والماركسية كانت لها تأثير على الفكر العربي الإسلامي.

بعدها تحدثنا عن أزمات السياسية والأخلاقية والعلمية نتحدث عن أزمات التي يمر بها العقل في الواقع الإنسان اليوم هو العقل المستقبل له حرية التعبير والكتابة وخطابة ونشر... الخ. إنطلاقاً من عصر التدوين يدفع بنا شغف إلى معرفة نوعية العقل نحن نبحت في «أشكال حضور الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية»<sup>1</sup> مسألة الحضور ذاته هي مسألة حضور الموروث القديم في الفكر العربي الإسلامي. مع العلم أنها ترتبط إرتباطاً عضويّاً بالتاريخ بإضافة «عصر التدوين ذاته لأنه العصر الذي بدأ فيه التعامل مع الموروث القديم يتم على المستوى العالم إلى جانب استمرار، بل تزايد التعامل معه على المستوى العامي - نظراً لإتساع مجال الثقافة... وإتساع رقعة الدولة العربية الإسلامية»<sup>2</sup> البديهي أن نتعامل مع الموروث سواء القديم أو الإسلامي للتطلع على المعارف والعلوم العقلية والتجريبية والنقلية. سؤال المطروح: «هل يتعلق الأمر بجنس في الكتابة جديد أم بمجرد إسم آخر يضاف إلى قائمة الأسماء التي تطلق على جنس أدبي معروف منذ القديم؟»<sup>3</sup>؛ ها هنا سنحاول معرفة سيرة الذاتية لكل شخص أو مؤلف وتارة أخرى بإعترافات، مشروع حفريات يطمح إلى نبش ماضي (الباطن) والظاهر منه وإظهاره إلى العيان. لو عدنا إلى فوكو وحفريات (منهج الأركيولوجي) علينا معرفة تلك مرحلة من المراحل التي عاشها كل شخص وتطلع إلى مستقبل بدل الحبس في الماضي وكسر حاجز وبلوغ مرحلة الإبداع كما حاول الجابري بمشروعه هذا أن يبينه القارئ لتراثه وما جرى من حروب التي عاشها المجتمع العربي الإسلامي. يذكرنا ما حدث عبثاً حاولت «السلطات الفرنسية في الجزائر الإستيلاء على مدينة فيجيج في مستهل هذا القرن حينها كانت تستعد لإحتلال المغرب»<sup>4</sup> خلاصة ذلك انتماءها للمغرب ولكن يكون على شرط فرض حدود ووضع سكة الحديد على مدينة فيجيج نلاحظ أنه لم يكن له، أي أثر على حياة فيها .

أخي القارئ لم ولن نخرج عن نطاق السياسي والأخلاقي والفلسفي والفكري في توضيح تعاليم العلم والمعارف من الدين سباقون إلى ذلك. إن القضية المنهجية التي توجه الفكر العربي المعاصر فهي تعمل جاهدة على أن تجد طريق ملائم للتعامل مع تراثه حيث يقول الجابري: «ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج المسألة الأساسية هي نقد

1 - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، (نقد العقل العربي-1) دط (ت.م) ، ص 188 .

2 - المصدر نفسه ، ص 189 .

3 - محمد عابد الجابري : حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1، ط2) (1997، 2004) ص 07

4 - المصدر نفسه ، ص 95 .

العقل لا إستخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك»<sup>1</sup> لقد ساهمت بنية العقل العربي في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب الممارسة النظرية ونحاول نزع رواسب وحل مشكلة المنهج وكذلك عن ما ينشأ عن تدخل بين (الذات والموضوع) ويصرح بقوله هذا: «إندماج الذات في التراث شيء و إندماج التراث في الذات شيء آخر»<sup>2</sup>؛ أي عندما يكون الموضوع هو التراث، النتيجة هي إندماج الذات فيه من غير شك، هنا القطيعة التي ندعو إليها لا القطيعة مع التراث ، بل مع نوع من العلاقة مع التراث.

أما فيما يخص مشكلة المنهج وما ينتج عنها من عوائق إتجاه الموضوع، في هذه الحالة ليس مشكلة إختيار بين (منهج تاريخي وآخر وظيفي، وثالث بنيوي.. إلى آخر القائمة) فقط أود القول إصلاح أحد هذه المناهج في ميدان وقد يكون عكس ذلك. مع ذلك جله لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع في حالة "إنفصال" عن الذات، نلاحظ أنه يتمتع بإستقلالية «فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي يمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما وعلى أساس جديد»<sup>3</sup> في هذه الحالة قيل عنها مشكلة المنهج ولكن في الأصل هي مشكلة الموضوعية، أي فصل المقروء عن القارئ وفي أساسها تقوم بعملية الحرص على عدم تداخل الذات في الموضوع . مع الرغم فإن الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية لمعالجة، مع العلم أن الذات عبارة عن غياب وميولة. أما عن نوع العلاقة: أولاً على مستوى العلاقة الذهنية من الذات إلى الموضوع هنا الموضوعية؛ تقصد فصل الموضوع عن الذات. أما مستوى الثاني العلاقة الذهنية من الموضوع إلى الذات، أي فصل الذات عن الموضوع، إذن فصل الذات عن التراث هو عملية جد ضرورية إنها الخطوة الأولى نحو الموضوعية ولكن الذات بواسطتها (خطوة تمهيدية) تتمكن من استرجاع فاعليتها الحرة لشرع في بناء جديد للموضوع وعن الخطوة الثانية فصل الموضوع عنها (الذات) هنا هو الآخر يتمكن من استرجاع إستقلالية شخصية بمعنى الهوية، كما حدث في الفلسفة الإسلامية التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين (الشريعة) كل هذه الثنائيات عاجلها الفلاسفة .

بعد مرور بأزمات ونعرج إلى دراسة المسألة التوفيقية نرى أنهم حاولوا جاهدين باهتمام بعملية التوفيق بينهما وبين معطيات المجتمع الإسلامي الدينية والفكرية منها لقد كان هناك «دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي وكلمة واحدة واقعهم الحضاري العام»<sup>4</sup> الغاية من هذا دمج الفلسفة في الدين والعكس صحيح . هل التوفيق بينهما نتيجة أم سبباً ؟

1 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان(ط1) 2006، ص 24

2 - المصدر نفسه ، ص 25 .

3 - المصدر نفسه ، ص نفسها ( 25 ) .

4 - المصدر نفسه ، ص 110 .

الشيء الذي دفع إلى ذلك هو الصدفة هي وحدها كشفت للعرب عن وجود علم الفلك لدي اليونان وكذلك اكتشاف الكيمياء وهي التي جعلتهم من المنطق إلى الفلسفة هذا انتقال الفكري يمكن من التوفيق بين كل قضايا الفلسفية والعقيدة الإسلامية هذه العلاقة هي علاقة فكرية الحاصلة بين اليونان والعرب المسلمين.

ونعود إلى مسألة فصل الموضوع عن الذات بما أن المشكلة تخص الموضوع، ثم تخص المنهج والرؤية ابن باجة رسالته [تديير المتوحد] فإن الموضوع يحتاج إلى تغلب على المشكلة، ثانياً يتطلب ذلك ليس فقط تدليل الصعوبات التي يطرح الموضوع، بل أيضاً تحرر أو تخلص من الماضي، أي المسبقات التي تؤسس وتوجه الذات العارفة، أي ما نود الوصول إليه وما قد عبر عنه في مكان آخر «بضرورة فصل الموضوع عن الذات»<sup>1</sup>، بل مشكلة واقع مع نصوص ابن باجة تطرح ذاتها بشكل ملموس ومثير لدهشة والحيرة يحدث على مستوى الخطاب التعميم. نحاول أن نتجاوز ذلك ونذهب إلى خطاب الباجي بدل من التصوف بصريح المعنى لكلمة "علماني" يقول: إن ما نقصده بكلمة «علمانية فلسفية ابن باجة هو تحررها التام من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة»<sup>2</sup> معنى ذلك أنها تتخذ موقفاً منازعاً أو معادياً للدين، بل خطابه (ابن باجة) لا يتعرض لقضايا الدين، وإشكالية التوفيق بين النقل والعقل واضح أن التحرر من هذه الإشكالية سيجعل مفاتيحها وعلى رأسها نظرية النبوة، ومع ابن رشد ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة، إنطلاقاً من المنهج والرؤية ذاتهما نصدر في معالجة آراء هؤلاء الفلاسفة نقوم بتطبيق هذا المنهج والرؤية نظراً إلى المدرسة الفلسفية كمدرسة مستقلة بذاتها. في الواقع الأمر الرؤية الإستشراقية من ناحية المنهجية تقوم على معارضة الثقافات المختلفة وعلى قراءات تراث بغيره. من هذا المنطلق أن المنهج الفيولوجي الذي يقوم بدوره ردّ كل شيء إلى أصله، ومع العلم أن لايتبنى «المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل يتبناه لمنهج مطبق... هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج»<sup>3</sup>؛ إذن التيار هذا يعرج إلى صراع الواقع بين المادية والمثالية، في نهاية ننتهي إلى سلفية ماركسية الهدف من السلف الماركسي للمنهج الجدلي هذا التطبيق كان هدف واضح كوضوح الشمس. مع ذلك كل هذا يرجع إلى طريقة التفكير التي إعتمدها كل تيار حيث وقعت تحت أفئتين آفة في المنهج وأفة في الرؤية.

خلاصة ذلك ناحية المنهج تفقدي القراءات إلى الحد الأدنى (الأسفل) من الموضوعية. أما ناحية الرؤية فهي تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية ففي هذه الحالة يلجأ الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بذاته، بالأحرى إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه. هنا تنوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها. إذا كانت هناك إنطلاقة سليمة مهدت لمنهج جديد ونصل إلى خير الختام أن «فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان فصلنا بينهما لضرورة العرض إنهما

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المصدر سبق تعريفه، ص 238.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 249.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي، بيروت (ط6) 1993، ص ص (15،16).

تشكلان معاً اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية»<sup>1</sup>؛ إذن نخلص إلى أن الذات القارئ تحاول أن تقر نفسها في الذات المقروءة مع إحتفاظ الذات المتلقي على ذاتها. ورؤية مباشرة تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي الحاصل بين الذات القارئة والمقروءة يتم عبر معطيات موضوعية التي إستخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج المطبق. قد تأسس المنهج على أسس تاريخية، أيضاً هذا ما نلاحظه أن الذاتي والموضوعي في إشكالية ابن خلدون لأنها مازالت معاصرة. نواصل حديثنا عن المنهج وأزمته وعن التراث أعلم «أن كل تقويم للنص التراثي في الواقع هو عبارة عن عملية نقدية... إن التقويم الذي يغلب عليه الإشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث»<sup>2</sup> بمعنى أن هذه نقدية مبنها الأساسي يكون على الإعتراض على النص بالمنهج المشروعة، غير أن مسالك التقويم يبدو أنها أثرت الإقتصار على نقد مضامين التراث، إذن سوف نسلم بهذا التقويم بالتقويم التجزيئي؛ إذن (طه) يصرح بأن نسلم الوسائل والكيفيات اللغوية المنطقية التي تنتج للمضامين، أي للآليات الإنتاجية أو الآليات الأصلية (التحتية)، ثم بعدها نشرع في الإستدلال على دعوة التقويم. وبناء على ذلك نلمس صبغة من الآليات الإستهلاكية العقلانية من أصحاب دارسي التراث إلى «أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طراً على توفير الإستفادة العلمية من التراث»<sup>3</sup> نقول بوجيز العبارة أن دعاة الذين أخذ بالمنهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث حتى ولو إتفقوا على العمل بمبدأ التشريع ومبدأ الإنتقاد نجد أنهم إختلفوا إختلافاً في تعيين الشرائح هذا التراثية. منهم من يذهب إلى القول بالنصوص فلسفية ومنهم من يرى أنها النصوص الفقهية، وكذلك منهم من يرى النصوص اللغوية والكلامية.. الخ.

نتيجة هي أن الإشتغال النقدي بمضامين التراث من دون آلياته نجده قد عمل على إتخاذ موقف تفصلي وإجتزائي من التراث مثلاً: الجابري تناول في كتابه الثلاثة وما نذكر منا «مفهوم النظرة التجزيئية في مقابل النظرة الشمولية ومفهوم الآلية المنتجة في مقابل مفهوم المضمون الفكري.. (عبارة العقل العربي) فإننا نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة... بل نحن نجتهد في إلتزام التصور العلمي في أقصى مراتبه»<sup>4</sup>، طالما في تقويم التراث يقع الجابري في تعارضين لهما: التعارض بين القول (بالنظرة الشمولية، بالنظرة التجزيئية)، وإذا أخذنا بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات فإنه لم يلبث إلا قليلاً أن يشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الإجتزاء بالمضامين التراثية. وعليه نظرته إلى أرقى تصور علمي لديه في القول بالعقول خاصة ومتعددة تكون مختلفة باختلاف مجالات الفعالية الثقافية، وفي حين التصور العلمي هو في أرقى مراتبه لا يمكن

1 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المصدر سبق تعريفه، ص 24 .

2 - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ببيروت، لبنان، الدار البيضاء - المغرب (ط2) (ت.م) ص 23

3 - المصدر نفسه، ص 25 .

4 - المصدر نفسه، ص ص ( 29 ، 42 ) .

التسليم به . ما قد يهمننا هنا المنهج والمقصود به كما هو واضح «جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة وقد أدركت الممارسة التراثية الخاصة بالمنهجية للعلم إدراكاً تاماً وصياغتها بصيغ مختلفة»<sup>1</sup> في الحقيقة هذه صيغة التي جاءت عند (التهانوي) وعند غيره من الذين عرف المنهج بـ"الآلة" والمعنى يحمل لفظ الوسيلة كمرادف للفظ الآلة. وهكذا إختلف الكثير في صيغة التعريف له وللرؤية، كما أن الجابري يجعل من اللامعقول العقلي نقيض المعقول الديني يلزم هنا أن يكون اللامعقول العقلي مطابقاً للامعقول البياني، كما طابق بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني. إستعمل مفهوم اللامعقول العقلي البرهاني هذا الإستعمال يجعله دالاً عن معنى إستقالة العقل أكثر بكثير مما يدل عليه المفهوم اللامعقول العقلي البياني. خير دليل على ما قاله الجابري: «فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين.. وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم»<sup>2</sup>، ثم يضيف إلى ذلك فأما العرفان كفعل معرفي ما يطلق عليه أصحابه بالكشف أو العيان وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس هذا يطلق على المطابقة اللامعقول العقلي لنقيضه الديني. عندما قرأ قراءة للتراث اللغوي المنطقي الإسلامي وقف (طه) عند نماذج (الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون) التي تتمثل في «نموذج تكوثر القول الفلسفي عند ابن رشد.. تكوثر المضمون الفلسفي عند الغزالي... وتكوثر المنهج العلمي عند ابن خلدون»<sup>3</sup> ما يهم في سياق تحليل لهذا النماذج لم يجد (طه) بدأ من اللجوء إلى آلية المفاضلة والإستفادة من هذه الآليات المنقولة من الثقافة الغربية من جهة الأخر.

ثم النتيجة التي نخرج بها ما قد غفل عنه أبو اليد كان على يقظة وحذر منها الغزالي من قبل وبعد ابن خلدون «... فإذا كان فيلسوف قرطبة يقول: بوحدة المضمون الفلسفي وتعدد أقواله فإن الغزالي يقول: بالرأي المناقض لذلك.. وهو وحدة القول الفلسفي وتعددية مضمونه..»<sup>4</sup> أن ذلك يدل على أن الحقائق الفلسفية متكاثرة مع العلم تكاثرها يفوق إمكان العدد لهذا ليس فقط فوق واقع العد فحسب؛ إذن على الفلسفة أن تستمر في عملها. وبناء على ذلك نجد (طه) يعتبر موقف ابن رشد من إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر يكون هذا الموقف تقليدي حيث جمع بين القول بوحدة المضمون الفلسفي. نستنتج أن طه لم يسلم بنوع من هذه الضرب من التكاثر القول الرشدي السبب أن تكاثر محدود لأن الثنائية الفكر واللغة التي تقر بتعددية الأقوال الفلسفية، وإذاً تفضي إلى تعددية المضامين الفلسفية، ومع ذلك باستطاعتنا القول "بالقوة الإبداع" أو ما نطلق عليه الخاصة الإنتاجية للفكر واللغة التي هي خاصة تأصيلية تقابلية وفي ضوء ذلك كل منظمة مستقلة من هذه العلامات

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن : تجديد المنهج ، تقويم التراث ، المصدر سبق تعريفه ، ص 86 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 49 .

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، الدار البيضاء ، بيروت (ط1) 1998 ، ص ص ( 317-319-323) .

<sup>4</sup> - عبد النبي الحري وأخ:التنوير الرشدي بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن[العلامة محمد البشير الإبراهيمي وأفاق الحداثة التنوير] ، سؤال التنوير ، إشراف وتقدم: محمد الصادق بلام، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016 ، ص 203.

تسمى «لغة كلغة الكلام ولغة الكتابة ولغة الإشارة ولغة التلغراف...»<sup>1</sup> تمثل هذه العلامات الصوتية التي نطلق عليها الكلمات وفي نظر جاردنر «.. ولقد جاءت الكتابة وهي ابنة فن التصوير وسيلة من وسائل ترجمة الكلام المسموع إلى وسط مرئي مستقل نسبياً عن الزمن والمسافة»<sup>2</sup> من دون شك هنا يجب أن نطلق اصطلاح الكلام على المسموع والمكتوب كلاهما معاً.

هكذا يصبح أن فضاء الفكر الفلسفي في الخلخلة المعاني وألفاظ الكتابة دليل العمل والشفوي يناسب الخطابة مع ذلك «أن معرفة الذات تأويل وأن تأويل الذات بدوره يجد في السرد من بين إشارات ورموز أخرى وساطة الأثرية وتقوم هذه الوساطة على التاريخ بقدر ما تقوم على خيال»<sup>3</sup> مصطلح الذات يعطي كامل نطاق الإمكانيات التي تتيحها النسبة على مستوى الضمائر الشخصية، بالفعل يحدد هذا في صيغة الفاعلية، بل القطيعة الوجودية التي تفصل بين الذات العارفة والمطابق، نلاحظ نوعية إتفاق مع هيدجر يتمثل ذلك سؤال الذاتية ينتمي إلى دائرة المشكلات المتعلقة بنوع الكاتب أو الوجود الذاتي، إذن الذاتية هي أحد الموجودات التي تنتهي إلى إضطرار وجود ومعرفة جديد، كما يؤكد كانط وفعل أرسطو من قبل في نقل مقولات الفهم من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى المتعالي دل على أولوية الجوهر مع الإعراض. مع العلم أن الظواهر تحتوي جميعاً على شيء دائم (هو جوهر حيث يؤخذ كموضوع في ذاته). لقد درجت النظرة التقليدية «إلى الفلسفة على اعتبار أن المصطلح أو المفهوم الفلسفي مفهوم مجرد هذا إن لم تنزله أعلى مراتب التجريد»<sup>4</sup>؛ ما قصده بالتجريد معنى مفارقة المحسوسات، بالإضافة إلى ما قاله طه وراء تلك القطيعة التي تعبر بين الذات والمطابق في آخر هي قطيعة أعمق بين الآنية وبين الجاهز والحاضر، يضيف التريكي «إن مجرد التفكير في وضع الفلسفة الحالية بالنسبة إلينا نحن العرب، هو في حد ذاته محاولة تقييم لمنزلة الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي»<sup>5</sup>.

لعل وعسى أننا نتجنب الأخطاء النابعة عن التعصب الفكر أو التغريب ونكران الذات، هنا نلاحظ أزمة عنيفة التي تضر كيان الفلسفة بأسرها، ثم يضيف قائلاً: «إن الفلسفة ممارسة فنحن نعني قبل كل شيء أنها لم تعد تفهم وكأنها عملية إنتاج مثالية للأفكار والمفاهيم والتصورات»<sup>6</sup> مع الرغم الخطاب الفلسفي نراه يفرض وجوده خلال عمله والذات العارفة لها حتى في البحث. ما علاقة الإنسان بالحوار؟

<sup>1</sup> - تمام حسان : مناهج البحث في اللغة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء - المغرب (دط) 1986 ، ص 46 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 48 .

<sup>3</sup> - فريد وورد: الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) تقديم: سيعد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت (ط1) 1999 ص(251،252)

<sup>4</sup> - عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثير) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب (ط1) 1999 ص 120

<sup>5</sup> - فتحي التريكي : الفلسفة الشريد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت (دط) 2009 ، ص 17 .

<sup>6</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 20 ، 21 ) .



من الطبيعي تكون علاقة الإختلاف لأن في نظر (طه) الأصل في الحوار هو الإختلاف «إننا لاندخل في الحوار (سواء كنا فردين أو فرقين) داخل القوم الواحد أو كنا قوميين أو مجتمعيين... فإنه تنازع لاتعقل معه لأن مبني التعقل أساساً على الإشتغال بالتدليل»<sup>1</sup> المقصود بالحوار مع الإتفاق نسميه الحوار الإتفاقي الحقيقة هي حقيقة متفرعة على حقيقة (الحوار مع الإختلاف)، نسميه الحوار الإختلافي، واضح أن الإتفاق تفرع عن الإختلاف، إذن مقتضى الخلاف هو أن يكون تنازع في الآراء التحكيمية لأنه هناك تنازع لا إجتهاد فيه لأنه مبني الإجتهد أساساً على إختراع الدليل وكان ظاهر لنا في الآراء المتشبهة فإنه تنازع لا تعقل معه، أي مقتضى الإختلاف أن تكون تنازع في الآراء المدللة ذاتياً والرأي أمدل ذاتياً لا تشبهي فيه، كما لا تقليد يثبت له وصفان معاً التعقل والإجتهد.

وفي نفس السياق هناك التعارض بين العقل والدين هذه الثنائية قد عولجت من قبل إذن هذا التعارض هو الذي أنبتت عليه النزعة العلمانية، أي الصورة القسوى للنظر الملكي «لا نريد هنا التعرض لهذه النزعة وإنما نريد أن نتأمل هذه التعارض بما يكشف عن إفضائه إلى نقيض مقصوده العلماني»<sup>2</sup> التفريق بين العقلي والديني هناك معنيان كلاهما باطل حسب رأي (طه) أحدهما أن الدين لاشيء من العقل فيه والأخرى أن العقل لاشيء من الدين فيه هو الآخر؛ معنى ذلك متى سلمنا مع أهل النظر الملكي «بأن العقل يكون حيث يوجد الدليل يلزم أن يكون ضمن النص أو فيه، أما عن تكرار الفكر أنه يصبح قائماً مقام البرهان حتى قبل على طريقة الكوجيتو الديكارتية»<sup>3</sup> مقولة هي "أكرر فإذاً أبرهن" التكرار يحول دون شك ودون إستعمال الإنسان لعقله بذاته، بالإضافة إلى كل هذا لا يقف أهل العزة في مقصودهم بالذاتية عند حدود الدلالة بهذا المفهوم على أن أهل الباطن نلاحظ أن أهل العزة لا يقف «عند حد إعتبار الغموض ناشئاً عن الدلالات غير مباشرة للتعبير التي أخذ بها أهل الباطن وإنما يتحدثون ذلك فينسبونهم إلى تحللهم من كل القيود الدلالية ونقض يدعهم من كل الضوابط الخطابية»<sup>4</sup>؛ إذن من جانب اللغة ليست كل دلالة غامضة لأنها غير مباشرة ولا دلالة غير مباشرة حتى يصدق حق الصوفي.

نعود مرة أخرى إلى ما يقوله تونسي مهما يكن من أمر، «فقد إتخذ نقد العقل عند حالياً وبوجه عام إتجاهات ثلاثة، إتجاهها ثقافياً فكرياً عاماً وإتجاهها دينياً صوفياً وإتجاهها علمياً فلسفياً... تبين إزدواجية العقل والإيمان الذي يعود إلى الولاء في نفس الوقت لفلسفتي الخلق والفيض»<sup>5</sup>. واضح العودة إلى الغزالي يبرزها تأثيره المفرط في التفكير الفلسفي الديني كليهما في عودة إلى إبطال الفلسفة وتكفير (الفكر والعقل) معاً. ومع العلم أن لكل إتجاه

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن : الحق في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب (ط2) 2006 ، ص ص(28،35)

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب (ط2) 2009 ، ص 68

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 195 .

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن : العقل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب (ط2) 1997 ، ص 162 .

<sup>5</sup> - فتحي التريكي: العقل والحرية، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، وهران دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت لبنان(ط1)2016ص(30،32)

عمل خاص به. وهكذا يظهر أن عملية الفكر والعقل دورهما البحث عمّا يكون الأساسي الحقيقي للمعرفة من المؤكد أن الحضور بواسطة قد تغلب على ضده الغياب، بالتالي نفهم أن التحول هذا هو ناتج من الحضور العيني إلى الآخر الحضور للعقل؛ هذا الأخير دال في حالته الأولى مبهمة تتمثل في ملكة التفكير عند الإنسان ولكن تنتج ظنون وتكون غير واضحة، إذن للعقل ميدانه وللإحساس ميدانه خاص به ولكن لهما نفس الشرعية للحديث عن الوجود واللامرئي. خلاصة القول ما دحضه للفلسفة إلا عملية نقدية واسعة الآلة المنطقية التي يعتمدها الفلاسفة. ولعل من المفيد في ذلك هو المعرفة العقلانية (المنهج العقلاني) أي نظرية فلسفية، بإمكان تجاوز تعريفات التي سبقتنا إلى نقد العقل، لأن القضية الكبرى اليوم بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية تتمثل «في تثبيت العقل ومكتسباته داخل نسيج المجتمع»<sup>1</sup> إذا تتبعنا هذه الإستراتيجية نجدها تكمن في التنسيق الإبداع والتفرقة الكي والفلسفي والعلمي من مجتمع إلى الآخر.

حيث يصبح العقل البشري منسجماً مع التصورات الشعبية ويحدث تعامل مع كل أفراد المجتمع. على سبيل المثال الجابري قد أشار إليه (العقل) وكذلك طه قسم العمل الديني وتحديد العقل، دليل ما يبيح القول بأن لنقد التوجهات الإيديولوجية والتوجهات للغرب بدون إخضاعه إلى البحث بين السلفية والتابعة وعند القدماء ابن رشد إشكالية العقل عنده، وكانط وربط البعد النقدي للفلسفة ذلك يتضمن متطلبات التفاعل الجديد مع الحياة الراهنة والمعاصرة. ثم يضيف طه أن شعور المواطنين بالذاتية كان صادر عن وضعهم للقوانين الملزمة لهم بحيث يقول: «كلما زادت هذه النسبة زاد شعورهم بمركزية ذواتهم، ما يؤدي إلى تسلط بعضهم على بعض لأنهم رفضوا الخضوع تماماً لسلطة غيبية تتسلط عليهم»<sup>2</sup> من الواضح أن الشعور بالمركزية الذاتية القانون الذي يخضع له يكون من وضع قوة غيبية (عالم الغيبي). نتيجة أن اللامرئي يكون محصور في العالم الغيبي، وحينئذ فإن تذكر الإثتماني لذات الله وأوصافه وأفعاله هذا ما يتنافى مع التدبير السياسي لأن عالم المرئي يكون متعلق بعمل (الملك) لا عالم الغيب. ما يدفع بالتغلب النظر العقلي على الصلاح الخفي مما يمكننا الإرشاد إليه هو أن العلمانية وقعت في المشكل ذاته الذي وقع من قبل الدين فيه وبالتالي تصبح «هي الأخرى عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحدد من حرية التفكير كما فعلت المسيحية سابقاً والعلمانية النضالية la laïcisme المعادية للكهنوت في الغرب ربما هي سائرة في الاتجاه نفسه»<sup>3</sup> ما نلاحظه أن المشكل وقوع العلمنة راجع لأسباب التالية لم نستطيع حل مشكلة الدين في رأي أركون. ولناخذ مثلاً مشكلة الإسلام والعلمنة أركون يبين ظاهرة التحليل الفكري خلال السؤال الرابع حاول أن ينطلق من تجربة مصطفى كمال (أتاتورك) الإسلام يشكل في الوقت الحالي كما في الأمس «حاجزاً يمنع

<sup>1</sup> - فتحي التريكي : العقل والحرية ، المصدر سبق تعريفه ، ص 27 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن: روح الدين من طيف العلمانية إلى سعة الإثتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب (ط2) 2012، ص 457

<sup>3</sup> - فاطمي فتيحة وآخ: الإثتمانية في مقابل العلمانية عند طه عبد الرحمن، [العلامة محمد البشير الإبراهيمي وأفاق الحدائنة التنوير]، سؤال التنوير إشراف وتقديم: محمد الصادق بلام، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016 ، ص 220 .

الحوار والتواصل مع أوروبا والغرب كله عموماً. أن مواطني أتاتورك ينظرون إليه بصفته البطل الحضاري وأباً لتركيّا الحديثة»<sup>1</sup> ننتقل من إستلم السلطة بعد هزيمة تركيا العثمانية. لقد حصل شيء مغير للعادة مع كمال أتاتورك، ولكنه قد إستعمل بعض المناهج والنماذج والقناعات ما دفع إلى النقاش الحار والنقد الشديد المحمل بالقوة الإرادة. ما قد يهم هنا أهمية مشروعه العلماني وإنعكاساته ومعرفة نمط الإسلام ونمط العلمنة، وعلى أية حال، أيضاً حصل ما حصل للمصري رفاة رافع الطهطاوي، طه الحسين، ثم الجزائري أمثال: كاتب ياسين وللتونسي الحبيب بورقيبة وغيرهم فكل عبّر بأسلوبه الخاص «وعن طريق الكتابة أو الممارسة عن مأساة تاريخية مأساة التفات الفطيع بين عالمين مختلفين ، ولا تزال هذه المأساة تتعقد وتستمر على صعيد بشري متعاضد ومتفاقم»<sup>2</sup> المهم هنا وهناك هو ما نتج عن تلك الحالة مأساوية والعمق الذي خلفته الحالات النفسية والأثر الثقافي المشتركة التي كانت خلف كل عمل سياسي أياً كان أو يكن عربي مسلم أوروبي.

طالما هناك حركات ثورية عاشها الفيلسوف أركون الجزائري مهما كانت صفاتها المعرفية والعلمية تعمق في النموذج القومي المستعمار من أوروبا، نرى أنه يمارس دوره بعد الإستقلال يساعدنا هذا الحديث على فهم الظاهرة التاريخية والمعنوية في الواقع العربي الإسلامي، كما أن الإسلام يعتمد على كتاب موحى (القرآن الكريم) وبحث في مسألة التدوين القرآن خلال عصر الشفهي والكتابي، حاولت هذه المسألة إلى دراسات أنتربولوجية، ولكن هناك نزعات قائمة حول الموضوع والذات العارفة ما يدفع بتعدد المناهج، ثم بعدما عرفنا منهجه التغريبي، يقول: أركون فهي (إسم الجاهلية) للدلالة على المجتمعات المنحرفة الواقعة تحت سيطرة سلطات مضادة للإسلام «قد فصلت كلياً بين الإهتمامات المعرفية للفيلولوجيا التاريخية / وبين التحريات الميدانية الخاصة بعلم الإنتروغرافيا والإنتولوجيا والنترولوجيا، وبالتالي فقد حبست نفسها في إطار النصوص الفصيحة العاملة والكلالسيكية من أجل تشكيل إسلام مثالي متوافق مع إسلام التبولوجيين والفقهاء المسلمين أنفسهم»<sup>3</sup> هذا ما قاله أركون بلسانه عن هذه التركيبة وفهمها للمجتمعات الإسلامية. وبناء على ما سبق ذكره أركون يذكر «أن المقاربة التاريخية والفلسفية التي إختارناها هنا لا يمكن بالطبع أن تسمع، لأي موقف عقائدي درغمائي أن يحدّها أو يحصرها»<sup>4</sup> هدفنا هنا هو إعادة تنشيط التفكير الأخلاقي في هجر المجال الإسلام وتخلي عنه منذ أن كانت إيديولوجيا الكفاح، فقد أصبحت في البلدان الإسلام تمثل خطاب المعرفة وأداة التجييش الجماهيري نحن نعلم «أن الخطاب الأخلاقي هو تحديد معياري»<sup>5</sup> السبب راجع لتركيّزه على أنطولوجيا متعالية. مع العلم هناك كثير من علماء الألسنيات الحديثة والمتعلقون بالتعاليم الخاصة بتحليل الخطاب يقولون: «نفس الشيء ويقول مفكرون نقديون آخرون بأن كل

<sup>1</sup> - محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ت، وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي بيروت لبنان (ط1)(2ط) (1990-1996) ص 67-68

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 69 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص ص ( 169 ، 170 ) .

<sup>4</sup> - محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة ، ت : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان(دط) 1990 ، ص 84 .

<sup>5</sup> - محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة ، المصدر سبق تعريفه ، ص 89 .

عبارة تلفظها أو كل تحديد لأي شيء هو عبارة عن إستحواذ للسلطة على الواقع بالضرورة وعلى استملاك الخطاب الهادف إلى إرادة القوة»<sup>1</sup> ولكن المقنعة غالباً تحت الغطاء البريء والناعم لإرادة المعرفة ويضيف إلى ذلك عن الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسانية والمجتمع والذي يهدف «إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمومية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه»<sup>2</sup> إذن هذا ما يجعل ممكناً، بالتالي القيام بإستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث في الإسلام.

نرى أن أركون يحاول تحديد مفهوم الإجتهد في الفكر الإسلامي الكلاسيكي وكيفية إنتقال إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ليكن نقد هو التجسيد التاريخي والتطبيقي بالطبع للمبادئ المثالية الروحية، أي هناك الوحي والتاريخ؛ فالوحي يتجاوز التاريخ وفي الأخير يعلو عليه؛ إذن فإن النقد التاريخي سوف يؤدي إلى تخلص التجربة الروحية الإسلامية من كل ما علق بها من شواهد. بعد دراسته النظرية التطبيقية تحررنا من تلك التصورات والتي لا يجوز النقاش فيها وبالتالي تفتح المجال لتصوير جديد عن التراث والإسلام نصل إلى هدف نقد العقل الإسلامي وعليه «فالعقل الإسلامي لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً مميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم . فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشرية»<sup>3</sup> أي الإسلامي كامن في المعطى القرآني، وفيما قد دعوته بالتجربة المدينة، أي التي أصبحت نموذج بفضل عملية الاجتهاد. واضح فإذا كان «ينبغي على المفكر المسلم الحديث المتدرب على تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتمرس بالمناهج التعددية للعلم الحديث، ألا يجرح الوعي الإيماني أو يعامله بفجاجة، فإنه ينبغي أيضاً على العلماء التقليديين أن يؤدي دورهم كوسطاء ذوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة»<sup>4</sup> بات من الواضح أن نعرف بواسطة التجربة الشخصية التي دفعت من خلال الأم الذي عاشه هذه الشخصية، مع ذلك الشروط المتبادل والمتسامح والانفتاح غير متوافرة لدى العلماء وخلال لحظة التي عرض عليه الباحث الأمريكي فصلاً من أطروحته (دافيد، س، بورز David.s.powers) عنوان أطروحة [دراسات في القرآن والحديث]. خلال هذه اللحظة بالذات أركون شعر بالحزن لأن صاحب البحث هو غربي وليس عربي ولا مسلم. هنا يتضح لنا التفاوت بين الباحثين المسلمين والمستشرقين والذي «يجعل الإستشراق مستمراً حتى الآن في الافتخار بأنه هو وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الإسلامية والفكر العربي»<sup>5</sup> كما كان عليه الحال أيام غولد زيهر وجو زيف شاخت وغيرهم، بالتالي نقول أن المثقفين المسلمين نادرين (هم قلة) والذين أتيح لهم التدرب وتمرن على

<sup>1</sup> - محمد أركون : نحو نقد العقل الإسلامي ، ت هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت لبنان (ط1) 1990 ، ص 30 .

<sup>2</sup> - محمد أركون : الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، ت : هاشم صالح : مركز الإنماء القومي بيروت لبنان (ط) 1987 ، ص 18 .

<sup>3</sup> - محمد أركون : من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي (بحوث إجتماعية-11) ت: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان (ط2) 1993 ص18

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 21 .

<sup>5</sup> - محمد أركون : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، المصدر سبق تعريفه ، ص 30 .

مناهج البحث العلمي الحديث والمعاصر وإستعمال قواعد، كما يبدو لي أنهم غير مهتمين بتطبيق النقد التاريخي والفلسفي على المجال الإسلامي.

لقد عالج أركون عدة قضايا منها النقد الإسلامي التقليدي رغم أنه يبدو نوع من غرابة وعلى النقد التاريخي هو تمارسه المنهجية الفيلولوجية هذا لا يتطابق مع الدراسات الوصفية الفينومينولوجية للوعي الذاتي، كما ينبه إلى مرحلة تثبيت الأرتوذكسية ومسألة الاختلاف النفسية واللغوية والاجتماعية والثقافية بين نظام المعقولة، هنا أركون يقصد المجتمعات التي لا كتابة لها؛ أعني بما إنتصار التراث الشفهي حتى عندما كانت الكتابة قد أخذت تتسع وتكتسب الموقع وبين الممارسة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابي والأنثروبولوجية (منهج) لا يمكن طرحه من قبل الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين «لأن هؤلاء تنحصر مهمتهم في النص على القوانين وفي حمايتها من كل عدوى آتية من تراثات فكرية خارجية على معطى الوحي ثم في السهر على تطبيقها»<sup>1</sup> ولكن الفيلولوجين المعاصرين هم، أيضاً لا يهتمون بالشروط المحيطة بإنتاج المعنى في سياق الشفهي أو الكتابي مثلهم مثل العلماء التقليديين، واضح أن فكر أركون يتميز بكونه فكراً نقدياً يظهر ذلك في إنصبابه على مقارنة الظاهرة الدينية عموماً والظاهرة الإسلامية خصوصاً ونكشف نقاط الاختلاف بين مشروعية في نقد العقل الإسلامي ومشروعية الجابري في نقد العقل العربي المعاصر. لقد تطرأ من قبل إلى مثل هذا الحديث وعن نقاط الاختلاف والإتفاق بين الجزائري أركون والمغربي الجابري. مع العلم أن النص الرشد يكتسب أهمية بالغة حتى يومنا هذا يعالج مواضيعه وأفكاره والإلهام الذي هو مصدر الإبداع، لقد تأثر به كثير من المسلمين والمستشرقين رنيان E.Renon من مهتمين بالمؤلفات الرشدية، وكذلك محمد عابد الجابري هو الأخرى إهتم بإعادة نشر وشرح وتحقيق في التراث الرشد ي يظهر ذلك من منطلق «أن الإشكالية التي فكرها ابن رشد ودارت حولها أعماله والمتمثلة في بحث العلاقة بين العقل والنقل، وبين الشريعة والحكمة كان محور التفكير الفلسفي ومركز الإهتمام في الثقافة الإسلامية»<sup>2</sup> هذا ما يدل على أنها أشبه بإشكالية الأصالة والمعاصرة وشيء ذاته كان متمثل في موقف الفلسفة وعلوم القدماء وكذلك النقل العقلية في الماضي تكون أشبه ما يكون بالموقف من الفكر الغربي من أجل نقل الحداثة في الحاضر الحالي، بالإضافة إلى أركون نظرتة إلى ابن رشد «كان يريد أیظل مفكراً مسلماً يتحمل فكراً بكل ثقافته الفلسفية والمعرفية العلمية المتوافرة في... جميع المشاكل التي تولدت عن المقارنة بين ظاهرة الوحي القرآني وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صرامة»<sup>3</sup> كان يحاول التوفيق بين موقفه الإيماني والعقلاني أولاً كمسلم وثانياً كفيلسوف ليتجاوز الفضول المعرفي، ليصل أركون في نهاية إلى إن كل من ابن رشد وموسى ابن ميمون (1135-

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 58.

<sup>2</sup> - فارح مسرحي : المرجعية الفكر لمشروع أركون الحداثي أصولها وجذورها (دراسة تحليلية نقدية) مقارنة ، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية (1ط) 2015 ص 64

<sup>3</sup> - فارح مسرحي : المرجعية الفكر لمشروع أركون الحداثي أصولها وجذورها ، المرجع سبق تعريفه ، ص 67 .

(1204) قد توصل إلى توازن حقيق في هذا التوفيق بين العقل والإيمان همه معرفة معارف العقلانية، أي (الفلسفية) ثم بعد النظام جاء القانون الديني (الشريعة) وأخذ بكل تقنياتها في بلورة الأحكام مع العلم الجابري حول هذه المسألة يشير إلى ضرورة إجراء تعديل مهم في فهمنا لموقف ابن رشد وهدفه الأساسي «إن ابن رشد يوفق بين الدين والفلسفة»<sup>1</sup> كان ابن رشد يقصد شيئاً آخر، نجده يؤكد على التوافق وعدم تعارض الشريعة مع الفلسفة هذا يختلف عن التوفيق إذن كان يقصد التوافق وعدم الاختلاف. ما يدل على أن الشريعة حق والحكمة الخالصة، حق والحق واحد، لا يمكن أن يضاد الحق، بل يجب أن يوافق، ومع أركون يقول: «بنوع من الإستدراك في حكمة المتعلق بـ ابن رشد وفلسفته»<sup>2</sup> أركون في موقفه من فكر الإسلامي عامة نجده يركز دوماً على صورة الفكر روجي لا على مادة ومضمونه، فإن ابن رشد وغيره لا يمكنهم أن يفيدون بالمعلومات والنظريات، بل ما يمكننا أخذ منهم سوى فصولهم المعرفية.

هدف أركون الأساسي يتمثل في إنجاز قراءة جديدة لهذا التراث تكون هذه القراءة نقدية وحرّة تعبير تسمح بتحرير الدين من الإيديولوجية. في الحقيقة لا يخلف في كلامه هذا عن كثير من النقاد في الفكر العربي المعاصر ويؤكد عبد الله إبراهيم قائلاً: «إنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجاً نقدياً إكتسب شرعية المنهجية إلا وكان قد تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالمواجهات والإجراءات التي اتصفت بها المركزية الغربية»<sup>3</sup> يؤكد على إرتباط المناهج النقدية العربية المعاصرة بالفكر الغربي. لقد ذهب الكثير من مفكرين العرب والمسلمين إلى مخازين الفكر الغربي بحثاً عن سبيل وأدوات التحليل وطرائق التفسير، من أجل إبراز الفكر العربي وتراثه الإسلامي. من دون شك يحدث ذلك بتطبيق المناهج الغربية في الواقع الجديد، بل علينا إبداع لا إتباع، ثم يقول أبو يعرب المرزوقي: «لا يمكن لأمة إن تصبح عظيمي إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في فعله وإن فاقه أحياناً في المضمون، فحاكاه الشكل غير محاكاة المضمون.. أحاكي الإبداعات لأتعلم الإبداع»<sup>4</sup>؛ أقصد الإبداع أنواع وإبداع النظريات، إذن هو جوهر العقل، من دون الإبداع يصبح الفكر مجرد طحن أو بلبلة الخالية من المعنى يحدث هذا كله أثناء غياب الحياة التي تفتقدها الفعل الإبداعي. خلاصة القول لقد تأثر أركون بإستشراق، وتحدث عن الجدل الحاصل بين الخطابات الإسلامية ونظيرتها الإستشراقية نرى أنه يحاول نسج بناء آخر يحاول إنفصال عن هذين الخطابين وتجاوزهما بنظرية جديدة، أي منهج نقدي وتشكيل رؤية حدائية للتراث الإسلامي وتبني مناهج المبتكرة ومعاصرة ميزت مشروعه (أركون) تعدد المنهجي (المناهج المتعددة) وقدرته على صيغة العمل بها، مما يجعل قراءاته أكثر تحرراً من قراءات الأخرى الجابري، العروي حنفي.. الخ. خلاصة كل ما سبق

1 - المرجع نفسه ، ص 68 .

2 - المرجع نفسه ، ص 70 .

3 - المرجع نفسه ، ص 84 .

4 - المرجع نفسه ، ص ص ( 84 ، 85 ) .

ذكره فلسفة أرسطو بالأخص «هي موضوع التأسيس كل لايتجزأ، هي منهج ورؤية كما عرفنا، ولا يمكن تأسيس أجزاء من الرؤية أو الرؤية كلها دون تأسيس المنهج»<sup>1</sup> أي الرؤية هي نتاج المنهج. وفي نفس السياق نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد، أقصد التي بني عليها الأشاعرة إستدلالاتهم على حدوث العالم، وبالتالي يصل إلى رؤيتهم البيانية. أما عن الطريقة التي تكشف عن الظاهر من العقائد فهي في نظره (ابن رشد) «الطريقة التي تعتمد إستقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل، فيما لا بد فيه من تأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»<sup>2</sup> من دون أن يخل في ذلك نقده لطريقة الأشاعرة في الإستدلال وما وضعوه من مقدمات وخيمة على العلم والعقل معاً. ثم نعود إلى رأي أرسطو في العقل أن العقل على أنواع أربعة: «الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً والثاني العقل الذي بالقوة وهو النفس والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والرابع العقل الذي نسميه الثاني وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحي»<sup>3</sup> من الواضح عودة إلى تقسمات الكندي للعقل قد يقف (بدوي) عند تسمية أحد الأقسام بالعقل الثاني كما بين ذلك أبو زيد مؤكداً (بدوي) إن صواب الكلمة هي العقل البياني الكندي ذاته يشرحه في آخر الرسالة حتى يعطي دليل بقوله «وأما القسم الرابع من العقل هو الظاهر بالنفس متى ظهر بالفعل»<sup>4</sup> كما يمكن إطلاق عليه إسم العقل البائن.

نتيجة فلا صحة لتسمية بالعقل الثاني، كما نلاحظ تشيد (بدوي) بابن رشد هو الذي فطن للفروق في الآراء بين شراح أرسطو في مسألة العقل الفعال الهولاني، لأن بعض هؤلاء العقل هيلواني عدّ عندهم جوهرًا غير قابل للفساد وهناك من يراه باقي ببقاء البدن فاسداً بفساده. (ابن رشد) تمكن من سلك سبيلاً وسطاً بين كلا القولين إنه «العقل الهولاني»..، بل مجرد إستعداد النفس لقبول الصورة المعقولة من العقل الفعال وليس يكون شيئاً أكثر من الإستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وتذكرها»<sup>5</sup> العقل الهولاني هو بحاجة إلى ضرورة في وجوده إلى أن يكون، ثمة عقل موجود بالفعل دائماً، إذن العقل الفاعل أشرف من الهولاني.

ومن الفلاسفة الذين انشغل بهم (بدوي) نيتشه بما ينتجه دون معارضة إتباع خطوات «العرض والتحليل لأفكار نيتشه والتأمل في المشاكل التي أثارها نيتشه والحلول التي قدمها مع نظرة عميقة فيها حرص كبير لفلسفة

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي (نقد العقل-2) [دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفية في الثقافة العربية] المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب (ط1) 1986 ص 430

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 546 .

<sup>3</sup> - محمد فاضل عباس : عبد الرحمن بدوي : رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، وهران دار الرافد الثقافية ، ناشرون ، بيروت لبنان (ط1) 2013 ، ص 183 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص نفسها (183) .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 184 .

نبتشه<sup>1</sup> بدوي لا يدعي أنه امتلك الحل النهائي للمشاكل المطروحة. المهم هو طريقة التحليل وخطوات المنهج المستعمل. أما في مجال التصوف الإسلامي إهتمامه هو «جزء من إهتمامه بالتراث العربي الإسلامي فلسفة وكلاماً وإشرافاً وتصوفاً ، لكن للتصوف الإسلامي خصوصية عند بدوي تميزه عن باقي الموضوعات الأخرى»<sup>2</sup> في الواقع يمكن تطرق إلى ما قاله ابن سبعين (614-699هـ) بتحليل حقيقة الغزالي تحليلاً عميقاً فقال: عنه «إن الغزالي لسان دون بيان وصور دون كلام وتخليط بجمع الأضداد وحيرة تقطع الأكباد مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير فإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت وكذلك في التصوف»<sup>3</sup> أول إهتمام بدوي بالتصوف إستعانة بأبحاث المستشرقين كونه مترجماً ومحققاً. طالما أن بدوي يرى ابن سبعين هو ذلك شخصية فذة غير مقيد بقيود العقيدة يسير على نفس المنهج الحلاج قد يفكر في الإنسانية كلها .

نتيجة المحصل عليها بدوي هدفه من العمل هو محاولة كشف عن باطن الحضارة الإسلامية. أما ابن عربي (560-638هـ) في تنزيهه للعرفان الصوفي ما نجده عند كافة العرفانيين الإسلاميين شيعية ومتصوفة مع القول: «إن القرآن مثله مثل أي شيء في الوجود ظاهر وباطن وان الظاهر هو الصورة الحسية والباطن هو الروح المعنوي»<sup>4</sup> إنتقال من الظاهر إلى الباطن بالاعتبار الشيء هناك آلية ذهنية يقوم عليها ومع العلم إنه (ابن عربي) يمثل قمة أعرافاني الإسلامية، إذن المنهج هو ميزة الحقيقة وهو بمثابة المنطق لفلسفتهم . وبما أن تحديد المناهج يعتبر مسألة مهمة فقط من أجل التجاوز حيث يقول طه: «إن القول بالأساس الذاتي للحدث لا يقل وزناً عن القول بأساسها العقلي»<sup>5</sup> ؛ أعني الأولوية للذات كونها إعادة ثقة الإنسان في فكر من خلال ذلك شكل المفهوم الفلسفي للإنسان كذات في الفكر العربي الحديث والحرية هي كأساسها للحدث. لماذا ؟

لأن هناك مرحلة يمر بها الإنسان، أقصد الوعي الذاتي فيها تبرز حقيقة الموضوع بوصفها فكراً خالصاً، لأن الذات عندما تأمل فإنها تتأمل ذاتها من الباطن ويضيف إلى ذلك الجابري «..بل أن الآخر هو قبل كل شيء واقع إيديولوجي مفروض على الإنسان فكر من يقول أنا يقول الآخر»<sup>6</sup> ؛ المقصود كل من يختلف عن الأنا يعتبر آخر هو بالآخر، أي للأنا تدل على صورة الآخرين تحترق كل تاريخ الإنسانية، ثم هوسل يرى «أن هناك تضايق

1 - محمد فاضل عباس : عبد الرحمن بدوي : رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر ، المرجع سبق تعريفه ، ص 212 .

2 - المرجع نفسه ، ص 281 .

3 - المرجع نفسه ، ص 295 .

4 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (نقد العقل-2) [دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية] المصدر سبق تعريفه، ص 311

5 - بوزيرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمن من الحداثة [مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة] [إشراف: مجاري رابح - السنة الجامعية 2009-2010 جامعة منتوري قسنطينة ، ص 20 .

6 - بوعلام بن خيرة [إشكالية الآخر في الفكر الجابري (دراسة تحليلية نقدية للغرب من منظور الفكر العربي المعاصر) محمد عابد الجابري نموذجاً] . مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة . [إشراف حمودة سعدي ، جامعة الجزائر السنة الجامعية 2004-2005 ، ص 15 .



ومحاثية بين الأنا الآخر، أي القصديّة بمعناها الفولجوي<sup>1</sup> « هذا ما يجعل شعور الإنساني عبارة عن حوار داخلي، أما من قبل ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود الآخر دوماً يقف عائق أمام الأنا. وبناء عليه حنفي يقول: «الإستغراب هو الوجه الآخر المقابل، بل والنقيض للإستشراق»<sup>2</sup> إذا كان الإستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) إذا فلسفة التاريخ عملت على إعادة بناء أو تأسيس الأنا الأوروبي، وبالإضافة إلى ذلك الجابري « أن العقل العربي يحاول اليوم ربط نفسه بعقل العصر بدل أن يكون هو نفسه أحد تجليات العصر»<sup>3</sup> إشكالية الأنا والآخر فهذا الأخير كموضوع يتطلب الكشف عن المستقبل الماضي (التراث) وعن بنية اللاشعور منها تظهر جدلية بين الوعي والأنا ونقد الآخر هذه الجدلية تبرز كل واحد هو شرط للآخر. ما دفع بالقول حنفي: «إن العقل أساس الحوار مع الآخر»<sup>4</sup> من أجل إقناعه بصحة الدين والعقيدة كما يشير إلى قيمة العقل العملي ويجعله أساس التقدم، كما يعتقد العقل ليس كما نتوهم نحن ليس هو الخطابة والأشياء ولا هو الأهواء لأن العلم له مقاييسه الموضوعية، وبالتالي نسبق الموضوع عن الذات، ونضيف ما كان يعتقد «أن الأصالة والمعاصرة من المشكلات التي يعيشها اليوم في واقعنا العربي المعاصر»<sup>5</sup> حنفي يحاول أن يبين ما تبرزه في حياتها الأدبية والثقافية والاجتماعية (القديم والجديد معاً).

لأن مسألة أو علاقة الأصالة والمعاصرة هما بالفعل مرتبطان دليل على تعبيرهما عن الصلة بين الفكر والواقع. وبعد ذلك نذهب فكر نجيب محمود حيث يرى «أن مناهج البحث العلمي إن إختلاف المواضيع يؤكد بالضرورة إلى إختلاف طريقة تناولها»<sup>6</sup>؛ أي تعدد المناهج بسبب إختلاف الطرق وهذا ما حدث مع أركون والجابري، وفي حين أعتقد « أن المنهج التداولي منهج مناسب للبحث»<sup>7</sup> يجب أن تكون هذه المناهج تناسب في خصائصها خصائص الموضوع هذا الموضوع التراث يكون مبني بناءً منطقياً من حيث لغة. حيث بين أبو يعرب حل قضية «تأسيس فلسفة عربية متميزة... صفات تجعله غير غيره دون أن يكون القصد بالتميز الحكم ألقيمي الذي يفيد المفهوم»<sup>8</sup> أول شيء نولوا اهتمام إلى نوع شروط التميز التي نبتغيها لفلسفة عربية. وبناء عليه كان الفكر الفلسفي العربي الراهن ولكن من المؤكد تجاوز سطحية الواقعية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسانية هذه

1 - مذكرة ماجيستر نفسها ، ص 17 .

2 - مذكرة ماجيستر نفسها ، ص 32 .

3 - مذكرة ماجيستر نفسها ، ص 111 .

4 - قراوز الدواوي : (موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة) رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجيستر في الفلسفة . جامعة باتنة إشراف فتيحة زرداوي ، السنة الجامعية 2008-2009 ، ص 17 .

5 - مذكرة ماجيستر نفسها ، ص 102 .

6 - زينب بومهدي : إشكالية المنهج في الفكر زكي نجيب محمود نموذجاً (مذكرة لنيل شهادة ماجيستر) إشراف الأخضر شريط ، جامعة الجزائر السنة الجامعية 2005-2006 ، ص 18 .

7 - طه عبد الرحمن: حوار من أجل المستقبل (قضايا الإسلامية معاصرة) دار الهادي لطباعة ونشر وتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2003 ص 71

8 - أبو يعرب المرزوقي : طيب تيزيني : أفاق فلسفية عربية معاصرة ، دار الفكر ، دمشق سوريا دار الفكر المعاصرة بيروت ، لبنان (ط1)

الإبستمولوجية تحتاج إلى نوع من تخطي من أجل المستقبل جديد. وبناء على ما تطرقنا إليه من قبل أن للعرب موقف من الفلسفة «أن الفلسفة في العالم الراهن عامة تعاني أزمة بنيوية حادة»<sup>1</sup> يتبين ذلك خلال عملية تفكيك المنظومة الاشتراكية وحروب.. الخ. بغض النظر عما حدث من موقف الفلسفة إلا أنها استطاعت أن تؤسس لذاتها مكانة مقبولة في أوساط الثقافة العربية الإسلامية.

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 143.

### 1) المنهج الفينومينولوجية :

من أهم نماذج نذكر "أ" بُودومة عبد القادر\* :نحن بحاجة ماسة إلى معرفة الواقع وإرهاصات كل علم من العلوم واضح أن الفينومينولوجيا هي هدفنا المقصود،وكشف عن المفاهيم الذات والموضوع،العقل الوعي كل نجد ضمن المعرفة حيث يعرفنا هيغل بقوله:«المعرفة تعني وحدة الذات والموضوع...بالوعي conscience،وتلك هي الهوية في التباين»<sup>1</sup> يحاول هيغل توضيح أهمية المعرفة وما يعنيه بالوعي الهوية الوجود والمعرفة.على ضوء هذه المعطيات الهيجلية الفاتحة لفينومينولوجيا،يصبح التفكير عنده هو التفكير في ذات فلسفية،ولكن ما نرى هنا الفكر الفلسفي المعاصر قد تأسس برمته على الهيجلية وكذلك بخياراته الفينومينولوجية على الوجه الأخص.وعلاوة على ذلك نرى أن نقد العقل الخالص سيحل في النقدانية الترنسندنتالية محل الفينومينولوجية.ما نراه اليوم مفهوم الفينومينولوجيا صار محل إهتمام وإنشغال الفلسفة المعاصرة،أي بمفهوم معاصر،بما أنها فلسفة خالصة في الطبيعة يحدث اقتران الفينومينولوجيا بالتجربة .

نخلص إلى القول الذي جعل هيغل صلب على صلة النقد بفكرة الفلسفة،إذاً غرض النقد الفلسفي هو فقط تمكين ما هو فلسفي من اللافلسفي،بما هو ظاهر فلسفة إعتد على النقد في الكشف عن النقائص وإلغاء متناهيات الوعي الطبيعي لأن «النقد الخالي من النظر التأملي يبقى يحاith الظاهرة من جهة سلبي فقط...إعتماد هيغل المنحي النقدي في بناء المنحي ألسقي للفلسفة»<sup>2</sup> لقد عمل على تركيبي لا محالة حتى يتم الارتقاء بثقافة العصر إلى مقام التفكير المحض الخالص،وبالتالي تحقيق المفهوم المنطقي في لب التفكير الإنساني.نرى أن هيغل «رفع الأنا إلى مقام إشرافي هو مقام التفكير من جهة ما هي الرؤية المطلقة التي للعقل ، التي تنجم عن الموضوعية خاصة بها ومن دون أي توسط،ومن حيث تظهر الظاهرة ذاتها للعقل الخالص»<sup>3</sup> هذه أهم المحطات النظرية لظهور فكرة الفينومينولوجيا والتوازي بين لحظات ترقى الوعي في الفينومينولوجيا،كما يطلق على الدراسة تخص باسم الفينومينولوجيا حيث يضيف هيغل قائلا:«بمأن الظاهرة الأولى للعالم الجديد،ليست من الناحية الأولى إلا الكل...أو عماده الكلي...»<sup>4</sup> بمعنى الوعي في هذا الشكل هو اتساع المضمون مع تعيين ما يفتقده هو تكوين الصورة من خلاله تقيد الاختلافات بيقين.

\* بودومة عبد القادر : أستاذ قسم فلسفة ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان - الجزائر .

<sup>1</sup> - مونسيس بخضرة: فينومينولوجيا المعرفة(دراسة في فلسفة الظاهرة الهيجلية)عالم الكتب الحديث،للنشر والتوزيع،إربد،الأردن(ط1)2013 ص02

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 15 .

<sup>3</sup> - هيغل : فينومينولوجيا الروح ، ت: ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة بيروت (ط1) 2006 ، ص 20 .

<sup>4</sup> \_poul Ricour :AL ,ecole de nphénoménologie ,paris ,librairie,phique j ,vrin ,1993,p :143

أنظر : مونسيس بخضرة : فينومينولوجيا المعرفة ، ص15

ثم نعود لما قد تدرج إليه هيغل «من منتصف طور فرانكفورت Francfort إلى بداية طور إينبا (1801/1798) من نقد جذري لنمط التفطير السائد في عصره. نقد مبطن للمثالية الترنسندننتالية، إنتهى فيه إلى التشكيك الصريح في إمكان أن تضطلع الفلسفة بالمأزق النظرية التي أنتجها الفكر الراهن للعصر»<sup>1</sup> عندئذ إلتبست عليه طبيعة التفلسف هذا بعد أن إستصعب عليه أمر التفكير، حتى نتوصل إلى الهيكلية من نقد الفلسفة إلى تقرير بما بشكل كامل، الفلسفة هي باب من أبواب التي كانت فاتحة لنص فينومينولوجي بالخصوص فينومينولوجيا الروح عنده، حيث يظهر لنا علم المنطق Logique واضعاً للعقل المطلق أو الفكر الخالص قبل أن يتجلى وعليه يقول هيغل: «إن الروح سابقة على الحياة الطبيعية»<sup>2</sup>؛ المقصود تشكلت في عنصر الفكرة المنطق والروح هنا لم يتجاوز ذلك وحسب إلى الأقصى الآخر، إذن مهمة الفينومينولوجيا أن تتعقب هذا التطور التدريجي وعن الأداة التي إستخدمها هي المنهج الديالكتيكي، وهكذا هو الحال بالنسبة للعلوم حينما نعود إلى هيغل نرى أنه تمكن من تحليل الشعور الأوروبي في الفينومينولوجيا. وفي حين «إن أول شكل يتخذه الوعي في التاريخ ليس شكل وعي بل وعي كلي، ربما كان خير ما يمثله هو وعي جماعة بدائية groupe primitif، تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك»<sup>3</sup> مثلاً المشاعر والإحساسات والمفاهيم نجدها لا تنتمي إلى فرد فإن كلاً من طرفي التضاد، إذن هما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتية، نلاحظ أن هيغل يميز بشكل جذري بين النفس وهي في الحقيقة موضوع الأنتروبولوجيا وبين الشعور أو الوعي وهو الواقع موضوع فينومينولوجيا والروح هي الأخرى موضوع علم النفس. أما العقل عند هيغل هو جوهر يهتدي الواقع كله كما يتبين من إعتراف الذات بإستقلال الذات الأخرى. ثنائية (العبد بالسيد).

نستخلص أن الذات تفرق بين ذاتها وموضوعها، تكون هذه تفرقة داخلية الذات تجد الموضوع يتحدها ولكنها تتجاوزها تلك هي رؤية العقل وعليه «...فذلك لأن قد جعل من الخواء الموجود لذاته ماهية الوجود الفردي، به أسهم في فصل الوعي الذاتي عن العالم الواقعي أو الحقيقة الخارجية»<sup>4</sup> بما أن المبدأ الذي يحكم المجتمع الروماني هو مبدأ المساواة بين الأفراد، ذلك ما دفع إلى القول أنها أصبحت الإمبراطورية يحكمها فرد واحد وتعم عليها قوة مطلقة تدعى بقوة الإمبراطور، إذن القانون هنا مجرد سجل مدني ينص على ملكيات الفرد. لو عدنا إلى جدلية هيغل السيد والعبد لا وجود للمساواة مادام هناك قوة تسلب إرادتهم ويضيف قائلاً: «... حيث تأخذ الأفكار والتصورات والتحليلات بعداً واقعياً في مؤسسة الدولة والمجتمع المنظم، لينتقل هذا الإنجاز هو الآخر للغرب، الذي يمثل القمة في نظر هيغل في تطوير إمكانيات هائلة في الإقتراب من الهدف النهائي للتاريخ

<sup>1</sup> - مونس بخضرة : فينومينولوجيا المعرفة (دراسة في فلسفة الظاهرة الهيكلية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 107 .

<sup>2</sup> - هيغل : فينومينولوجيا الروح ، المصدر سبق تعريفه ، ص 122 .

<sup>3</sup> - هربرت ماركيز : العقل والثورة : هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (ط2) 1979 ، ص 91 .

<sup>4</sup> - مونس بخضرة : تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2009 ص 280

<sup>1</sup> «نصل إلى مرحلة هامة من لحظات إبداع وتطور الروح هي لحظة تثقيف عن طريق الإغتراب، بمعنى أن الذات تبدأ في حالة من حالات الانسلاخ من ثوبها، أما عن الوعي يبدو أنه نتج عن العنف والسيطرة التي فرضت على الفرد هنا الإنسان يحتاج إلى نوع من الحرية الديمقراطية وحقوق الإنسان لا بد أن يطالب بها الفرد، ثم جانب الإرادة في ذاتها يقول هيجل: «هناك جانبان للإرادة جانب الشكل والصورة، ثم جانب المضمون»<sup>2</sup>. من دون شك هيجل يعرف المبدأ العام للحق المجرد، وينظر إلى الإرادة على أنها ضمنية؛ أقصد في ذاتها ويقول عن الموضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق، وتسمى كذلك الفكرة النظرية. مادام هناك حقوق وسلطة العليا هيجل «يرى إن دستور الدولة هو بالدرجة الأولى تنظيم الدولة والعملية التي ترتبط بذاتها في حياتها العضوية، وهي العملية التي تميز بها الدولة لحظاتها داخل ذاتها وتطورها»<sup>3</sup> ويضيف ميشال ميتياس في كتاب [هيجل والديمقراطية] «... باختصار وجهها الجزئي ذلك الوجه الذي حكم عليه فيما سبق بأنه قد يكون في ذاته شيئاً ضاراً»<sup>4</sup> ما ينتمي لشخص ليس هو العظمة ذاتها في العالم، لكن ما يعود إليه هو النتيجة الخارجية الجزئية لأنها هي عاقبة ولهذا السبب يفترض أنها غاية الفاعل، مثل هذا التفكير يرتكز على جانب الذاتي.

كما سبق وذكرنا أنا هناك سلطات التشريعية والتنفيذية والملك (التاج) لقد تحدد جمعها في سلطة التاج، بمعنى وحدة الفردية تلك هي ملكة الدستورية. خلاصة هيجل لا يتخذ بصفة عامة وجهة النظر الديمقراطية (حكم الشعب للشعب بشكل مباشر) التي ترى أن للأفراد لهم الحق في التصويت election لإنتخاب النواب، لأن الدولة هي تجسيد لإرادة الكلية أو الإرادة العقلية، بمعنى العام ليس تجسيد لإرادة مشتركة (الأغلبية) ولا يعتمد مبدأ الحرية على إطاعة إرادة الأغلبية، بل فقط على إطاعة الإرادة الكلية. ونخرج من جانب السياسي إلى جانب العلمي حيث «فعل الذات العارفة في إدراك موضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه أي غموض أو إلتباس»<sup>5</sup> سنحاول تبين ماهية المعرفة وموضوعها. وبالتالي نخلص إلى مهمة النقد هي تأسيس فينومينولوجيا المعرفة وموضوع المعرفة بوصفها الجزء الأول للفينومينولوجيا عامة؛ إذن فمتى تمكن هوسرل أن يعلن عن معنى الفينومينولوجيا الذي يطلبه «إنه معنى يدل على العلم وعلى نظام من الميادين العلمية ولكنه كذلك المعنى الذي في المنهج والذي في موقف للفكر»<sup>6</sup> إذن موقف الفكر الفلسفي بخاصة والمنهج الفلسفي، أيضاً بخاصة الهدف الوصول إلى الحكم. نتيجة ذلك أن الفينومينولوجيا التي تحدد مضمونها الآن على أنه "نقد العقل النظري" إنما هي جامعة بين

<sup>1</sup> - مونييس بخضرة : [فينومينولوجيا التاريخ] مجلة الإنسان والمجتمع [ع01 جوان 2010] تصدرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ، ص 163

<sup>2</sup> - هيجل : أصول فلسفة الحق ، ت: إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي مصر . (دط) 1996 ، ص 141 .

<sup>3</sup> - مونييس بخضرة : فينومينولوجيا المعرفة (دراسة في فلسفة الظاهرة الهيكلية) المرجع سبق تعريفه ، ص 274.

<sup>4</sup> - ميشال ميتياس : هيجل والديمقراطية ، ت: إمام عبد الفتاح إمام دار الحداثة (ط1) 1990 ، ص 21 .

<sup>5</sup> - مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة القاهرة (دط) 1979 ، ص 412 .

<sup>6</sup> - إدمون هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا خمسة دورس، ت: فتحي إنقزوا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2007، ص 15

وجهين للتفكير في ذلك مضمون هذا ما انتهت إليه من أجل توضيح مكانة المنهج، بينما هوسرل خصص نص «لأفلاطون هو الذي نجده في دروس الفلسفة... إن وجه أفلاطون الفينومينولوجيا يظهر فيها خطه من معالم جوهرية لمسألة الفلسفة لمسار الفكر»<sup>1</sup> وأوصلته إلى صفة المفكر الأساسي عنده هوسرل بما مثلته فلسفة كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامة، أي بما أحدثته من منعطف أسس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية فإن أفلاطون قد بعث مشكل الفلسفة وعلم المنهج، منهج يحقق عقلياً فكرة الفلسفة الغائية القصوى وعليه فكرة الفينومينولوجيا تتضمن مطلباً هوسرلياً لإعادة تأسيس الفلسفة؛ إذن الفلسفة هي علم صارم وعلم وصفي، أي يختص بوصف الأشياء ذاتها، دون إفتراض مسبق لها.

أما عن استخدامه لمثالية تخطي ثنائية المثالية الواقعية هدفه واضح ليس للفظ المثالية عنده معنى جدلي، بمعنى لا يتكون من التضاد الجدالي بين المثالية والواقعية وعن الزد الفينومينولوجي يعد مسألة مركزية فيها إذا « فهو ليس مجرد مشكل قطاعي أو جزء أساسي من المنهج الفينومينولوجي، بل هو المنهج الفلسفي الوحيد المحدد لبدايتها ونظرياتها الأساسية كلها»<sup>2</sup> بمعنى لا توجد فينومينولوجيا لا تمر بالزد، كما لا توجد فلسفة ترنسدنتالية من دون رد. وبناء عليه عودتنا إلى أزمة المعرفة وإرهاصات الفينومينولوجيا تنطلق من النقدية الترندنتالية عند (كانط) لأن نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة الحديثة «إذ تمثلت فلسفته النقدية أبعاد كل من العقلانية الديكارتية والتجريبية الإنجليزية لوك وهيوم»<sup>3</sup> حيث إنتقلت من المجال المشروع العقلي المفارق للتجربة إلى مجال المشروع النقدي الإستمولوجي، لأن كانط أول من وجد حل لمشاكل المعرفة بمحاولته هذه رأى أن المعرفة ترد إلى التجربة بحيث يقول: «تبدأ كل معرفتنا مع التجربة ولا ريب في ذلك...»<sup>4</sup> ويضيف إلى ذلك «إذا أردنا أن يكون عرضنا للمعرفة بوصفها علماً فيجب أولاً أن يكون من الممكن أن نجدد بكل دقة الطابع المميز لها، الذي لا تشترك فيه مع أية معرفة أخرى»<sup>5</sup> هذا الجدال يكون متبوع برسم كانط طريق ثالثاً لذاته يتمثل هذا جدل السابقين.

ثم يحتزله في مشروع فلسفي جديد يكون متكامل سمي بإسم "الفلسفة النقدية la philosophie critique" وما قد يهم بحثنا هو معرفة « التجربة المحضة هي البدء الذي ينبغي الإنطلاق منه... إنما البدء تجربة محضة وهي لذلك لا تزال صامته حيث يتعين بادئ الأمر التعبير بنحو محض عن معناها الخاص... فإن الكلي، الأول

<sup>1</sup> - إدموند هوسرل: فينومينولوجيا والمسألة المثالية، ت: محمد محسن زارعي، دار التنوير لطباعة ونشر وتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2010 ص 45-47

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 211 .

<sup>3</sup> - مونيس بخضرة : فينومينولوجيا المعرفة (دراسة في فلسفة الظاهرة الهيكلية) ، المرجع سبق تعريفه ، ص 47 .

<sup>4</sup> - إيمانويل كانط : نقد العقل المحض ، ت: موسى وهبة : مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان (دط) ، (ت.م) ، ص 45 .

<sup>5</sup> - إيمانويل كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ت: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي ، موقم لنشر 1991 ، ص 02 .

للوصف هي التفرقة بين [الأنا] أفكر cogito وبين المتفكر بما هو كذلك cogitatumqua cogitotum<sup>1</sup> هذا يظهر ذلك من تصريحات الفترة من التأملات الديكارتية مثلاً أنا أفكر مثلها أي أدرك هذا يعني أنني أذكر. هذا ما كان مقصود في النص. وعلى هذا بيد أن الوعي المقصود ليس المعيشات، وإنما أفعال أنائية لأن حياة الذات التي يعتبرها هوسرل هي أساساً لكل الأفعال منقسمة إلى تلك حياة متيقظة وإلى نوم عميق حيث يقول: «فإن كان خمول الوعي حالاً غير مدركة، بما هي كذلك، بل لا تقدر على الإدراك والمعرفة والحكم فإن حياة النفس في حال اليقظة تجعل الأنا قادراً على إتيان وظائف أنائية مخصوصة بضرب فعلي مما يمكن إستجماعه في وضع الأنا أدرك»<sup>2</sup> تكون أساس وظائف.

على هذا النحو هوسرل قد أضاف إلى مقالة الرئيسية الأولى في مثيلة اللغوية مقالة ثانية مضارعة لها في الأهمية الفلسفة نسميها مقالة (التعالى) تؤخذ في ضبط الفينومينولوجيا. أما عن نوع العلاقة الممكنة بين الفينومينولوجيا والتأويلية فقد إستقرّ من بعض وجوهه على البحث ذلك من إسهام هوسرل في بناء الأفق التأويلي للفكر. واضح «أن في المنهج التي تفترضها الإشكالية الفينومينولوجية النسقية لنظرية التقوم والأسس التي نضعها لتأسيس العلوم، وإنما هي تدلنا على إحدائيات ومعالم تأويلية متواترة لعلها فاتحة لمعيار فلسفي»<sup>3</sup> مختلف للفينومينولوجيا من جهة الشروط النقدية يمكن القول إن قصور إبستمولوجيا الفهم يظهر في تطوير الذي ظهر في مدرسة دلتاي وسائر المفكرين الكانطية المحدثه عن تأسيس معقولية العالم. وعليه بناء على تلك شروط تأويلية عامة لمعقولية التقوم الفينومينولوجي يظهر خلال إعادة رسم بنية الواقع بوصفه معنى يتعين نسبة إلى الوعي، إذن فالفينومينولوجيا هي «الحل الفلسفي والتاريخي لمشكل نظرية المعرفة من حيث هي نظرية في نقد العقل النظري، وهي كذلك مكونات نقدية بالمعنى الحديث للفظ، أي بالمعنى الباحث عن الشروط القبالية للمعقولية وللصدق وللحقيقة في موضوعات كانط»<sup>4</sup> لذلك نجد أن البنية التي تنظم المسألة المعرفية هي بنية تضايقية تهتم بالعلاقات. يبين بودومة أن هوسرل يجعل «من الأنا الكوجيتو محك كل حوار فلسفي جاد كما يلزمنا بضرورة الإلتزام من البداية بالأسطورة التي تصير من خلالها الذاتية الترنسد نتالية أصل كل دلالة»<sup>5</sup> هذه المثالية التي حولت مشروعه هوسرل إلى إثارة للنزاع حول التصور الهوسرلي للفلسفة. هل أزمة ممكنة في هذا العصر ودائمة أم هي مضمحلة؟

<sup>1</sup> - فتحي إنقرؤا : هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم) المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان (ط1) 2006 ص75

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 56 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 142 .

<sup>4</sup> - إدموند هوسرل : فكرة الفينومينولوجيا خمسة دورس ، ت: فتحي إنقرؤو ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان(ط1)2007 ص 13

<sup>5</sup> - عبد القادر بودومة:(الأساس الفينومينولوجي لأزمة العلوم) مجلة أوراق فلسفية [الأزمة في العلوم محدثاتها وتجلياتها الإبستمولوجية] ، عدد 35 مجلة غير دورية ، عملية محكمة، 2012/2013. ، ص 119 .

فإذا كانت العقلانية وضعت البشرية الأوروبية «في مأزق ضياع الإيمان بالفلسفة ويحملها في أن تصير العلم الشامل... إن الفلسفة الترنسندنتالية تعلم جيداً مع هوسرل أن معرفة الموضوع هو بمثابة إنجاز عمل الروح التي لا يمكنها معرفة ذاتها عبر المناهج التي تم صياغتها لمعرفة الطبيعية... فإذا كان هيدجر قد حدد الأزمة الأوروبية من خلال إغفال الفلسفة والعلم السؤال الأنطولوجي الأساسي»<sup>1</sup> فالمناهج الموضوعية فيها قيد الإنجاز من قبل الذات العارفة لا يمكنها الالتفات إلى ذاتها هاهنا علوم الروح تكون أمام فقد الروح إذا ما حاولت محاكاة علوم الطبيعية هوسرل وعلى غرار هيدجر يؤكد الأزمة على أنها أزمة نسيان الروح ظهر هذا الأخير مع الإختزال. أما عن "أ" قواسمي يضيف « بإقتراح الفينومينولوجيا كونها الفلسفة الوحيدة التي بإمكانها أن تنقذ أوروبا من حالة أزمة العقل النظري وأزمة المعنى التي كانت العلوم الحديثة والنزعة الموضوعية »<sup>2</sup> هي سبب في حدوثها يتبين من خلال العلاقة الحميمية بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، وما يتطلبه العمل على بيان تجلياتها (أزمة) نلاحظ أن هوسرل يتحدث عن أزمة العلوم الأوروبية مماثلة للعقل الإنساني هذا الوصف هو دليل الذي يبرهن به عن الظاهرة، لأن بوضعية أزمة يعاني العلم والعقل مثلاً: تجليات أزمة الرياضيات «أن المنهج الأكسيومي جعل العلاقة بين الرياضيات والواقع الحسي تضيف أكثر..»<sup>3</sup> تلك الطريقة الجديدة في التفكير أدت إلى بعض النجاح وقد عالج جزء من أزمة التي تعانيتها الرياضيات، كما يضعنا أمام مواجهة معضلة من أجل تجاوز الأزمة ، بما أن للعقل نقد نراه محل في النقدانية الترنسندنتالية محل فينومينولوجي عامة.

في الواقع إعادة إكتشاف سؤال المنهج قد يعود إلى معاودة قراءة التراث الفلسفي، وفي حين يرجع إهتمام هوسرل بالأفلاطونية إلى تلك دراساته الرياضية والمنطقية. وعلى هذا النحو قراءة أفلاطون أصبحت حاسمة لدى هوسرل إنطلاقاً «من وضع تأويلي سابق»<sup>4</sup> أي بواسطة القراءة التي أنجزتها لوتر lotre للأفلاطونية هي التي مكنت هوسرل من نقل الرياضيات والمنطق إلى مستوى المثالية idéalité. على أية حال المثالية التي يقصدها هنا ليست هي التي كانت قائمة على صراع ثنائيات العالم، إنما هي المثالية الهوسرلية ذاتها ذات ميزة جذرية، وبالتالي يشير إلى المثالية الفينومينولوجية باعتبارها مثالية ترنسندنتالية، فإنه يمكن أن يقوم بإقتصاد في مفهوم الحد للشيء في ذاته. خلاصة القول أن النظرية الفينومينولوجيا قد شقت طريقها نحو تأسيس العلم في فترة الزمن ذاتها التي توفي فيها نيتشه في (1900). هذه الفترة بالذات ظهر فيها المشروع الفينومينولوجي إلى الوجود مع إتمام هوسرل عمله (البحوث المنطقية). أعلن عنه علماً كلياً، ويؤكد من خلاله جون لوك ماريون J.L.marion يقول: «بأن بدء

<sup>1</sup> - عبد القادر بودومة : (الأساس الفينومينولوجي لأزمة العلوم) مقال، (مجلة أوراق فلسفية ، العدد 35 ) سبق تعريفها ، ص 122 .

<sup>2</sup> - قواسمي مراد: أزمة العقل النظري : فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي، مجلة أوراق فلسفية [الأزمة في العلوم محدداتها وتجلياتها الإستمولوجية] ، العدد 35، سبق تعريفها ، ص 128 .

<sup>3</sup> - مقال نفسه ، ص 177 .

<sup>4</sup> - عبد القادر بودومة : الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل [أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة] تحت إشراف: أ.د. محمد

مولفي ، جامعة السانيا وهران ، قسم الفلسفة ، السنة الجامعية 2009-2010 ، ص 25 .



هوسرل هو منتهي نيتشه إذا عمل الأول يقترب بكثير من الأطروحات التي إنتهت إليه عدمية نيتشه<sup>1</sup> بمعنى بعدما تم نيتشه وأنجز كل إمكانات الميتافيزيقا الكلاسيكية، حينها تجد الفينومينولوجيا ذاتها أمام أساسات نظرية مختلفة تبشر ببدء إنطلاقة جديدة، وفي ضوء ذلك لأن كل فينومينولوجيا بقول دريدا J.Derrida «إنما هي سير دائم نحو نقطة البدء الفينومينولوجيا تقليد عريق ، عرفت ميلادها بصورة سابقة»<sup>2</sup> الغرض هو عودة قبل التأسيس النسقي المنجز من قبل هوسرل حتى كانط، مثلاً: تحديد ظهور الشيء يمثل ما هو ظاهر . خلاصة يريد أن تغدو الفينومينولوجيا العلم الكلي صارم، ولكن ليس من هين وضع منهج، و"سؤال المنهج" في إعتقادنا هو نقطة إنطلاق الحقيقي لإنجاز طموح ويتم ربط الفلسفة والعلم معاً. ولعل ذلك يدفع بأستاذنا إلى قول عن إقامة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية السبب راجع إلى أن فلسفة ديكرت عليها «أن تكون مستنبطة من العلل الأولى... أن نحدث مقارنة بين منهج الفلسفة ومنهج الفحص الخاص بعلوم الطبيعة ومنهج البرهنة الخاص بعلوم الرياضية»<sup>3</sup> أول شيء فحص العلل أو المبادئ الأولى، كما لا يمكن لنا أن نحدث مقارنة بين مناهج. الأمر في ذلك لدى هوسرل غير مرتبط يجعل الفلسفة علماً دقيقاً، حيث تجعل من العلوم المؤسسة سلفاً لها ولكن نحن بحاجة إلى من يرسم لنا طريق واضح وهذا الطريق هو المنهج؛ فالمنهج الذي نحن بصدده والحديث عنه هو "منهج الإرجاع (Réduction)". المهم هنا إن الفينومينولوجيا كي تصبح علماً جديداً لا يمكن لها الإعتراف بذلك، لأن العلوم صارت مع الفينومينولوجيا موضوعات للشك (أي لثبات الكوجيتو) .

في ضوء ذلك هناك الإنعطاف الجذري هو الذي تعلن عنه الفينومينولوجيا هوسرل حينها تتجه إلى تأملات ديكرت «إذن ديكرت هو الذي قام حسب هوسرل نمط فلسفي جديد... هي أساس نظرية ترنسندنتالية للوعي»<sup>4</sup> بمعنى مع ديكرت كانت إنطلاقة الفلسفة وبعدها بدأت تعرف تغييراً، إذن هوسرل سوف يدعو إلى ضرورة التعاطي من جديد مع التأملات الأولى للفلسفة، إذن التأملات وحدها قادرة على أن تعيننا على إقامة الفلسفة الجديدة. حوصلة ذلك أن الفينومينولوجيا تعينت منذ التأملات الديكرتية بإعتبارها ديكرتية جديدة ونظرية الترنسندنتالية للوعي هي أبرز إهتماماتها ذلك كونه (يرفض البقاء مجرد إمتداد ليسكولوجي المعرفي الحوار حول (مفهوم الترنسندنتالي). من البديهي أن منطلق الهوسرلي يكون بتحديد أكثر خصوصية، أي الأنا الترنسندنتالي من الأنا أفكر الديكرتي، إذن الفينومينولوجيا في نظر هوسرل هي العلم الكلي وصارم وعن مفهوم الإيويخية Epheu (تعليق الحكم) بطبيعة الحال هو المنهج الكلي، ثم يضيف "أ" بوعرفة «لا أريد الكتابة عن المنهج

<sup>1</sup> - عبد القادر بودومة : الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل ، مذكرة الدكتوراه سبق تعريفها ، ص 86 .

<sup>2</sup> - مذكرة الدكتوراه نفسها ، ص نفسها 86 .

<sup>3</sup> - عبد القادر بودومة : الديكرتية : أفق للفينومينولوجيا - تأملات في المنهج [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية العدد 39 مجلة محكمة 2013 ، جامعة القاهرة ص ص ( 171 ، 172 ) .

<sup>4</sup> - مقال نفسه ، ص ص ( 174 ، 177 ) .

الفيونومينولوجي لكونه اكتسب شهرة عالمية... بل أردت أن أكتب عنه لتوظيف اللحظة الإيبوخية»<sup>1</sup> ضمن دراسات الإنسانية والاجتماعية، ولكن كلاً منا له نظرتة حول دراسة معينة. وبناء على ما سبق أن المنهج الفيونومينولوجي منهج معاصر له مكانته بين المناهج ، بلا شك أن المنهج الظاهري نتاج عصر أزمة العلوم هي التي جعلت شهرته تعم العالم بأكمله «وتعتبر العلوم الإنسانية المستفيد الأكبر من الظواهرية من حيث المنهج وكذا من حيث الفلسفة والبنية»<sup>2</sup>؛ فالعلوم الإنسانية ترتبط بالمقاصد الشعورية ما يجعل الذات العارفة في مأزق، بمعنى إدراك ووصف طبيعة الشعور وماهية، في حقيقة الفيونومينولوجيا أصل تتعلق بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي من أجل تشكل صورة مجردة ، مشكلة المنهج نجدها متموقعة في التوازي خلف القول الفلسفي عن الدوافع التي قام بتركيز عليها، نلاحظ أن الذات العارفة، القصديّة كل هذه المفاهيم لها دور فعل في بناء نظرية سليمة. طالما أن الفيونومينولوجيا ظهرت «كرد فعل للفلسفة الوضعية»<sup>3</sup>؛ أي تؤكد لنا على فصل الذات وموضوع، مع العلم أن هذه الفلسفة تمثل نقد جديد للمعرفة، إذن المنهج الفيونومينولوجي يسعى دوماً إلى الكشف عن كل الحقائق الأشياء ذاتها فالمنهج يتركز في دراسة الوصفية للظواهر سعي وراء معرفة .

أما الحديث عن المنهج بطبيعة الحال تحيل بالضرورة إلى دراسة وتمحيص الإشكاليات المكونة، أي المنهج والمفهوم هما في الواقع الأمر عند الجابري الأداة الإجرائية هذا ما يميز قراءاته (الجابري) للتراث المنهج المستعمل بما أن «المنهج يغني الرؤية ويصححها»<sup>4</sup> إلا أن حديثه عن المنهج ينطلق من مسلمة فلسفية يعود مفادها الأصلي إلى أن مسألة المنهج تتحدد بطبيعة موضوعها (هو التراث) ، إذن مشكلة المنهج ليست مشكلة الاختيار بين منهج تاريخي وآخر وظيفي وبنوي.. الخ . أكد هوسرل على « أن إنجاز الإيبوخي الشمولي لا يتعارض مع إصدار أحكام وإدعاءات تتعلق بمجال الوعي»<sup>5</sup> أي الوعي الخالص لا ينتمي إلى العالم هذا راجع إلى نمط وجوده ، ويختلف عن وجود الموضوعات في العالم وبعد إنجاز الإيبوخي والإرجاع الفيونومينولوجي تظل مهمة مطروحة على الفلسفة الفيونومينولوجية. خلاصة هنا نعتقد في الموقف الطبيعي أن الوعي هو خاصية الإنسان الذي هو جزء من العالم ، والإيبوخي الشمولي هو التوقف عن إنجاز الاعتقاد الطبيعي، أي بوجود العالم. هكذا يؤكد هوسرل على أن إنجاز الإيبوخي لا يمكن أن يتعارض مع إصدار أحكام.

<sup>1</sup> - بوعرفة عبد القادر: المنهج الفيونومينولوجيا والعلوم الإنسانية من خلال اللحظة الإيبوخية [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة ، ص 157 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 158 .

<sup>3</sup> - قوعيش جمال الدين: الفيونومينولوجيا الراهنة في الفكر المعاصر قراءة في الأسس والمنطلقات، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية العدد 39 (2013) سبق تعريفها ص 189

<sup>4</sup> - عمر الزاوي : أدوات الخطاب ونقد العقل (تأملات في إشكاليات المنهج عند الجابري) [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 سبق تعريفها ، ص 204.

<sup>5</sup> - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترندنتالية، ت: إسماعيل المصدق، مراجعة: جورج كتوم، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2008 ، ص 22 .

لقد شهدنا مع كانط نقد العقل الخالص الفلسفة الترنسندنتالية لا تقدم إهتماماً بالموضوعات، بل بكيفيات القبلية لمعرفة هذه الموضوعات وعندئذ هوسرل يوسع هذا الحيز من مجال الفلسفة الترنسندنتالية نراه يشمل كل العلاقات الممكنة للوعي بموضوعاته لا يقتصر على معرفتها وحيث يرتبط نقد هوسرل « للنزعة السيكلولوجية بتأكيد أن العام ، سواء إتخذ شكل ماهيات أو مقولات له وجود موضوعي وصلاحية موضوعة »<sup>1</sup> بمعنى أن العام يمكن أن يعطي في نوع خاص من الحدس في هذه نقطة يعارض هوسرل كانط ، وهذا الأخير يرى أن الخاص سواء أكان موضوعاً للحدس الخارجي أو الداخلي فهو وحده يعطي في الحدس . كيف يمكن حماية الفينومينولوجيا من السقوط في تلك النزعة السيكلولوجية ؟

يجب إستحضار مفهوم مركزي عند هوسرل "القصدي الوعي" بإمكان القول « الوعي القصدي يحمل في ذاته الإرتباط بالموضوع »<sup>2</sup> ؛ بمعنى كل موضوع يتعلق به الوعي يمكن أن يظهر على كيفية أصلية، أي حدساً. أما فيما يتعلق بالنزعة الترنسندنتالية «إن معنى وجود عالم العيش المعطى مسبقاً هو أنه تشكيلية ذاتية إنه إنجاز حياة التجربة قبل العلمية »<sup>3</sup> ؛ أقصد فيما يتأسس معنى العالم وصلاحية وجوده. نستخلص من كل ما سبق أن منطلقات لتأويل عالم العيش التي تكون صلاحيتها انطلاقاً من حياة ووعي العالم، هي ضمنية للأزمة، نلاحظ أن هوسرل فقد حرر هذه الضمنية وما يليها من نسخة الأزمة المطبوعة على الآلة ولكن رغم التغير الذي يطرأ على هذه صلاحيات الوجود الفردية نلاحظ أن العالم يحتفظ دون إنقطاع بيقين الوجود، إذن يكون ويبقى عالم الأشياء الموجودة مع العلم أن المنهج الفينومينولوجي هو ذلك العلم الصارم أو إقامة دعامة مطلقة اليقين «تقام على أساسها كل العلوم كافة والفلسفة بخاصة وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلي هو الرؤية »<sup>4</sup> هوسرل حاول إعطاء هذه الدقة للعلم الصارم ودقيق، لأن الوعي هو منبع أصلي ينبغي الإتجاه إلى الأشياء ذاتها (أي كلمة شيء بمعنى المعطى). مع ذلك أن المنهج الفينومينولوجي ليس إستنباطياً ولا هو بالتجريبي، بل هو ينحصر في إظهار ما هو معطى يهدف المنهج إلى أن يكون منهجاً موضوعياً. خلاصة القول ألا وهي فلسفة أولى ومنهجها يتميز باليقين. أما عن الوضع بين أقواس، الهدف هو الوصول إلى الماهية ومن أجل تحقيق الهدف نستخدم تعليق الحكم والإختزال الترنسندنتالي هو تطبيق للمنهج على الذات ذاتها.

ونقطة هامة هي تعرف عن مقام الذات والموضوع معاً. والردّ الترنسندنتالي يمثل لنا أخير محطة من الردّ الماهوي من خلال هذه العملية يوضع بين قوسين نقول: «الذات الفوقانية، le moi transcendantal...»<sup>5</sup> ؛ بالأحرى

<sup>1</sup> - إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية ، المصدر سبق تعريفه ، ص 14 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 16 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 131 .

<sup>4</sup> - يحيى عبد القادر آخرون: المنهج الفينومينولوجي هوسرل [مناهج البحث في الفلسفة] تحت إشراف: عمار الناصر دار العربي (دط) 2013 ص 169

<sup>5</sup> - محمد ثابت الأفتندي : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت (دط) ، 1980 ، ص 215.

كل ما لا يقوم أمام الشعور الخالص وحده؛ عندئذ لا يبقى من الموضوع سوى ما هو معطى (قصدياً) إلى الشعور الخالص هنا قصد الذات (أي الأنا الترنسندنتالية). هكذا هو الحال مثالية هوسرل تشابه مع مثالية كانطين الجدد، وإزادات بعد ذلك هوة الاختلاف إيساعا حينها إستخدم هيدجر «**المنهج الفينومينولوجي في وصف أحوال الشعور كالزمان والكينونة والقلق والإبداع وغيرها**»<sup>1</sup> كما أنه إستخدم هذا المنهج فقط من أجل المعدل ليقيم مذهباً كاملاً وشاملاً في الوجود (انطولوجيا) ، كما نلاحظ أن سارتر يستطرد في تحليل نتائج الإقتضاب عند هوسرل التي أدت إلى توحيد الذي جرى بين الوجود Esse والوجود المدرك percipi بعد هذا الإقتضاب يظهر الشعور بوصفه قصدياً وحينها هوسرل يعتبر موضوع الشعور لا واقعياً، يعلن «**إن وجود هذا الموضوع هو وجود المدرك**»<sup>2</sup> إذاً سوف يظل مثالياً مثل بركلي وسارتر يضيف إلى ذلك من العبت أن يحاول الإنسان إدخال ذاته في ماهية حين يؤسس واقعة الموضوع على الإمتلاء الذاتي الإنطباعي، كما أنه يؤسس موضوعيته على عدم وجوده نتيجة المتوصل إليها لا يمكن إخراج الموضوعي من الذاتي ولا مفارقة من الحال ولا الوجود من اللاوجود ولكن هوسرل الشعور يعرفه بوصفه تعالياً هذا هو إكتشافه الجوهرية وإنما يجعل موضوع الشعور غير واقعي وبالتالي وجوده هو وجوده المدرك نستنتج هوسرل هنا غير مخلص لمبدئه، وبعد ذلك يعيد سارتر تفسير القصدياً بإستعمال الدليل الأنطولوجي يقول: «**إن القصد المتبادل يعني أن التعالي هو البناء المكون للشعور**»<sup>3</sup> بمعنى الشعور يولد محمولاً على وجود ليس هو وجوده، أي ما ينبعث إليه بالدليل الأنطولوجي، إذن وجوده يكشف عن ذاته من خلال القصدياً، سارتر يحاول العثور على عالم الموضوعات.

وييدي من مثالية هوسرل التي يرفضها لإثبات العالم الخارجي . وهكذا سارتر ينتهي إلى رد إعتبار العالم الخارجي ووجود الموضوعات التي وضعها هوسرل بين قوسين خلال هذا كله يظهر نقده للإقتضاب وكذلك يرفض سارتر «**فكرة إزدواج الشعورين أنا أفكر وأنا موجود أو بين أنا باطني وأنا نفسي جسمي**»<sup>4</sup> هناك شعور مطلق والآخر شعور جسمي في العالم، السبب يعود إلى الأنا الباطني ولكن هوسرل يرى العالم يكشف عن نفسه للشعور يكون عالم ذات مشترطة لا يكون للآخر فيه حضور كمظهر محسوسات، بل يكون من الدلالات تتعلق بالموضوع. أما هيجل يقول: «**لأن الواقع ليس هو الواقع المادي، بل هو الواقع الشعوري، والعالم ليس هو العالم المادي، بل هو عالم الحياة، العالم كما يحياه الإنسان وشعر به ويفعل فيه**»<sup>5</sup> المادة تكون خالية من المعنى وخاوية من الماهية في هذه اللحظة جاء الإقتضاب الفينومينولوجي حتى يحرر الشعور من الموقف الطبيعي ويرد المادية على أعقابها، ثم يدرك معناها وماهيتها نلاحظ رد فعل الفينومينولوجيا على مادية (ق 19) .

<sup>1</sup> - يحيوي عبد القادر آخرون: المنهج الفينومينولوجي هوسرل [مناهج البحث في الفلسفة] المرجع سبق تعريفه ص 178 .

<sup>2</sup> - جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود ، ت: تقديم : حسن حنفي ، دار التنوير ، للطباعة والتوزيع ، بيروت لبنان(دط) 2008 ص 23

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 25 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ص 27 .

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ص 34 .

نستخلص من هذا كله "الوعي لا يتخذ من ذاته موضوعاً له". وبناء على ذلك إذ «أن الواقع ليس معطى سلفاً بصورة بسيطة ، ويؤدي قصور أدوات البحث إلى القول بأن الغاية من معرفته تظل بعيدة المنال على الدوام إلى ما لا نهاية»<sup>1</sup> يحدث ذلك التبسيط أن النظرية المعرفة إذا كانت تتوزع في صورتها العامة بين كل من نظرية تصويرية والآخر نظرية بنائية للواقع، إذن وجود طريق ثالث وهو تصور ما ليس معطى. يعتبر منهج الفلسفة لا يختلف في شيء عن غيره من المناهج العلوم سواء الطبيعية أو الإنسانية ووجهات الاختلاف بينهما. وفي ضوء ما سبق تتواصل إلى أن منهج المعنى هو بمثابة قاعدة أنطولوجية لنظرية المعرفة تنطبق على الظواهر القصدية. ما قد يهم هنا «إن منهج المعنى يرتبط بطبيعة البنية القطبية التي تحكمت في العلاقات القصدية لدى فرايز-وهوسرل»<sup>2</sup> هذا ما يظهر لنا بجلاء في نظرية اللغة التي يقترحها هوسرل بالمقابل لا نجد انفصلاً منطقياً بين التمثيل وموضوع التمثيل، بل ما نراه اتصالاً سيكولوجياً. وبناء عليه يحصر البعض الآخر بحثه بتراوح فكر هوسرل بين واقعية ومثالية أو توجيه أشكال من النقد إلى فينومينولوجيا هوسرل، لأنها تمثل إنجازات إلى المثالية، ويقال: «أن هوسرل يقترح في بداية مساراً محادياً في فينومينولوجيا لا يتجاوز إلى أحد طرفي ثنائية الواقع والفكر»<sup>3</sup> نلاحظ أنه لم يلتزم بتحقيق الهدف عند شرع في تشييد نسقه الفلسفي، السبب راجع إلى تعدد مواقف هوسرل بين الإنحياز للمثالية أو للواقعية ، أي للتوفيق بينهما .

ويوضح أن التجربة التي تنكشف ضمن الموقف الإيبوخي هي سوى تجربة التفكير ذاته، بمعنى أصح الفلسفة تنقاد إلى منهج لتوليد المعنى وتكشفه عن التفكير الذي يحدث لحظة تجربة العالم على صعيد المعنى. وفي ضوء ذلك «إن التفكير لا يكون كذلك إلا إذا كان تفكيراً في المعنى»<sup>4</sup> نلاحظ هنا ليس وجود الأشياء هو الهدف إن شغال هوسرل الفلسفي ينحصر في مطلب التخلي عن رغم تعالي العالم عن الوعي، أي إفتراض وجود عالم في ذاته، ثم يضيف نظرة روجية غارودي «أدرج مسألة الإبداع ضمن أكثر القضايا التي وجهت إهتماماته الفلسفية»<sup>5</sup> يتمثل في مسألة الإيمان والسياسة وكذلك الإبداع الفني والثقافي وتحديد ملامح رؤية الإبداع عنده. ومن خلال دراسات حول الذات والموضوع «لم يشتغل هوسرل بقضية التفرقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية فحسب، ولم يقتنع بتأسيس العلوم الإنسانية، بل كان معنياً بوضع الأسس المطلقة للمعرفة بإشغال ثورة جديدة في الفلسفة وتشييد علم جديد هو الفينومينولوجيا يكون بمثابة الأساس القبلي أو الأولي لكل علم»<sup>6</sup> يجمع بين كل من

<sup>1</sup> عز العرب الحكيم بناني: الظاهراتية وفلسفة اللغة (تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية) دار أفريقيا الشرق المغرب (دط) 2003 ص 47-48

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 89 .

<sup>3</sup> - إدmond هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة مثالية، ت: محمد محسن الزارعي، دار تنوير لطباعة ونشر وتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2010 ص 15-16

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 155 .

<sup>5</sup> محمد محسن الزارعي : غارودي وبيكاسو : الواقعية والإلتزام السياسي في الإبداع الفني [تحولات غارودي] [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 جامعة القاهرة، ص 24 .

<sup>6</sup> - صلاح قنصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) دارالتنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط2) 1984 ص 200

المنهج والمذهب أو النسق، ثم يستهدف من جديد البدايات الأصلية للمشكلات والمناهج السليمة ، انطلاقاً من نقده للتجربة والعقل معاً. وعلاوة على ذلك النظرية المعرفية «إذا كانت أن تبحث العلاقة بين الوعي والوجود فلا بد أن تعني بالوجود بوصفه متضائفاً *correlat* مع الوعي أو الشعور»<sup>1</sup>؛ أعني بوصفه مدركاً. مع العلم أن مذهبه وسيلة التي تستهدف مشكلة المعرفة الموضوعية، أي كل معنى يعود بنا إلى الأنا في ذاتها الأنا هي كإفترض مسبق لمعرفة العالم الذي نحن به، ووجود العالم و الإيويوية ترى في الواقعية الفلسفية فراغ من المعنى مثلها مثل كل مثالية عنده نتحدث عن قهر هوسرل لعيون المنهج التجريبي بالمنهج ذاته وفي التفاعل بين التجربة والفكر يحدث تغير صحة التجربة من غيرها من التجارب.

ولو نعود إلى بيكون وديكارت نقول « النزعة العقلانية في الفلسفة على خلاف ديكارت لم يكن يمتلك أية رؤية في تطبيق الرياضيات في دراسة الطبيعة ، ولم يتم بإسهام خالد في تحليل المفاهيم أو مقولات التفكير المختلفة»<sup>2</sup> إهتمامه الأساسي بالمنهج الاستقرائي. أما توماس هوبز (thomas.hobbes) (1679-1588) « كان يعجب بقوة العقل وسلطانه وصفاته، وكان يحتقر الأضاليل... وكان هوبز مادياً ريبياً هاجم الفلسفة المدرسية بوصفها لعباً لا معنى له. بكلمات لا معنى لها أو خطب سخيفة دون أي معنى على الإطلاق»<sup>3</sup> بمعنى تكون للكلمات معنى عندما تقترب بصفات الحس أو الشعور يحدث ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة حيث يتم إنتاج الحس أو الشعور عن طريق حركات الأجسام الفاعلة. في نهاية يولد لدى الإنسان الذاكرة والتخيل. أما ديكارت Descartes دليل على عقلانيته مقاله المشهور مقال في المنهج. كما أن ديكارت ركز على ملكة العقل بدل الإحساس. يقول المراعاة: « لتلك القواعد القليلة التي اخترتها جعلتني أجد سهولة في حل كل المشاكل التي يتصل بها هذان العلمان»<sup>4</sup> نلاحظ إستخدامه كل طريقة أو قاعدة وجدتها للعثور على حقائق أخرى، ثم قام بعملية جمع قواعد ذلك العلم أستطع أن يعثر على كل ما يمكن أن يعثر عليه العقل الإنساني. وبناء على ذلك يقول: «أن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة»<sup>5</sup> يوجد صعوبات على أن نتعرف عليها (تصورات) بتميز وعندما ينتبه الشك فإنه يقرر أنه ليس الإنسان كامل الكمال. نرى أنه "المعرفة أكثر كمالاً من الشك" وبالإضافة إلى ذلك «إن الأشياء الحقيقية والأجساد المدركة لم تعد قائمة هذه المرة في العلاقة المكتسبة التي كنا وجدناها منذ قليل بين أشيائي وبين جسدي، فكلاهما سواء تقارباً أو تباعداً هما في كل الأحوال متجاوزان في العالم. والإدراك الذي ربما لا يكون في رأسي ليس كائناً في أي موقع آخر إلا في

<sup>1</sup> - صلاح قنصوه : الموضوعية في العلوم الإنسانية ، المرجع سبق تعريفه ، ص 206 .

<sup>2</sup> - ستيوارت هامبشر : عصر العقل : ت: ناظم طحان ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية (ط2) 1986 ، ص 17.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 35 .

<sup>4</sup> - زنيه ديكارت : حديث الطريقة ، ت: وشرح وتعليق ، عمر الشارني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان(ط1) 2008 ، ص 109

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، ص 177 .

جسدي بما هو شيء في العالم»<sup>1</sup> على أية حال الإدراك منظوراً إليه من الخارج قد نراه يناسب فوق الأشياء ولا يلمسها ، وعلى أننا نضيف في هذه العوالم أرابنا من موقعي المعاش الذي نعيش والذي في نهاية هو معيش الآخر،بالإضافة إلى ذلك كل « ما نقوله عن الكينونة وما نقوله عن العدم نسيان إنه قفا ووجه نفس الفكرة »<sup>2</sup> أقصد كينونة الأشياء؛ فالرؤية الواضحة للكينونة بوصفها في نهاية كينونة الشيء الذي هو ذاته في سكينه بمعنى مختصر هي رؤية مكملة أو حتى مرادفة لتصور للذات ذاتها كغياب وزيف. نتيجة الحدس الكينونة لا ينفك عن ضرب من قصور حدس العدم .

## (2) المنهج التأويلي ثم المنهج الجنيولوجي وغيرهم من مناهج: و(نماذج)

من البديهي أن يتجاوز الفرد ما قد يعطل مسار الفكري ولكن عليه إمتلاك منهج وإعادة تأسيس للمعنى وإعطاء صورة، الأخرى لذات المفكرة وبناء عليه «إن التدمير الجنيولوجيا مفهوم الحقيقة يكشف عن الشروط الممكنة التي تجعل من النزوع الفلسفي تجربة في الكشف عن التعدد والاختلاف»<sup>3</sup> في الواقع هو الاختلاف الأنطولوجي،وعليه دولوز يرى «أن الفرق بين نيتشه وكانط يكمن إنجازه في أن كانط يتهم النقد الحقيقي»<sup>4</sup> من مؤكد أن مسألة تتعلق بإنتاج العبقرية الإبداعية، وكذلك أن إرادة الإقتدار في تأكيد الحياة تستلزم إشتغالا بالفلسفة لتأسيسها يكون مرتبط بالتجربة والمعنى المناسب لها،إذن نستنتج منهجية الجنيولوجي الغربي، حيث أن فوكو خلال كتابه الكلمات والأشياء بكونه بعيد كل البعد عن المنهج الجنيولوجي؛ معنى ذلك فوكو «لم يطرح أبداً سؤال في ماذا تفيد العلوم الإنسانية؟»<sup>5</sup> ومن أي جانب تمارس سلطة؟. بإمكان القول نظرة الفلسفة قد تحولت إلى علاقات القوي،إذن التحول في نظره هو الذي يميز جنيولوجيا السلطة عنده بالطبع داخل مؤسسات لتصبح مجموعة من الإستراتيجيات والذات هي وحدها قادرة على تحديد الهدف وتأسيس المنهج، إذا الذات هي وحدها المبدأ والحدود هذا العمل هو هدف الذي حاول أن يؤسس له في تاريخ أوروبا من خلال منهج الأركيولوجي ولكن هناك ثورات عدّة من بينها ثورة التاريخية مع مطلع الحوليات والجنيولوجيا لدى نيتشه هذه الثورات كلها تندرج في سياق نقد الذاتية وبناء على ذلك فالممارسة الخطائية منذ (فوكو) محوراً جديداً من محاور التفكير الفلسفي. نجد ذواتنا متأثرة بمناهج هذا العصر، يبين لنا دولوز « أنه إذا كان كانط قد نقل الثنائية الديكارتية التي تعارض بين الذات والموضوع... يتمثل في دراسة الجهازيات العينية Dispositif التي تتكون من المواضيع المرئية والمنطوقة

<sup>1</sup> -موريس مولو-بونتي : المرئي واللامرئي ، ت وتقديم : عبد العزيز العيادي مراجعة،ناجي العونلي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (1ط) 2008 ص 62.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 116 .

<sup>3</sup> - حميد حمادي : المنهج في الفلسفة وتجربة الإبداع (حالة المقاربة الجنيولوجية) مجلة أوراق فلسفية العدد(39) ،جامعة القاهرة، ص 251

<sup>4</sup> - مقال نفسه ، ص نفسها(251) .

<sup>5</sup> - سواريت بن عمر : المنهج الأركيولوجي والجنيولوجي عند ميشال فوكو ،مجلة أوراق فلسفية العدد(39)2013،مجلة سبق تعريفها ص257

القابلة للصياغة من خلال التمييز بين آليات الرؤية وآليات التعبير أو منحنيات الرؤية ومنحنيات التعبير»<sup>1</sup> في بدأ الأمر تقيم التعارض الحاصل بين [التجربة والعقل]. خرج كانط بثنائية من السيكلولوجية إلى الإيستمولوجيا (المعرفة)، فوكو قام بالأهم يتمثل في دفع هذه الثنائية إلى الصعيد الأنطولوجي يظهر ذلك خلال ثنائية نمط الوجود وهي (الرؤية والعبارة). خلاصة ذلك منهج فوكو هو عن جهازيات العينية، إذا المنهج الأركيولوجي من خلاله يعمل التاريخ على الكشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها الممارسات الخطابية. أما المنهج البنيوي ترى «أن الخطاب هو نظام عام»<sup>2</sup> تهتم بالشروط الصورية وبظهور المعاني وثنائية الدال والمدلول. مع العلم فوكو في مؤلفه الكلمات والأشياء أخذ منحى تاريخي خلال تحليلاته وهو ما ترفضه البنيوية .

نعود إلى جنيالوجيا Genealogy تطلق على "علم الإنسان"، نموذج نيتشه "الجنيالوجيا عنده من (المعنى إلى القيمة) كما تعد «الجنيالوجيا قراءة دلالية ذات تمثل سيميوطيقي»<sup>3</sup> الجنيالوجيا هي إزالة القناع عن نسق المعتقدات أو الافتراضات إرتكاز لنص الميتافيزيقي لإنتاج مفاهيم تشتغل كحقيقة أو كميّار، إذن فرضها هو تحقيق الوظيفة التفكيكية لنص، كما «تسعى الجنيالوجيا بما هي منهج في القراءة والتأويل إلى تفكيك النصوص والخطابات الدينية والأخلاقية والفلسفية والعلمية والتعامل معها باعتبارها علاقات وأعراضاً»<sup>4</sup> أو باعتبارها أيضاً أقتعة، أما عن علاقة فوكو مع نيتشه في مقولة «التفسير يختلف معه في إستراتيجيات الفهم»<sup>5</sup> تعامل فوكو مع النصوص يقوم على الإيقاظ الهامش؛ بينما نيتشه يقوم بربط الأصل بالقوة وخلال قراءة فوكو لنيتشه لا وجود للمدلول أصلي عنده ولكن مع العلم فوكو إستخدم المنهج الجنيالوجي فقط لكشف العلاقات الدلالية داخل الخطاب ومعرفة. أما نيتشه إشتغل على خلفية الميتافيزيقة للخطابات الأخلاقية. نستخلص تأثير نيتشه في فوكو مفهومه النشوي، ثم يضيف قواسمي في هذا المنهج إختزال إستيميا لمفهوم الجنيالوجيا النيتشوية مقارنة مع الأركيولوجيا الفوكوية فيقول: «.. إن التاريخ في جملة جنيالوجيا.. وأركيولوجيا»<sup>6</sup>؛ بالنسبة لمنهج الأول خاص بدراسة الأصول والثاني المنهج الأركيولوجي خاص بدراسة المبادئ. نتيجة هي أركيولوجيا هي الإجابة التي ينطوي عليها البحث الجنيالوجي وفي رأي الزواوي بغورة فيشير إلى «مرتكزات الجنيالوجيا عند فوكو ويربطها بمجالات ثلاثة وهي السلطة والمعرفة والجسد في المجتمع الحديث»<sup>7</sup> أي الوصول إلى الأصل عند فوكو هو بمثابة إدراك للحقيقة داخل الخطابات تكشف عن مصدرها بخلاف نيتشه الذي يبحث عن الأصل خارج الخطاب، ثم يقول نيتشه

<sup>1</sup> - حموم لخضر آخرون : المنهج الأركيولوجي لدى فوكو ( مناهج البحث في الفلسفة ) تحت إشراف : عمار الناصر دار العربي (دط)

2013 ص 12-13

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 18 .

<sup>3</sup> - كريم محمد بن يمينة آخرون: المنهج الجنيالوجي، من فريدريك نيتشه إلى ميشال فوكو (مناهج البحث في الفلسفة) المرجع سبق تعريفه، ص 50

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص ص ( 50 ، 51 ) .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص 54 .

<sup>6</sup> - المرجع نفسه ، ص 57

<sup>7</sup> - المرجع نفسه ، ص 58



عندها: «نمارس ذهننا النقدي فإنه ليس عبثاً ولا غير شخصي... إن فكرة موت الإله.. كانت الأساس في فكرة النقدي و العدمي»<sup>1</sup> بما أن النقد يفيد المبدع في عملية ممارسته لمواضيع عدة، كما نلاحظ تجاوز نيتشه بنقده للميتافيزيقا الذي يقوم على مجموعة من مرتكزات، إذ أغلب الحال لا يمكنه تجاوزها لسبب أنها ركيزة الموضوع. زهكذا هو حال (الفلسفة النقدية) حيث يبين أنها كانت موقفاً ضد الثابت والمطلق ومن خلال ذلك نشأ الفكر النقدي التفكيكي ببدايته مع نيتشه وإمتداد إلى غاية عصر الحداثة. فالإرادة هي جوهر الباطن وسر هذا الوجود وما الوجود في الواقع إلى تحقيقها، حيث يرى شوبنهاوز أن الحقيقة قبلية سابقة على كل حقيقة أخرى. هناك فكر وهناك المعارف قبلية والإرادة كما يراها هؤلاء الفلاسفة ديكرت، كانط، شوبنهاوز وغيرهم. ويقول نيتشه: «ما يزال هناك الكثير من تأملاتي ساذج يعتقد أن ثمة (يقينات بلا توسط)... نظر هؤلاء بين الذات والفكرة أو العقل المتسامي على الوجود والذات المطلقة المتعالية لأنها كما قلنا معرفة حدسية مباشرة»<sup>2</sup> تكون داخل عالم المعقولات وتكون علاقتها بعالم الحس الجسد أو التجربة.

لهذا السبب نرى نيتشه عنده معرفة مطلقة لا تختلف في كونها عن المفاهيم الميتافيزيقا التأميلية التي شكلها لنا الفكر الفلسفي، وبينما هوبز الحقيقة تقوم على التنظيم للأسماء يكون صحيحاً. أما الشك المنهجي «أول الطريق يجب أن نبدأ ببحثنا الفلسفي بوضع كل معرفنا التي تلقيناها من الفلاسفة السابقين موضع الشك»<sup>3</sup> بالتالي وضع كل تصورات والمعتقدات العامة موضوع الشك، ونجد ديكرت وضع الوضوح والتميز معيار صدق الفكرة ما. بعدما ذكرنا المناهج مختلفة نركز إهتمام على المنهج التأويلي ننطلق من شلاير ماخر Schleiermacher «الفلسفة ليست في فلسفة أسس لها أو نظرية أنشأها، بل إن قيمته في الانقلاب أو الإنعطاف البراديفمي Detour par adigmatique الذي أحدثه في تاريخ الفكر عامة وفي تاريخ الفلسفة خاصة»<sup>4</sup> أي ما يدعى توجيه الفكر عند ديكرت تذكرنا (قواعد لتوجيه الفكر) إذا نحن أمام إنعطاف كبير للكوجيتو في لحظة مضاعفة للتفكير وعليه نقول القاعدة الأولى من قواعد توجيه الفكر «يجب أن يكون هدف الدراسات توجيه الفكر توجيهها يمكنه من بناء أحكام متينة حقيقية في كل ما يعرض له من مسائل»<sup>5</sup> يريد أبو الفلسفة الحديثة أن يضعها قاعدة نموذجية عليا للعقل تقوم في عمل توجيه الفكر يكون ذلك ضمن شمولية المسائل، غير أننا نجد في القاعدة الثانية يعرض لعجز معرفي دون مبرر لذلك. أما فيما يتعلق بمسألة الفهم يوجه شلاير ماخر نقداً جذرياً

<sup>1</sup> - عبد الله عبد الهادي : المرهج : نقد المركزية في الفلسفة نيتشه ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون ، بيروت ، لبنان (دط) 2012 ص ص (60،61) .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 133 .

<sup>3</sup> - محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، تصدي: محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر الإسكندرية(ط1) 2004 ص 75

<sup>4</sup> - عمارة الناصر آخرون: شلاير ماخر: الهيرمينوطيقا منهجاً لإعادة توجيه الفكر (مناهج البحث في الفلسفة) المرجع سبق تعريفه، ص 29

<sup>5</sup> - Descartes : "Règles pour la direction de l'espoit" lard , et notes .J.Sirven librairie . philosophique .J.vrin ,

paris , 1996 , p 01 .

أنظر : مقال عمارة الناصر آخرون: شلاير ماخر ، ص 29

للفيلسوف حيث يقول: «إن الفيلسوف في ذاته لا ينزع إلى تأسيس هذه النظرية (الهيرمينوطيقا) لأنه نادراً ما يريد أن يفهم لكنه يعتقد على العكس من ذلك، أنه يجب أن يكون هو نفسه مفهوماً. أن التأويل لا يتميز عن الفهم إلا بكونه خطاباً على الصوت لخطابه الداخلي»<sup>1</sup> واضح أن لحظة التي يرتد فيها الفهم الفلسفي إلى ذاته إذا يتأسس البرادغيم الهيرمينوطيقي للعقل، تكمن مهمة هذه الخيرة في خلق التوازن بين النزوع إلى الكلي والثبوت النهائي للذاتية، في نهاية المطاف نخلص إلى إعادة توجيه التفكير نحو الفهم كذات خلاصة القول لو عرجنا على معرفة الانتقال من منظور الحقيقة التي تأسس على اليقين المنهجي ويتبلور في نهاية داخل الذات المفكرة .

يظهر خلال تصورنا لموضوعها إلى فهم المعنى الذي تنقله اللغة عن الموضوع المفكر فيه؛ إذن اللغة بوصفها الحدود الأنطولوجية للتفكير إذا بهذا المعنى نفهم أن التأصيل الأنطولوجي الهيدجري يكون مبني على الفهم شلاير ماخر، وما تأويل وحاجتنا إليه تنشأ لنا حاجة إلى الفهم، أي عندما تجد الذات المفكرة من الضروري تثبيت هذا الفكر لنفسها عندئذ يولد فن الخطاب، إذن التأويل ضرورياً، بالإضافة إلى ما سبق «لا وجود موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات»<sup>2</sup> مع أن المنهج إرتباط وجوده بالنسقية التي جعلت علاقة تنسم بالتعالى المفرط ألا وهي علاقة الذات بالموضوع. ويضيف نظرية القصد (القصدية) يصرح قائلاً أن نظرية المعنى عند هوسرل «تحاول أن تفصل المعنى عن الحد المنطقي...ركز في العملية المعرفية على القصد أونية بإعتباره موجه عملية الإدراك»<sup>3</sup> عملها ربط المعنى مباشرة بالإدراك الخاص بحاجة، ثم يضيف هيدجر و«العلاقة بين النبوية والزمن علاقة أبدية»<sup>4</sup> كلهما يحيل إلى الآخر؛ فالنبوية عند هيدجر تمثل الكائن والكينونة في نفس الوقت، والزمان هو حركة دائبة في المستقبل هم (هيدجر) تحقيق المشروع الذي أطلق عليه إسم (الدزايين)، ثم خالد البحري تونسي: عن نضاله من أجل ذاتية «إن مفهوم التجربة غير منفصل لدى فوكو عند نقده الفلسفات الذات... أن أشكال ممارسة الذات ميدان معقد ومتعدد العناصر... فإن الأرضية خصبة لإبتكار الذات وفق أشكال متنوعة غير أن هذا الإبتكار وما فيه.. جمالية على حياة الذات يتطلب والعبارة لنيته»<sup>5</sup> يقصد الشعوب القديمة مروراً إلى المسيحية فوكو فعل الذات على الذات قصدها أن يلزموا ذواتهم.

ثمّة بعد ذلك ننتقل إلى حديثنا عن مواجهة حقيقة مع الذات والموضوع مع أنها مواجهة تتوسل آخر مثلاً غادامير عندما يكتب عن معلمه (هيدجر) في هذه النقطة بالذات غادامير يقول: «حين يلتفت للكتابة عن هيدجر لا

<sup>1</sup> - عمارة الناصر : شلاير ماخر: الهيرمينوطيقا منهجاً لإعادة توجيه الفكر (مناهج البحث في الفلسفة) المرجع، سبق تعريفه، ص 32، 30.

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة : [المنهج في الفينومولوجيا] مجلة أوراق الفلسفية العدد السابع ديسمبر 2002 ، جامعة القاهرة ، ص 59 .

<sup>3</sup> - مقال نفسه ، ص ص ( 65 ، 66 ) .

<sup>4</sup> - عمر مهيل : [هيدجر من النبوية إلى الزمان] مجلة أوراق فلسفية، العدد السابع (2002) ، سبق تعريفها ، ص 86 .

<sup>5</sup> - خالد البحري (تونسي): إستطيقا الذات لدى فوكو ، مجلة دراسات فلسفية ومجلة فكرية محكمة عن الجمعية الجزائرية لدراسات الفلسفية العدد

الثالث نوفمبر 2014 ، ص ص ( 11 ، 16 ) .

يشرح فقط بعض السبل التي سلكها فكر هيدجر، إنما هو يواجه بطريقة هادئة وشخصية نفسه ونمو علاقته بهيدجر»<sup>1</sup> غادامير كان مقوداً بسؤال وعليه لقد «سمي هيدجر محاولته الأولى للتفكير في البدايات أنطولوجيا»<sup>2</sup> وتلك أنطولوجيا التي قدمت أول إجابة في تاريخ العالم لسؤال الوجود. البداية دائماً تهمنا وتأتي على قوله بخصوص قضية تجاوز الميتافيزيقا الغربية. ولكن لوعدنا إلى الكانطية المحدثه تجلت في (مدرسة ماربوغ)، نلاحظ أنها بلورت فكرة سيكولوجيا متعالية ناتورب (Natorb): على ضوء ذلك كانت فلسفة (ق 20) «لاسيما الحركة الفلسفية التي ظهرت بعد (ح.ع 1) مشدودة إلى مفهوم الظاهراتية والفلسفة التي ندعوها اليوم بالفلسفة التأويلية قائمة إلى حد بعيد على فكرة ظاهراتية»<sup>3</sup>؛ الظاهراتية تدل الكلمة ضمناً طريقة منهجية لوصف الظواهر دون إنحيازات كما تضمنت تحلياً منهجياً عن جميع التفسيرات. خلاصة القول لقد عدّ تاريخ الفلسفة ضمن التقليد الفلسفي الألماني الذي تمثل جزءاً رئيساً من الفلسفة النظرية نفسها منذ عصر شلاير ماخر وهيغل، علينا إعادة إعتبار لذلك الفكر (تاريخ) والعمل على إتهيار هذا التاريخ لأنه إستمد مشكلاته من هذا التراث، هيدجر حاول «آنذاك أن ينقل التصور المنهجي المتعالي للفلسفة الذي إعتنقه أستاذه هوسرل مؤسس الظاهراتية بإتجاه التأمل التاريخي القائم في فكر دلتاي»<sup>4</sup> لقد أثمر جهود طائفة عن تركيب يقوم بجمع بين الإشكالية التاريخية والأخرى العلمية في التوجه المثالية، إذن التفكير ما هو سوى تأمل شيء ما يعرفه المرء، مع العلم الجدل القائم بين الهيكلية والماركسية قد أعيد تعريفه من خلال كانط. وبناء على ذلك مهمة الفلسفة في إعتقاد ريكور بعدما كان «يستند إلى المنهج التأملي الظاهراتي الوجودي»<sup>5</sup> بمفهومي هوسرل وكارل سبرز وغيرهم. أي إنتقال من الفلسفة التأملية إلى التأويلية نلاحظ أنه نسيجه المعرفي من فلسفة الإرادة إلى فلسفة اللغة وكذلك من الظاهراتية إلى التأويلية والهدف الذي دفع به ريكور سؤال ما التأويلية؟

نشهد أنه حاول جاهداً حصر التأويلية في تأويل اللغة الرمزية كما عمل على نقد التأويلات التي صار فيها صراعات والكشف عن الحدود المعرفية لها. مجمل القول البنيوية تقف على خلاف وتناقض من التأويل الفينومينولوجيا والتأويلية فقط إقصاءها للذات في عملية الفهم. ومع ذلك الحياة سوى ظاهرة بيولوجية «إذا خلت من التأويل الذي يؤدي فيه الخيال دور الوسيط أثناء محاكاة فعل الإنسان»<sup>6</sup> ومعاناة التي يعيشها، وبالتالي يتم سردها على منوال إبداعية إذن الخيال الإنسان هو السرد في فهم الذات الإنسانية. من دون شك التأويل يمكن تحديده بأنه نظرية منهجية وممارسة الفهم مؤكداً على أن التأويل إذ كان ممارسة تفسيرية فإن جذوره الأصلية

<sup>1</sup> - هانز جورج غادامير : طرق هيدجر ، ت: حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة (ط1) 2007 إفرنجي ، ص 26

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 158 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 136 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 322 .

<sup>5</sup> - منير بهادي : التأويلية بين التأسيس الإبستمولوجي والفهم الأنطولوجي ، مجلة أوراق فلسفية العدد (39) 2013 ، سبق تعريفه ، ص 229

<sup>6</sup> - مجلة نفسها ، ص 232

متواجدة في العصور التاريخ والحضارة القديمة، إذن التأويل في أسمى معانيه كما يرى هيدجر مرتبط (بالهرمسية) قادرة على الفهم» ولكن مع ظهور التفكير الفلسفي بدأ تبني التأويل مع الفلسفة اليونانية كأسلوب مغاير للمفهوم الكهنوتي السابق<sup>1</sup> مع الرغم أنه لم يأخذ مكان مهماً مع الفلسفة إلاّ بظهور النصوص الدينية اليهودية، ثم المسيحية.

سنحاول تأسيس هيرمينوطيقا الفهم تتجه نحو الأعماق الداخلية حيث يعرف دلّاي « الهيرمينوطيقا بأنها تقنية تأويل الظواهر الحية المقيدة بالكتابة»<sup>2</sup> كما رأى فيها أساساً لكل العلوم الروحية، و بما ينبغي دراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وفي الواقع هي مصدر تفكيرنا نلاحظ تأثير، الرومانسي عند شلاير ماخر عليه (دلّاي) بينما هيدجر في مشروعه للهيرمينوطيقا الظاهرية كان ملح على معالجة مسألة الفهم ولكن في سياق مختلف. أما ما قدمه حسب تعبير غادامير بما يقتضيه الوعي التاريخي في فن التأويل أقصد للفهم الوجه من طرف الوعي المنهجي كما هو الحال عند ريكور ينطلق هو الآخر من الإستنتاجات هيدجر وأنطولوجياته من أجل بناء طريق مغاير لهذه المسألة، فالفهم عنده لا يحقق أنطولوجية إلاّ عندما يعود إلى الأرض التي بنيت منها المعنى، هنا ريكور تجاوز صراع التأويلات. ونعود إلى (عالم ألماني) دلّاي « بين أهمية البين-إختصاصية (Inter disciplina rety) في الهيرمينوطيقا مع نهاية (ق 19) لم تعد مهمة التفسير والفهم تقتصر على اللاهوتيين، بل أصبحت تتضمن أيضاً فلاسفة نقاد أديبين علماء اجتماع، أنطوبولوجيين واللائحة لا تنتهي»<sup>3</sup> على أرجح دلّاي تأثر بأعمال شلاير ماخر، يظهر ذلك عندما رأى فعل الفهم يمثل محاولة لإعادة تأسيس عملية الفنان الإبداعية، ومع دلّاي أصبحت الهيرمينوطيقا كونية أصلية تقوم على علاقة ترابط وتعاقد كل أشكال وتحارب الحياة الإنسانية، ثم نصل إلى عصر الذي يحدث فيه إنقلاب وتطور هو (ق 20) حيث « إجتمعت الهيرمينوطيقا مع عصر الفضاء ومع أنواع جديدة من الأصولية المخبئة وراء عقل التنوير»<sup>4</sup> يمثل هذا القرن الدمار الشامل الغير مسبوق ونجده قد دخل في عصر الإعلام الجماهير والخوف من الدمار النوري.. الخ.

لقد كان كما ذكرناه تأثيراً على نظرية وممارسة الهيرمينوطيقا. طالما «أن العالم مهدد منذ القديم بالتفكيك والتشطي، كان العقل الحديث مهروساً منذ عصر الرومانسية بالكليانية وتكوين رؤية حياة شاملة لكل شيء مثلما فعلت المسيحية في العصور الوسطى، حيث كانت حياة هيدجر مسخرة بالكامل لإكتشاف التناغم في الكينونة»<sup>5</sup> نضيف ما قاله دريدا يبدو أنه أكثر من «أي شخص آخر يختصر التعبير ويفرج في رمي كلمات غير

<sup>1</sup> - فاطمة الزهرة شارف : منهج التأويل (فن القراءة والفهم الأنطولوجي) مجلة أوراق فلسفية العدد (39) ، سبق تعريفها ، ص 241 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 244 .

<sup>3</sup> - دايقيد جاسبر : مقدمة في الهيرمينوطيقا ، ت: وجيه قانضو ، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان ، منشورات الاختلاف الجزائر(ط1)

2007 ص 133

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 139 .

<sup>5</sup> - دايقيد جاسبر : مقدمة في الهيرمينوطيقا ، المرجع سبق تعريفه ، ص 148 .

موجودة في قواميس اللغة ولكنها موجودة بين الكلمات مفككا بذلك ما بني للغة والمرجع<sup>1</sup> فأفضل دليل هو مفهوم الاختلاف عنده، كما أن التفكير ليس شيئاً تفعله بوعي وعليه فكر نيتشه حاضر في أواخر حياته مع نمو أدب ونقد وريكور في نظره ما تزال النتائج المفاجئة للفيلسوف والناقد الفرنسي والألماني وحتى الإنجليزي مروراً إلى الفكر العربي المعاصر والراهن، إذن منهج التأويل يميلنا إلى ما سيقوله هؤلاء الفلاسفة (غادامير، دلتاي، ريكور وشلاير ماخر تأويل أخذ مساحة كبيرة من المعرفة ضمن مشروع الفلسفي لكل واحد منهما ولكن تأويل قبل غادامير «كان عبارة عن فن»<sup>2</sup> كما ذهب شلاير ماخر إلى ذلك من قبل، أي إنتقال من ما هو اللاهوتي إلى التأويل الذي يليه الفلسفي الإنساني. واضح "أن «التأمل والتفكير هو أول شيء يأمل به الإنسان تطلع إلى الوجود إذا الفلسفة هي التأمل والتفكير في قضايا الكون والوجود وموضوعاتها الأساسية ثلاثة: الله، العالم، الإنسان»<sup>3</sup> في هذه الحالة نتساءل عن نشأة وجوهرها .

فالجواب نجده عند الفلاسفة أمثال سقراط: "أعرف نفسك بنفسك" أو "أنا اعلم شيئاً واحداً هو أي لا أعلم شيئاً" ونضيف قول جول لاشيلية (1832-1918) Jules lachelier . "لا أعلم" تدل هذه مقولات على أن الفلسفة شيء متأمل فيه ويفكر فيه الإنسان وهي طرح الأسئلة وتوليد الأفكار وتأويلات وتفسيرات مع فهم . أصبحت دعوة البقاء الفلسفة مفهومة مجرد نمط من الحياة الروحية بإمكاننا محافظة عليها حيث يقول أستاذنا «إن الفلسفة بوصفها نظرية لا تجعل الباحث وحده حراً بل تجعل كل ذي تكوين فلسفي حراً ومنه يترتب عن الاستقلال النظري الاستقلال العلمي»<sup>4</sup> في ضوء هذا ليست للفلسفة ذات مهمة نظرية فقط، بل لها وظيفة علمية تساعدها في دوامها الفعلي والعلمي والتطبيقي ويصرح أيضاً «إن التأويل موضوعي النزعة الذي تبنته علوم العصر الحديث يبعد من مجال العلم كل ما لا يمكن دراسته بواسطة المنهج الفيزيائي-الرياضي، أي كل ما لا يمكن التعبير عنه بكيفية موضوعية رياضية»<sup>5</sup> وبناء على هذه الرؤية وفقدانها سيادتها وثقتها بالفلسفة وكذلك فقدت ثقتها بها وإيمانها بإمكانية الفلسفة العلم صارم كعلمنا دقيقاً. بطبع الإنسان بعقله يؤكد ذلك، ثم بعد ذلك تحدث عن الجنيالوجيا بين سؤال المنهج والتطبيق التاريخي قال: «و البدء نيتشه الجنيالوجيا علماً أنها تنتمي إلى التاريخ»<sup>6</sup> لأن ظهورها لأول مرة "كفن لقراءة التاريخ"، مع ذلك أستاذنا يدخل الأنا والتاريخ في هذه العلاقة التبادلية، ولكن جنيالوجيا نيتلاشه عبر "مطرقة الفلسفة" التي تحطم نقاش الحضارة الزائفة. ففي الإطار ذاته يقول لقد

1 - المرجع نفسه ، ص 156 .

2 - واضح عيد الحميد وآخرون : التأويل بإعتباره منهجاً فلسفياً ، (مناهج البحث في الفلسفة) المرجع سبق تعريفه ، ص 186 .

3 - رضا سعادة :الفلسفة ومشكلات الإنسان(مناقد إلى الحقيقة والحرية والعدالة الاجتماعية)دار الفكر اللبناني، بيروت(ط1) 1990، ص31 .

4 - قواسمي : تأصيل التأويل [قراءة في تصور التاريخ في الفينومينولوجيا هوسرل]: مذكرة الدكتوراه : سبق تعريفها ، ص 255 .

5 - المذكرة نفسها ، ص نفسها 255 .

6- قواسمي مراد وآخ : (الجنيالوجيا بين سؤال المنهج والتطبيق التاريخي)، من مناهج النقد الفلسفي (دروس في المنهجية) ، دار الغرب لنشر

والتوزيع وهران (دط) 2007 ، ص 55.

كانت « الجنيولوجيا النيتشوية إعادة بحث عما يشكل المعنى ويبني القيمة في كل شيء وكل علاقة فكشف القوة باعتبار ما هي الحامل الحقيقي للمعنى »<sup>1</sup> واضح هنا تقابل مفهومي الأصل والمعنى، وتؤكد على عودتها إلى البداية، بالإضافة إلى قراءة نيتشه نجده « ضد التوجهات العشوائية الميتافيزيقية التي كانت سبباً في تراجع قيمة النظر إلى العلم والبحث العلمي بعيداً عن الحياة بمختلف توجهاتها وما الفلسفة إلا واحدة من مجالات الحياة »<sup>2</sup> خير دليل على ذلك بعدها عن الحياة والمجتمع. أما عن سر الترجمة وهاجس التأويل أحمد إبراهيم يوضح قائلاً: « إن الترجمة traduction إذ إعتراها شكلاً من أشكال العملية التأويلية الأساسية المرتبطة بالفهم compréhension، فإننا نستطيع من خلالها إدراك نواتنا وتحديد رؤانا للعالم من حولنا، إذاً الترجمة عبور من لغة إلى أخرى، وهي كفعل لغوي تدخل ضمن ما يسميه غادامير عملية التواصل والحوار بين اللغات »<sup>3</sup> وهي من تم تجربة إبستمولوجية وأنطولوجية. من البديهي نلاحظ أن غادامير يربط الفعل اللغوي بثلاثة أبعاد هي كالأتي: بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل. وفي حين دريدا الترجمة عنده « تربط ارتباطاً مباشراً بالكتابة في مفهومها الواسع، باعتبار أن الترجمة هي إحدى إمكانيات تجسد الاختلاف على مستوى الكلمة المفردة أو على مستوى التركيب »<sup>4</sup> أو حتى على مستوى الأفكار، إذن المترجم الفذ هو الذي يعطي حياة آخر للنص مثلاً: كإبداع ينبع من فعل الترجمة ذاته عاملاً على إنعاش النص من الجديد مثل حال التصور دريدا للكتابة بأنها ليست ذلك الحرب البسيط، بل كونها تخلق المعنى هذا الأخير ينتج بصياغتها له على سطح مؤول للتواصل، إذن فعل الترجمة عنده لا يتم إلا من خلال إلتماس المترجم للغة التي تحاول ملامسة الجنس. كيف تم إعادة صياغة التفكيك ومساءلة النص ؟

بطبيعة الحال المساءلات التفكيكية تكون حول معنى الصوت الكتابة للغة، الوجود بمثابة الإستراتيجية . ننتقل إلى إهتمامات دريدا المركزية في مشروعه التفكيكي الترجمة / كإختلاف، في حين يقول: « تقوم ممارسة تفكيك النصوص عنده (دريدا) على أساس قوة التشظي في خارطة النص من أجل تفجير وتعرية بنيانه المختلفة وبيان اللامفكر فيه توسلاً بجنيولوجيا نيتشه وفينومينولوجيا هوسرل وهدمية هيدجر فإستراتيجية التفكيك تقوم أساساً على مجموعة »<sup>5</sup> من المنطلقات التي تتضمن بها النصوص وتسم بنيتها ذلك في مقابل الطروحات البنيوية، بإضافة ما يقوله ابن عربي هو (التأويل والتصوف عنده) بقول: « إن الدارس لتاريخ الفكر الفلسفي في

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 67 .

<sup>2</sup> - قواسمي مراد: [الجامعة وصورتها في المجتمع ما مدى مساهمة الجامعة في ميلاد الوعي الإجتماعي ؟ (ما وظيفة الجامعة في تنمية الوعي الإجتماعي ؟)] مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية . مجلة محكمة تصدرها جامعة وهران "1" أحمد بن بلة العدد 07 جانفي 2017 ، ص 33 .

<sup>3</sup> - تأليف جماعي: التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير) تقديم : الزاوي الحسين، إشراف وتنسيق: إبراهيم ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2009 ، ص 19 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 41.

<sup>5</sup> - تأليف جماعي: التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، المرجع سبق تعريفه ، ص 47 .

الإسلام يدرك أن الموضوع الرئيسي الذي دارت حوله مباحث المسلمين مسألة العلاقة بين النص الديني والعقل<sup>1</sup> لعل أهم القضايا التي تفرعت من هذا الأخير (العقل) أهمها هو مسألة التأويل. لقد إعتمدنا على ابن عربي (التأويل الباطني الصوفي بإعتباره وفيماً للمنهج السلفي وله وحدة في فهم (للدن)، لأن التأويل هو من أهم القضايا التي تميز بها الفكر الفلسفي في الإسلام؛ فبينما يتعلق الأمر بالتأويل بين الفهم والتفسير عند ريكور يقول "أ"سواريت «العقل يفكر المعنى، التأويل يترجم المعنى الزائد الذي يمر بالوجود والذي قد يتجاوزنا... ولهذا يجب أن تقول إن التأويل موقف فلسفي إتجاه عالم الرموز والنصوص وكل ما يقبل الفهم والتفسير»<sup>2</sup> نرى أن الرمز هو هبة للتفكير، إذا ريكور يترك وراءه مجموعة فلاسفة الكوجيتو الذين أعطوا وضعية مؤسسة للذات، ثم يليه "أ"بوعرفة الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل يشير إلى ما يلي: «يكتسب التفسير والتأويل في الثقافة الإسلامية مكانة وحضوراً مميزاً ويثيران في الوقت نفسه جملة من المسائل الفكرية الخطيرة»<sup>3</sup> حول وضع فرق بين التفسير والتأويل؛ كما نستخلص أن مقام التفسير يختلف عن مقام التأويل بالبداهة، أي التأويل يرتبط بمواض متعالي عن مواض التفسير، هذا الأخير يرتبط بالإنسان؛ إذن المفسر هو مجرد شارح كما فهم عن العالم أو الله أو صفاته.. الخ. والمؤول هو العارف بما علم هذا هو الفرق أو نقطة الاختلاف بينهما .

خلاصة الكلام التأويل عند غادامير هو « فن وأفق مفتوح على الذات ، فإن ياوس jauss يشدد بدوره على دور القارئ فقط في عملية التلقي وكأنه يشدد على دور الذات فقط التي تخلف منطقاً تحليلياً خاصاً في كل قراءة »<sup>4</sup>، إذن الكتابة التاريخ الأدبي الجديد تكون من خلال الرسم في، وينطلق في ضوء التجربة الجمالية ونظريتها السبب راجع إلى منحها الجسر التأويلي الميرمينوطيقي وأصبحت معه الميرمينوطيقا دور الإستمولوجيا العامة في علوم بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة، أي « منهج العلوم الطبيعة هو التفسير. أما منهج علوم الفكر (العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو التأويل»<sup>5</sup> عند بناء النص إنطلاقاً من بناء المعنى هذا الأخير يختص بخطاب الذات التي تهتم بالفهم، واضح هنا أن التأويل ضروري كمنهج .

هكذا كانت نظرية التلقي « بمثابة منهج لإعادة النظر في القواعد القديمة وإعادة تقويم الماضي.. توقف المؤلف في نظريتهم الأدبية عند جملة من العناصر كان لها تعلقها بنظرية التلقي»<sup>6</sup> أول شيء تركيز على أثر الإتصال بكل ما يتعلق بالقديم وتمثل نموذج الجديد الذي يوفي بالشروط للأزمة، إذا البنيوية كانت في تحليلها مثاراً لريب لأنها لا تتمثل فيها وحدة اللازمة للوجود ذلك نموذج ويكون هناك علاقة الإتصال بين الشفاهي والكتابي

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 65 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 201 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 211 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه ، ص 249 .

<sup>5</sup> - كيجل مصطفى : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون : منشورات الاختلاف الجزائر (ط1) 2011 ، ص 90 .

<sup>6</sup> - روبرت هولب : نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص ( 09 ، 12 ) .

ويحدث على المستمع أو القارئ الذي له علاقة بالنص. هناك مناطق التي تتقاطع فيها نظرية الشكلانية مع نظرية التلقي، مثل الأداة الفنية والوقوع على السيرة الذاتية لكاتب أو الفيلسوف، بالإضافة إلى ذلك "نظرية التأثير" و الإلتصال «سيظل موضوع لعبة اللغة في الإبداع الأدبي شاغل النقاد الأول؛ فاللغة عند ما تبني وتركب في إطار تكوين أدبي متكامل تفجر طاقاتها التشكيلية والتمثيلية والبلاغية والدلالية»<sup>1</sup> هي التي تحدد منظور العمل الأدبي في مواجهة الواقع يكون النص متفاعلاً كل تفاعل مع الواقع. في الحقيقة «أن الظواهرية ترفض الافتراض لسبق عند الدخول في علاقات مع الأشياء ، كما أنها ترفض فرض، أي منهج يؤدي إلى تثبيت الشيء»<sup>2</sup> هنا نرجع إلى إيزر نظريته التي هي تطبيقاً كاملاً للفلسفة الظاهرية هذا ما ذكرته سابقاً وبما أن النظرية التأثير نلغي الثنائية بين الذات والموضوع من أجل يحل محلها التأثير الجمالي، أي التأثير متبادل بين النص والقارئ. وقد أضفى البنيويون على النص سلطة مطلقة وكذلك هناك المناهج الأخرى جاءت بعد البنيوية مثل التفكيكية.

لنا عودة مع "أ" شوقي وما يشدد في تبيان قواعد التأويل هو تركيزه على قاعدة أخلاقية (ابن عربي) التي تخص الذات المؤولة أكثر من إستناده إلى قاعدة التي تدعي بتقنية في طريقة تأويل النص المثال: العلاقة التي يقيمها ابن العربي « بين النفس والربّ هي أساس القانون التأويلي الذي يرتضيه»<sup>3</sup> ، أي العلاقة تكون مبنية على أساس تأمل في الآيات البرانية (الكون) والأخرى الجوانية (النفس) وبالنسبة لثنائية [الظاهر والباطن] فالظاهر عنده كاللغات وتفسيرها. أما عن الباطن كعلم أصول الفقه. وهناك شخصية الأخرى ابن تيمية يضع « الإكليل في المتشابه والتأويل. قواعد حذرة في التعامل مع المرجعية النصية»<sup>4</sup> مثل هذا النوع من التأويل محل شك كما عند سلفه ابن قدامة المقدسي حينها الفهم يكون مرتبط بالتدبر وقال تعالى: « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ..»<sup>5</sup> دليل على عدم تجاوز حدود الله في التفسير والتأويل الآيات الكريمة. وبناء على ذلك رفض ابن تيمية التأويل المفهوم هنا في صيغته القصوى الماورائية التي هي ما يستأثر عز وجل بما علمه ورفضه القياس بين الأشياء العالم المحسوس (الشهادة) وعالم الغيب، يبين أستاذنا «ما يدركه العقل من كلمات القرآن هو في حدود إدراكه لأشياء العالم الذي ينتمي إليه، بينما تأويل كلمات القرآن هو من إستثثار الإله الذي يختص به أفراداً (مثل الأنبياء)»<sup>6</sup> ما أود الوصول إليه هو فهم المعاني الكلمات، ثم تأويل وهذا الأخير هو معاني الكلمات ذاتها وما كان بقصده (ابن تيمية) من الإكليل هذا المفهوم يدل على معرفتين: معرفة الخبر وهي دالة على معرفة تفسير القرآن ومعرفة المخبر به

<sup>1</sup> - نبيلة إبراهيم : القارئ في النص (نظرية التأويل والإلتصال) ، ت: فؤاد كامل : المجلد (5ع.1) 1984 ، ص 101 .

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 102 .

<sup>3</sup> - محمد شوقي الزين : الصورة واللغز : (التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي) الناشر مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية - الرباط المركز الثقافي للكتاب لنشر والتوزيع - المغرب ، الدار البيضاء (ط1) 2016 ، ص 74 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 85 .

<sup>5</sup> - سور آل عمران - الآية (07) .

<sup>6</sup> - محمد شوقي الزين : الصورة واللغز : (التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي) ، المصدر سبق تعريفه ، ص ص (86،87)



وهي معرفة التأويلية. نستخلص أنه ثمن التأويل ورفع من مكانته ويضعه أعلى من التفسير، طالما أننا نسعى إلى إستراتيجية إنتاج النص وهذا الخير بدوره يكون منتج للمعنى مولداً للحقيقة من هذا المنطلق ميزت بين التفسير والتأويل والتفكيك. وعلى هذا الأساس فالتفسير هو «يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب.. التأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله إنه إنتهاك للنص وخروج بالدلالة»<sup>1</sup> غالباً ما يستعمل مصطلح التفسير عند السلفية ودعاة التطابق مع الأصول ذلك خلال صراعاتهم حول الحقيقة ومشروعية الإلتناء العرقي والديني.. الخ. مثلاً: الماركسيون يتعاملون مع نصوص بمنطق شرح والتفسير؛ لهذا السبب التفسير عندهم يمثل إستراتيجية للمماهة والمحافظة ولكن كلام المفسر عندهم لا يتطابق مع النص المراد تفسيره، هذا من جهة والتأويل هو الآخر يشكل لنا إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة و به يظهر مفهوم الإبداع ويكون حاضراً بهذا التأويل والتحديد وإعادة التأسيس من جديد، ثم التفكيك نرى أنه يقطع صلة مع المؤلف، ومع المعنى وإحتمالاته؛ أقصد به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية. غير أن التمييز بين المناهج الثلاثة المستخدمة (التفسير والتأويل والتفكيك) لا يعني أن نضع فصل بينهما بشكل نهائي وحاسم.

بإمكاننا شرح وتفسير ولكن في نفس الوقت نكتشف أننا يؤول أو يفكك، إلا أن هذا الأخير يستحق المزيد من إهتمام؛ أول من فكك هو نيتشه « الخطاب الفلسفي بتوجيهه ساهم النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات، ثم هيدجر واضح المصطلح فدعا إلى تفكيك الأنطولوجي الكلاسيكي مركزاً نقده على الخطاب الماورائي حول مسألة الكينونة وبعد هيدجر نبغ فوكو صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة»<sup>2</sup> يكون حول مسألة الذات وبعد هذا الأخير جاء دريدا هو الذي تبني مصطلح التفكيك، لاشك أن هناك علاقة وطيدة بين التأويل والتفكيك هذا ما لمستته عند شوقي الزين، بل هي علاقة تداخل وتقاطع في نفس الوقت. لأن التأويل هو أصل التفكيك. هذه نتيجة التي خرجت بها، مع العلم أن نظرية التفسير تعطي أولوية للمعنى ونظرية التفكيك تعطي الأولوية للنص على الذات والمعنى والمرجع، ثم نظرية التأويل تولي إهتمام بحث عن المعنى الضائع وإعادة تأسيس (بناء) للفهم وهكذا ختم الكلام عن المناهج المختلفة باختلاف المواضيع والأشخاص.

<sup>1</sup> - علي حرب : الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (ط1) 1995 ، ص ص ( 21 ، 22 )

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 23.

قدمت لنا الدراسات السابقة أن طالب الفلسفة «يتعلم قراءة نصوص فلسفية ، لكنه لم يتعلم أن يعطي وجهة نظر فلسفية محددة حول مشكلة معينة»<sup>1</sup> نحن نعلم أن للفلسفة المناهج والمواضع مختلفة والفلاسفة مبدعين لمفاهيم وتفلسف، وعادة ما يطلق على العلم هو "ابن الشرعي للفلسفة" ولكن لكل علم من العلوم «لا بد أن يتحدد في الموضوع والمنهج والهدف»<sup>2</sup> أما الفلسفة تختلف باختلاف الفلاسفة والآراء والمواضع (مذاهب والمناهج) لكل شخص طريقه وكيفية تحليله لموضوع ما. حسب ما درسنا هي «نشاط ذهني يتصل بمنهج معين»<sup>3</sup>، أي المنهج هو طريق الواضح في التعبير عن شيء أو حالة أو عمل ما، إذن الفلسفة قد قدمت للعلوم الإنسانية رزمة من المناهج والمفاهيم التي إستعملها المفكرين والفلاسفة في أعمالهم، ومن أبرزها: المنهج الجدلي والنقدي والتاريخي والحدسي والإستقرائي والاستدلالي والتحليلي، والرياضي وفيلولوجي، وأنتروبولوجي.. الخ.

من مناهج تختلف باختلاف المواضع، من أهم النماذج "أ" بوقاف عبد الرحمن، بن مزيان بن شرقي، الزاوي الحسين والزاوي عمار، بوعرفة، منير، والبخاري وغيرهم. مما لاشك فيه إن من نعم التي أنعم الله على عبده طراً باب المعرفة والعلم وشيء ذاته «إن من نعم الفلسفة على ذاتها امتلاكها القدرة على التحديد.. الفلسفات المعاصرة على اختلاف توجهاتها هو اللغة»<sup>4</sup> من حكم امتلاكها المبدأ يجعلها دائماً في حالة تحرر من أية محاولة التي تسعى إلى الإمساك بها وحصرتها تعود طبيعة كل هذا الإجراء النقدي أصوله تاريخية، أما عن اختلاف الجامع بين جل الفلسفات المعاصرة مفهوم اللغة يعتقد أنها أداة لتسكين إليها وأنها توصله إلى الحقيقة. على أية حال ننطلق من الفيومينولوجيا (هوسرل) التي إعتبرت علماً صارماً دقيقاً .

ما يدفع بنا البحث عن الحقيقة الموضوعية في أساس تقوم على مسألة المنهج .يقول قواسمي «إن مناسبة الحديث حسب هوسرل، عن ضرورة منهج يتطابق وبحث الحقيقة أو بالأحرى يكون تعبيراً مطابقاً للحقيقة»<sup>5</sup> معنى ذلك لا حقيقة بدون منهج والحقيقة ذاتها تعيش أزمة krisis ويضيف إلى ذلك كانط قبل المنهج النقدي، أي قبل «أن يصير إلى فلسفته النقدية أو منهجه التحليلي النقدي كان قد تأثر بادئ الأمر بالفلاسفة العقلانيين وبالصورة التي صاغها على وجه الخصوص ليبنتز leibnitz وولف woif (1759-1824) حيث كان ليبنتز على سبيل المثال يعتقد بقدرات العقل كمصدر للمعرفة»<sup>6</sup> عند الفلاسفة ماهية الشيء هذا ما كان يقصد بها

<sup>1</sup> - ياسين خليل: الفيلسوف والتفلسف دراسة وتحقيق وتعليق، حسن مجيد العبيدي، دار المكتبة البصائر، بيروت لبنان (ط1) 2010 ص 35

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 41 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 69 .

<sup>4</sup> - عبد الرحمن بوقاف: الدرس الإفتتاحي: الفلسفة وسؤال الحقيقة [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25، 26 أبريل 2009. إشراف وتنسيق: جمال حمود، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، الجزائر، قسنطينة (ط1) 2010 ص (17، 16)

<sup>5</sup> - قواسمي مراد: محاولة في حقيقة المنهج ومنهج الحقيقة في فيومينولوجيا هوسرل /أعمال الملتقى الوطني الأولى في الفلسفة، سبق تعريفه، ص 105

<sup>6</sup> - مناد طالب: المنهج وأثره على الحقيقة : الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة أعمال الملتقى الأولى في الفلسفة، سبق تعريفه، ص 96

،أي الحقيقة قد تتنوع وتتحد وفق المفهوم ونوعية الحقيقة تحدها نوعية الموضوع والمنهج وهذا الأخير هو السبيل المستقيم. لماذا بقيت الفلسفة العربية المعاصرة حبيسة نخبتها ؟ ها هناك من بواكر هذا العصر الراهن لمعالجة مسائلها وإخراجها من أزمتها ؟

سنحاول قد إمكان إعطاء فكرة على أساتذة هذا العصر ورؤى كل واحد منهما على حدي، حيث يقول: بوقاف «فالفلسفة الغربية وهي المرجعية لممارسة الفكرية ولا تخلو من وضع مشابه، ماعدا في بعض لحظاتها مثل: عصر التنوير والمثالية الألمانية.. قبل أن أعاد الفناء الأوروبي أرى أن أقدم بعض الملاحظات من هذه أن الفكر التنويري كان نقدياً حتى أن عصر هذا الفكر وصف بأنه عصر النقد»<sup>1</sup> وهو وصف إستخدمه كانط (نقد العقل الخالص) ومع ذلك نحاول الكشف عن التأليف بين التصور والزمن وبين الفكر والتاريخ لم يظهر إلا في فترة التي عاش فيها هيجل دليل واضح على أن الفكر الكانطي، ومن خلال هذه الصفة النقدية أضفت شرعية على إطلاق كلمة فيلسوف بمعنى الكلمة على كل من يمارس هذا النقد.

طالما أن إزدواجية مثلاً: المادة/الصورة، الجوهر/القوة، الظاهر/الواقع، كل هذا ثنائيات يمكن أن تقرأ لصالح الفلسفة كما قال يلفريد سلرز (1912-1989) wilfrid sell هو احد أساتذة ريتشارد رورتي، أي تكون إلى جانب الفلسفة لنقول عنها إنها تم عن الغنى والتراث ولكن لا جعل أنفسنا مهباطين، علينا أن نحضر شخصية مثل هيجل لأجل إنقاذ هذا الوضع فعلياً أن نضيف هذه الإزدواج التي هي قاتلة أحياناً للوحدة في التنوع ومن جانب الآخر يمكن أن تكون هذه الإزدواج علامة على تشتت سيميائي هذا ما يعيق حضور الهوية في الخطاب الملقى وغياب خطاب سيد يمثل المرجعية المهتدى بها في البحث الفضائي. إذا في هذا الغياب يكون (بوبر) «على حق عندما يقترح المقاربة التصويرية تجاه تصارع الأطاريخ حيث المخرج يكون داروينياً...ألفرد، ج، أير الذي لا يرى تناقض أو تنافساً بين قضايا الفلسفية والقضايا العلمية»<sup>2</sup> في بدء الأمر بروز طرح معين سيكون بؤرة الإهتمام ليتم بمقتضاه توفير الفضاء البحثي، ومن جهة أخرى أن القضايا الفلسفية ليست و قاتعية، بل هي ذات طبيعة لغوية أي لا تصنف سلوك المواضيع الفيزيائية وحتى الذهنية، بل نجدتها تعبر عن تعريفات أو التوالي الصورية، وبناء عليه كانت الفينومينولوجيا تقدم نفسها بأنها الوريث لأصل البداية اليونانية حتى لحظة الكانطية الجديدة. نستخلص منهج جديد الوصفي وعلى هذا النحو فإن الحقيقة الممكن هي تصريح بنوع أو قفزة الإستمولوجية أو نوعية التي أدت إلى تحول في الفلسفة في (ق 20). مع هوسرل بهذه الأفكار يزعم للفلسفة منهجاً خاصاً بها.

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة العربية المعاصرة ومجاوزة التنوير [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى، إشراف: عمر بوساحة مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر (2) ط(1434هـ/2013)، ص ص (10، 15) .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص ص (17-20) .

ويجعلها مستقلة عن العلم لا تابعة له ولكن لا يمنع أنها تخدم العلم السبب واضح أنه ضاع في النزعة الوضعية والطبيعية وعندئذ «صار يشكل أزمة للوعي الأوروبي»<sup>1</sup> بالرغم من ذلك نجد أن الفكر الفلسفي المعاصر يوفر جملة من الإختيارات المنهجية، وعلاوة على ذلك بوقاف يقول: «فإنه يمكنني أن أقول عن مساعي إنني سأعمل على جعل الفلسفة تتكلم الألمانية.. إذ ما اقترنت الفينومينولوجيا بإسم فيلسوف معين فهذا لا يعني أنها بقيت منحصرة في فضاء ما كتب، كما لا يعني أنها ظهرت فجأة من دون مقدمات وسياق»<sup>2</sup>؛ بمعنى نحن بحاجة إلى هذا التوجه العام من قبل الذين سبقون إلى هذا الميدان. نعود إلى هوسرل نرى أنه بقي يعمل على إنجازه لأفكاره بحيث «كانت المعرفة في زمانه بالفعل في مرحلة أزمة»<sup>3</sup> تتمثل هذه الأزمة في تساؤلات حول حقيقة العلم ونسبته عام (1880) بالضبط حول الطابع الإحتمالي لقوانين الطبيعة في مجال العلم التجريبي والمنطق والرياضيات، ثم يضيف الكلام عن المنهج الجديد «إن المنهج الفينومينولوجي لا يركز فقط على العناية بمضامين وموضوعات المعرفة»<sup>4</sup>؛ بل إنه ذلك المنهج الذي يركز على وصفها على الصورة التي تعطي بها كمقاصد *visees* خالصة وتكون بسيطة للشعور أو دلالات وبالنسبة لمعاصر هوسرل أدركوا بعد أن إتضح لهم مفهوم الظاهرة والمنهج الجديد، أي من الممكن هنا تحديد كل علم خاص بالأشياء الموضوع بواسطة المنهج الفينومينولوجي بالطبع إخضاع إلى شروط. ففي رأي هوسرل للحظة التي ينتقل فيها من المنهج الوصفي إلى منهج الرد الفينومينولوجي، ليس هناك بديل آخر حسب رأيه نحو القطعي سوى منهج الشك الديكارتي.

هذه نتيجة التي نخرج بها بعد تجاوز كل العوائق، بما أن العلم والعقل أو الفلسفة لا يتعارض في نقطة واحدة هي الإبداع المفهوم والمنهج. أما عن الفرق «واضح بين العلم والفلسفة فالعلم هدفه أن يمكن الإنسان من الإحتياز على الجسم بدون أن يهتم بوجوده، بينما مهمة الفلسفة هي أن تخلد الإنسان المدهش من العالم، بحيث يشعر أن مواضع العلم لا تعني مطلقاً بنزعة الأصيل»<sup>5</sup> من الصعب أن نبحت في علاقة موجود بموجود آخر ضمن عملية التحليل العلمي، وأن إفتراض هذه العلاقة ما بينه وبين الآخر لا يمكن أن نحل محلها الوجود ذاته. ينبغي أن نقيم الوضوح العلمي فوق كل الكشف الوجودي إذن العلم لا يتساوى ومفهوم المعرفة. وبناء عليه يتحدث تاريخ المعرفة عن ثورة ديكارت كما تحدث عن ثورة كانط، أي أن الأساس الوجودي الوحيد الذي يبرز التراث هو في الحقيقة كونه موضوع تأويل وفهم معاصر قبل كينونتنا الراهنة. الأصل هو الجدل الحي القائم «بين الذات والموضوع الحاضر وليس بين الذات والماضي»<sup>6</sup> تلك هي الأصالة المنهج الجدلي عند هيجل. ومن دون شك هناك جانب

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بوقاف: الفلسفة العربية المعاصرة ومجازة التتوير [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى (مقال نفسه)، سبق تعريفه ص 21 .

<sup>2</sup> - نادية بونفقة: فلسفة إدموند هوس: نظرية الرد الفينومينولوجي، تقدم: عبد الرحمن بوقاف، دار ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2005 ص 04

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 19 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ص 60 .

<sup>5</sup> - مطاع صفدي : إستراتيجية التسمية (في نظام الأنظمة المعرفية) ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان (ط1) 1986 ص 35

<sup>6</sup> - المرجع نفسه ، ص 227 .

يوضح مصدر الأزمة حيث يقال: «لنفترض الآن أن الأزمات شرط ضروري نظريات جديد.. لاشك فإنّ العلماء يرفضون النماذج لأنها توجد بشواذ أو بأمثلة مضادة»<sup>1</sup> إلاّ أنهم لا يعالجون نماذجاً يؤدي بهم إلى أزمة؛ أقصد لا يعالجون الأشياء الشاذة على أنها أمثلة مضادة، وهناك أسباب واقعية بصورة خاصة، أي الدليل على أنها هي ذاتها أمثلة مضادة لنظرية المعرفة بعدها تنتقل إلى موقف المنهج العلمي المعاصر من المبدأ العلية كقاعدة أساسية طبعاً لبحث الإستقرائي. مع العلم كان تسند إلى المبدأ كما يقول عن العلماء أنهم «تصور الفروض العلمية دائماً باحثة عن علل الظواهر كما تصور القانون العلمي يتضمن نوعاً واحداً من التفسير العلمي هو التفسير العلي»<sup>2</sup> العلماء بدأ ينظرون إلى القانون العلمي على أنه ليس من ضروري أن يكون متضمناً دائماً في علاقات عليّة، كما زدنا راسل وبإهتمامه بالفلسفة العلوم ومناهجها أن "البرهان" على أن العالم يخضع "للعلية" يكون خضوعاً "مطلقاً" غير ممكن من الناحية النظرية، ثم نضيف إلى ذلك أن نبدأ بتحليل فريجه «لمفهوم التمثلات الذاتية وتحليله للفكرة الموضوعية»<sup>3</sup> يظهر خلال تفسير العارف لموجود بين ما هو موضوعي وما هو واقعي عندهم.

خلاصة القول الموضوعية عنده (فريجه) في نظرية تحدد من خلال إهتماماته الخاصة بالإبستمولوجية وليس بالأنطولوجية. مما لاشك فيه ريكول وتركيزه على نقاط ثلاثة القصد هو «التأكيد على أولية التوسط التفكير.. في الفصل بين الدالتين أساسيتين للهوية التطابقية... فهو أن الهوية الذاتية *identitéipse* تحرك دياكتيكاً إضافياً للذاتية والعينية»<sup>4</sup> نعود إلى وراء كان يعني بالقصد على الوضع المباشر للذات الفاعلة التي تعبر عنها بصيغة المتكلم المفرد هو الأنا، الغاية من هذا التعارض بين الذات والأنا، أما القصد الثاني الفلسفي الذي يتمثل في الفصل بين الدالتين؛ أعني المقصود بالتطابق هو السبب التعبير هوية متطابقة؛ أعني الهوية السردية، لأن ذلك له علاقة وطيدة بسمة مهمة للذات. أما عن المقصد الفلسفي في هذه الحالة بإمكاننا القول هو دياكتيك، أي جدل قائم بين الذات والآخر، ثم يضيف الزاوي الحسين «الإختراع عادة ما يكون له علاقة بالممارسة التطبيقية للعلم... وإبتكار قبل أن يكون خاصية في الإنسان هو فيما يبدو خاصية في الحياة... أما مفهوم الخلق فيرى فؤاد زكريا أنه مرتبط في الأذهان بالخلق الإلهي»<sup>5</sup> حاول بأسلوب وسلوك جديد بمنحي القدرة على التصرف بالألفاظ وأساليب يكون ذو قوة وإختراع وإبتكار لما هو جديد، لأن إبداع رغم كل الإكراهات يبقى فعلاً ذاتياً subjective . ثمة بعد ذلك يتعلق «بعلاقة النسق بالنظرية يمكن القول أن النسق أوسع من النظرية»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> -توماس الأكوني: فلسفة العلوم (تركيب التراث العلمية) ت: ماهر عبد القادر، محمد علي ج5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط) 1988ص ص (136،135) .

<sup>2</sup> - محمد زيدان : الإستقرء والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت (دط) ، (ت.م) ، ص 137 .

<sup>3</sup> - عصام زكريا جميل: اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان الأردن(ط1) 2012 ص 310

<sup>4</sup> - بول ريكور: الذات عينها كآخر، ت: جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان(ط1) 2005 ص(70،67،72)

<sup>5</sup> - الحسين الزاوي: إشكال التعبير في الإبداع الفلسفي المعاصر (مقاربة لأشكال الكتابة والتعبير في الخطاب الفلسفي) شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة تحت إشراف: البخاري حمانه. السنة الجامعية 1999-2000 وهران ، ص ص ( 48 ، 49 ) .

<sup>6</sup> - الحسين الزاوي : إشكال التعبير في الإبداع الفلسفي المعاصر ، المذكرة سبق تعريفها ، ص 154 .

مثلاً: نسق الكاتب يحمل في طياته مجموعة النظريات واكتشافات للخاصية التاريخية نقصد هنا العقل ومظهر إبداعية وفي حين المنهج نرى أنه يأخذ أحياناً بعداً نقدياً وبالتالي عملية الكتابة الفلسفية هي من أكثر من الخصائص إتصاقاً بالإبداع الفكري والفلسفي معاً. لأن الكتابة الفلسفية كخطاب ينسجوه شخص ما لا يمكن تصورها خارج نطاق الكتابة كفكر وكتقنية. من خلال القضية المعروفة "أنا أفكر إذن أنا موجود" إنَّها كانت فاتحة للفلسفة والعلم وأن التفكير الذي صدر عن عبارة الأنا أفكر هذه العبارة لقد أصبحت لها قيمة على مستوى الصعيد العالمي. من غير شك «أن التفكير الأوروبي قد أصبح ذا قيمة شمولية لا يفعل تأثيره الخاص فحسب، بل وأيضاً بفعل أن الحضارة التي يصدر عنها قد أصبحت حضارة الزمن المعاصر»<sup>1</sup> يظهر ذلك بفعل سيطرة الواقعية التي تحققت لدى بلدان أوروبا. طالما أن «لا وجود للجدة المطلقة في تاريخ الفلسفة دون أن يعني ذلك أولاً وجود للإبداع في هذا التاريخ»<sup>2</sup>.

ما قد تحدثنا به لغاية الساعة يهدف إلى التدقيق في طرح نظرة جديدة بتساؤل عن كيفية جديد مثلاً: لو عدنا إلى ابن رشد نحكم عليه بالإبداع أو بالإتباع بالنسبة للمعلم الأول، نجد سؤال الإبداع والإتباع قد طرحته من قبل على المشتغلين بالفلسفة العربية الإسلامية، وحتى على العصر الراهن. هناك مناهج عدّة من بينها منهج الديكارتّي هو ذلك « الطريق للتأدي من الشك إلى اليقين بخطوات عقلية حذرة تبدأ من أرض راسخة هي الكوجيتو لنتنقل منها إلى الحقائق العقلية المستنبطة منها إستنباطاً عقلياً محكماً»<sup>3</sup> (بدوي) يوضح تشابه بين (الغزالي وديكارت) في الظاهرة حسب ومقصد كل واحد أو حسب نواياه مختلفة عن الآخر. أما عبد الله العروي ذاته يؤكد على ضرورة الإستمولوجية فقط من تبين المفاهيم، بإضافة ما يؤكد على مسألة التاريخ ذلك يتطلب توضيحاً إيديولوجياً وتوضيح للمفاهيم المنتجة (المبدعة). ثمّة يأتي بن شرقي بن مزيان زهرة الفهم والإبداع الفكري في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية ككل. نستخدم هنا «مفهوم الحدود بالفهم الذي صاغه كانط في نقد العقل الخالص، حينما حدد الفرق بين الميتافيزيقية والعلم... ريكور: أراد مناقشة العلاقة بين الفلسفة وتاريخها بإعادة تحديد الروابط الممكنة بين التاريخ والوعي خلافاً لتصور هيجل. حيث يؤكد على أن ما نرجوه من التاريخ لا يجب أن يكون دائماً الدعوة لبلوغ سقف أعلى من الموضوعية»<sup>4</sup> ؛ بمعنى أوسع توضيح مفهوم التجربة والممارسة الفلسفية والحدود، كل ما نريد معرفته هو صيغة حدود الممارسة الفلسفية، ثم معرفة مكانتها في الفكر العربي المعاصر وقيمتها في العالم العربي، ومفهوم التجربة يأخذ تصوراً لكل ممارسة فلسفية، لو عدنا إلى وراء بأفكارنا نجد مفهوم التجربة الفلسفية الذي يحمل التصور الذي طرحه ريكور (التاريخ والحقيقة) حينها أراد مناقشة العلاقة الحاصلة بين

<sup>1</sup> - محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية (دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان (ط1) 1990 ص 26

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 34 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 67 .

<sup>4</sup> - أحمد عبد الحليم عطية: العيش سوياً (قراءات في فكر فتحي التريكي) ، بن شرقي بن مزيان [التجربة الفلسفية وحدود الممارسة في فكر فتحي التريكي] دار الثقافة العربية القاهرة ، إصدارات أوراق فلسفية ، ع 15، دار الثقافة العربية ،لقاهرة ، 2008 ص ص ( 45 ، 46 ) .

الفلسفة وتاريخها وفي دراسة الأحداث يجب توجه موضوعية القارئ للأحداث التي تأتي من الخارج. أما فيما يتعلق بشروط الإبداع يقول بوعرفة: أنه من بين «أهم شروط الإبداع لغة الكتابة فغياب الإبداع في النص الفلسفي باللغة العربية يرجع إلى عدم إتقان اللغة العربية أصلاً.. أن ترتبط بأسئلة الغاية والقصد»<sup>1</sup>؛ بمعنى لا تقع تحت سحر الكتابة؛ فالإبداع هو من عند الله إبداعه في الذات العارفة، وما على الكتابة الفلسفية إلا أن ترتبط بأسئلة. أهمية الكتابة في الفلسفة في الجزائر وغيرها من بلدان تعترف «الذات الآن بإستقلال الذوات الأخرى»<sup>2</sup>، أي مادامت الذات الأخرى بالنسبة لوعي الذاتي تدل على وعي ذاتي آخر فإنها عبارة عن نفسي أو ذاتي، وعن العقل بوصفه الضلع الثالث في المثلث الذي يمثل الوعي، إذن العقل هو وحدة الضلعين الآخرين وموقف الوعي الذاتي متمثل أن الموضوع متحد مع الذات في هوية واحدة، أما العقل فهو يضم بين هذين الموقفين واحد إنه الهوية في التباين، وكذلك قضية العبد والسيد لأن الوعي الذاتي له (السيد) يجد إستقلاله يعتمد على العبد. وبناء على ذلك يقول فوكو: «إن تحليل الخطاب لا يكشف عن الشمولية المعنى، بل يبرز لعبة الندرة المفروضة بجانب قدرة أساسية على الإثبات..»<sup>3</sup> من المعروف أن التاريخ المعرفة عنده يتحول إلى سلاح فتاك، كما يعتبر أن هذا الشكل الفلسفي الراهن الأمر يتعلق بتحليلية، بل بإنطولوجيا الحاضر. هل الفلسفة ضرورية في حياتنا اليومية؟

لا يمكن رفض أو قبول بذلك هناك جدال «أن الفلسفة تعلم ضرباً من العلم لأنها ضرب من الفكر وجد من قبل»<sup>4</sup> لأنها ميدان معرفي مستقل، لاشك أن من يبحث في ساحة درس أو تدريس هذه المادة عليه تعرف على منتجها الذين عاجلوا هذه المسألة؛ فالفلسفة هي في حقيقة الأمر قول الوجود الإنساني وإنتتاح وكشف، وطالبوا الحقيقة يمارسون مثل هذا الاستبعاد الفكري المتبادل بين الأفراد. أما عن علاقتها بنفسها (الفلسفة) تمر هذه العلاقة بأزمة، بالطبع ليست هذه الأزمة هي الأولى؛ فالتاريخ يشهد على أن هناك أزمات فلسفية. وبناء على ذلك نلاحظ الخطابات مختلفة مثلاً مشروع نقدي "لأركون" نعرف أن «النقد لا يقوم على نفي الأعمال ونقض الأقوال أو على رصد الأخطاء وتصعيد الأغلط، كما قلت ذات مرة في نقدي لجورج طريشي، وإنما النقد كما أفهمه وأمارسه هو بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطابات والاشتغال على النصوص إنه قراءة تأويلية أو تفكيكية للأعمال الفكرية»<sup>5</sup> هدفنا إنتاج ثمره تخرج بإشكالات مع ترميم المفاهيم وإبتكار أدوات معرفية، والإبداع هو عملية التطبيق المنهج المناسب مثلاً: منهج فوكو حفريات فتح مجالاً جديداً للبحث والإبتكار. طالما نحن في عصر يحتاج إلى تغيير وتحول ونهوض العقل، ففي هذه الحالة نحرص على لبقة التفكير ومكانة الفلسفة

<sup>1</sup> - عبد القادر بوعرفة : العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل ، دار ابن النديم لنشر والتوزيع ، (دط) (ت،م) ص 148 .

<sup>2</sup> - ولترستيس : فلسفة هيجل (ج2) فلسفة الروح ، تقديم : زكي نجيب محمود، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط3) 2005 ص 44 .

<sup>3</sup> - السيد ولد أياه : التاريخ والحقيقة لدى فوكو، الدار العربية للعلوم (ط1) (ط2) (1994) ، 2004 ، ص 93 .

<sup>4</sup> - علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهان الفكر (مقاربات نقدية وسجالية) دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) 1994 ص 64 .

<sup>5</sup> - علي حرب: الممنوع والممتع نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت (الحمراء) (ط1) 1995 ، ص 118 .

والحرية والديمقراطية على سبيل المثال الرياضية والديمقراطية الانتخابية لها دورها على ذات المتحركة حركة منتظم مثل «الربح بأي ثمن وإحترام القواعد، هذا هو عمق الديمقراطية الانتخابية»<sup>1</sup> أولاً وقبل كل شيء هي كأسلوب في الحياة أو طريقة في العيش أو أداة للدعاية ونشر الصراع بين فارقين هي إعادة تشكيل نظام السياسي لا يمكن القول بأن الرياضة هي إنعكاس للديمقراطية لأنه (إنعكاس) سلمي، وإعادة الإنتاج الطفيف وسطحي الواقع.

من دون شك مازال منهج البحث عن الحقيقة متبع لدى كل مفكر عند ديكرت «يقودنا أيضاً إلى معرفة الأسس والمبادئ التي تقوم عليها نظرية المعرفة عنده»<sup>2</sup> بحيث طبيعة المنهج عنده في الأساس العفوي، رغم دقة في المنهج فهو يضمن به عصمة عقلية من الوقوع في الخطأ. إذن النقد الديكارتي قد عرف بما يسمى بالمنهج الشك، لأنه شك في الوجود كله وكذلك تحدث في (مجلة أبعاد) «مفهوم الجسد عند الفارابي»<sup>3</sup> هذا ما يتعلق بالفلاسفة المسلمين الذين فقد حاولوا بقدر المستطاع تدوين آرائهم منه الفلسفية، ثم يضيف صايم قائلاً: «هذه الحقيقة ذاتها في حاجة إلى العقل»<sup>4</sup> من أجل الكشف عنها من هنا كان الإيمان عند أوغسطين يعني قبولاً عقلياً لحقائق الدين نحن نبحت ولكن في نفس الوقت نتعرف على نوابع هذا العصر الحالي. (ج، مفرح) في رأيه الحقيقة «أن أحد الدوافع الرئيسية وراء نفور نيتشه من المنهج هو أن الترابط المنطقي في المناهج يتحقق على حساب إستبعاد الواقع الذي يعتقد الفلاسفة أنهم يفسرونه»<sup>5</sup> لاشك أن تعارض بين المنهج والواقع والحياة هذه المفاهيم دفعت به إلى أن يفرق بين معرفة الحقيقة أو إرادتها التي تبدأ مع فلاسفة الإغريق الأوائل مثل أفلاطون إلى غاية العصر الحديث مع هيجل تشرف على نهايتها معه؛ إذن مشكلة الحقيقة التي نسبتها الفلسفة والتي لم تظهر كمشكلة إلاّ معه (نيتشه) ثمة صيغة لها مع برعم من براعم هذا العصر رأيه «من الحقيقة إلى الحقيقة تلك هي خلاصة الفلسفة البراغماتية من جون ديوي إلى ريتشارد رورتي أو لنقل من بيرس إلى رورتي»<sup>6</sup> لقد ذكرت هذا سابقاً ولكن لتوضيح الحقيقة ليست مفهوم ميتافيزيقي ، بعيداً عن عالمنا (عالم الإنسان) وظلت الحقيقة هي مشكلة الأولى في الفكر البشري ككل. يضيف المرحوم (حميد حمادي) ما يقدمه فكر (دولوز) «.. أن وظيفة الفلسفة إبداعية متجددة باستمرار، ويقوم هذا الإشتغال على أساس نقد التصوري الذي جعل من التفكير

<sup>1</sup> - إيف فاركاس : الرياضة والسياسة والفلسفة العقل السليم في الجسم السليم؟! ت: تقديم : بلعز كريمة، عبد الجليل بن محمد الأزدي ، توزيع مكتبة علال الفاسي ، مراكش (دط) 2011 ، ص 110 .

<sup>2</sup> - بوشيبية محمد : منهج البحث عن الحقيقة عند ديكرت : أعمال ملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25، 26، 27 أبريل 2009. إشراف وتنسيق: جمال حمود، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر، قسنطينة (ط1) 2010 ، ص 129 .

<sup>3</sup> بوشيبية محمد : مفهوم الجسد عند الفارابي ، مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر بجامعة وهران عدد خاص جانفي 2014 ص 09.

<sup>4</sup> - صايم عبد الحكي : إشكالية الحقيقة في عصر الوسيط اللاتيني\_أوغسطين نموذجاً، أعمال الملتقى الأول في الفلسفة، سبق تعريفه ، ص 161

<sup>5</sup> - جمال مفرح : الحقيقة ، البراغماتية عند نيتشه ، أعمال الملتقى الأول في الفلسفة ، سبق تعريفه ، ص 317 .

<sup>6</sup> - محمد جديدي : البراغماتية : من الحقيقة إلى اللاحقيقة ، أعمال ملتقى الوطني الأولى في الفلسفة ، سبق تعريفه ، ص 267 .



الفلسفي فاعلية إنتاج المعنى العميق من خلال التمثيل **Représentation** لظواهر معنية.<sup>1</sup> هذا التصور هو مركز تبرير لفكرة تجاوز (موت الفلسفة) ثم يقول أستاذنا "يكفي" « أن نبدع قواعد جديدة، تماثلات، كما يرى نيتشه لكي نبدع أشياء جديدة»<sup>2</sup> نرى أن الفكر الدولوزي يتجه المنحى إلى المضادة الكوجيتو الديكارتي والتواصل على حد سواء لأن كلاهما يؤسس لسلطة قداسة بطريقة كل واحد الخاص به؛ أعني "السلطة الداخلية" والأخرى "سلطة الغيرية" من أجل تحديد مفهوم الذاتية، ومعرفة تكوينها دليل ذلك عدم قدرة على العودة إلى ديكارت وهوسرل، بل يجدر بنا الذهاب إلى سبينوزا وغيره من فلاسفة عصره. في الواقع «أن الفلسفة المعاصرة المتمثلة في الاختلاف تقوم على مفاهيم معايرة، أن لم نقل مناقضة ومناهضة لمفهوم التأسيس»<sup>3</sup> لأن في الحقيقة الأمر تستند إلى الهدم والتفكيك أو اللاتأسيس، هذه الفلسفة واردة في فلسفته (دولوز) هذا ما يميزها عن باقي الفلسفات الإختلاف. خاصة هيدجر أعطاهما إمكانية تأسيس.

ولكن إنطلق من مبادئ تتناقض بشكل كلي مع فلسفة الهوية التي بدورها تسمح للإختلاف يكون مبدأ الأول، نقتصر على نصوص معددة وهي الإختلاف والتكرار. إذن فلسفة جديدة. وبناء عليه « أن الهوية والتشابه أو هام يولدها العودة الأبدية»<sup>4</sup> هذه الأخيرة تعني عودة الأمور ذاتها وكذلك إلغاء الإختلافات، وأن الغرابة في ذلك الإختلاف هذا يثبتان في العودة وعن طريقها، إذن الذات والذاتية ليست إلا في وعن طريق العودة نيتشه عندما صرح قائلاً: بالعودة الأبدية فهو لا يعني غير هذا الكلام. كما يعتبر دولوز الديمقراطية هي نظام المناسب الإزدهار والتطور الحالي للمجتمع، في ذات السياق يقول: بغورة بأن فوكو «يبدو لي أن تأسيس المثقف كان تقليدياً يبدأ من شيئين: وضعيته أو موقعه في المجتمع البرجوازي في نظام الإنتاج الرأسمالي في الإيديولوجية التي ينتجها... أن يكون مستقلاً.. أما دولوز هذه النظرية بالتدقيق إنها مثل علبة الأدوات»<sup>5</sup>؛ في شطر أول من النص خطابه الذي يفصح عنها وعن تلك الحقائق وكشف عن علاقات السياسة التي ليس لها إدراك واضح .

وعلى أية حال فإن ما اكتشفه المثقفون منذ ذلك الوقت، أي حالة الجديدة، لكن هناك نظام من سلطة يقوم بعرقلة خطاب المعرفة. أما عن نظرية لا علاقة لها بالدال، إذ السلطة هي التي تجري تعميمات وما عليك إلا قول بالضبط والتدقيقات النظرية بالضرورة ضدها (السلطة)، بمجرد ممارسة عملها في مجال من مجالات نرى أنها تعمل

<sup>1</sup> - حميد حمادي : جيل دولوز : التفكير وإستراتيجية الرغبة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 2 و3 يناير - يوليوي 2001، رئيس التحرير: أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة ، ص 30 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 32 .

<sup>3</sup> - عبد الحي أرزقان (المغرب): (تعددية التأسيس في فلسفة جيل دولوز) مجلة أوراق فلسفية العدد 2 و3 يناير - يوليوي 2001 ، ص 35

<sup>4</sup> - عبد السلام بن عبد العالي : دولوز مؤرخاً للفلسفة ، مجلة أوراق فلسفية العدد 2 و3 يناير - يوليوي، سبق تعريفها ، ص 68

<sup>5</sup> - الزواوي بغورة : المثقفون والسلطة حوار بين ميشل فوكو وجيل دولوز ، مجلة أوراق فلسفية العدد 2 و3 يناير - يوليوي 2001 سبق تعريفها ، ص ص (85،84)

على التغيير. طالما نظرة الفلسفة النقدية منذ عصر كانطية « أن الغايات العقلية السامية موجودة في العقل»<sup>1</sup> من دون شك العقل حكماً لذاته، ولكن ما يهم علاقة الذات بالموضوع التي أحدث كانط فيها إنقلاباً كبيراً أسماه بالثورة الكوبرنيكية. لهذا ينتقل دولوز إلى المفهوم الكانطي الخطير مبرزاً أن ما قد استبدله (كانط)، أي الفكرة الكلاسيكية القائلة بالانسجام بين الذات والموضوع. بمبدأ الآخر القائل بضرورة خضوع الموضوع لذات، أي الثاني للأولى. هكذا يصل دولوز إلى مشكلة العلاقة بين الملكات أقصد إلى العقل السليم .

هناك نقاش ساخن واقع بين أساتذة هذا العصر حول فلسفة التريكي، الجابري أركون، طه، أبو يعرب وغيرهم من نماذج بحيث تناول بن شرقي بن مزيان جهود التريكي من فلسفة التنوع إلى فلسفة التاريخ، وبوعرفة موقفه (التريكي) من التراث. بغورة ألم بمرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة عنده (التريكي) وهكذا هو الحال مع بقية الأساتذة. ثم أزمة «المتقف العربي انتابه شعور أن شعور بالماضي وتراثه كإنتماء وتاريخ، وشعور بالعصر وحضارته كتحدٍ وقلق حضاري، خلقاً في ذهنه إشعاليات ما لها حدود تعبر عن المعاناة الفكرية التي يعيشها إبان الإغتراب»<sup>2</sup> هذا ما حاول أستاذنا توضيحه للقارئ. أما فيما يتعلق بالتراجيديا الذات العربية على المتقف، نلاحظ إتخذ قراره صائب مع تجسيد أنطولوجي موقفاً حدياً لا محال ينبثق منه خيارات عدّة مثل لحظة القطيعة مع التراث وهناك أيضاً مصالحة مع التراث.. الخ. أما عبد المجيد كزيان رأيه في تعريب «أن المجتمع المسلوب الثقافة يشابه الشخص المسلوب العقل والإغتراب»<sup>3</sup> ما هو أكثر تغرب هو تغرب عن قومك وتحدث معهم بلسان الآخرين. على سبيل المثال عادة الثقافة اليوم مع المفكر السياسي الذي يدعو إلى تفتيت الوطنيات، ما يراه (المجيد) هو التحول الثقافي كأدب؛ أعني من الوطنية إلى العالمية هذا ما أود البوح به .

بعدها يأتي فكر التونسي حينما يجعل علاقة التعبير بما وراء التعبير ذاته علاقة تداخل كلي كما أن « المبحث الهيجلي في الإستطيق لم يحتل عين... التي إحتلها منذ بدء المباحث السياسية والتاريخية»<sup>4</sup> فالدارسون والمؤرخون للهيجلية لم يولوا إهتمام بالمفهوم (إستيطيقا هيجل) بقدر ما إشتغلوا على ميادين علم المنطق وفلسفة الحق والتاريخ، فينومينولوجية الروح ونصوص الهيجلية تغلب عليها صفة الجمع والتأليف.

وبناء على ذلك نرى أن عقول العرب تختلف عن الغرب إلا أن الملكة واحدة أو آلة (العقل) حيث ترك فتحي التريكي باب نرى منه مجالات مختلفة للفلسفة الراهنة قال: « أن التفكير الفلسفي عامة سيتأقلم حتماً مع تظاهرات العلوم وتطورها وتعدد التعابير البشرية وإختلافها.. هوسرل أزمة الوجود الأوروبي... أن الفلسفة

<sup>1</sup> - عبد القادر بشته (تونس) : جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية ، مجلة أوراق فلسفية العدد (2، 3) 2001 ، سبق تعريفها ، ص 96 .

<sup>2</sup> - بوعرفة عبد القادر: (عن أزمة المتقف) المحرر فتحي التريكي: وفلسفة التنوع ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد (2و3) سبق تعريفها، ص 205

<sup>3</sup> - عبد المجيد مزيان (التعريب من الوجهتين الإجتماعية والسياسية) ، مجلة العدد (18، 17) مجلة الأصالة العدد 25 ، منشورات وزارة التعليم

الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول- محرم 1391هـ ، مارس 1971م ، الجزائر ، ص 24 .

<sup>4</sup> - ثريا مسمية: فيض المعنى في علاقة العبارة - الفكرة في الشعر كفن كلام)مجلة أوراق فلسفية العدد(24) 2009 جامعة القاهرة، ص121

الراهنة لن تتجاوز العقل والمعقول، ولن تحط من قيمتها في تناول معارفنا وقضايانا...<sup>1</sup>. هاهنا الفكر الفلسفي سوف يتعين في عملية تشخيص الواقع المعيش مع معالجته للواقع من أجل أن تحسي العالم الذي مازال قابلاً للتغير والتحول حسب تعبير نيتشه وعليه، أيضاً حلل هوسرل أزمة الأوروبية للعلوم، أي الوجود عامة، حينها خرج بالنتيجة التي تحدث عن هذان مخرجين من الأزمة هي كالاتي: إنحطاط أوروبا أو نخضة أوروبا في بدء أمر تصبح غريبة عنها توجهات الحياة العقلي هنا إستخدام الكراهية الغير. إذا السياسة هذه تكون على مستوى الروحي، إما نخضتها من خلال الروح الفلسفية ذلك راجع لنضال العقل من الطبيعي المفكر لا يمكنه نكران العقل ويكون هذا الأخير كافياً للإنسان في عالمية المادي والعيني معاص. أما « منهج الرؤية الكونية التوحيدية أو، أي رؤية أخرى مخالفة لها بمعزل عن الرؤية المنهجية»<sup>2</sup> في هذه لحظة بالذات نعود إلى غارودي التصوف العقلاني. ففي ضوء هذه القراءة الأندلسية ابن رشد وغيرهم رؤيته الكونية توحيدية؛ فالمعرفة التصورات والمفاهيم التي لها علاقة بالرؤية هي نتاج للمنهج.

لو نعود إلى وراء وما ذكرته عن علاقة الذات بالموضوع نستأنف حيدثنا عن حقيقة تلك العلوم؛ أقصد الإنسانية والطبيعية، نستدل بغادامير ويشاركه دالتاي الرأي «بأن نظرة الحياة الطبيعية لذاتها تنمو قبل أن يجولها العلم إلى موضوع له»<sup>3</sup> فإشترك الذات والموضوع رغم الإختلاف إستراتيجي وعندما إعتبرنا الموضوع المنطلق والأساسي لتلك العلوم (الطبيعية) بدون انفصال أو إنقطاع عن الذات التي تحتفي عادة وراء إشتغال الموضوع وبين النظر على كونه غاية للعلوم الإنسانية التي تنشدها الذات العارفة وإستخدامها للمنهج رغم إختلافهما في المنهج المستعمل. طالما نحن في عصر البحث والإبداع، لماذا لا نتجرأ على كشف آليات هذا التأويل وطرح سؤال المنهج حلة البحث العلمي والفلسفي الفكري؟

مثل هذه المسألة هناك شبه إجماع بين العلماء والمنظرين ومؤرخين العلوم على أن هذه العلوم نشأتها الأولى في (ق 19) آنذاك العلوم الطبيعية حققت انبهار واندهاش المفكرين بما توصلت إليه العلوم الطبيعية يقول: «لكن في المقابل نجد اختلافاً شديداً بين العلماء والفلاسفة والمؤرخين حول طبيعة المنهج حيث أن نقل المنهج المتبع في العلوم التجريبية إلى دراسة الإنسان، الهدف منه تحقيق معرفة موضوعية بالظواهر الإنسانية تمكن من التحكم في دوافعه والارتقاء بكلماته»<sup>4</sup> فهناك فرق شاسع بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية وعليه يجب كشف

<sup>1</sup> -فتحى التريكي: مجالات الفلسفة الراهنة [الندوة الدولية حول كرسي اليونيسكو للفلسفة بالزقازيق]مجلة أوراق فلسفية، عدد2009، 24، ص179، 169

<sup>2</sup> - الشريف طوطاو (قسنطينة) : غارودي والفلسفة الأندلسية [الندوة الدولية حول كرسي اليونيسكو للفلسفة بالزقازيق] مجلة أوراق فلسفية ، سبق تعريفها، ص 307 .

<sup>3</sup> - مصطفى الكيلاني:مدخل عام إلى البحث في الحقيقة والأزمة مجلة أوراق فلسفية[الأزمة في العلوم محدثاتها وتجلياتها الإستمولوجية]

العدد35 ، مجلة غير دورية ، عملية محكمة، 2012/2013. ص 28

<sup>4</sup> - دكار محمد أمين : [التأويل الديني المعاصر وحوار الحضارات ، دراسة مقارنة] لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة ، تحت إشراف : بومدين بوازيد السنة الجامعية 2011-2012 ، وهران ، ص 53 .

سر هذا الصراع القائم بينهما (العلوم الطبيعية والإنسانية) وفي حين علينا أن نشير إلى ديكرت الذي يرى «أسس المنهج يجب أن تكون عقلية وعلى النقيض منه يرى بيكون أن أسس المنهج يجب أن تكون تجريبية»<sup>1</sup>؛ صراع يكون بين العلوم المذكورة ويكون مبني على أسس حجج ولكن تبقى على صلة وطيدة بينهما والمنهج المستعمل في تحليل وتفكيك وتركيب. واضح أن الطريقة وتأسيس ذلك نابع من التاريخي للمنهج التأويلي في تلك العلوم الإنسانية وما نستخلصه هنا سادت رؤية مفادها تحول الإنسان من ذات التي تنطلق بعملية تفكير إلى الموضوع معرفة علمية، ولكن العلوم الإنسانية نشأت ناقصة محتجة إلى تدعيم من طرف علم آخر يساندها. وأهمية المنهج بشكل عام والتأويلي بشكل خاص هنا نستعين بما يقوله (أركون) وما يميز مشروعه الفلسفي «من حيث المنهج في الإسلاميات التطبيقية مقارنة بالإسلاميات الكلاسيكية هي أنها ممارسة علمية متعددة المسار والاختصاصات»<sup>2</sup> وعليه يظهر اختلاف نوعياً عن إسلاميات الكلاسيكية التي بدورها تسعى إلى الكشف عن الفرضيات الضمنية والبنية المفهومية والإصطلاحية التي يعتمد عليها التراث من خلال عمالها آليات التحليل الأنثروبولوجيين في نقد العقل الإسلامي.

واضح هنا دراسة اللامفكر فيه هي ضمن هذا السياق الفكري، فك الارتباط مع ماضي بفصل التراث يصبح فكراً أو نقداً، ثم دخول فكر آخر أي البعد الإستشراقي المعاصر، في حلة جديدة مسمية من عوامة إلى حوار وتحرر في صياغة الفكر الإسلامي، وتأكيد على ظهور التأويل في الفكر العالمي بناء على أزمة في المناهج. وعلاوة على أهمية الكتابة الفلسفية وعلاقة الفلسفة بالتحليل النفسي في حين «إعادة النظر وخلخلة المفهوم الأنثوري للذات هي إحدى نتائج اكتشاف اللاشعور ، فأصبحت رقعة الذات أوسع من رقعة الوعي إذ لا تختزل في الوعي... لأن الذات هي مبدعة المفهوم واللاشعور الفرويدي هو الوجه الآخر للذات، ويمكن أن نلمس العلاقة بين الفلسفة والتحليل النفسي»<sup>3</sup>؛ أول فريق ذو نزعة وجودية مثلاً سارتر وغيره وفريق ذو نزعة شكلائية المفهومية مثلاً ألتوسير وغيره، من خلال هذا النزاع نرى أنهما يتقاطعان في نقطة واحدة مسألة الذات، واضح هنا علاقة التي تربط بينهما هي علاقة مزادوجة إعجاب وإنبهار وهناك علاقة رفض والكراهية هذا كله لصالح الذات مبدعة للمفهوم. بالإضافة إلى إستراتيجية دريدا التفكيكية الحديث عنها يعني الحديث «عن صراع ومواجهة بإستخدام بعض الوسائل قصد تحقيق غاية محددة، وقد رسم دريدا إستراتيجية في علم الكتابة (de la grammatologie) حيث قدم عمله باعتباره خلخلة وتفكيك لكل المعاني التي تستمد منشأها من اللوغوس وبالخصوص معنى الحقيقة»<sup>4</sup> واضح أن التفكيك يسعى دوماً إلى وضع عملية تحليل جسم بإعادته إلى عناصره، يشبه ذلك ما

<sup>1</sup> - المذكرة نفسها ، ص 55 .

<sup>2</sup> - المذكرة نفسها ، ص 64 .

<sup>3</sup> - أحمد موسى : الحوار الفلسفي الفرنسي والألماني (التفكيكية والهيريمنوطيقيا) لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة ، تحت إشراف : عبد الله اللاوي ، السنة الجامعية 2010،2011 ، وهران ، ص 40 .

<sup>4</sup> - أحمد موسى : الحوار الفلسفي الفرنسي والألماني (التفكيكية والهيريمنوطيقيا) المذكرة سبق تعريفها ص 64 .

تفكيكية الآلة. أما عن الإستراتيجية فهي تقوم على التنقيب وراء السطح دون التفتيت وعن حضور أمام الذات الوعي الجوانية ما نعنيه تعارض الحاصل بين الداخل والخارج وتفوق الباطني على الظاهري. لقد تحدثت من قبل عن هذا النوع من الكتابة والإستراتيجية الديرية. ثم نموذج التونسي (التريكي) يقول: «إن مستقبل الفلسفة يكمن في الإفتتاح والتنوع»<sup>1</sup> نسلط الأضواء على فلسفة الحدائنة والتنوع والإختلاف لأنها سوف تحمي حقوق الإنسان. ومع أركون الجزائري حضوره بفكره « يتجاوز نظرة النزعة التراثية (السلفية) والنزعة الإستشراقية للدراسات الإسلامية... أن أركون قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكيلها وإشتغالها في التاريخ عبر القرون»<sup>2</sup> في هذا السياق الذي يقوم على النقد، يقوم بعملية نبش إذ صح التعبير والكشف، ثم يخضعها للنقد والتفكيك وفضح المستور من أجل الكشف عن الغير، ويقصد من منهجية التفكيك وتحليل العناصر تفكيك الميتافيزيقي القديم والأنظمة الثيولوجية الموروثة، أي خضوعه إلى عملية إستنطاق خطاب الشفوي من الكتابي، هذا ما كان يقصد بالتفكيك عند أركون يتبين من خلال ذلك شروط إفتتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة يحدث ذلك بفضل تفكيك مفهوم الدرغمائية ومفهوم الأرثوذكسية. ولاشك في ذلك أن الكتابة والمعنى والمفهوم تحتاج إلى تدقيق من طرف اللسانيين ننطلق من تلطيف المعنى عند الجاحظ « فقد وضع الكناية في مقابل الإفصاح، وجعل التعريض في مقابل الكشف»<sup>3</sup> بمختصر هنا الكناية تدل على تلطيف المعنى. وهكذا «فإن مناهج تعليم اللغة العربية عامة على الرغم مما حصل فيها من تجديد وتحديث وتطوير مازالت قاصرة متخلفة»<sup>4</sup> ؛ أعني هذه المناهج في العالم العربي، نلاحظ أنها لا تساهم بشكل فعال في تربية السلائف اللغوية.

ونعود إلى حديثنا عن أركون وتعددية المناهج والمواضع وليس التفكيك بعيد عن التأويل، تلك هي مسلمة الفلسفية تبقى ثابتة وضرورية في البحث العلمي تاريخي لأن « الأداة الإجرائية والمناهج المعتمدة في مشروع نقد العقل الإسلامي ليست في نهاية سوى طريقة في التأويل والإقناع أو النقل أسلوب في الكشف والفهم والإفهام والتفسير... » إستخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم إجتماع وإنتربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجديره فيها»<sup>5</sup> الشيء ذاته حدث مع التفكيك مثلاً فنون الخطابة لإشهار أرائي سوفسطائيون. أما أفلاطون (الحوار والجدل) ويضيف أركون في مشروعه دراسة مسألة المناهج وهي مسألة ترتبط بالإستراتيجية التي تحدثنا عنها من قبل ذلك أن إستعمل مناهج متشابكة، ثم نضيف

<sup>1</sup> - أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات عربية. تصدر شهرياً: عن دار الطليعة بيروت لبنان السنة (34) العدد ½ - تشرين، 02 / كانون الأول 01 نوفمبر / ديسمبر 1997، ص 68 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص ص ( 71 ، 72 ) .

<sup>3</sup> - نعيم غلوية : نحو الصوت ونحو المعنى: المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان -الدار البيضاء- المغرب (ط1) 1992 ص 69 .

<sup>4</sup> - أحمد المعتوق : نظرية اللغة الثالثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب (ط1) 2005 ، ص 180 .

<sup>5</sup> - عمر الزاوي : النقل ونقد العقل وتأملات في الخطاب الفكر عند محمد أركون والجابري، رياض العلوم الجزائر (ط1) 2006 ص 133 .

«أن الفلسفة كاد أن لا تكون سوى مناهج وأن الفكر يستطيع أن ينفذ مع مر الزمان»<sup>1</sup> ضمن هذا التصور تأتي إلى دراسة مسألة المناهج في مشروع أركون ونشير إلى الجهول النقدي والمنهجي الذي يبذله المؤلف حيث يتجه إلى عدة مواقع في الفكر أو العقل الإسلامي بالضبط التأويل والتفسير للنصوص. ولكن أركون يطبق في نقده التاريخي منهجه التقدمي التراجعي الذي يعني إضاء (الماضي بالحاضر) أو (التراث بالحدثة) ومن بين أهم أهداف منهجه التقدمي التراجعي ما نستدل به « هو تحديد طبيعة القطاع المعرفية وفاعليتها في التاريخ... ولا يتبع منهجاً محدداً أو أحادياً في مقارنة التراث، بل شكل منهجاً تكاملياً من عدة مناهج بحثية»<sup>2</sup> حيث يشكل المنهج التاريخي أهم مكونات المنهج التريكي عند أركون.

غير أنه يرى أن هذا المنهج غير كاف ويفتقر لشمول، بل يجب استخدام مناهج أخرى. كالمناهج الاجتماعي والأنثروبولوجي وكالألسنة وعلم النفس التاريخي والنقد الثقافي وعلم الأديان والتفكيك الأنثروبولوجيا الدينية ولم يكن أركون من حيث المبدأ ضد الإستشراق جملة وتفصيلاً، بل كان قادراً على تمييز الجهود العلمية. كما نجده بعيداً عن المناهج الأحادية. خلاصة ذلك كله تطبيق المنهج التفكيكي التريكي لإظهار ما هو هامشي ومسكوت عنه ورد الخطابات الرسمية إلى حدودها التاريخية. ومع أستاذنا نطلق من الفكر القومي ومشكلة الإنسان هذه الحركة «القومية تحاول أن تعيد التاريخ فالعربي استطاع أن يؤسس حضارة وينشرها في العالم.. يرى أن الأزمة تكمن في القيم الموروثة التي أسرت الإنسان في سياق دوغمائي وآخر ديني»<sup>3</sup> لهذا السبب بإمكاننا إعادة بناءها من الجديد. أما عن الفكر العلماني -الوضعي والإنسان. في هذا المجال نلمس أنها جعلت الإنسان يصاب بمجموعة الأمراض نفسية التي تتجلى في اللاشعور الجمعي، وبالتالي تعكس الصراع بين الذات والأنا (أي الأنا الأعلى) ، يضيف مفكرنا أركون: فإنه ينبغي « الإعراف بأنه في المجال الديني البحث، كان التراجع أكثر من التقدم»<sup>4</sup> لأن اللغة ذات محتوى الفئوي ، أي التعصبي التي تستمر بالتغلغل والتغلب على اللغة ذات المحتوى المعرفي، ثم تنطرق إلى مقارنة بين الجزائري والمغربي: فقد يهمننا هنا الإنتاج الفلسفي العربي وكيفية التي يتم بها، بل نرى أنه لا يتم بشكل مستقل وإنما يندرج في سياق مشروع نقدي شامل. على أية حال أركون يركز في نقده وتفكيكه على الخطاب الإسلامي، فإن قراءته « للخطاب الفلسفي إنها تريد في إطار مشروعه الفكري..»<sup>5</sup> أي في سياق نقده للخطاب القرآني ولل فكر الإسلامي بوجه عام، أما علي حرب إهتمامه هنا بالجانب الفلسفي البحث «من نقد أركون والجابري للفكر الإسلامي وللعقل العربي فمسوغي في ذلك أن النص الفلسفي يحتاج إلى طريقة في

<sup>1</sup> - الطاهر وعزيز : المناهج الفلسفية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب (ط1) 1990 ، ص 11 .

<sup>2</sup> - زهير توفيق : إشكالية التراث(في الفكر العربي المعاصر) دار ياف العلمية للنشر والتوزيع،الأردن عمان(ط1)2013 ص (153،155)

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة : الإنسان المستقبلي ( في فكر مالك بن نبي) دار الغرب للنشر والتوزيع وهران (دط) (ت.م) ، ص (15-16) .

<sup>4</sup> - أدونسي : محمد أركون وآخرون ( الحدثة في المجتمع العربي (القيم ، الفكر ، الفن) لدار بدايات ، سورية (دط) 2008 ص 34 .

<sup>5</sup> - علي حرب : الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة) المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء -المغرب (ط1) 1995 ، ص 90 .

المعالجة قد لا تنفي بها الطرائق المستخدمة في المجالات العلمية المختلفة<sup>1</sup> « لقد أكد ذلك في العلوم الطبيعية والرياضيات، أما في العلوم الإنسانية النص الفلسفي ينبغي له أن يفضى إلى قراءة أنطولوجية التي توضح مفهوم الكائن. وموقف العقل من مسألة المعرفة. نتيجة لاشك في ذلك أن قراءة أركون (الجزائر) تمتاز عن المغربي الجابري، السبب راجع إلى تعددية المناهج. على أية حال الفرق واضح بينهما الجزائري إستخدم إستراتيجية النقدية منهجية متعددة الرؤوس متداخلة في نفس الوقت الإختصاصات، في حين المغربي الجابري يغلب عليه الطابع الإستمولوجي على نقده وتحليلاته هذا ما دفع القول أن الجزائري أكثر توغلاً من المغربي، ثم بعد ذلك ننتقل إلى طه والجابري وما يصدر عنهما من صراع ساخن. وكذلك مع أركون ونصر حامد أبوزيد بما أن يجمعنا هنا الفكر الفلسفي والطريقة (المنهج) المستعملة في البحث والتحليل في فهم التراث.

وما يؤكد لنا طه في تجديد المنهج في النظر إلى تراثنا وعليه إتجاه الفكر العربي المعاصر، برأي طه إلى تقويم التراث بنزعتين (النزعة مضمونية وتجزيئية)، نلاحظ أنه يوجه سهام النقد إلى الأنموذج الفكري للجابري، من الواضح أن طه يهدم النسق الفكري للجابري بين التناقض الحاصل بقوله: « إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين الذين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»<sup>2</sup> نلاحظ أن عقلانية التي يسير عليها الفكر الجابري قد أفضت إلى نوع من التناقض يظهر ذلك خلال الانفصال بين كل من النظرية والتطبيق في أنموذجه القياسي، ثم يضيف أركون «إن العقل الإسلامي اليوم هو بحق أنموذج للعقل الأرتوذكسي الأكثر انغلاقاً ودرغماتية، فهذا العقل لم يخرج كما يقول أركون عن السياج الدرغمائي المغلق»<sup>3</sup> يرى أركون سياج قد تحطم كلية بدليل تخلص العقل العربي من مديونيته اتجاه السياج الدرغمائي، وعليه وجب الحديث كما قال أركون تفكيك بنية المقدس لدى العقل الإسلامي، ثم نضيف أبوزيد في علاقته عن تحافت الخطاب الديني حيث يعتقد «بأن الخطاب الديني خطاب متهافت عندما يقر بلا تاريخية النص.. وبالتالي فإن أي إقرار بلا تاريخية اللغة هو تأكيد للتاريخية المجتمع»<sup>4</sup> لا تعني عدم القدرة على إنتاج دلالاتها أو بما يدعي بالعجز عن فعل ذلك، وإنما للوعي الأهمية في حالة أن يعيد إبداع المفاهيم، سواء تعلق الأمر بأركون أو بأبوزيد أو علي حرب أو حسن حنفي وغيرهم. القاسم المشترك بينهم يظهر لنا في تعميم الأنموذج الغربي للحدثة، نتيجة ذلك طه يرفض أو يتجاوز ما يراه تغليقاً أو تلفيفاً للحقيقة وتزييفاً للوعي البشري، ففي الإجمال نقول عن مأزق الحدثة الحاصل بين التجاوز والتفكيك. يقول طه: «إن العلم بالفلسفة لا يحصل بطريقة الفلسفة من حيث هو مجال لكثرة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص ص ( 90 ، 91 ) .

<sup>2</sup> - جلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية) مركز دراسات الوحدة العربية

، بيروت لبنان (ط1) 2015 ص 39

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 47 .

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 53 .

السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة<sup>1</sup> واضح أنه طه يقترح مفهوم فقه الفلسفة. إنطلاقاً مما ذكرنا أن للمفهوم فيه جانب عباري وآخر إشاري، يكون الكلام من علمياً من باب فقه الفلسفة لأن القول الفلسفي يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة وعلاوة على ذلك يقول طه: «العقل هو عبارة عن تركيبية متسقة لا تقوم على مبدأ الفصل، وإنما على ضرورة الوصل بين العقل والشرع، العقل والدين، العقل والوحي، العقل والحس، العقل والأخلاق»<sup>2</sup> لقد إجتهدت الممارسة الإسلامية في ذلك أيضاً على مستويين (المبدأ والواقع)؛ إذن على مستوى المبدئي طالب الشرع من أجل تحصيل العلم بالوجود، كما هو الحال في طلب اليقين في المعرفة وخروج من الظن. أما مستوى الواقعي حاول المسلمون إتخاذ كل إمكاناتهم لإدراك الحقيقة الإلهية مع وضع بغض النظر عن التصور الرمزي وعدم الإكتفاء بدرجة الظن فيه وعليه إنتهى طه إلى أنموذج للعقلانية، أي هي العقلانية العملية، ونقد العقل العملي، بما أن المنهج يحتاج إلى تجديد في فهم التراث وتعميم النموذج الغربي على كل أنماط التفكير.

الواضح أنه (طه) منهجيته تنتهي على التوجه الولي والشمولي في تقريب التراث، فلسفة التواصل هابرماس تتخذ من اللغة كأداة طبعاً لأحداث التفاعل بين الذات. بغض النظر عما سبق ذكره في سؤال العمل طه «أن هذا التأثير العملي ينقد الفكر الفلسفي من ثقافة المجتمع الذي نشأ فيه فوضعها مصطلح المجال التداولي لإفادة النطاق الذي يجمع هذا الأصول العملية المخصوصة»<sup>3</sup> لأن مجال التداولي يحتوي اللغة المستعملة وكذلك الثوابت العقيدة وكذلك جانب من ممارسة المعرفة. إذن المجال التداولي أخص من المجال الثقافي. ثمة تحدث عن (الذات والموضوع) التجريد يذهب في الفصل بينهما إلى أبعد من فصله بين العقل والمادة، بل يكون أبعد من فصله بين الروح والجسم هذا ما يجعل الفصل المطلق بين الذات والموضوع. شرط في إقامة المعرفة العلمية، أي دليل على وجودها بوجوده وتعدم بإنعدامه وبما المادة مأوها الأخير العقل، والجسم تسكنه الروح بالتالي هي مبدأ حياته وسر كماله لقد ثبت أن النظر العقلي في المجال الفلسفي. وننتقل إلى سؤال الأخلاق بقوله: «بالفرق بين العقل والشرع... يجوز عقلاً وشرعاً أو لا يجوز في العقل ولا في الشرع أو يوجبه العقل والشرع...»<sup>4</sup> يظهر لنا ذلك في ما إشتهر فيه من صيغ تعبير خاصة نحو يجوز ولا يجوز. نرى أنه بعضهم جعل العقل تابعاً لشرع وبعضهم جعل الشرع تابعاً للعقل والبعض منهم جعل العقل مكماً لشرع وعكس صحيح. بالإضافة إلى ذلك «إن العقل كلمة شديدة المرونة والإختلاط، ولكن من الواضح صلتها بالكلام والمعرفة والتنظيم والتحليل والتعليل»<sup>5</sup> الحواس

<sup>1</sup> - جلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر ، المرجع سبق تعريفه ص 106 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 134

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن: سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم) المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب ط2) 2012 ص39

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن:سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية)مركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب(ط5)2013ص149

<sup>5</sup> - محمد عبد الرحمن مرحبا : الفكرانية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان (ط1) 2005 ، ص 254 .



هي مثل ما قال ديكارت خادعة، وما الحكم القاطع هنا إلا للذهب، وما صحة كل ذلك إلا للعقل فهو نعمة التي أنعم بها الخالق عبده.

وهو كل ما نعقل به كل إنتاج لأفكار والأحداث والأشياء نراها أو نتصورها.. الخ. في حين هيجل كان مقتنعاً لأن عصره هو عصر انتقال «إن الدين هو واحد من أهم شؤون حياتنا...إننا نعتزف بشرعية مقتضى العقل السامي بالنسبة إلى الإنسانية، لكن لا بد من الاعتراف أيضاً بأن الطبيعة الحسية هي العنصر الرئيسي في كل عمل»<sup>1</sup> هكذا ننتقل لتعرف على قضية الآخر دور العقل والحواس في نظر كل فيلسوف، ثم لنا عودة إلى فكر طه «أعتقد أن المنهج التداولي منهج مناسب للبحث»<sup>2</sup> واضح الحديث يتعلق بالمعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية بواسطة العقل البشري الواعي كما يفعل ويدرك في هذه الطبيعة. وفي حين أبو يعرب يمكن «أن يجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية ببعديها العقلي والنقلي التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية... أن نقد المنطق وأساس الميتافيزيقي ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة هي الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر»<sup>3</sup> بما هو ممارسة تاريخية لقد لعبت الفلسفة اليونانية دوراً هاماً في الفكر العربي، ثم إضافة «ولكن ما قرأناه لم يكن سيرة ذاتية مقصودة على مدخل للكلام على أزمة التعليم اللاهوتي الكاثوليكي في نظام الجامعة الأوروبي»<sup>4</sup> في حين لم يكن مدخل لعلاج أزمتها الروحية، بل هي مخاطبة الإنسان الأوروبي الذي حصر في تاريخ الأديان دليل على تعليل فيما أنتجه العقل اليوناني وحصر الإيمان في الكاثوليكية تلك هي العلاقة إعتراه هذا من منطق المركزية الأوروبية هي دليل أزمة وعلاجه لمسألة بين (الإيمان والعقل). من غير شك نرى لاحقاً عند «تحديد وضعيات التواصل، لكون الذات بما هي أمر متميز هي بدورها أمر حاصل بمفعول هذه الكتابة الأصلية في الذهن والوجود»<sup>5</sup>؛ فالذات ترى أنها فهمت القصد، بإضافة إلى ذلك فلسفة الدين والكلام الجديد، ثم تعرف على نوع العلاقة «أن فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمناً أو صراحة ديناً فلسفياً.. فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه»<sup>6</sup> فلسفة الدين تبحث جانب العقائد والأديان كلها مما فيها الأديان الفلسفة. ولو حاولنا معرفة العلاقة بين فلسفة النظرية والأخرى العملية نجد الأمر يتعلق بتطور الفكر الفلسفي في صلته مع الفكر الآخر (الديني). أما المناهج مصدرها يقبل الصوغ التالي في المطلق واختلاف المناهج بمواضعها. أما عن «العلاقة بين السياسة والدين، إذا كانت السياسة في

<sup>1</sup> - المطران أنطون - حميد موراني: هيجل كتابات الشباب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) 2003 ، ص 25 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل (قضايا إسلامية معاصرة) دار الهادي للطباعة ونشر وتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2003 ص 71

<sup>3</sup> - أبو يعرب المرزوقي : تجليات الفلسفة العربية (منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي) دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، دمشق ، سورية (ط1) 2001 ص ص (42،47) .

<sup>4</sup> - أبو يعرب المرزوقي: متكلم في محاضرة الباب من هو ؟ مجلة فكرية فصلية محكمة السنة الثالثة عشر - العدد 49 صيف 1428 هـ / 2007، فتحي حسن ملكاوي جميل عكاشة ، ص 133 .

<sup>5</sup> - أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاب القرآني دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط1) 2000 ص 152

<sup>6</sup> - أبو يعرب المرزوقي : فلسفة الدين والكلام الجديد ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ، دار الهادي ، بيروت (ط1) 2006 ص 44

نظر هوبز معرفة علمية، إن السياسة معرفة علمية لأنها بالأساس عقلية للمجتمع وتنظيم للحياة الإنسانية على أساس حماية الحقوق الطبيعية للإنسان<sup>1</sup> في حقيقة علم السياسة يستند إلى معرفة بالطبيعة الإنسانية، ولهذا القوانين التي تحكم المدينة في نظره (هوبز) ليس قوانين أخلاقية ولا مدنية دينية، كذلك « فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية ورفض خضوع تفكير الناس إلى سيطرة رجال الدين<sup>2</sup> » الهيمنة أدت في نهاية المطاف إلى تكوين مملكة الظلمات ناتجة عن جهل الناس إن حماية حرية الفرد تقتضي فصل سلطات، بالإضافة إلى ما ذكرنا نحاول تضبط المنهج وبقواعده ننتقل من إقامة «تصور جديد لإشكالية الحرية هو قبل كل شيء علاقة التضامن التي تربطها بمسألة الحقيقة الخاضعة هي كذلك نظرة جديد بالقياس إلى الفلسفة الكلاسيكية... إلى المسألة إدانة الذات الكلاسيكية بالمعنى الأنسي والعقلاني بما هي شعور يتسم بشفافيته لذاته<sup>3</sup> » هذا ما نراه أن الفلسفة الكلاسيكية سلطة الشعور هنا بإقامة ثنائية بين قوة الحس وقوة العقل مع إخفاء الأسس الحقيقية لنشاط الفكري من أهم نماذج (نيتشه وفرويد) فقد يعرض لهذه المسألة بصورة جديدة تتمثل في إزاحة شعور عن مركزه. وعليه يمكننا القول أن الذات الحقيقية لا تكمن كما نتوهم في الذات الفردية وشعور وهم خالص مثلاً الكوجيتو .

وإذ ما تحدثنا عن الكتابة سابقاً (شفوي وكتابي) وفي قديم وشم ورسم، ثم يأتي الإبداع كما يصرح أبو يعرب في مجمله الكتابة غير اللغوية أو الرسم، فهي الرسم المرجع المدلولي والدالي معاً، كما أنه « لا يفهم الإبداع الرمزي عامة.. والإبداع الشفوي خاصة، إلا إذا سلكتنا هذه الطريق في الاتجاه المعاكس فعندنا إلى أصل الإبداع الرمزي بما في ذلك إبداع اللغة ذاتها<sup>4</sup> »؛ دليل ذلك أن الإبداع بعد تحرره من اللغة ومن جميع ضروب الترميز الذي عادة تفتح إمكانيات التحصيل الخلاق إبداعاً للرموز. أما الطريق الذي سلكها إكتشاف الكتابة المتقدمة على ألسنة المتأخرة عنه حينها، نستنتج أن طبيعة تساند كل من الرسم والنعم بالفعل عينها لسبيل الإبداع الرمزي عامة .

نتوصل إلى قول (محمود شاعر) الشاعر ينبغي أن يكون له نموذج متفرد في تحقيق الذاتية «مهما يكن من اختلاف حول موضوعه إنما هو علم الذاتية بلا منازع<sup>5</sup>»؛ أقصد علم النفس بمعنى الذاتية في إيجادها هي تحررها تحققها، إبداءها وتألقها، كل هذا يتمثل في الذاتية وهناك الإبداع خاصة الإنسان الأسمى، وإرتقائية إبداعية الإنسان الإبداع من عمل قوى الإيجاب في عمق الذات، خصوصية الإبداع هي الإبداع الذات بما تبعد الإبداع صدق. ننتقل من

<sup>1</sup> - رضا عزوز: العلاقة بين الدين والسياسة عند هوبز من خلال كتابه التين، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية ع 44، 2009/44، ص 60

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 66 .

<sup>3</sup> - نبيهة قارة : الحقيقة والحرية عند نيتشه وفرويد . مجلة التونسية للدراسات الفلسفية ع 44، 2009/44، ص ص 68-70

<sup>4</sup> - أبو يعرب المرزوقي : في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاب القرآني ، المصدر سبق تعريفه ، ص 181 .

<sup>5</sup> - سيد أحمد عثمان : الذاتية الناضجة (مقالات في ما وراء المنهج) ، مكتبة النجلو المصرية ، القاهرة (دط) 2000 ، ص 199 .

الإبداع الإنسان الأسمى «تلك الأعماق الفلسفية لإبداعية الإنسان.. أن الإنسان مبدع فيما هو له إنسان، وبما هو له إنسان... عاملة في عمق الوجودي للذات على صون تكامل الوجود النفس لروحي الإنسان واستمرارية وحدته... هو سمة تفرد الذات»<sup>1</sup> وما من مبدع يفرغ من إبداع له وبالتالي يظل على ما كان عليه من قبل إبداعه بالفعل الإبداع هو إبداع الذات لذاتها وهو نتاج دفع الحياة الإنسانية ورفعها ودفعها في العمق من وجود الذات، بل نرى أنه يعمل عمله الإبداعي في الذات ذاتها. وهكذا هو الإبداع من الخالق إلى عبده ولكن نحن بحاجة إلى منهج دراسة ولكل عمل منهج يقوم عليه بطريقة علمية. ثم يضيف بوقاف قائلاً: «لا شك أحد في ضرورة الاعتماد على الفكر الفلسفي الذي ينتجه غيرنا، ولكن أن يتحول هذا الاعتقاد إلى تبعية»<sup>2</sup> هذا ما نريد تخلص منه فكرنا حتى نتمكن من إنتاج والإبداع الذاتي وعدم وصولنا دليل على أننا نعيش أزمة معالي مفاهيم.. الخ.

و"أ" بوساحة يرى في تحديثنا عن أزمة العقل العربي علينا نوجه أنظار إلى الذين «عجزوا عن تشريح بنية العقل»<sup>3</sup> من أجل تطوير مفهومه وتحديد صيغة جديدة للعقل كما أن الذات تتواضع لمواجهة ومنازع بعدة الأمور بالإعتراف المتبادل لبناء العوالم ويتوقف سؤال عن الذات والموضوع والعقل، بعد تخلص من الخلفيات «ووضع سؤال الذات في ثقافة تعان الحداثة وتناوى الحرية وتشتم الديمقراطية»<sup>4</sup> هذا السؤال هو ذاته سؤال المعنى. من البديهي أن نتحدث عن الفلسفة اليوم هي تواجه عدّة تحديات، وعلى حين نرى أنها تهدد مستقبلها، ومهمة الفيلسوف إعادة التفكير في ماهيتها، وتأملها وفي أوضاعها ومستقبلها الراهن. على هذا الأساس يقول عمار: «يشكل الحوار الحي بالنسبة إلى دريدا موقفاً للموقع الالافلسفي... أحاول وبشكل منهجي... أن أجد لا موقفاً وموقفاً لا فلسفياً»<sup>5</sup> من خلاله أتمكن أن أعيد نظر في أسئلة الفلسفة هذا اللاموقع لا يمكن تحديده بأدوات اللغة الفلسفية، إذن الحوار الحي هو في لا موقع فلسفي للفلسفة. ولو عدنا إلى الاختلاف وطريقة التنازل المعنى حينها نلاحظ «رفض التفكيكيون مقولة وجود المعنى... أن هذه الكتابة والنصوص تمثل نصوصاً وكتابات أخرى متناقضة... مفهوم أنشأ على أنقاض الفلسفة الظواهرية الهوسرلية التي تجعل العلاقة بين الأنا المتعالية...»<sup>6</sup> يحدث فهم ذلك من صميم عمليات النقد التفكيكي، والخطاب الأدبي مكتوب يحافظ على مكانته

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص ص (من 219 إلى 222) .

<sup>2</sup> - عبد الحليم بوهلال : مستقبل في المجتمع العربي المعاصر، أعمال ملتقى (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية) جامعة الجزائر 2 (دط) 2013، ص 249

<sup>3</sup> - عمر بوساحة: الفلسفة وأسئلة الراهن: أعمال ملتقى (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية) جامعة الجزائر 2 (دط) 2013، ص 56

<sup>4</sup> - محمد المصباحي : سؤال الذات [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى 2013 جامعة الجزائر (2)، سبق تعريفه، ص 59 .

<sup>5</sup> - عمار الناصر : [البنية الحوارية للفلسفة : تجربة جاك دريدا] فعاليات المؤتمر الدولي الثالث [جاك دريدا: بنية النقد الأدبي والفلسفة] بمناسبة (عشر سنوات على وفاته) 2004 . (مخبر الدراسات العربية والأدبية في الجزائر)، ص 95 .

<sup>6</sup> - تاويريت بشير وسامية راجح : فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، دار عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع (دط)

وميزته، ولكن حالة الاختلاف بين المؤلف والقارئ والسامع هنا اعتماد على قدرة الفهم وتأويل فلا بد أن نكشف عن نوايا هذه الكتابة والاختلاف ومجرد «أن يبدأ شك في أن الضامن للعقلانية الجديدة»<sup>1</sup>، إذن هي لغة فكر أصبحت بالجنون مؤقتاً بالهذيان، وقد يكون العقل العالم إنشغل بخطاب الذي يهدف إلى الخلاص العام.

وما يهدف إليه مهيبيل هو بناء نسق فكري وفن الفهم في اللغة والخطاب حيث يقول: «المجال التاريخي ويتعلق بالمرور الماضي والمجال اللغوي ويتعلق بالعلاقات والمعاني والدلالات»<sup>2</sup> عندئذ نجد أنفسنا في مواجهة ومفارقة عندما نتطرق لمسألة الفن والمفهوم والمنهج وغيرها من مفاهيم مستخدمة في الخطاب الفلسفي المثال «البنويوية تدرس النص باعتباره نظام لغوياً... أن التفكيكية تقدم عدداً من القراءات والدلالات للنص الواحد دون أن تتحول تلك التعددية إلى تناثر أو عشية»<sup>3</sup>، فالأولى تستند على جانب اللغوي وثانية تنتقل إلى عالم المنهج، أي منهج اللامنهج مثل هذه المحاولات ترفض أن يقوم النقد على جهل خلفيات الفلسفة، ولكن النقد التطبيقي لا منهج له وفلسفته تقوم على اللامنهج وصدقه يقوم في الابتكار ألظرفي الذي ينشأ بالفعل مع تناول النص والإبداع فيه. طالما أن هناك نقاد كذلك هناك أساتذة نقاد كما يطرح في (ق 20-21) إلا أننا تنقصنا الإرادة والقوة التي تحدث عنها فلاسفة الغرب (نيتشه) مثلاً يصرح مهيبيل: «فإننا نجد نسبة كبيرة من الكتاب في كلا البلدين لا يجدون حرجاً في تلقيح كتاباتهم بما يستنبطونه من مسألة الآخر (اللغوي) وبخاصة في مستوى المنهج وطرائق البحث»<sup>4</sup> موضوع هنا يدور حول الهوية والاختلاف في الخطاب المعاصر.

بلا شك هذا ما أدى إلى إخصاب الفكر وبرز المورثة اللغوية يظهر ذلك من خلال قراءات الجابري فالفكر البشري خلال تطوره التاريخي حاول بناء أنظمة أو أنسجة فكرية مختلفة ومتعددة حينئذ المفكر عندما يبدع المفاهيم ساعتها يعتقد أنها قادرة على تفسير العالم وفهمه ولكن من أهم شروط التفلسف نرى غير «أن للتفكير الفلسفي الذي هو بحث عن المبدأ أو القانون الذي يكمن وراء الظواهر بغية إيجاد تفسير لحدوثها، والذي هو من جهة أخرى تكوين لسلطة معرفية»<sup>5</sup> لهذا التفكير شروط وعدم توفيرها يعوق التفكير الفلسفي مع بوقاف يشير إلى تجاوز ونجاح منتظر لتملك الفكر الفلسفي المعاصر بقوة وإرادة كما هو الحال لمحمد جديدي وضع لمسات فكرية حيث يرى سواء أن حدث نوع جديد من صب دماء في جسم الفلسفة سواء حول «إمكانية تأسيس وقيام فلسفة عربية معاصرة أو في مختلف المقاربات التي نظرت وأرخت للتأويل فكراً وممارسة، بل حتى

<sup>1</sup> - مارسيل ديتيان: اختلاف الميثولوجيات: مصباح الصمد، مراجعة: سام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2008 ص 58

<sup>2</sup> - عمر مهيبيل : خطاب التأويل ، خطاب الحقيقة (الفكر العربي المعاصر) مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي ، بيروت باريس (مجموع مفكرون وباحثون) ، رئيس التحرير : مطاع صفيدي خريف 99 - شتاء 2000 ، مجلة محكمة ، ص 42 .

<sup>3</sup> - قصي الحسين : تفكيك النص وتفكيك المصطلح النقدي (الفكر العربي المعاصر) ، مجلة فكرية مستقلة ، سبق تعريفها ، ص 90 .

<sup>4</sup> - عمر مهيبيل: حول الهوية والاختلاف في الخطاب الجزائري المعاصر (بختي بن عودة نموذجاً) [ دراسات عربية، مجلة فكرية ، إقتصادية، إجتماعية ] تصدر شهرياً عن دار الطليعة بيروت لبنان السنة 34، العدد 6/5 - آذار / نيسان - مارس / إبريل 1998 ص 132 .

<sup>5</sup> - رشيد حاج صالح : أسباب غياب التفكير الفلسفي عن الثقافة العربية ، أعمال ملتقى جامعة الجزائر (2) 2013 ، سبق تعريفه ، ص 231 .

في الدروس الحكمية<sup>1</sup>، هذه الدروس التي يمكن إستخلاصها من نماذج فلسفية. ثم يضيف عمار «إن الحديث عن لحظة عربية للفلسفة يفتح الطريق أمام رؤى متناقضة لهذه اللحظة وكيفية تمثلها والسياق الذي تنخرط فيه ومشروعية ذلك من الأساس... فإن لم تكن الفلسفة قدراً تاريخياً فإن التفكير خارجها يبقى أمراً ممكناً ضمن الشروط التي تولدها صيرورة التاريخية للفكر الإنساني»<sup>2</sup> في الواقع الفلسفة سواء مكانة فيلسوف نفسه الذي هو محرك أصابع هذا الفكر الفلسفي واستكشاف يدفع إلى تحديد وضعنا الفلسفي، من خلال معطيات الأنتروبولوجية والثقافة. أما عن الحنفي بهذا «المنهج في مقارنته للظاهرة الدينية وتأويلية لنص الديني»<sup>3</sup> المنهج الفينومينولوجي (الظواهرية) يعد واحداً من أهم المناهج الفلسفية المعاصرة الغربية ودليل على تأثر العرب بهذا المنهج في تحليل الظاهرة وبينما أركون ينطلق في تصوره للحدث من واضح وضع تمييز بين الحدث والمعاصرة « إن الحداثة ليست المعاصرة فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحدث والعصر، أناس ينتمون عقلياً وذهنياً إلى مرحلة القرون الوسطى»<sup>4</sup>. ثم وموضحاً «مصطلح الأنسنة بدل مصطلح حقوق الإنسان»<sup>5</sup> هدفه كون هذا المصطلح (حقوق الإنسان) بالنظر إلى تلك معطيات الراهن نجده قد أصبح شيء مفرغ من محتواه.

كما أن للقرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة، أي مسألة تتعلق بنمط التفكير كـ «قاطع وحاسم، وشيء ذاته بالنسبة لمفهوم الثورة، لأنه يختلف من مفهوم ماركوز للثورة عن مفهوم الماركسي لها. وهكذا تتطور الأحداث من عصر إلى آخر. ولو تحدثنا عن الأعمال المكتوبة يقول بول دومان (paul de mar) هي «نقل معبر وانتقال من ميدان التجربة إلى ميدان الكتابة»<sup>6</sup> ساعتها الحديث هو صنعة الكتابة في لحظة الإبداع يعيشها صاحبها. ودريدا هو خصم لميتافيزيقا الحضور «لأنها تؤسس لمركزية الصوت على حساب الكتابة»<sup>7</sup> هذا دليل رفضه لها والتحليل التفكيكي لا يهدف إلى هدم معنى، بل يبحث عن ثقافة المأزق ثم يقوم بخلخلة هذه الثقافة. أما عن الثقافة العربية وسلطة الهامش يرى إدوارد سعيد « تشيؤ المعنى، إخلال النص موت الثقافة تتأسس المعرفة الهامشية كمعطي جنياولوجي لرد ضربات المركز»<sup>8</sup> إذن الثقافة تعتبر على نحو ما متفقة بين كل مجتمعات ومختلفة في نفس الوقت. وضمن هذه العملية تأسيس الوعي. أما عن مفهوم الإستشراق «يدل هذا المفهوم orientation على ذلك

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بوقاف ومحمد جديدي : فلسفة عربية [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] عدد 1، 2، جانفي 2014 ص 13

<sup>2</sup> - عمار ناصر : فلسفة عربية ، هل هي ممكنة [مجلة دراسات فلسفية العدد الأول (2) جانفي 2014 ، ص ص ( 15 ، 16 ) .

<sup>3</sup> - الشرف طوطاو : لا هوت التحرير في الفكر العربي المعاصر (حسن حنفي أنموذجاً) مجلة دراسات فلسفية العدد الأول (2) جانفي 2014 ص 48

<sup>4</sup> - فارح مسرحي : مداخل الحداثة السياسية من خلال (أعمال محمد أركون) ، مجلة نفسها ، ص 107 .

<sup>5</sup> - مقال نفسه ، ص 112 .

<sup>6</sup> - رايس زواوي : الكتابة الفلسفية إنفتاح على الوعي في فكر عبد الرحمن بدوي ، مجلة 2014 ، سبق تعريفها ، ص 168 .

<sup>7</sup> - فتحي منصورية : الفلسفة والراهن المعرفي ، بناء الإنسان من منظور الحداثة الغربية ، مجلة 2014 ، سبق تعريفها ، ص 179 .

<sup>8</sup> - مقال نفسه ، ص 180 .

الاتجاه العام نحو دراسة الشرق»<sup>1</sup> مع العلم حركة الإستشراق بدأت مع الإستشراق اللاهوتي. يظهر خلال دوافع دينية، إتخذ كذريعة للنفاد إلى كشف البنية الفكرية والثقافية والإجتماعية ، وإشكالية حوار مع الآخر ، لاشك الضربة التي تلقاها خطاب العقل كنفذ لاذع لمركزية الغرب نحن نعيش أفكارهم وحركاتهم. وبناء على ذلك كثير من المسلمات والمعارف تلتزم بنقد محمد إقبال الذي أقبل على الحداثة من منوال الثقافة البرطانية في الواقع كان في بدايته موسوماً بالميتافيزيقا الهندية، نلاحظ « أنه تشبث للوهلة الأولى بإسلام نهائي»<sup>2</sup> مع العلم أنه نسي أن هناك مخططين مختلفين ، مخطط إجتماعي وآخر أخلاقي.

ولولا فلسفات القديمة لما تمكن أساتذة من طرح قضايا حول المجتمع والثقافة الين السياسة.. الخ. حيث وضح بوعرفة موسوعة المذاهب والفرق (قراءة في تاريخ الملل والنحل في المغرب الأوسط) ومن بين الفرق أشد قوة في البحث العلمي والفلسفي الفرق الكلامية من بينها « تعتبر لأشعرته المدرسة الكلامية التي أسست أهل السنة والجماعة مع.. وجاءت كرد فعل ضد المعتزلة في مسائل الكلام..»<sup>3</sup> ما قد يهم هنا الفرق وما يشير إليه أستاذنا عنها، لقد تطرق إلى هذا الفرق سابقاً، فقط جاءت على سيرة الثقافة المجتمع العربي الإسلامي. نحن أيضاً لنا فرق تتصارع حول مسألة "الذات والموضوع" وأزمة الفكر والكتابة الفلسفية منذ حركة الإصلاحية عبد بن باديس، والأمير عبد القادر وغيرهم من مصارعين الفكر العربي بثقافة وحضارة عربية. ومصطفى الأشرف الذي كان «يقارن بين نقلة الفكر العربي إلى الغرب ونقله الفكر الغربي إلينا»<sup>4</sup> هناك روافد فكر العربي والآخر الغربي لكل تراثه خاص به. ومنذ عصر النهضة إرادة قوة وحدة وبأخذ بالحرية التعبير هذا الفكر عبد المجيد إتجاه بفكره الذي يجمع « بين الفلسفة والعلم الإجتماع إلى نقد العلوم الإجتماعية الغربية من منطلق حضاري وجسد نقده طابع الثورة الفكرية»<sup>5</sup> في ضوء ذلك لم يقدم موقفاً نقدياً خارج نطاق هذه العلوم، ذلك من حيث أرضيتها الفلسفية وقضايا الفكرية منها. هكذا هو الحال عندما نراه يهاجم الدارسين الإجتماعيين العرب الذين قاموا بتطبيق أحكام الغرب. وعليه بن شرقي يصرح بإنتباهه إلى «التغذية المميزة للفلسفة من خلال تجربتين في الكتابة»<sup>6</sup> فالأولى تتمثل فيما يقوم به شوقي الزين يكون ذلك خارج الوطن الجزائري بودومة خلال إثارة المواضيع وطرح إشكاليات راهنة. أما الثانية نقصد بها الكتابة الفلسفية من خارج بالطبع التخصص مثلاً بختي بن عودة يوسف أحمد وغيرهم (فكر الحر). خلاصة ذلك دليل فتح مجال واسع للكتابة الفلسفية على أفاق مستقبلية سواء ذو

<sup>1</sup> - اليرزيد بوعروري : يقبرا نهباني كريبع بين المحلية والعالمية ، مجلة 2014 ، سبق تعريفها ، ص 197 .

<sup>2</sup> - مقال نفسه ، ص 230 .

<sup>3</sup> - عبد القادر بوعرفة : موسوعة المذهب والفرق (قراءة في تاريخ الملك والنحل في المغرب الأوسط) إين النديم للنشر والتوزيع الجزائر ، وهران دار الروافد الثقافية ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2018 ، ص 151 .

<sup>4</sup> - عبد الرحمن بوقاف : غياب المشاريع الفكرية في الجزائر ، مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009، 2010) الجامعة القاهرة ، ص 267 .

<sup>5</sup> - بليمان عبد القادر : عبد المجيد مزيان العلوم الإجتماعية وهوية العالم الإسلامي) مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009-2010) مجلة سبق

تعريفها ، ص 272

<sup>6</sup> - بن مزيان بن شرقي : مساءلة الذات وإمكانية التأصيل للسؤال الفلسفي ، مجلة نفسها ، ص 293

تكوين الأكاديمي أو ذو فكر حر (بن نبي) وغيرهم من مفكرين حاملين لواء فلسفة بمناهج مختلفة، بإضافة إلى هذه كوكبة عبد الله الشريط «أنه يحدد الموضوع والمنهج معاً»<sup>1</sup>؛ أعني موضوع التفكير والتفلسف داخل أحضان الوطن في الحقيقة الأمر هو واقع الأمة. وبالتالي نخلص إلى تعريب هذا التحديد بالذات والموضوع بالطبع الحال يفرض تحديد في المنهج بحكم طبيعة الموضوع ولهذا السبب الشريط يرى أن منهج ابن خلدون في الثقافة الاجتماعية يكون على صلة وطيدة بالمنهج العلمي كما نلاحظ تأثر الشريط بالمنهج الخلدوني. ثم يضيف مصطفى الأشرف بقدرة فهم الوقائع «...إلى تعزيز النظريات الإستعمارية من الواجهة القانونية، حينما قالوا بأن الإستعمار أمر حتمي قد تفرضه اللحظة السياسية أو الحكمة الإلهية...»<sup>2</sup> واضح أن هناك تفاوت بين الشعوب والحضارات في الأحداث التاريخية ولكن يهم المنهج المتبع يبدو لي أنه يقصد هنا بن نبي صاحب "نظرية القابلية للإستعمار" الشيء متفق عليه هنا هو ضرورة مقاومة الواقع، وليس تجاهله.

طالما أن بن نبي مفكر حر الجزائر ننطلق من نقد العقلاني والحضاري للمجتمع يشكل لنا جزء من الممارسة الفكرية الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة، على هذا الأساس يعد المشروع النقدي الحضاري (بن نبي) يمثل أهم مشاريع الفكرية النقدية في تاريخ مشروعه معروف بمسألتين: الأولى مسألة «تتعلق بطبيعة هذه الفكرة في بعده الاجتماعي والحضاري، ومسألة الثانية: تتعلق بفهم الثورة التحريرية للمجتمع الجزائري ضمن ذلك النقد الحضاري ذاته»<sup>3</sup> يتعلق الأمر بالنموذج الحضاري الإسلامي، لقد كانت حركة الإصلاح في رأيه أحد عوامل نهضة وتكوين رؤية حضارية. بالإضافة إلى فكر أركون يحاول أن يبلور جملة من أسئلة حيث يضع موضع منطق لفرضياته المعرفية، وبالتالي لا يجد «حرجاً في القول أن العلماء لعبوا دوراً كبيراً في صياغة جملة من المفاهيم السياسية»<sup>4</sup> المفاهيم تحاول أن تفوض سلطة ونظام الحكم إلا أن أركون يرى أن الفكر السيّ إتجه إلى تبرير السياسة، ولكن ما يهمنا حدود المنهج بواسطته تثبت الفرضية الفكرية ومع ذلك سيغدو فكر أركوني ممنهج بعدة مناهج غريبة. نتنقل إلى نقطة ستغدو مهمة ألا وهي الهوية يقول "أ" الزاوي الحسين: «إن مفهوم الهوية الواصفة يمكنه حسب زعمنا أن يسهم في تجاوز خاصية الغموض الملازمة لمفهوم الهوية في إستعمالاته المتعددة»<sup>5</sup> الهوية بطبيعتها لا يمكن أن تفهم بعيداً عن تلك العلاقات، أقصد علاقتها مع الغير المتخلف، وبفضل اللغة يحدث تغير لها فإنها تفتح على الغير من خلال هذه اللغة المستعملة في الحوار.

<sup>1</sup> - محمد يحيوي : حضور المنهج الخلدوني : (في دراسات الفلسفية الجزائرية عبد الله الشريط نموذجاً) مجلة نفسها ، ص 298

<sup>2</sup> - موسى معيرش : الأمة في فلسفة مصطفى الأشرف ، مجلة نفسها ، ص 321 .

<sup>3</sup> - عباس شارف: في النقد الحضاري للمجتمع الجزائري (مالك بن نبي نموذج) مجلة أوراق فلسفية ع26(2009-2010) جامعة القاهرة ص363

<sup>4</sup> - بوعرفة عبد القادر : السياسة والوحي في قراءات محمد أركون : الحدود والمنطلقات (مالك بن نبي نموذج) مجلة أوراق فلسفية ع26(2009-2010) ، مجلة سبق تعريفها، ص 373 .

<sup>5</sup> - الزاوي الحسين : الهوية وفلسفة اللغة، منتدى المعارف ، بيروت ، لبنان (ط1) 2014 ، ص 39 .

مع العلم أن تركيز الذي يحدث الآن داخل أوساط الثقافات الغربية على الهويات الجماعية وتعويضها بهويات متعارضة ومتصارعة في المجتمع، ثم يقول ليس من الصعب «أن نفهم لماذا يقوم سؤال الحرية بمحاضرة هذين النسقين المتضادين للطبيعة المتمثلتين في الآلية والدينامية»<sup>1</sup> هذه الأخيرة تنطلق من فكرة النشاط الإرادي الذي يقدم من طرف الوعي، وبالتالي نصل إلى الجمود من خلال إفراغ هذه الفكرة. ولو نعود إلى الوراء نجد الفيومينولوجية «هي (فلسفة المعنى) ولا ترى في (الماهيات) أو الصورة Eidétique سوى مجامع عينية أو مدركات فعلية»<sup>2</sup> أي أن الوعي ليس موضوعاً يقبل الملاحظة الخارجية، وإنما هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من التحليل القصدي وهدف من هذا التأصيل المنهج وتحديد ركزت هو المفهوم القصدي هي جوهر المنهج الظاهراتي. أما عند سارتر يتضح أن الصورة هي «التنظيم التركيبي الكلي للوعي»<sup>3</sup> هنا يجب أن نقوم بوصف البنى الماهوي للصورة المتخيلة، نصنفها في نهاية وفقاً لمنهج التأملية الإنعكاسية Réflexion هذا المنهج هو الذي يقوم على عيان الماهيات هكذا لكل فيلسوف منهج خاص به. خلاصة الكلام هناك براعم ونماذج المستقبل الحافل بإبداعات الفلاسفة كما للأساتذة والمفكرين حق الاجتهاد وابتكار لإخراج الفلسفة من أزمتها. خلال تجاوز الكلام السابق نرجع إلى هذا الإنسان الذي يقول عنه نيتشه: «إنساني مفرط في الإنسانية هو معلم الأزمة»<sup>4</sup> نلاحظ أنه نعلن عن ذاته ككتاب للعقول الحرّة، الشيء المذهل الذي جاء في إنساني مفرط في الإنسانية هو ما يعبر عن المعلم الذي يكرس تربية ذاتية تكون صارمة بفضل التفكير. من خلال ذلك توصلت إلى أنه كان متمكن وذو قدرة على تمييز وبناء عليه مهيبيل يقول: هو الآخر عن الإنسان دارس الفلسفة «إنها فلسفة الفوضى المبدعة، كما أسميها والتي تقف على رأسها فلسفة ما سمي بالفلاسفة الجدد les nouveaux philosophies»، وبين هذا وذاك كان هناك مبحث فلسفي في غاية التشويق والإبداع»<sup>5</sup> ألا وهو مبحث الهيرمينوطيقا التي تكون متلامسة أصلاً مع الفيومينولوجيا والنطولوجيا يحدث هذا بمنعزل عن كبار الفلاسفة، بحيث يوضح مهمة الفيلسوف مثل مهمة المعلم وأستاذ. على أية حال المنهج الفيومينولوجي «يهدف إلى الوصول بنا إلى معرفة مباشرة تكون المنطلق الراسخ واليقيني لكل معرفة»<sup>6</sup> الوصول هذا هو ذاته مناقضة ذاتية والمنهج هذا في حد ذاته هو منهج للرؤية الذهنية كما نلاحظ محاولة تطبيقه على المسائل المنطقية الغاية هي الوصول إلى أسس فلسفية

<sup>1</sup> - هنري بن غستون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ت: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2009، ص 133 .

<sup>2</sup> - عيساني أحمد : الفيومينولوجية (من مناهج النقد الفلسفي) (دورس في المنهجية) بن مزيان شرقي والآخرين دار الغرب ، للنشر والتوزيع، وهران (نظ) 2007 ، ص 45 .

<sup>3</sup> - عبد الله عبد اللاوي: إستيمولوجيا التاريخ(مدخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية) بن النديم للنشر والتوزيع الجزائر(ط1)2009 ص 36

<sup>4</sup> - فريد ريش نيتشه : هذا هو الإنسان ، ت: علي مصباح ، منشورات الجمل (ط1) 2003 ، ص 95 .

<sup>5</sup> - جاك غراندان : المنعزل الهيرمينوطيقا للفيومينولوجيا، ت وتقديم: عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت لبنان، منشورات الإختلاف الجزائر (ط1) 2007 ص 07

<sup>6</sup> - أنطوان خوري : مدخل إلى فلسفة الظاهراتية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت (دط) 2008 ، ص 71 .



هذا ما أودى قوله، بالإضافة إلى ذلك يقال: «إن الاختلاف موطن بقدر ما يجري التواصل إلى إخضاعه للجدور الرباعي للهوية والتعارض والتماثل والتشابه. إنطلاقاً.. الأول (الاختلاف أي الشر) كان الإقتراح بإنقاذ الاختلاف يتمثله وتمثله بالنسبة إلى متطلبات المفهوم عموماً»<sup>1</sup> لحظة اليونانية هي ما يتعلق بها الاختلاف متصالح مع المفهوم، وعلى الاختلاف أن يخرج من كهفه نرى دولوز هو الآخر يطرح مفهوماً خاصاً بالاختلاف لأنه يفكر دوماً في ذاته وخطأ فلسفة الاختلاف المفهومي يعود ببساطة من فلاسفة أمثال: أرسطو إلى هيجل مروراً بـ لبيتنز إلى أنه خلط بين مفهومي الاختلاف والاختلاف المفهومي، بالتالي إكتفى إلى إدراج الاختلاف في المفهوم عموماً.

أغلب المفاهيم العقلية إستقرت في النظام الفلسفي وعلى هذا المعنى أو ذاك إنطلاق من الوسيلة ذاتها التي سعى إليها دريدا للبحث عن ثغرة تصله إلى نوع الاختلاف والتفكيك ذلك سلطة العقل المسيطرة «إذاً فما من نص فكري أو أدبي أو علمي وفق أي تصنيف معرفي آخر، يمكن أن يشرح لنا ويفسر ويؤول، بما يضمن (الإدراك والفهم) معنى (محدد) يمكن أن يكون الاختلاف عليه حقاً»<sup>2</sup> فقط من أجل الوصول إلى معنى محدد للاختلاف والتفكيك الاختلاف هو فضح عجز اللغة، بما أن الاختلاف هو تمايز الذات عن نفسها بالطبع يتم في نطاق علاقة الذات بالذات وهي نفي الذات الذات بواسطة الذات؛ أي أنها حسب الجدال الهيجلي سالبة. ومن دون شك أن فلسفة الاختلاف تطمح «إلى تغيير بنية وعي الأفراد بأن تصدهم عن الرغبة في الحنين إلى بناء وحدة شمولية وتضامنية»<sup>3</sup> إنها فلسفة تحتفظ أو تحتاط من كل ما هو مشروع توحيدي تكون على حطة من الحذر والدولة، تكون هي التجسيم العقلي له. إذن فلاسفة الاختلاف وحتى أساتذة إذ يحتززون من مثل هذا المشاريع حيث يؤدي ذلك إلى الإنغلاق.

ثمة نعرج إلى ما يراه ريكور ما يقارب الرمزية من المستوى الإستراتيجي للنصوص هو يزيد إحكام الجوانب المنهجية لهذا المدخل ليظهر «أن الإهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية -بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى تكشف عن إلتباس الوجود»<sup>4</sup> على أية حال هو ربط بين نوعين من الفهم بواسطة مدخل يقارب به والوجود هنا يتحدث بطرائف عدة إذا فالمرر الرئيسي للرمزية هو تفتح تعدد المعنى على إلتباس الوجود، ونرى أنه يربط مشكلة المعنى المتعدد في عالم الدلالة المعجمي وفي تعدد المعاني، إذن ريكور يجعل من البعد

<sup>1</sup> - جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ت: د. وفاء شعبان مراجعة: د. جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان (1ط) 2009 ص 96 .

<sup>2</sup> - عادل عبد الله: التفكيكية (إرادة الاختلاف وسلطة العقل) دار الحصاد لنشر والتوزيع والطباعة سورية، دار الكلمة لنشر والتوزيع والطباعة دمشق (1ط) 2000 ص 10.

<sup>3</sup> - فيليب مانع: جيل دولوز أو نسق المتعدد، ت: عبد العزيز عرفة، منشورات دار الشجرة للنشر والتوزيع، مركز الإنماء الحضاري، دمشق سورية (1ط) 2002، ص 16.

<sup>4</sup> - إيديث كيروزيل: عصر البنيوية من لفي شتراوس إلى فوكو، ت: جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، بيروت، الدار البيضاء بغداد (1ط) 1985 (2ط) 1986، ص 113

الرمزي موضوعاً في إختلافات الصوت والمعنى وفي إعتباطية العلامات التي تتغير كل مرة تنطق فيها اللغة وفي العلاقات "الآنية" (علاقة النسق غير التاريخية) بإضافة إلى ذلك «ربما كان تشبثنا بالدال يعني التصدي للميتافزيقا التي تعبیه، وربما كنا نعني بالإستدلال التحولات التي تطرأ على الدال في حلة وترحاله وعبر تغيراته اللانهائية، وما الإستعارة سوى وجه من وجوه الصيرورة الإستبدالية والتعويضية»<sup>1</sup> التي تلحق بالدال فتدفع به إلى مغامرة زاخرة بالإحتمالات والتعددية، كما كان مفهوم الديمقراطية لمسة فكرية وممارسة فعلية نتحدث عن البالغة أو الراشدة «إن الديمقراطية الإيجابية أو الإنسانية هي التي ترتبط بالمفهوم الإنسان المفتوح... التي تتجه نحو بناء دولة الإنسان لا تتعارض مع نصوص الشريعة»<sup>2</sup> ما تهدف إليه هنا تحقق دولة الإنسان (دولة القانون) واضح أن ما يجمع في دولة الإسلام سلطة النص القرآني هو (الله) وسلطة الشعب (الرعية)، إذن السياسي يجد ذاته أمام سلطتين لأن الديمقراطية من حيث أصلها تقوم على إحترام حقوق الإنسان تكون ممارسة بحرية مطلقة وإيجابية تحقق المشاركة في صنع القرارات وإصدارها. أما عن غياب المعنى ما قد «نشهده اليوم هو خراب... الثورات لا تتحرر كما تعلن أو تدعي، بل هي من حيث منطقتها وآليات عملها، تخلق أعداد في الداخل والخارج...»<sup>3</sup> بقدر ما تقو لب البشر على معنى واحد مغلق أو تصنفهم بحسب ثنائيات بين (مؤمن وكافر) أو العقل والنقل أو الذات والموضوع كل هذه الثنائيات الخاصة والعامة وعقلية ومنطق... الخ.

يدفع بنا القول أن الفلسفة ليست بريئة مما يصنعه البشر لذواتهم بذواتهم. لقد شهدت الفلسفة صراعات والإختلافات حتى في الواقع العربي الراهن حيث نصرح «إن الفلسفة ضمن هذه الأفق مشرحة أكثر من غيرها لدراسة المستقبل ضمن سؤال المصير ليس فقط من أجل فهمه وتشخصه، وإنما من أجل قراءة جدية وموضوعية للمستقبل»<sup>4</sup>، بالإضافة إلى ذلك مقولة الإبداع «ستحسم الإختيارات الإستراتيجية للعقل العربي في المستقبل»<sup>5</sup> دليل على معرفة الإنسان العربي وعلاقته مع الآخر. وأهمية الإبداع الفكري تتمثل في ضرورة التمييز بين تقريب مبدأ الصراع الإجتماعي، بإعتباره الشرط الأولي والخلاف للحوار والمناقشة في مسائل عدة يحدث الإختلاف وللسجال السياسي ولتنمو الثقافي وغير ذلك. من أمور الإجتماعية وأنظمة السياسة والديمقراطية... الخ. لقد وصلت إلى ختم الكلام بأجمل أقوال الفلاسفة ومفكرين وأساتذة بواكير هذا العصر الراهن ودوافع محبة وولاء للفلسفة وإخراجها من ظلام إلى حرية وتخلص من أزمات وصراعات والإختلافات الواقعة بين الإنسان والآخر والواقع .

<sup>1</sup> - عبد العزيز بن عرفة : الدال والإستبدال : توزيع المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان (ط1) 1993 ، ص 07 .

<sup>2</sup> - بوعرفة عبد القادر: الديمقراطية المستندة الوجه الآخر للطغيان بإسم الشعب أعمال ملتقى [الفلسفة وأسئلة الراهن] تحت إشراف: عمر بوساحة، جامعة الجزائر (2) 2013 ، ص 96 .

<sup>3</sup> - علي حرب : رهان الفلسفة في مواجهة ثالث العدمية ، ولبريرية والكارثة [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى سبق تعريفه ، ص(49، 51)

<sup>4</sup> - تأليف جماعي (مج) : الفلسفة وسؤال المستقبل (أعمال مؤتمر إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية) (ط1) 2014 والإبداع القانوني 2015 ص 03.

<sup>5</sup> - لطفي حجلوي : الإبداع والمستقبل الحضاري العربي ( أعمال مؤتمر) المرجع سبق تعريفه ، ص 49 .

خاتمة

---

إن أهمية الموضوع (سؤال المنهج) تكمن قيمته في القيمة تاريخية فكرية وعلمية واجتماعية في حياة الفرد والمجتمع، ودراسة لهذا الموضوع، أي سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية في الجزائر هو معرفة الفلسفة الراهنة، وليس فقط الحديثة والمعاصرة المتمثلة على هذا الموضوع الذي بين أيدينا الكتابة الفلسفية كيف كانت وكيف أصبحت الآن. ونتيجة هي نفسها معرفة هذا المنهج معرفة حقة. ومن بين نتائجنا التي ينبغي الوصول إليها من خلال بحثنا هذا تتمثل فيما يلي: الإجابة عن التساؤلات (الفرضيات) التي طرحت في المقدمة والمذكورة في مضمون البحث والتعرف على قيمة المنهج (سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية) ومكانته بالنسبة لمسائل الفلسفة الأخرى. اكتساب منهجية علمية أكاديمية ضمن الصرح العلمي شأنها أن تعيننا على خوض بحوث فلسفية والكتابة في المستقبل.

من بين نتائج سؤال المنهج واقع الفلسفة في الوطن العربي الجزائر المغرب تونس.. الخ. هو واقع مترد لا يقل أهمية عن تردّي الوضع السياسي لأن الإيديولوجية تجعل من الفرد أن يحتمي بالإستراتيجية لهذا التاريخ معاش. لقد بلغ في تبعية عمياء، ولكن هناك مجددون ومبدعون لهذا الفكر الفلسفي، حينما نلمس نوع من خطابة الفلسفي وليس كتابة فلسفية، فعلى المرء أن يفرق بين ما هو خطابة وما هو كتابة وتدوين. ما نلمسه هو نقل وإعادة لقرئات سابقة لفلاسفة غربيين ولنصوص منقولة من كتب أو المصادر (الأفكار)، والتعبير عن ذواتنا وواقعنا. لكن الإبداع هو الفطرة التي خلقها الله عزّ وجلّ في عباده.

فنتيجة واحد من الكتابة الفلسفية هي إبداع المفاهيم في الفكر الفلسفي الناجح. مثالا: المرحوم حمّان وفتحي التريكي، الجزائري والتونسي يلتقيان في نقطة الدفاع عن الفلسفة. بالرغم من أنه لا يثبت بأن هناك كتابة فلسفية إلاّ أن هناك ما نلاحظه من قراءات للنصوص الغربية. ينطلق منها كل مفكر لكي يحدد مساره الفكري، عكس ذلك "بغورة والرشيده التريكي" وغيرهم يؤكّدون على أن هناك كتابات فلسفية.

يمكن أن نخرج بنتيجة ويكون رأينا في الصواب، وجعل الإنسان الإبداع طريق وهدف إلى العمل ويسعى إلى حل معضلات وقضايا مطروحة معقدة، مازالت عالقة تخص المجتمع، بما فيه الحياة اليومية للإنسان، لهذا السبب الكتابة هي الغاية والوسيلة للوصول إلى الهدف. فالنتيجة هي إيجاد حل لإشكالية المنهج ونفضل نحن أن تكون أحد تلك المشكلات التي فشل الآخرون في حلها لتجديد مشكلة سؤال المنهج ولضمان إيجاد حل مناسب لها على أرض الواقع. وكانت النتيجة تحولا كبيرا في خططي المستقبلية حيث نبدأ من حيث ينتهي الآخرون.

لقد يشغل بالنا كثير من التساؤلات الفلسفية حول قضايا المجتمع، وكيفية توظيف سؤال المنهج على أرض الواقع، ولكن لسوء الحظ الكتابات الفلسفية في الجزائر قليلة جداً، لأن لا دليل على وجودها متكامل للحضور

الفلسفي في الوطن، إلا أننا باستثناء البعض من أهل الإنتاج أو الإسهام الفكر الفلسفي الذي عاشوا وأنتجوا خارج الوطن أمثال: أركون، والاجتهادات الواعدة مثل بختي بن عودة، ومحمد قاري. أما الكتابات الراهنة المرحوم حمانه وبغورة والزاوي الحسين وشوقي الزين، بوعرفة ومنير وغيره من كوكبة العصر المبدع، مع العلم غياب حركة نشر الفكري الثقافي. ولعل ما نتحدث نحن عنه في الجزائر هو ذلك الفكر الفلسفي، الذي اعتمد عليه الجزائري، حيث يدفعنا الشغف إلى معرفة نوعية التفكير في هذا السياق كما نجد أن الكتابة الفلسفية مرت بفترات زمانية على كل متفلسف والحديث عن الفلسفة في الجزائر لا ربما سيتخذ شكل من أشكال الغموض في الفكر الجزائري بأسره.

أما الدافع الذي يجعلنا نفكر في التاريخ (التراث الماضي والحاضر والمستقبل). من وراء ذلك كله صياغة سؤال المنهج أقصد وضع الفلسفة بالأخص الكتابة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي المعاصر وعلمنا نحن الراهن. نحن معنى "الأنا" و"الآخر" معنى "الغير" (الغرب) وتتخلص من مغارات المظلمة لدينا علة الإتيان لا الإبداع، وهذا ما يدفع بنا القول: "لأننا تابعين لا مبدعين" هذه هي الحقيقة المرة التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي المعاصر وحتى الفكر الجزائري الراهن. ما عسانا أن نفعل نحن نود للحاق بهم (الغرب) ولكن نحتاج إلى طرائق تساعدنا على عبور الجسر بشكل سليم هو المنهج.

وقد اعتمدنا في بحثنا على مؤلفات الفلاسفة والمفكرين الكبار والأساتذة وعلى مؤلفات لفلاسفة الغرب أهم مؤلف أزمة العلوم الأوروبية، بالإضافة إلى مجموعة من الكتب التي كتب عنها الأساتذة (أطلقت عليهم اسم بواكير أو نوايع العصر الحالي). أو مراجع عامة أو مقالات أو مجلة تعلق بموضوع البحث وهي مراجع أفادتنا بصورة أو بشكل أو بآخر. لقد كانت من طبيعة الأمور أن تعترض طريقنا هذه العقبات، لعل أشدها لغة أزمة مر بما الفكر الفلسفي من المفهوم إلى غاية أزمة المنهج. وبما أننا نعتمد في دراستنا على استعمال منهج خاص يقوم على فرض أن تكون موضوعات المعرفة هي التي بإمكانها أن تنظم وفقاً لمعرفتنا، لا أن يقوم العقل بذلك تنظم وفقاً للموضوع.

تناولنا أهم نتائج البحث الفلسفي الأكاديمي وبلورنا أفكارنا ومعرفتنا وتوخينا إخراج فكرة الكتابة الفلسفية الجزائرية من الأزمات، وكذلك من النقد السلبي لكل أستاذ أو مفكر.. الخ. بقدر المستطاع. فإن الاختلاف في الآراء والمناقشة أوجب على كل منا مراعاة رأي الآخر. وبما أنه لا توجد كتابة فلسفية في الجزائر أو بالأحرى العالم العربي، بل هناك توقعات وإرهاصات فلسفية. لعدم نظام ووضع منهج وتحديد الموضوع يجعلنا معرضين إلى الخروج عن المنهج المتبع الذي يفرضه علينا الموضوع. طالما هناك طرفان: أحدهما ينفي والآخر يثبت ذلك، كما نحن أيضا بحاجة لفهم لا فلسفي. رأينا كل من الموقفين، لا وجود للكتابة الفلسفية في الجزائر والمغرب العربي (العالم العربي ككل)، بل ما رأيناه هو إعادة قراءة وتبعية النقل للتراث أو تاريخ الفلسفة بشكل عام. مع احترامنا لكل هناك

إبداع فكري فلسفي يحتاج إلى ترويج وتنظيم الأفكار ووضع المنهج ومن أجل إثبات الروح الفكرية والعلمية. ونحتاج إلى أذان صاغية.

ومن خلال دراستنا بدا أن عمل كل مفكر أو أستاذ يكون حسب طبيعة الموضوع، تفرض المنهج المستخدم لديه، ولكن تختلف باختلاف الرؤى والنظريات وطبيعة النص وفهمه، واستخدام المنهج يكون على طريقة التصرف وفقاً لمبادئ وقواعد، بالإمكان ملاحظة ذلك خلال عملية التقسيم المنهجي المتمثل في البحث العلمي. ولكن ما قد يهم هنا هو أن جميع المسائل يمكن لها أن تنحل بفضل تطبيق سؤال المنهج أو الممارسة النظرية وكذلك تطبيق المنهج في مسائل تنظيمية، وبالتالي تقدمه راجع إلى استعانة الذات بالموضوع والخروج من الأزمة التي يعاني منها الكل، وعملية التحليل هي في الحقيقة عملية منهجية إذا نفذت بطريقة سليمة ومنظمة.

مع احترامنا لكل منهم من أنتج فكراً تاريخياً أدبياً، ويدعي أنه فكر فلسفي، ومنهم من استعمل ما يحفله (الماضي والحاضر والمستقبل) وإهمال الجانب الفلسفي، ومنهم من كان على صواب استخدم الكتابة الفلسفية بأدق ووظف سؤال المنهج بشكل جيد ولكن نحن بحاجة إلى تطوير المشهد الفلسفي بالجزائر.

إذا ما حاولنا النظر من الجانب النظري فإن المنهج يكون له حضور عبر هذه المقالات. أما من ناحية أخرى الجانب العملي (الممارسة) يفتقد إلى المنهج، لأن صاحب (الرسائل الجامعية والكتب) فقط نكتشف "سرد تاريخي" للأحداث، لهذا السبب تعددت المناهج باختلاف المواضيع.

إن سؤال المنهج مهم للغاية وتعدد المناهج أيضاً، إن صح المثل القائل بأن العقل الفلسفي قد دخل منذ قرنين من الزمن، فيما سمي باسم العصر التأويلي للعقل، إلا أن المقصود أن العقل الفلسفي قد خرج من النقد، بدافع مستقبل الفلسفة لا بدافع المذهب الجديد للفلسفة. ونستمر في البحث في المصطلح النقدي (المنهج النقدي) وإشكالية تلقي النصوص والشرح والتفسير والتأويل، حيث نقول أن النقد العربي شأنه شأن باقي العلوم الأخرى، له مفاهيمه ومصطلحاته وضوابطه التي في الحقيقة هي أحد مفاتيحه، ونحن بحاجة ماسة إلى معرفة نشأة وتطور المفهوم وإشكالية المنهج من عصر إلى آخر.

ونحن في عصر التواصل والثورة والمعلومات التي أفضت إلى عوامة الاتصالات، وإنتاج نظريات التي تساعد على توضيح مسائل عملية وعلمية. هذا ما يدفع القول أن النظرية يجب أن لا تكون بمعزل عن الحياة المعاشة اليومية، ما يوضح الجانب الإبستمولوجي والتجريبي والمنهجي والفكري... الخ.

إن غرضنا من هذه الدراسة التي تتمحور حول سؤال المنهج في الكتابة الفلسفية العربية الجزائرية والتونسية والمغربية هو نوعية الكتابة الفلسفية لدى كل دولة من هذه الدول. والهدف والغاية من ذلك الاطلاع على هذا الجانب داخل الأوطان (الوطن الجزائري) ودول مجاورة له، تكون نوعية الكتابة ذات طابع ومنهج عربي إسلامي، ولكن كان للفكر اليوناني أو الأوروبي لمسات وتأثيرات على فكرنا. مع الرغم أن غاية سؤال المنهج وغاية الفلسفة

هي الحق، هذا الأخير واحد لا يمكن أن يتعدد ويتكاثر، وعليه فمن الضروري أن تتجمع كل الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة التي تتجسد فيها الوحدة الفلسفية، بما أن مفهوم الفلسفة متنوع ومتعدد لدى الفلاسفة، بتعدد المناهج مما يؤدي بالضرورة الحتمية إلى الاختلاف في تعريفها، والشيء ذاته اليوم حاصل بين شباب اليوم (الأساتذة) هذا الاختلاف هو الذي يولد نبرة التنافس الحارة والجدل القائم على مفهوم اختلاف الآراء المتبادلة بين هذا وذاك.

لقد مرت الفلسفة في عصر النهضة إلى غاية الساعة بأزمات فكرية، ولكن تم التخلص منها تدريجياً وبالخصوص تجاوز إشكاليات مثلاً: المنهج وفتح باب الإبداع والاجتهاد من جديد. كما مرت الفلسفة الجزائرية أو بالأحرى في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بعدة مراحل تحديد فيها سؤال المنهج وممارسة النظريات أو تطبيقها. بدافع شغف المعرفة، يبحث مشتغل الفلسفة الجزائري أو التونسي أو المغربي جاهداً تحطى هذه المعركة، وبالخصوص معركة المفاهيم والتخلص من الأزمات التي وقع فيها الفكر الفلسفي، رغم أننا نسعى إلى توضيح بأن هناك كتابة فلسفية في الوطن. هاهنا نلاحظ شقاق وتنافس الآراء بين المفكرين الجزائريين بالخاصة والمفكرون العرب بالعمامة والتخلص من التبعية، لأن الخطاب الفلسفي وسؤال المنهج بحاجة إلى روح فلسفية جديدة وتغيير أسلوب الحوار ونمط التفكير وصياغة الكلام.

هكذا تترقى الكتابة الفلسفية في الجزائر وخارج الوطن، الكل يتحدث عن الأنا والآخر وعن إستراتيجية وسلطة البحث العلمي المنظمة بمنهجية علمية وعن مسألة المنهج ومسألة الذات والموضوع أو بالأحرى عن الثنائيات كما تحدث من قبل الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

خلاصة الكلام عقل الإنسان هو النور الذي أهده سبحانه لعبده، كما ينعت بالنور الطبيعي الذي منح لنا لنفهم نفوسنا وما يحيط بنا، وبالتالي نستعين بالقوة والإرادة لحل مشكلة الواقع. سؤال: هل يمكننا الصعود إلى مرتقى الفكر الغربي أم نحن بحاجة إلى من يساعدنا على الإبداع الفكري؟ طالما نحن لدينا العقل أنعم علينا به سبحانه إذن نستطيع إبداع مفاهيم جديدة وبلوغ الرقي؟ وما مدى أهمية الفلسفة عندنا يا ترى؟ هل مثل أهمية العلوم الشرعية؟ يبقى الطرح مفتوح للمهتمين بهذه العلوم.

## ملخص:

الدراسات الفلسفية بمختلف المناهج والطرائق تساعد على بلوغ الهدف، وفسح مجالاً للتفلسف والإبداع، الكتابة الفلسفية في الجزائر، والاتجاه الفلسفي الحالي يركز على الدور المركزي للقارئ والمتلقي في تحديد تصورات شاملة عن الموضوع. نأمل أنّ الفلسفة كخطاب لا يمكن تصورها خارج الكتابة كتعبير عن وهج الأسئلة المترادفة على بؤرة العقل، فالكتابة منذ القدم وُصفت بالقيود الذي يُثبت الأفكار في صور مادية مكونة من أحرف وإشارات. يفرض الانشغال بما طرفين: الأول لا يوجد كتابة فلسفية في الجزائر، بل يوجد تدوين، والثاني يقر بوجود كتابة فلسفية في الجزائر، هؤلاء الأساتذة هم نوابغ تحمل لواء الفكر الفلسفي. نحن الآن نواجه أزمة المفاهيم، ما دفع بهم إلى خوض معركة المفاهيم والمصطلحات حتى يتخلص الفكر من الأزمات، لكن بعد تجاوز إشكالية المنهج وتخطي كل الصعوبات. لأن "سؤال المنهج" مهم جداً في البحث العلمي والفكر الفلسفي والأدبي، إذن الكتابة ما هي إلا عملية إظهار وتجسيد لتلك الاختلافات، وبما أن الكتابة تكمل الكلام في ذات الوقت تحل محله.

## كلمات مفتاحية: المناهج، الإبداع، الكتابة الفلسفية، سؤال المنهج

## Résumé :

Les études philosophiques avec diverses approches et méthodes aident à atteindre l'objectif et à fournir un espace pour la philosophie et la créativité, dans l'écriture philosophique en Algérie, et la tendance philosophique actuelle se concentre sur le rôle central du lecteur et du destinataire dans la définition de perceptions complètes du sujet.

Nous espérons que la philosophie en tant que discours inimaginable en dehors de l'écriture en tant qu'expression de la lueur des questions synonyme de la raison, l'écriture depuis les temps anciens a été décrite comme une contrainte qui affirme des idées dans des images matérielles composées de lettres et de signes. Deux parties s'en préoccupent: la première est qu'il n'y a pas d'écriture philosophique en Algérie, mais il y a des blogs, et la seconde reconnaît l'existence de l'écriture philosophique en Algérie, ces professeurs sont des génies portant la bannière de la pensée philosophique. Nous sommes maintenant confrontés à une crise de concepts, ce qui les a amenés à mener une bataille de concepts et de terminologie pour que la pensée puisse se débarrasser des crises, mais après avoir passé l'approche problématique et surmonté toutes les difficultés. Parce que la «question du curriculum» est très importante dans la recherche scientifique et la pensée philosophique et littéraire, alors l'écriture n'est qu'un processus de montrer et d'incarner ces différences, et puisque l'écriture complète le discours en même temps qu'elle le remplace.



*Mots clés* : méthodes, créativité, l'écriture philosophique, question du curriculum

**Abstract :**

Philosophical studies with various approaches and methods help to achieve the goal, and to provide a space for philosophy and creativity, in philosophical writing in Algeria, and the current philosophical trend focuses on the central role of the reader and the recipient in defining comprehensive perceptions of the topic. We hope that philosophy as an unimaginable speech outside of writing as an expression of the glow of the questions synonymous with the focus of reason; writing since ancient times has been described as a constraint that affirms ideas in material images consisting of letters and signs. Two parties are concerned with it: the first is that there is no philosophical writing in Algeria, but there is blogging, and the second acknowledges the existence of philosophical writing in Algeria, these professors are geniuses carrying the banner of philosophical thought. We are now facing a crisis of concepts, which led them to fight a battle of concepts and terminology so that thought can get rid of crises, but after passing the problematic approach and overcoming all difficulties. Because the "question of the curriculum" is very important in scientific research and philosophical and literary thought, then writing is only a process of showing and embodying these differences, and since writing completes speech at the same time it replaces it.

*Key words* : methods, creativity, philosophical writing,

قائمة

المصادر والمراجع

(1) القرآن الكريم برواية ورش.

(2) المصادر والمراجع :

- إبراهيم أحمد : أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر ، منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2008.
- .....:إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر ،منشورات الإختلاف الجزائر . الدار العربية للعلوم ،بيروت لبنان (ط1) 2006
- .....: الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم (حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول) [إشراف: نايي بوعلي، مجموعة مؤلفين: منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2012
- إبراهيم السيد: نظرية القارئ وقضايا أدبية أخرى،مكتبة الزهراء الشرق القاهرة (دط) ، 1998
- إبراهيم بن عبد الله بورشاشن :مع ابن طفيل (في تجربته الفلسفية) مطبعة النجاح الجديد -الدار البيضاء-المغرب (ط1) 2010
- إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ج2 ، دار المعارف (دط) 1976.
- .....: في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف - القاهرة ، (ط1) 1968.
- إبراهيم مصطفى إبراهيم : نقد المذاهب المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ج2 ، 2009
- ابن باجة تدير المتوحد : دار سراس ، تونس (ط1) ، 1994
- ابن تيمية وموقفه من اهم الفرق والديانات في عصره،إعداد: محمد حربي ، عالم الكتب ، بيروت (ط1) 1987.
- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،ت: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 1998
- .....: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،تحقيق:محمود قاسم ، مكتبة الانجلو مصرية،القاهرة (ط2)1946.
- .....: تهافت التهافت ، القسم الأول تحقيق سليمان دينا ، دار المعارف القاهرة (ط1) (1964-1965).
- ابن رشد : فصل المقال : الشركة الوطنية للنشر القاهرة والتوزيع ، الجزائر ، (دط) 1978
- .....: فصل المقال : ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، المكتبة المحمودية التجارية القاهرة(طد)(ت م)
- .....:تهافت التهافت، دار المشرق ، بيروت لبنان، توزيع المكتبة الشرقية بيروت لبنان (ط2) (1986،1987).
- .....: أبو الوليد : الضروري في السياسة ، تعريب : أحمد شحلان من العبرية ، نمركز دراسات الوحدة العربية بيروت (ط1) 1998

- .....: فصل المقال: قدم له، وعلق عليه، ورتب فهارسه أبو عمران الشيخ، أحمد جلول البدوي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1988
- .....: تلخيص السفسطة لأرسطو طاليس، تعليق عليه: موفق فوزي الحير، للطباعة والنشر والتوزيع دمشق(ط1)2006
- .....، القاضي أبي الوليد محمد بن رشد : تهافت التهافت ، (ذخائر العرب) ، ج1، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف المغرب (ط1) 1964.
- أبو الحسن علي التّدوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، مطبعة التقديم القاهرة ، (ط3) 1977
- أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف ، حققه وقدم له: محسن مهدي، دار المشرق ، بيروت، لبنان (دط) 1970
- .....: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي النجا، المطبعة الكاثوليكية بيروت(ط1) 1964
- .....: الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها: محسن مهدي، دار المشرق بيروت، لبنان (ط2) 1986
- .....: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه آلبير نصر نادر، دار المشرق، بيروت (ط2) 1968
- أبو يعرب المرزوقي : فلسفة الدين والكلام الجديد ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ، دار الهادي ، بيروت (ط1) 2006
- .....: طيب تيزيني :أفاق فلسفية عربية معاصرة ، دار الفكر ، دمشق سوريا دار الفكر المعاصرة
- .....: تجليات الفلسفة العربية (منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي) دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان، دارالفكر ،دمشق ، سورية (ط1) 2001
- .....: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاب القرآني دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان(ط1)2000
- أبي عثمان عمر بن محبوب المعروف بالجاحظ : الرسالة الأولى في الحاسد والمحسود . مطبعة التقدم مصر القاهرة (ط1) ( ت م )
- أبيردريفوس ، بولراينوف : ميشل فوكو- مسيرة فلسفية مراجعة، مطاع صفدي ت: جورج أبي صالح،مركز الإنماء القومي،بيروت،لبنان (دط) (دت)
- أحمد المعتوق : نظرية اللغة الثالثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب (ط1) 2005
- أحمد الموصللي:لؤي صافي: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان (ط1) 2002
- أحمد بلحاج أية وارهام: جماليات الكتابة بالنسق الثلاثي، ( مقارنة منفتحة لشعر مليلة العاصمي ) تقديم: عبد الخليل بن محمد الأزدي، إتحاد كتاب المغرب- فرع مراكش (ط1) 2009

## المصادر والمراجع

- أحمد بوحسن آخرون: نظرية التلقي (إشكالات وتطبيقات)، سلسلة ندوات ومناظرات (رقم 24) منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس المغرب - مطبعة الدار البيضاء - المغرب بمقتضى ظهير: 1970/07/29 الإبداع 1993 بالرباط
- أحمد سما يلوقتش : فلسفة الاستشراق ، دار الفكر العربي القاهرة ، (دط) 1998
- أحمد صادق سعد : دراسات في المفاهيم الإقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين (في الفكر المعاصر) ، دار الفارابي بيروت لبنان (ط1) 1990
- أحمد عبد الحليم عطية : جاك دريدا والتفكيكية ، دار الفارابي ، بيروت لبنان ، (ط1) 2010
- .....: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة لنشر والتوزيع ، القاهرة (دط) 1999
- .....، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2010
- .....، ريكور والهيرمينوطيقية ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 2011
- أحمد عبد الكريم أحمد : فلسفة النقد (من الإجراء إلى النظرية) ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع إربد الأردن (ط1) 2015
- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: في الفلسفة الحضارة (البوذية-الإسلامية-الغربية) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 1999
- أحمد موسى سالم : العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي ، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية (ط1) 2014
- .....:العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية (ط1) 2014
- أدونسي : محمد أركون وآخرون(الحداثة في المجتمع العربي)(القيم،الفكر، الفن) لدار بدايات ، سورية (دط) 2008
- إديث كيروزيل: عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ت: جابر عصفور دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء بيروت (ط1) بغداد 1985 (ط2) الدار البيضاء المغرب ماي 1986.
- أرسطو : السياسة عند أرسطو، إعدادات، جورج كثور، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط1) 1987
- إسحق دوتيشير : الإنسان الإشتراكي ، ت: جورج طرايشي ، منشورات دار الأدب بيروت (ط2) 1981
- أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، ت فؤاد زكريا ، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر الإسكندرية 2004 (دط)(ت م)
- ألان تورين : نقد الحداثة : ت : أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة (ط3) 1997

## المصادر والمراجع

- إروداش وآخرون : نظرية الأدب في القرن العشرين، ت ، وإعداد : محمد العمري ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،المغرب (دط) 1996
- أم الزين بنشيخة-المسكيني (جامعة تونس):كانط راهنا (أو الإنسان في حدود مجرد العقل) المركز الثقافي العربي-المغرب (ط1)2006
- الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني: الملل والنحل ، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت،لبنان (دط) 1992.
- إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط3) 2007
- .....: مدخل إلى الميتافيزيقا : نخصة مصر ، للطباعة والنشر والتوزيع (ط1) 2005
- أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ت، وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب بيروت (ط1) 2000
- إملاح الإمام عبد الحميد بن باديس: مبادئ الإصلاح [الاجتهاد والتقليد والإتباع] تحقيق: عمار الطالبي: المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط2) (ت.م).
- أمنه تشيكو : مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر 1989
- أمير حلمي مطر : جمهورية أفلاطون ، القراءة للجميع الأسرة ، القاهرة (دط) 1994
- الأمير عبد القادر: المواقف ج2 ، موقع للنشر الجزائر (دط) 1996
- .....: المواقف ج3 ، موقع للنشر الجزائر (دط) 1996
- إنصاف الربضي : جدل فلسفي بين الذات والموضوع في الحكم الجمالي (جمال الجدل في حرب الفلاسفة) دار وائل للنشر والتوزيع ، الأردن ، عمان ، (ط1) 2015
- أنطوان خوري : مدخل إلى فلسفة الظاهراتية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت (دط) 2008
- أنطوان سيف : وعي الذات وصدمة الآخر (في مقولات العقل الفلسفي العربي) دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان (ط1) 2001
- إيف فاركاس: الرياضة والسياسة والفلسفة العقل السليم في الجسم السليم؟! ت: تقديم: بلعزكريمة،عبد الجليل بن محمد الأزدي، توزيع مكتبة علال الفاسي،مراكش (دط) 2011.
- باقر إبراهيم حسين : الأنا والعالم (جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة) دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر (ط1) 2013

- البخاري حمانه : الإدراك الحسي عند الغزالي ، بدار القدس الغربي ، للنشر والتوزيع - وهران (ط2) 2013
- .....: فلسفة الثورة الجزائرية ، دار الغرب للنشر والتوزيع - وهران (ط1) 2005
- .....: تأملات في الدنيا والدين ، مخبر ابعاد القيمة للتحويلات السياسية والفكرية في الجزائر، دار القدس العربي الجزائر (ط1) ، وهران ، 2012
- بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (مقاربة تأويلية) قدم له ورجعه عبد القادر فيدوخ، صفحات نحو فكر حضاري متجدد، للنشر والتوزيع سورية دمشق، تحت إشراف العام يزن يعقوب (ط1) 2013
- .....: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (مقاربة تأويلية) قدم له: ورجعه عبد القادر فيدوخ، لدار البيضاء، لنشر والتوزيع ، دمشق سورية (ط1) 2013
- براهيم محمد تركي : في فلسفة الحضارة ، قضايا وميتافيكات ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية ، القاهرة ، (ط1) 2007
- بشير بويجرة محمد: الأنا والآخر (ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية) منشورات، دار الأديب وهران 2007
- بصافي رشيدة آخرون: المرجعية المعرفية والمنهجية لنظرية التلقي [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والتوزيع . الجزائر (ط1) 2013
- بمبني طريف الخولي : الزمان في الفلسفة والعلم طابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (دط) 1999
- بن طيب نصيرة آخرون: إشكالية التأويل والتلقي في الترجمة المتخصصة [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- بن مزيان بن شرقي آخرون: النقد الحضاري مهمة الجيل القادم [النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة ] أعمال ندوة هشام شرابي ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004
- .....: التاريخ والمصير (قراءات في الفكر العربي المعاصر) دار الغرب للنشر والتوزيع وهران (دط) 2001
- بوكراع رفيعة: الوعي النقدي عند علي حرب، دار الجامد للنشر والتوزيع الأردن عمان (ط1) 2017 ، دار التعليم العالي والبحث الأكاديمي الجزائر
- بول ريكور : نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ت: سعيد الغالمي المركز الثقافي العربي المغرب (ط1) 2003
- .....: الذات عينها كآخر ت: جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2005
- .....: صراع التأويلات (دراسات هيرومينوطيقية) ت: منذر عياشي، مراجعة: جورج زياتي، دار الكتاب الجديد المتحدة إفرنجي (ط1) 2005، توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية طرابلس (ط4) 2005
- .....: فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء) ت: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، المغرب (ط1) 2003

- بول هازار : أزمة الضمير الأوروبي (1680-1715) ت جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دار الشرق (دط) 1987
- بومدين بوزيد : سيار الجميل [قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر] ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان (ط2) 2004
- بييربورديو : الرمز والسلطة : ت ، عبد السلام نيعبد العالي ، دار توبقال - المغرب ، (ط1) ، 1986
- تأليف جماعي (مج): الفلسفة وسؤال المستقبل (أعمال مؤتمر إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية) (ط1) 2014 والإبداع القانوني 2015
- تأليف جماعي: التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير) تقديم : الزاوي الحسين، إشراف وتنسيق: إبراهيم ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2009
- تاوريت بشير ، أسامية راجح : فلسفة النقد التفكيكي ، للنشر والتوزيع عمان (ط1) ، 2009
- .....: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، دار عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع (دط) 2006
- تشارلز تيللي: الديمقراطية، ت: محمد فاضل صيَّاح ، مراجعة: حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2010
- .....: أسس السيميائية، ت: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريا، توزيع ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان) (ط1) 2008
- تمام حسان : مناهج البحث في اللغة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء - المغرب (دط) 1986
- توماس الأكويني: فلسفة العلوم (تركيب التراث العلمية) ت: ماهر عبد القادر، محمد علي ج5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط) 1988
- ج، موان، ج ، جونيت ، م، رفاتير: البنيوية والنقد الأدبي، ت محمد لقاح، إفريقيا الشرق ، دار البيضاء، ( دط ) 1991/1990
- جان بول سارتر : نظرية الانفعال (دراسة في الانفعال الفينومينولوجي) ت: هاشم الحسيني ، منشورات ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (دط) (دت)
- .....: تعالي الأنا موجود، ت، تقديم: حسن حنفي، دار التنوير، للطباعة والتوزيع، بيروت لبنان (دط) 2008
- جاهدي نوال آخرون: مكونات العملية الترجمة في ضوء نظرية التلقي [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013



## المصادر والمراجع

- جبور أم الخير آخرون: مقارنة بين سيميائية القراءة وجمالية التلقي [الترجمة بين المتلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم [دراسة تحليلية ، ابن سينا وفكرة الفلسفي] دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (ط1) 1984
- .....:الفكر الفلسفي عند العرب، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط1) 1993
- جلول مقورة:فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر(طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان(ط1) 2015
- جلين ويلسون : سيكولوجية فنون الأدب: ت: شاكِر عبد الحميد ، مراجعة: محمد عناني دار عالم المعرفة الكويت (دط) ، 2000
- جمال أحمد سعيد المرزوقي : فلسفة التصوف (محمد بن الجبار النّفري) ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان (دط) 2007
- جمال حمود وآخ: إنفصال الفلسفة عن العلم عند لودفيغ فتغنشتاين ، [حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول] إشراف: نابي بوعلي ، مجموعة مؤلفين: منشورات الاختلاف ، الجزائر (ط1) 2012
- جمال نعيم : جيل دولوز وتحديد الفلسفة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط1) 2010
- جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت (ط1) 1970 (ط2) 1973
- جورج سيبانين: تطور الفكر السياسي ، حسن جلال العروس ، دار المعارف القاهرة (دط) 1971
- جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي) دار الساقى بيروت لبنان (ط1) 2002
- جيل دولوز : الاختلاف والتكرار، د.وفاء شعبان مراجعة د.جورج زيناقي ,توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان (ط1) 2009
- جيل دولوز فليكس غنّاري: ما هي الفلسفة، ت، ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي مركز لانتماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء (ط1) 1991 في فرنسا و (ط1) العربية 1997
- .....:نيتشه: تعريب، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان(ط1) 1998
- .....، فليكس غنّاري: ما هي الفلسفة؟ تعريب: جورج سعد، عويدات الدولية، بيروت، باريس(ط1) 1993
- .....، كليربارني: حوارات (في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسي) ت: عبد الحي أزرقان ، أحمد العلمي، أفريقيا الشرق ، بيروت لبنان (دط) 1999

## المصادر والمراجع

- جيلالي صاري: بروز النخبة المثقفة الجزائر (1850-1950) ت: عمر المعراجي، منشورات A.NEP ، الجزائر 2007
- حربي عباس عطيتو : مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (دط) 2009
- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن (الفكر العربي المعاصر) دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، عبده غريب ج 2 1998
- حسن عاصي: المنهج في تاريخ العلوم عند العرب، دار مدائن للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط1) 1991
- حسن قببسي: المتن والهامش (تمارين على الكتابة الناصوتية) مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب . بيروت الحمراء (ط1) 1997
- حسن مصدق :بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية التواصلية) المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء -المغرب (ط1) 2005
- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية -الإسلامية (الكندي ، الفارابي، ابن سينا) المجلد الرابع ، الناشر: المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار (ANEP) ، الجزائر ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2002، لبنان (ط2) 2002- الجزائر .
- حموم لخضر: المنهج الأركيولوجي لدى فوكو : تأليف جماعي (مناهج البحث في الفلسفة) تحت إشراف :عمار الناصر دار العربي(دط) 2013
- حنان عيسى سلطان ، غانم سعيد شريف العبيدي: أساسيات البحث العلمي ، دار العلوم للطباعة والنشر والتوزيع الرياض (دط) 1984.
- حيدر حب الله: مسألة المنهج في الفكر الديني(وقفات وملاحظات) مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت- لبنان(ط1) 2007
- حيدر عبد السادة جاسم الديبسي: التحديد في المنهج والتأويل الجديد لدى ميشال فوكو ، إبنالنديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2016
- خاتم الورفلي ، بول ريكو -الهوية والسرد ، دار التنوير ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان (دط) 2009
- .....: بول ريكور ، الهوية والسرد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (ط1) 2009
- خولة نمر محمد القصاص :الفلسفة الإسلامية في القرن العشرين (دراسة تحليلية نقدية)، دار الحامد للنشر والتوزيع ، عمان الأردن (ط1) 2015

## المصادر والمراجع

- دايقيد جاسبر :مقدمة في الهيرمينوطيقا،ت: وجيه قانضو، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان، منشورات الإختلاف الجزائر (ط1) 2007
- دريدا جاك : الكتابة والإختلاف ، ت: كاظم جهاد ، دار توبقال لنشر ، دار البيضاء المغرب (ط1) 1988
- .....: الكتابة والاختلاف، ت : ناظم جهاد ، تقديم ، محمد علال سينا، دار توبقال ، للنشر ، المغرب (ط2) 2000
- .....:الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل،ت: فتحي إنقزو،المركز الثقافي العربي،دار البيضاء المغرب ،(ط1) 2005
- .....، في علم الكتابة،ت وتقديم:أنور مغيث ، منى طلبة ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة (ط2) 2008
- دفيدوورد:الوجود والزمان والسرد(فلسفة بول ريكور) تقديم: سيعد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ،بيروت (ط1) 1999
- ديكرت رنيه : مقال عن المنهج،ت: محمود محمد الخضيرى مراجعه وقدم لها: محمد مصطفى حلمي،دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،القاهرة (ط2) 1968
- .....: حديث الطريقة ، ت: وشرح وتعليق ، عمر الشارني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1) 2008
- رامن سلدان : النظرية الأدبية المعاصرة ، ت ، جابر عصفور ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 1998
- رانبروايهل وآخرون: الفلسفة الألمانية [نصوص فلسفية]، ت:عفيف عثمان، دار النشر ودار مكتبة البصائر، بيروت، لبنان (ط1)، 2012
- الرباط –جام:نظرية التلقي (إشكالات وتطبيقات) سلسلة ندوات ومناظرات (رقم 24). منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس – مطبعة الدار البيضاء المغرب، بقتضى ظهير:1970/07/29،الإبداع 1993
- الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر (ط2) ، 1982
- .....:نظرية القيم في الفكر المعاصر(بين النسبية المطلقة)الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر(دط)1980
- رضا سعادة : الفلسفة ومشكلات الإنسان (مناقد إلى الحقيقة والحرية والعدالة الإجتماعية) دار الفكر اللبناني ، بيروت (ط1) 1990
- رقاد بغداددي:إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية: المنهج التاريخي نموذجاً: (مناهج البحث في الفلسفة) تأليف جماعي، إشراف عمارة ناصر ،دار الغرب(دط)2013

- روبرت هولب: نظرية التلقي (مقدمة نقدية) ت: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي في جدة، السعودية (ط1) 1994
- الزاوي الحسين: الفلسفة الواصفية، الكتاب للنشر - القاهرة (ط1) 2002
- .....: الفلسفة الواصفة (مقاربة الأشكال التعبيرية في الخطاب الفلسفي المعاصر) مركز الكتاب للنشر مصر الجديدة، القاهرة (ط1) 2002
- .....: الهوية وفلسفة اللغة، منتدى المعارف، بيروت، لبنان (ط1) 2014
- .....: الشك ومكامن الغال (في فلسفة المشهد الجزائري) رياض العلوم للنشر والتوزيع. الجزائر (ط1) 2005
- الزاوي بغورة آخرون: إشكالية الحداثة في الفكر العربي، هشام شرابي نموذجاً، [النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة] أعمال ندوة هشام شرابي، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004
- زكي نجيب محمود: بحير الذاتي، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم، زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (دط) 1973
- زهير توفيق: إشكالية التراث (في الفكر العربي المعاصر) دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الأردن عمان (ط1) 2013
- الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في الفلسفة، ميشل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة المصرية (ط1) 2000
- .....، الخطاب الفكري في الجزائر (بين النقد والتأسيس) دار القصة لنشر الجزائرية (دط) 2002
- ..... وآخرون: (في مرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة) تحرير: أحمد عبد الحليم عطية [العيش سوياً قراءات فكر فتحي التريكي] دار الثقافة العربية، القاهرة 2008
- .....: ما بعد الحداثة والتنوير (موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية) دار الطليعة لنشر بيروت، لبنان (ط1) 2009
- .....: الهوية والتاريخ [دراسات فلسفية في الثقافة الجزائرية العربية] ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2015
- زينب محمود الحضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (دط) (ت.م)
- سارة كوفمان - روجي لا بورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا (التفكيك الميتافيزيقا وإستحضار الأثر) ت: إدريس كبير، عز الدين الخطّابي، دار أفريقيا، الشرق (ط1) 1991
- سالم يغوت: حفریات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفهمي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط1) 1990

- سامية محمد جابر : قراءات فلسفية وإجتماعية باللغة الإنجليزية ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) 1991
- ستيوارت هامبشر : عصر العقل : ت: ناظم طحان ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سورية (ط2) 1986
- سعد البازعي: قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية) ، المركز الثقافي العربي – المغرب (ط1) 2010
- سعد الله زهرة آخرون: النص بين المترجم والمؤول [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- سفير ناجي: محاولات في التحليل الإجتماعي التنموية والثقافية ، ت: م.ع.بن ناصر.ج.1. ديوان المطبوعات الجامعة الجزائر (دط) (ت.م)
- سيد أحمد عثمان : الذاتية الناضجة (مقالات في ما وراء المنهج) ، مكتبة النجلو المصرية ، القاهرة (دط) 2000
- السيد ولد أياه : التاريخ والحقيقة لدى فوكو ، الدار العربية للعلوم (ط1) (ط2) (1994) ، 2004
- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (مفهوم الشرعية) [ بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ] إبراهيم البيومي غانم (وآخ) ، إشراف: علي جمعة محمد ، تقديم طه جابر العلواني ، القاهرة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، عبد القادر محمود البكار ، ج2 (ط1) 2008
- شميصة غريبي: الذات والوعي بالتاريخ (قراءات في المنجز السردي لشعيب خليف) تيمقاد للنشر – الجزائر (ط1) 2014
- شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي: كشف الفضايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تعليق وتحقيق عائشة:  
■ الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الإسلامية ، دار المتحدة للطباعة، قناة السويس (دط) 1998
- صدوق نور الدين : أوراق عبد الله العروي (دراسة وتحليل) المركز الثقافي العربي – المغرب (ط2) 1998
- صغور أحلام آخرون: : حدود التأويل في الترجمة المتخصصة [الترجمة بين التلقي والتأويل] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- صفاء عبد السلام جعفر: كارل ياسبرز (الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز، قراءة في مفارقة المواقف الحدية) دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية (دط) 2001
- صفاء عبد السلام علي جعفر : محاولة جديدة لقراءة (نيتشه) ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (دط) 2001

- صلاح إسماعيل عبد الحق : توضيح المفاهيم : ضرورة معرفية [ بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ] إبراهيم البيومي غالم [..وأخ] إشراف : علي جمعة محمد ، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، تقديم : طه جابر العلواني : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة ، (ط1) 2008
- ..... وآخرون: توضيح المفاهيم ، ضرورة معرفية [ بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ] إشراف:علي جمعة محمد ، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، يقدم : طه جابر العلواني ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ت ، (ط1) 2008
- صلاح قنصوه : الموضوعية في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث) ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط2) 1984
- .....:الموضوعية العلوم الإنسانية(عرض نقدي لمناهج البحث)دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 2007
- صوفي غوفيرنور آخرون: ليو شتراوس: فن الكتابة والجلّي-الغامض [نصوص فلسفية] ت:عفيفعثما،دارالنشر،دار مكتبة البصائر،بيروت،لبنان (ط1) 2012
- الطاهر وعزيز : المناهج الفلسفة ، مركز الثقافي العربي ، بيروت، الدار البيضاء ، المغرب (ط1) 1990
- الطاوس أعضانية آخرون : نزعة الإنسية هيومانيزم في الفكر الإسلامي [النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] ، أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام الشرابي أيام 12 و 13 ماي 2002 وهران الجزائر ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004
- طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب (ط2) 2008
- .....:الحق في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء -المغرب (ط2) 2006
- .....:العقل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب (ط2) 1997
- .....:المنطق والنحو الصوري،دار الطليعة ، للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 1983
- .....:روح الدين من طيف العلمانية إلى سعة الإثتمانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء -المغرب (ط2) 2012
- .....:سؤال الأخلاق ، المركز الثقافي العربي - المغرب ، (ط1) 2000
- .....:سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم) المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب (ط2) 2012

## المصادر والمراجع

- .....: فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثير) ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب (ط1) 1999
- .....:سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية) المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب (ط5) 2013
- .....، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت (ط1) 1998
- .....، فقه الفلسفة (1) الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب (ط1) 1995
- .....: حوارات من أجل المستقبل ( قضايا إسلامية معاصرة ) دار الهادي، للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت لبنان (ط1) 2003
- .....:الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب(ط2) 2009
- .....:تجديد المنهج، تقويم التراث،المركز الثقافي العربي بيروت،لبنان،الدار البيضاء ،المغرب(ط2)(ت.م)
- طهاري محمد:مفهوم الإصلاح (بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) المؤسسة الوطنية الجزائرية ، (ط2) 1992
- الطيب تيزيني:على طريق الواضح المنهجي(كتابات في الفلسفة والفكر العربي)دار الفارابي،بيروت، لبنان (ط1) 1989
- عادل عبد الله: التفكيكية (إرادة الاختلاف وسلطة العقل) دار الحصاد لنشر والتوزيع والطباعة سورية، دار الكلمة لنشر والتوزيع والطباعة دمشق(ط1) 2000
- عالم ليلي آخرون: المعنى بين التأويل وإعادة الصياغة [الترجمة بين التلقي والتأويل] [ ،(فرقاني جازية) ، مكتبة الرشد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- عباس محمود العقاد : الإنسان في القرآن ، نُحضة مصرية ، للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة (ط4) 2005
- .....: عبد الرحمن الكواكبي ("الرحالة"ك") دار نُحضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة (دط) (ت.م)
- .....:دراسات في المذاهب الأدبية والإجتماعية ،نُحضة مصر،للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة(ط2)2006
- عبد الإله دعال (آخرون): حرية الإرادة بين الممكن والممتنع في فكرة حنة أرنت(سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة أرنت) ،مجموعة (مج) من المؤلفين [الفعل السياسي بوصفه ثورة ، دراسات في جدل ،السلطة والعنف عند حنة أرنت] تحت إشراف وتنسيق : علي عبود المحمداوي ،دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2013
- عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها) المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ،الدار التونسية للنشر والتوزيع تونس، 1991،

## المصادر والمراجع

- عبد الباسط متولي خضر، محمد رشدي أحمد المرسي: الإبتكار ( محفزاته ومعوقاته في البيئة الأسرية والمدرسية ، المتطلبات النظرية والعملية ) دار الحديث،القاهرة (دط) 2010
- عبد الخليل أبو المجد: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق،الدار البيضاء، المغرب(دط) 2010
- عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان (ط3) 1973
- .....: دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، (ط1) 1980
- .....: مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات الكويت ، (ط3) 1977
- عبد الرزاق جعنيدي ، المصطلح النقدي قضايا وإشكالات ، دار عالم كتيب الحديث (دط) ، (ت م)
- عبد السلام بن عبد العالي :أسس الفكر الفلسفي المعاصر(مجازة الميتافيزيقا) دار توبقال لنشر ، الدار البيضاء-المغرب (ط2) 2000
- .....: هيدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف ، دار التنوير ، بيروت ، لبنان المركز الثقافي العربي-المغرب (ط1) 1985
- .....: في الترجمة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان (ط1) 2001
- عبد العزيز بن عرفة : الدال والإستبدال : توزيع المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان (ط1) 1993
- عبد العزيز محمود لعرج: الزليج (في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي) دراسة أثرية فنية ،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط1) 1990
- .....: الزليج في العمارة الإسلامية بالجزائر في العصر التركي دراسة أثرية فنية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،منشورات عودات ، بيروت لبنان (ط1) 1990
- عبد الفتاح المغربي : دراسات عقلية وروحية (الفلسفة الإسلامية) ، مكتبة وهبة - القاهرة (ط1) 1995
- عبد الفتاح حسنين العدوى : الديمقراطية وفكرة الدولة ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، (دط) 1964
- عبد القادر بوعرفة : الحضارة ومكر التاريخ (تأملات في فكر مالك بن نبي) ، رياض العلوم ، الجزائر ، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر ، جامعة وهران . (ط1) 2006
- .....: العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل ، دار ابن النديم لنشر والتوزيع ، (دط)(ت،م)
- .....: المدينة والسياسة (تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد) عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،إربد الأردن(ط1)2013
- .....آخرون : المرأة من ابن رشد إلى هشام الشرايبي [ النقد الحضاري بين الاختلاف والحدائث ] أعمال ندوة هشام شرايبي ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004



- .....أخرون: تأملات في فكر مالك بن نبي: تحت إشراف: عبد القادر بوعرفة، دار الغرب وهران(ط1)2014
- .....: الإنسان المستقبلي (في فكر مالك بن نبي) دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران (دط) 2001
- عبد الكريم بكار : تشكيل عقلية إسلامية معاصرة ، دار الإعلام ، الأردن عمان (ط1) 2003
- عبد اللطيف عبادة: إجتماعية المعرفة الفلسفية (دراسة تحليلية نقدية الإجتماعية المعرفية الفلسفية وبنيتها ومنهجها ومشكلها وإمكانية تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي ) المؤسسة الوطنية الجزائرية (دط) 1984
- عبد الله الشريط : معركة المفاهيم : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر (ط2) ، 1981
- عبد الله عبد اللاوي : إبستمولوجيا التاريخ (مدخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية) ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 2009
- .....: حفريات الخطاب التاريخي العربي (المعرفة ، السلطة ، والتمثلات) ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2012
- عبد الله عبد الهادي: المرهج: نقد المركزية في الفلسفة نيتشه، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، دارالروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان (دط) 2012
- عبد الله موسى آخرون: إشكالية المطلق والنسبي في نظرية القيمة قراءات في كتاب: مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس ، لأستاذ: هشام شرابي [ النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة ] أعمال ندوة هشام شرابي ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004
- ..... وآخ: الفلسفة وخطاب النهايات [ حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول ] إشراف: نايب بوعلي، مجموعة مؤلفين: منشورات الاختلاف ، الجزائر (ط1) 2012
- .....: عقلانيات الفكر العربي (مقاربات قير التأسيس) دار الغرب للنشر والتوزيع وهران (دط) 2001
- عبد المالك حمروش و الآخرون : الفلسفة ، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية الجزائر (دط) 1997 ، 1998
- عبد المالك مرتاض: نظرية البلاغة : دار القدس العربي للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر (ط2) ، 2010
- عبد المجيد مزبان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون (أسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية وإجتماعية) - المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، (ط2) ، 1988
- عبد النبي الحري : صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء-المغرب (ط1) 2015

## المصادر والمراجع

- عبد النبي الحري وآخ: التنوير الرشيدي بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن [العلامة محمد البشير الإبراهيمي وأفاق الحداثة التنوير] سؤال التنوير، إشراف وتقديم: محمد الصادق بلام، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016.
- عبد الوهاب جعفر : خطاب الفلسفة المعاصرة [أدوات وإشكالية] ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية (دط) 2003
- عز العرب الحكيم بناني :الظاهراتية وفلسفة اللغة (تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية) دار أفريقيا الشرق المغرب (دط) 2003
- عزمي زكريا أبو العز : الفكر العربي الحديث والمعاصر ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة،عمان الأردن (ط1)2010.
- عزيز الطاهر : مناهج الفلسفة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان (ط1) 1990
- عصام زكريا جميل:إتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة،دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة،عمان الأردن(ط1)2012
- عطاء الله زراقة:التوحيدى (النزعة الإنسانية في الفكر العربى) إبنالنديم،للنشر والتوزيع-الجزائر دار الرواف، الثقافية،بيروت،لبنان (ط1) 2012،
- عقيل حسين عقيل : فلسفة مناهج البحث العلمى ، مكتبة مدبولي (دط) 1999
- العلامة عبد الرحمن إبن خلدون : مقدمة إبن خلدون ، ج1 دار الجيل ، بيروت (دط) ، (ت.م)
- علي أومليل : سؤال الثقافة (الثقافة العربية في عالم متحول ) المركز الثقافى العربى ، المغرب ، (ط1) ، 2005
- علي بوملحم:أزمة الفكر العربى المعاصر، بالمؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع،بيروت لبنان(ط1) 2000
- .....:الفلسفة العربية(مشكلات وحلول)مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت لبنان(ط1) 1994
- علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافى العربى - المغرب (ط1) 1996 ، (ط2) 1998
- .....: أسئلة الحقيقة ورهان الفكر (مقاربات نقدية وسجالية) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان (ط1) 1994
- .....:الممنوع والممتع(نقد الذات المفكرة)المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء، بيروت(الحمراء)(ط1) 1995
- علي حسن الجابري: الفلسفة الإسلامية (دراسات في المجتمع الفاصل والتربية والعقلانية) دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق،سوريا (ط1) (2000)

## المصادر والمراجع

- علي حسين كركي : الابستومولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث ، المكتب العالي ، للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط1) 1997
- علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج3 ، دار المعارف ، القاهرة (ط9) 1996
- علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، (دط) 1996
- عمار الطالي : آراء أبي بكر العربي الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج2 ، العواصم من القواصم: عاصمة الثقافة العربية الجزائرية 2007
- .....: دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ج1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، (ط1) 2005
- .....: دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ج2 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت (ط1) 2005
- ..... وآخرون : [ أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في الفلسفة القانون ] ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ، ج2 ، (ط1) 1999
- .....: آراء أبي بكر العربي الكلامية (ونقده للفلسفة اليونانية) ج1، العاصمة الثقافية العربية، الجزائرية 2007
- عمار بوحوش: دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية . المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط2) 1990
- عمارة الناصر: شلايرماخر: المهيمينوطيقا منهجاً لإعادة توجيه الفكر: تأليف جماعي (مناهج البحث في الفلسفة)، تحت إشراف :عمار الناصر دار العربي(دط) 2013
- عمر الزاوي: النقل ونقد العقل وتأملات في الخطاب الفكر عند محمد أركون والجابري، رياض العلوم الجزائر (ط1) 2006
- عمر مهليل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، (ط3) ، 2010
- .....: من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر العربي المعاصر) طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرعاية الجزائر (ط1) 2001
- .....: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي المغرب ، الدار البيضاء للعلوم ، بيروت ، لبنان (ط1) 2005
- .....: من النسق إلى الذات ( قراءة في الفكر الغربي المعاصر ) منشورات الاختلاف (ط1) . 2001
- عيساني أحمد : الفينومينولوجية (من مناهج النقد الفلسفي)(دورس في المنهجية) بن مزيان شرقي وآخرون دار الغرب ، للنشر والتوزيع ، وهران (ذط) 2007
- غدامير هانز جورج : طرق هيدجر ، ت: حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة (ط1) 2007 ، إفرنجي

- .....: الحقيقة والمنهج [الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ت: ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية إفرنجي، (ط1) 2007
- .....: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ت: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان (ط2) 2006
- غراندان جاك: المنعزل الهيرمينوطيقا للفينومينولوجيا، ت وتقديم: عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت لبنان، منشورات الإختلاف الجزائر (ط1) 2007
- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي أصولها وحدودها (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)، إصدار الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية (ط1) 2015
- فاطمي فتيحة وآخ: الإثتمانية في مقابل العلمانية عند طه عبد الرحمن، [العلامة محمد البشير الإبراهيمي وأفاق الحدائة التنوير]، سؤال التنوير، إشراف وتقديم: محمد الصادق بلام، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016
- فتحى التريكي: العقل والحرية: ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر - وهران دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2016
- .....: الفلسفة الشريفة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 2009
- .....: فلسفة التنوع، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2009
- .....: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة، للنشر (تونس) (ط1)، 2009
- .....: فلسفة الحياة اليومية، الدار المؤسسة للنشر، بيروت، تونس (ط1) 2009
- فتحى المسليبي: الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة النص)، دار الطليعة، بيروت، لبنان 1997
- فتحى إنقرّوا: هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم) المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان (ط1) 2006
- فراس محمود مصطفى السليبي: التفكير الناقد والإبداعي، عالم الكتب الحديث إربد الأردن (ط1) 2006
- فرانسيس فوكو ياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ت: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام، الترجمة والنشر والقاهرة (ط1) 1993
- فرح أنطون: ابن رشد وفلسفة، قدم له، طيب تيزيني، دار الفارابي بيروت، لبنان (ط1)، 1988

- فرقاني جازية آخرون: مفاهيم نظرية التلقي بين الترجمة والتأويل [الترجمة بين التلقي والتأويل] مكتبة الراشاد، للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر (ط1) 2013
- فريال جبوري عزول، مدخل السيميوطيق (مقالات مترجمة ودراسات) إشراف: سبازقاسم، ونصر حامد أتويان، دار اليأس القاهرة (دط) (ت م)
- فريد الزاهي : النص والجسد والتأويل ، أفريقيا ، الشرق – المغرب ، (دط) ، 2003
- فصل الله محمد إسماعيل : فلسفة السياسة ، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية (دط) 2008
- فلاق شبرة ميلود: المنهج التحليلي، جورج إدوارد مور أمودجاً [مناهج البحث في الفلسفة]: تأليف جماعي، تحت إشراف : عمار ناصر ، دار الغرب 2013
- فؤاد زكريا ، نيتشه ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية (ط1) ، 2011
- فؤاد كامل : مدخل إلى فلسفة الدين (ودراسات أخرى) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (دط) 1984
- فؤاد محسن الراوي: الفكر الإسلامي (في مواجهة الفكر الغربي) دار المأمون للنشر والتوزيع الأردن عمان (ط1) 2009
- فيليب مانغ : جيل دولوز أو نسق المتعدد، ت: عبد العزيز عرفة، دار الشجرة للنشر والتوزيع، مركز الإنماء الحضاري دمشق سورية (ط1) 2002
- قسوم عبد الرزاق وآخرون: [المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات] (إبن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج2) (ط1) 1999
- قواسمي مراد: (الجنيا لوجيا بين سؤال المنهج والتطبيق التاريخي)، من مناهج النقد الفلسفي (دروس في المنهجية) تأليف مج: دار الغرب لنشر والتوزيع وهران (دط) 2007
- فيكتور شلحت: النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق – بيروت، لبنان التوزيع المكتبة الشرقية، بيروت لبنان (ط3) 1992
- كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية ، ت عقل يوسف عيدان، مراجعة ، محمد عبد الجبار الشبوط، مركز الحوار ثقافة التنوير (ط1) 2009
- ..... : منطق الكشف العلمي، ت، وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ، لبنان (دط) 1986
- كامل محمد المغربي: أساليب البحث العلمي (في العلوم الإنسانية والاجتماعي) دار الثقافة لنشر والتوزيع (ط1) 2011

## المصادر والمراجع

- كانط إمانويل: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، يمكن أن تصير علماً أسس ميتافيزيقا للخلاق، ت: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيب موقم للنشر (دط) 1991
- .....: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة: مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان (دط)، (ت.م)
- .....: نقد ملكة الحكم، ت: سعيد الغانمي، منشورات الجهل، بيروت، لبنان (ط1) 2009
- .....: نقد العقل العلمي ت: عاتم هنا: توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان (ط1) 2008
- .....: نقد العقل المحض، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، (دط) (ت م)
- كريستوفر نوريس، التفكيكية ( النظرية والممارسة ) ت: صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية (دط) 1989
- كريم محمد بن يمينة: المنهج الجنيالوجي، من فريدريك نيتشه إلى ميشال فوكو: تأليف جماعي (مناهج البحث في الفلسفة) تحت إشراف: عمار الناصر دار العربي (دط) (2013)
- كلود حجاج: إنسان الكلام (مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية) ت: رضوان طاطا، مراجعة، مصباح الصمد، بسام بركة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (ط1) 2003
- كمال اليازجي: معالم الفكر العربي (في العصر الوسيط) دار العلم للملايين، بيروت (ط1) 1954 (ط2) 1979
- كمال بومنيير: النظرية النقدية (لمدرسة فرانكفور من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2010
- .....: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفور، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر (ط1) 2012
- كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب (قراءة في أعمال العروى والجاربي) أفريقيا الشرق، المغرب (دط) 2003
- .....، نصر محمد عارف: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان (ط1) 2001
- كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون: منشورات الاختلاف الجزائر (ط1) 2011
- لطفي حجلأوي: الإبداع والمستقبل الحضاري العربي (أعمال مؤتمر إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية) (ط1) 2014 والإبداع القانوني 2015
- لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيك في الثقافة العربية، ت: عبد الكبير السرفقاوي، دار توبقال لنشر وتوزيع، عمان الأردن (ط1) 1998

- ماجد فخري : قادة الفكر ابن رشد ، فيلسوف قرطبة ، منشورات دار المشرق ، التوزيع : المكتبة الشرقية ، بيروت ، لبنان (ط2) 1986
- مارسيل ديتيان : إختلاف الميثولوجيات : مصباح الصمد ، مراجعة : سام بركة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1) 2008
- -مال الدين بوقلي حسن : قضايا فلسفية ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، (ط4) ، 1986
- مالك بن نبي : الصراع الفكر في البلاد المستعمر ، دار الفكر دمشق سورية (دط) 1981
- ..... : القضايا الكبرى ، دار الفكر ، سورية ، دمشق ، (ط1) 1991 (2000)
- ..... : المسلم في عالم الإقتصاد ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط3) 1987 ، إعادة 2000
- ..... : شروط النهضة ، ت: عبد الصبور شاهين ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق (دط) 1986
- ..... : في مهب المعركة (إرهاصات الثورة) ، دار الفكر دمشق (ط3) 1981 إعادة 2000
- ..... : مذكرات شاهد للقرآن (الطفل) دار الفكر ، دمشق سورية (ط2) 1984
- ..... : مشكلة الثقافة : ت : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، (ط4) 1984 إعادة (2000)
- ..... : من أجل تغيير ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط1) 1995 إعادة 2005
- ..... : وجهة العالم الإسلامي (المسألة اليهودية) ج2 ، ت: عبد الصبور شاهين دار الوعي الجزائر (ومنشور أصل من قبل) ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ودار الفكر سوريا -دمشق (دط) ، (ت.م)
- ..... : وجهة العالم الإسلامي، ج1، ت: عبد الصبور شاهين، دار الوعي الجزائر (ط1) 2013 [منشور من قبل] دار المعاصرة، بيروت لبنان،
- ..... : بين الرشاد والتهيه ، دار الفكر ، دمشق سورية (ط1) 1978
- ..... : الظاهرة القرآنية ، ت: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبدالله دراز، محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، سورية ، (ط4) 1987 ، إعادة (2000)
- ..... : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي (مفاهيم إسلام) دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 1969
- ..... : شروط النهضة، ت: عبد الصبور شاهين ، عمر كامل مسقاوي، دار الوعي للنشر والتوزيع الجزائر (ط11) 2012
- ..... : فكرة الإفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونغ) ت: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق، سورية (ط3) 2001.

## المصادر والمراجع

- .....: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ت: بسام بركة وأحمد شعبو، تقديم المحامي عمر مقاوي، دار الفكر، دمشق سورية، دار الفكر المعاصرة، بيروت لبنان (ط1) 1988 إعادة 2002.
- .....: ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ج1، ت: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق سورية 1985
- .....: وجهة العالم الإسلامي، ت: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق سورية (ط1) 1986 إعادة 2002
- ماهر عبد القادر محمد علي: مناهج العلوم عند المسلمين قديماً وحديثاً، دار المعرفة الجامعية نشر وتوزيع الإسكندرية، (دط) 2014
- محرز الحمدي: الفكر والحياة في الفلسفة-العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط1) 2010
- محمد أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المشرق، التوزيع بيروت لبنان (ط3) 1986
- .....: معيار العلم في فن المنطق، الطعة (04)، دار الأندلس بيروت، لبنان، (دط) 1983
- .....: إحياء علوم الدين: ج2: دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991
- .....: إحياء علوم الدين: ج3: دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991
- .....: إحياء علوم الدين: ج5: دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991
- .....: مقاصد الفلاسفة: تحقيق وتعليق: أحمد فريد، المزدي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (1971) (ط2) سنة الطباعة 2008
- محمد أبي حامد الغزالي حجة الإسلام: المنقذ من الضلال (الموصل إلى ذي العزة والجلال) حققه وقدم له: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (دط) (ط ت)
- .....: إحياء علوم الدين: ج1: دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر (ط1) 1991
- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان (دط) 1990
- .....: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان (دط) 1987
- .....: الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2010.
- .....: من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي (بحوث إجتماعية-11) ت: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان (ط2) 1993.
- .....: نحو نقد العقل الإسلامي، ت هاشم صالح دار الطليعة، بيروت لبنان (ط1) 1990



## المصادر والمراجع

- .....:نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان (ط1) إعادة 2009
- .....:الفكر الإسلامي: نقد وإجتهداد، ت وتعليق: هاشم صالح ، دار الساقى بيروت لبنان (ط1) ، (ط2) (1996-1990)
- .....:تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ت هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي بيروت-المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء بيروت (ط2) 1996
- .....: الإسلام ،أوروبا ،الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) ت: هاشم صالح ،دار السياق ، بيروت لبنان (ط2) 2001
- .....: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ت : هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، لبنان (ط3) 2006
- .....: تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدرغمائية المغلقة) ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان (ط1) 2011
- محمد إقبال:تجديد التفكير الديني الإسلامي، ت:عباس محمود،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (ط2)1968
- محمد الخالد، نقض النظام الديمقراطي ، دار الجيل ، بيروت ، ومكتبة المحتسب (ط1) 1986
- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين مكتبة الإسكندرية (ط1) 1999
- محمد الزايد : المعنى والعدم: قدم له : خليل الجر: منشورات عودات ، بيروت لبنان (ط1) ، 1975
- محمد العدلوني الإدريسي:التصوف الأندلسي(أسسه النظرية وأهم مدارس)دار الثقافة ، مؤسسة النشر والتوزيع،الدار البيضاء-المغرب(ط1)2005
- محمد العربي ولد خليفة: الثورة الجزائرية معطيات وتحديات ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (ط1) 1991
- .....:الجزائر المفكرة والتاريخية(أبعاد ومعالم)شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر(دط)2007
- محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار توبقال للنشر - المغرب (ط1) ، 2007
- محمد ثابت الأفتندي:مع الفيلسوف ،دار النهضة العربية ،بيروت (دط) ، 1980
- محمد جديدي آخرون : في الحداثة عند هشام شرابي دلالات الواقع والمستقبل ] ، [النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام الشرابي أيام 12 و 13 ماي 2002 وهران الجزائر ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران - الجزائر (ط1) 2004
- ..... : مسألة التقدم بين العلم والفلسفة ،[حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول] إشراف: نابي بوعلي، مجموعة مؤلفين: منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2012

- ..... [ فلسفة الصداقة والعيش سوياً ] تحرير: أحمد عبد الحليم عطية [ العيش سوياً قراءات في فكر فتحى التريكي ] دار الثقافة العربية، القاهرة 2008
- .....: فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط1) 2004
- محمد جواد مغنية : الإسلام والعقل ، دار الجواد ، دار المكتبة الهلال ، بيروت لبنان (دط) ، (ت.م.)
- .....: معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات) دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت لبنان (ط آ) الطبعة الأخيرة 2000
- محمد خالد الشيبان: رؤية فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار ياف العلمية، للنشر والتوزيع الأردن، عمان (ط1) 2007
- محمد رفعت عبد الوهاب : الأنظمة السياسية . منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، لبنان (دط) ، 2005
- محمد شوقي الزين : الأطلنطية أو القارة المفقودة (الأسطورة العلم والباراسيكولوجيا) الوطن اليوم منتدى المواطنة ، سطيف (دط) 2012
- .....: الحرية جوهر السياسة (سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنة آرنت)، مجموعة (مج) من المؤلفين [الفعل السياسي بوصفه ثورة ، دراسات في جدل ، السلطة والعنف عند حنة آرنت] تحت إشراف وتنسيق : علي عبود المحمداوي ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2013
- .....: الصورة واللغز : (التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي) الناشر مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية - الرباط المركز الثقافي للكتاب لنشر والتوزيع - المغرب ، الدار البيضاء (ط1) 2016
- .....: جاك دريدا - ما الآن - ماذا عن غد ؟ الحدث ، التفكيك الخطاب ، دار الفارابي ، بيروت لبنان (ط1) 2011
- .....: الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية) منشورات، الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2008
- .....: الثقافة في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب) دار الأمان، الرباط - منشورات الاختلاف، الجزائر منشورات ضفاف ، بيروت (ط1) 2014
- .....: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر) المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب (ط1) 2002

## المصادر والمراجع

- محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) مركز دراسات الوحدة العربية (ط1) إلى غاية (ط5) من سنة (1982) دار الطليعة بيروت (1988 ، 1992 ، 1994) مارس ، بيروت لبنان
- ..... : العقل الأخلاقي العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ، نقد العقل العربي-4) دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، (ط1) 2001
- ..... : العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته) نقد العقل العربي-3) المركز الثقافي العربي (ط2) 1991 بيروت، لبنان
- ..... : تكوين العقل العربي ، (نقد العقل العربي-1) دط (ت.م)
- ..... : نحن والتراث (قراءات معاصرة، في تراثنا الفلسفي) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، لبنان (ط1) ، 2006
- ..... : وجهة النظر (نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 1992
- ..... : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصر، وتطور الفكر العلمي) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1 ، ط2 ، ط3 ، ط4) (1976-1982-1994-1998)
- ..... : بنية العقل العربي (نقد العقل-2) [دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية] المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب (ط1) 1986
- ..... : تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي-1) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان من (ط1 إلى ط10) من (1984 إلى 2009)
- ..... : حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (ط1، ط2) (1997، 2004)
- ..... : مدخل إلى القرآن الكريم ج2 [في التعرّف بالقرآن محتويات ج1] مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) (ط2) 2006، 2007
- ..... : نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي ، بيروت (ط6) 1993
- محمد عبد الرحمن مرحبا : أصالة الفكر العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر (ط2) ، 1983
- ..... : الفكرانية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان (ط1) 2005
- محمد عبد العزيز المعاينة ، الفلسفة الإسلامية ، دار الجامد للنشر والتوزيع عمان ، الأردن ، (ط1) 2008
- محمد عثمان الخشت: العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط) دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع ، دار الفارابي ، بيروت (دط) 2008

## المصادر والمراجع

- محمد فاضل عباس: عبد الرحمن بدوي: رائد للفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر،  
وهران دار الرافد الثقافية، ناشرون، بيروت لبنان (ط1) 2013
- .....: عبد الرحمن بدوي (رائد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر) ابن النديم لنشر والتوزيع، دار الروافد  
الثقافية بيروت لبنان (ط1) 2013
- محمد قاسم محمد : المدخل إلى مناهج البحث العلمي ، دار النهضة ، العربية بيروت ، لبنان (ط1) 1999
- محمد لطفي اليوسفي. فتنة المتخيل، الكتابة ونداء الأقباط، دار الفارس للنشر والتوزيع ، عمان ، التنفيذ  
ألطباعي بيروت ، لبنان ، (ط1) 2002
- محمد قاسم محمد : في الفكر الفلسفي المعاصر (رؤية علمية) دار النهضة العربية للطباعة  
والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2001
- محمد مهران : فلسفة برتراند راسل ، دار المعارف مصر ، القاهرة (دط) 2004
- محمد مولفي: إنجلز الفلسفة والعلوم، ت: ميلود طاهري، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر وهران، دار الروافد  
الثقافية بيروت لبنان (ط1) 2015
- محمد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل ( في الفلسفة النقدية المعاصرة ) نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق ، بيروت  
لبنان (ط2) 1998
- محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية (دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة) دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت  
لبنان (ط1) 1990
- محمود إسماعيل : إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي ، عامر للطباعة والنشر ، (ط1) 1996
- محمود زيدان : الإستقراء والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت (دط) ، (ت م)
- محمود فهمي حجازي: علم اللغة (بين التراث والمناهج الحديثة) دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع (دط) 1995
- محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، تصدير: محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر  
الإسكندرية (ط1) 2004
- محمود يعقوبي : الوجيز في الفلسفة ، دار الكتاب الحديث ، الجزائر (دط) 2009
- مختار الفجاري : الفكر العربي الإسلامي (من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم) عالم الكتب الحديث للنشر  
والتوزيع - إربد ، جدار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع عمان (ط1) 2009
- .....: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان (ط1) 2005

## المصادر والمراجع

- مدني صالح: مقالات في الدرس الفلسفي (تعلموا كيف تقرأ الفلسفة كي تتعلموا كيف تفهم وكيف تدرس) جمعه وأعدّه وقدم له: محمد فاضل عباس، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر وهران، دار الروافيد الثقافية: ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2016
- مصطفى غالب – نيتشه ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت (دط) 1985
- مطاع صفدي : نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان (دط) 1990
- .....، إستراتيجية التسمية (في نظام الأنظمة المعرفة) منشورات، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان (ط1) 1986
- المطران أنطول – حميد موراني: هيكل كتابات الشباب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) 2003
- مفرح جمال : الإرادة والتأويل تغلغل النيشوية في الفكر العربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر (ط1) 2009
- .....: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات منشورات ، الاختلاف الجزائر ، (ط1) 2009
- .....: هشام شرابي تحت شجرة نيتشه [ النقد الحضاري من الاختلاف والحداثة ] ، أعمال الندوة الفكرية حول فكر هشام الشرابي أيام 12 و 13 ماي 2002 وهران الجزائر ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران – الجزائر (ط1) 2004
- منير بهادي : الفكر العربي (الإستشراق وأسئلة المنهج) ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران (ط2) 2004
- .....: الإستشراق والعولمة الثقافية ، إتحاد كتاب المغرب ، مراكش ، (ط2) 2011
- ..... آخرون : مفهوم العقلانية عند هشام شرابي [ النقد الحضاري بين الاختلاف والحداثة ] أعمال ندوة هشام شرابي ، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران – الجزائر (ط1) 2004
- .....: نقد التمركز وفكر الاختلاف (مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم) ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر ، وهران ، ودار الروافد الثقافية ناشرون ، بيروت ، لبنان ، (ط1) 2013
- موريس بلانشو : أسئلة الكتابة، ت نعيمة بنعبد العالي، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر – المغرب (ط1) 2004
- موريس مولو – بونتي: المرئي واللامرئي ، توتقديم: عبد العزيز العيادي مراجعة، ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان (ط1) 2008
- مولاي فاطمة آخرون: المعنى بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا ونظرية التقبل [ الترجمة بين التلقي والتأويل ] ، (فرقاني جازية) ، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (ط1) 2013
- مونس بخضرة : تاريخ الوعي ، مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع . الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان (ط1) 2009

## المصادر والمراجع

- .....: فينومينولوجيا المعرفة (دراسة في فلسفة الظاهرة الهيكلية) ، عالم الكتب الحديث ، للنشر والتوزيع ، إربد  
-الأردن (ط1) 2013
- ميشال فوكو : حفريات المعرفة ، ت : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، المغرب (ط2) 1987
- .....: الكلمات والأشياء ، ت: مطاع صفدي، سالم يفوت والآخرين،مراجعة: مطاع صفدي،مركز الإنماء القومي بيروت،لبنان (دط) (1989/ 1990)
- ميشل رايان، جوناثان كلر،ريتشارد روروتي-كريسوفرنوريس:مدخل إلى التفكيك، ت:حسام نايل،الهيئة العامة القصور الثقافة،القاهرة (ط1) 2008
- ميشل فوكو: تأويل الذات (دروس) لقيت في الكوليج دو فرانس لسنة (1986،1981) ت وتقديم ،وتعليق:  
الزواوي بغورة،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (ط1) 2011
- .....:تاريخ الجنسانية (1) إرادة المعرفة،ت،ومراجعةوتقديم،مطاعصفدي،تجورج،أبيصالح،مركز الانتماء القومي،بيروت،لبنان (دط) 1990
- .....:تاريخ الجنسانية (3) الإنهمام بالذات، ت:جورج أبي صالح ،مراجعة ، مطاع صفدي : مركز الانتماء القومي ، بيروت ، لبنان ، (دط) ، 1992
- ميشيل متياس : هيجل والديمقراطية، ت:إمام عبد الفتاح إمام دار الحداثة، للطباعة والنشر والتوزيع،  
بيروت،لبنان (ط1) 1990
- نابي بوعلي وآخ: ضرورة إرتباط الحقيقة بالمعنى عند هوسرل،[حوار الفلسفة والعلم سؤال الثبات والتحول]  
إشراف: نابي بوعلي، مجموعة مؤلفين: منشورات الإختلاف ، الجزائر (ط1) 2012
- نادية بونفقة: فلسفة إدموند هوسر: نظرية الرد الفينومينولوجي: تقدم، عبد الرحمن بوقاف ،دار ديوان المطبوعات  
الجامعية الجزائر 2005
- ناصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل (دراسة في التأويل القرآن عند محي الدين بن عربي) ،المركزالثقافي العربي ،  
بيروت (ط5) 2003
- ناصيف نصّار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون،تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه،دار  
الطليعة للطباعة والنشر بيروت،لبنان (ط1) 1981
- .....: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع) دار الطليعة للطباعة والنشر ،  
بيروت ، لبنان من (ط1 إلى ط4) 1975 إلى 2009

## المصادر والمراجع

- ناظم عودة خضر : الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، دار الشروق ، لنشر وتوزيع عمان الأردن ، (دط) 1997
- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجايري: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت لبنان (ط1) 2008
- نبيلة إبراهيم : القارئ في النص (نظرية التأويل والاتصال) ، ت: فؤاد كامل : المجلد (5ع.1) 1984
- نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، إعداد: الطاهر وعزيز، كمال عبد اللطيف، دار توبقال، لنشر وتوزيع، المغرب (ط1) 1987 (ط2) 1997
- نصر حامد أبو زيد : التفكير في زمن التفكير ضد الجهل ، والزبيق والخرافة، للنشر القاهرة (ط1) 1995
- نعيم غلوية: نحو الصوت ونحو المعنى : المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان -الدار البيضاء- المغرب (ط1) 1992
- نيتشه فريد ريش: هذا هو الإنسان ، ت: علي مصباح ، منشورات الجمل (ط1) 2003
- .....: ما وراء الخير والشر ( تباشير فلسفة للمستقبل ) ، الطليعة ، الفارابي ، (دط) ، (ت م)
- .....: إرادة القوة ، ت، محمد الناجي ، إفريقيا الشرق ، المغرب (دط) ، 2011
- .....: العلم المرح ، ت، وتقديم: حسان بورقية ، محمد الناجي إفريقيا الشرق (ط1) 1993
- .....: جنياولوجيا الأخلاق ، ت ، محمد الناجي ، إفريقيا الشرق-المغرب (ط1) 2006
- .....: هكذا تكلم زارادشت ، ت: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصرة الإسكندرية (دط) 1938
- هاشم جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية ، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت لبنان (ط3) 2011
- هاشم صالح : معضلة الأصولية الإسلامية ، دار الطليعة ، للطباعة والنشر بيروت لبنان (ط2) 2008
- هربرت ماركيز: العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية، المؤسسة العربية لدراسات والنشر بيروت(ط2)1979
- هنري بن غستون : بحث في المعطيات المباشرة للوعي ، ت: الحسين الزاوي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1) 2009
- هواري بلقندوز: المخطوط - نقلاً عن عباس محمود عبد الوحيد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، دار الفكر العربي (ط1) 1996
- هوسرل إدمون : فكرة الفينومينولوجيا خمسة دورس، ت: فتحي إنقزوا، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان (ط1) 2007
- .....: الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، ت: محمد محسن الزارعي ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان (ط1) 2010

- ..... : أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالتالية، ت: إسماعيل المصدق، مراجعة: جورج كتوم، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان (ط1) 2008
  - هيجل غيورغ فلهم فردريش :فينومينولوجيا الروح، ت، تقديم: ناجي العونلي توزيع : مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان (ط1) 2006
  - ..... : أصول فلسفة الحق، ج1، ت: إمام عبد الفتاح إمام :مكتبة مدبولي القاهرة (دط) 1996
  - هيوم سلقروما، نصيات (بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية) ت: على حاكم صالح حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب (ط1) 2002
  - واضح عبد الحميد : التأويل بإعتباره منهجاً فلسفياً: تأليف جماعي (مناهج البحث في الفلسفة) تحت إشراف: عمار الناصر دار العربي(دط) (2013)
  - ولترستيس: التصوف.. والفلسفة، ت: وتعليق وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي- القاهرة (دط) 1999
  - ..... : فلسفة هيجل (ج2) فلسفة الروح، تقديم: زكي نجيب محمود، ت: إمام عبد الفتاح | إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (ط3) 2005
  - وهدان عويس، نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب، أزمة، للنشر والتوزيع، عمان، الأردن (ط1) 2006
  - ياسين خليل : الفيلسوف والتفلسف دراسة وتحقيق وتعليق ، حسن مجيد العبيدي ، دار المكتبة البصائر ، بيروت لبنان (ط1) 2010
  - يجياوي عبد القادر آخرون: المنهج الفينومينولوجي هوسرل(تأليف جماعي) [مناهج البحث في الفلسفة] تحت إشراف: عمار الناصر دار العربي(دط) 2013
  - يوسف المناعي، دار السلام الطباعة والنشر والتوزيع، الترجمة القاهرة (ط1) 1999
  - يوسف كرم: مفكر عربي ومؤرخ للفلسفة، تصدير وإشراف: عاطف العراقي مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة(دط) 1988
  - يوسف مروة: أضواء على أزمة الفكر العربي المعاصر ( الفلسفة المدرجية ) ، تقديم :فايز شرستان دار أمواج بيروت، لبنان، (ط1) 2000
- (3) المصادر والمراجع باللغة الفرنسية :**

- Bacon . Francis : Novum . orgonun trad . Michel malherbe et mave pousseur .paris : editions pu F . 1986.
- Boukhari –H : Ecrits , philosophique , Editions lalla , safia 2013.



- Cassirer (e) : logique des sciences de la culture (3) cinq études , traduit de l'allemand par : jean carro avec la collaboration de joél .Goubert , les editions du cerf .paris 1991
- Dédier.julia : Dictionnaire de la philosophie , librairie larousse . paris 1964.
- Descartes , René : Discours de la méthode , par, J-M.Fataud , les éditions Bordas a paris ,1967,
- Descartes , René : le principes la philosophie paris ,Bebiolhéque de la pléiade , Gallimard , 1953
- Descartes : "Règles pour la direction de l'esprit" lard , et notes .J.Sirven librairie . philosophique .J.vrin , paris , 1996
- Discipline classique qui s'occupe de l'art de comprendre le textes est l'herméneutique . H .G .Gadamer. .les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. est seul paris 1996 traduction
- E : dmund , Husserl : la cris de l'humanité européenne et la philosophie ,
- Essai , sur ,l'homme chp : la crise de la conscience de soi paris , minuit 1975 trad : N , massa
- Francois : Ewald,une histoire de la virite , paris , syros , 1985
- Karrt : E.Critique de la raison .poure – paris P.V.F , 1967
- Michel , Foucourt : Dits et écrit , paris , ed , Eallimard , tome 4 , 1994
- Mohamed .arkoun : contribtion à l'étude de humanisme au , I V. siecle , paris1970
- Poul Ricour :AL ,ecole de nphénoménologie ,paris ,librairie,phique j ,vrin ,1993
- Raymond Aron : la philosophie de l'hisition : in marvin farier l'activité philosophique en France et aux V.S.A paris puf . 1960 vol ,1
- traduction par nathalie Depraz . paris 2008

قاموس باللغة الفرنسية :

- Didier .julia : Dictionnaire de la philosophie librairie . larousse . paris . 1964
- Voir : christian godin méthode , in dictionnaire de philosophie , Ed Fayard , 2004

(4) المعاجم والموسوعات :

\* معاجم :

- إبن منظور لسان العرب: مج15 ، دار صادر بيروت ، لبنان ، (دط) ، (ت م)
- بن مزيان بن شرقي ، العربي ميلود، معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر، ج1 مخبر الإنساق البنيات النماذج والممارسات، جامعة وهران ( ط1 ) ، 2013
- بيتكونزمان، فرانز-بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان: أطلس dtv ، الفلسفة ، إعداد أكسل فايس، ت، جورج كتورة المكتبة الشرقية
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية) دار اللبنا، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان ج2، 1982
- مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة (دط) 2007
- .....: المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة(دط)(ت م)
- مصطفى حسيه : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن (ط1) ، 2009
- منظور الإفريقي المصري لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ج2 ، (دط) ، (ت م)

\* القوامس :

- جون وليفة : تقديمه للكتاب جاك لانقا - من القرآن إلى الفلسفة - اللسان العربي وتكوين القاموس الفلسفي لدى الفارابي - ت : وجيه أسعد منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق.

\* الموسوعات :

- ج جباكسون : موسوعة مشاهد العالم (في العلوم والفكر والسياسة) ج1 ، دار الصداقة العربية لطباعة والنشر بيروت ، لبنان (ط1) 2002
- روزنتال يودين : الموسوعة الفلسفية ، ت: سمير كرم ، مراجعة: صادق جلال العظم جورج طريشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان (ط1) (ط2) 1987/1974
- عبد الرحمن بدوي : " موسوعة الفلسفة ج2 : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (ط1) ، 1984
- عبد القادر بوعرفة : موسوعة المذهب والفرق (قراءة في تاريخ الملك والنحل في المغرب الأوسط) إبن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ، وهران دار الروافد الثقافية ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2018
- عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة والفلاسفة (ط،ي) دار مدبولي للنشر ج2 (ت.م)
- فيصل عباس : موسوعة الفلاسفة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، (ط1) 1996
- م روز نتال ، وب يودين وآخرون : الموسوعة الفلسفية ت : سمير كرم دار الطليعة ، بيروت ، (د6) 1987

- أبو عمران الشيخ : الفكر الإسلامي والإنسان المعاصر في رأي عبد المنصور لتمساني (1895-1972) العدد 26 .  
مجلة الأصالة العددان : (26-40) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- .....: الفيلسوف ، ريمون لول في بجاية (1307) ، العدد 19 ، مجلة الأصالة العدد: 25 ، مجلة ثقافية [تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول -محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ (1971م) -1981]
- .....: جان سرفيه ، وثورة أول نوفمبر 1954 . العدد 22 مجلة الأصالة ، العدد ، 25 ، مجلة ثقافية [تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول -محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ (1971م) -1981]
- .....: فكرة المعتزلة : العدد 38 . مجلة الأصالة العددان : (26-40) مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد1981.
- .....:الإسقف لافيغري ونشاط التبشيري في واد شلف ، العدد 83-84 (مجل) مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- .....: الوحي والعقل في الاسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين،العدد(75،76،77،78) ،مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- أبو يعرب المرزوقي: متكلم في محاضرة الباب من هو ؟، مجلة فكرية فصلية محكمة السنة الثالثة عشر-العدد 49 صيف 1428هـ/2007،فتححي حسن ملكاوي جميل عكاشة.
- أحمد عبد الحليم عطية : جاك دريدا والفكر العربي المعاصر ، مجلة دراسات عربية . تصدر شهرياً : عن دار الطليعة بيروت لبنان السنة (34) العدد 1/2 - تشرين ، 02 /كانون الأول 01 نوفمبر /ديسمبر 1997
- .....: العيش سوياً (قراءات في فكر فتححي التريكي) ، بن شرقي بن مزيان [التجربة الفلسفية وحدود الممارسة في فكر فتححي التريكي] دار الثقافة العربية القاهرة ، إصدارات أوراق فلسفية العدد(ع15) ا دار الثقافة العربية ،لقاهرة، 2008،

- أحمد عروة : دور الأديب العربي في بناء المجتمع العربي المعاصر . العدد (07) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 (الجزائرية 2-14/ 1971- 1981
- ..... : الأخلاق والنظم الإسلامية، أسس عقيدية وأفاق العدد (75-76-77-78) ،مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971] موضوعات أعداد 1981 م.
- أمينة الأشعر ، عبد الجبر الأزدي ، البخاري مدافعاً عن الفلسفة ، أوراق فلسفية ، مجلة غير دورية ، العدد 39. 2013 بالقاهرة (مصر)
- البخاري حمانه : عثمان أمين فيلسوف : العدد 67 ، مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971] موضوعات أعداد 1981 م.
- ..... : بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين ،مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية ، مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران العدد :4 جانفي 2014.
- بليمان عبد القادر: عبد المجيد ميزان العلوم الإجتماعية وهوية العالم الإسلامي(مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009-2010) جامعة القاهرة
- بن ميزان بن شرقي: مساءلة الذات وإمكانية التأصيل للسؤال الفلسفي، مجلة أوراق فلسفية 26 (2009-2010) جامعة القاهرة
- بوسيف ليلي : الفلسفة الثورة ، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- بوعرفة عبد القادر : (عن أزمة المثقف.) ، المحرر فتحي التريكي : وفلسفة التنوع ،، مجلة أوراق فلسفية العدد (2 و3) يناير - يوليو 2001 ، رئيس التحرير : أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة
- ..... : السياسة والوحي في قراءات محمد أركون : الحدود والمنطلقات، مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009، 2010) ، الجامعة القاهرة
- ..... : جدلية الثورة والتغيير في القرآن ،، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة)

- .....: المنهج الفينومينولوجيا والعلوم الإنسانية من خلال اللحظة الإيبوخية [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39)، 2013، جامعة القاهرة
- تأليف: أبو بغون تورين وتقديم: أبو عمران الشيخ: المجاهبات الثقافية في الجزائر المستعمرة من (1880-1830)، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- ثريا مسمية: فيض المعنى في علاقة العبارة - الفكرة في الشعر كفن كلام (مجلة أوراق فلسفية العدد (24) 2009 جامعة القاهرة
- جفال عبد الإله: حوار الأنا والآخر: بين واقع التنوع الثقافي وعائق العولمة، مجلة أبعاد) مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيمة بجامعة وهران 2، العدد 04/جانفي 2017.
- حسن حماد: فلسفة الثورة الجزائرية عند البخاري حمانه، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39)، 2013، جامعة القاهرة)
- حميد حمادي: المنهج في الفلسفة وتجربة الإبداع (حالة المقاربة الجنيالوجية) [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39)، 2013، جامعة القاهرة
- .....: جيل دولوز: التفكير وإستراتيجية الرغبة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 2 و3 يناير - يوايو 2001، رئيس التحرير: أحمد عبد الحليم عطية، جامعة القاهرة
- حي بوغزيز: واقع مستقبل حركة التعريب بالجزائر، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة الأولى، العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971] [الجزائرية 2-14/1971-1981
- خالد البحري (تونس): إستطيقا الذات لدى فوكو، مجلة دراسات فلسفية ومجلة فكرية محكمة عن الجمعية الجزائرية لدراسات الفلسفية العدد الثالث (03) نوفمبر 2014
- خالد قطب: الخطاب الواقعي في فكر البخاري حمانه، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39)، 2013، جامعة القاهرة)
- راييس زاوي: الكتابة الفلسفية إنفتاح على الوعي في فكر عبد الرحمن بدوي، [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول، 2 جانفي 2014
- الربيع ميمون، عثمان أمين، فيلسوف الجوانية بين اللغة والديكارتية العدد (67).، مجلة الأصالة: العددان (91/67)، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.

## المصادر والمراجع

- .....: القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعاد ، العدد (68-69) . ، مجلة الأصالة : العددان (91/67) ،  
مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-  
1391هـ مارس 1971] موضوعات أعداد 1981 م.
- رضا عزوز : العلاقة بين الدين والسياسة عند هوبز من خلال كتابه التنين، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية  
العددان 44،45، 2009
- زكي نجيب محمود : بين الأصالة والمعاصرة : العدد (20) ، مجلة الأصالة العدد (25) ،مجلة ثقافية [تصدرها وزارة  
التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول -محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ  
(1971م) -1981]
- الزواوي بغورة : المثقفون والسلطة حوار بين ميشل فوكو وجيل دولوز ، مجلة أوراق فلسفية العدد (2، 3) يناير  
/يوليو 2001 ، رئيس التحرير : أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة
- سال: مجلة دراسات سمائية أدبية لسانية (دراسات سال) العدد (06) خريف -شتاء السنة 1992 ، التوزيع دار  
البيضاء، المغرب
- السعيد بوسقطة : شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي ، مجلة اللغة العربية وأدبها جامعة عنابة
- سواريت بن عمر : المنهج الأركيولوجي والجنيلوجي عند ميشال فوكو ،[سؤال المنهج في فلسفة والعلوم  
الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ،جامعة القاهرة
- الشريف طوطاو (قسنطينة): غارودي والفلسفة الأندلسية [الندوة الدولية حول كرسي اليونيسكو للفلسفة  
بالزقازيق] مجلة أوراق فلسفية،العدد (24)2009
- .....: لاهوت التحرير في الفكر العربي المعاصر (حسن حنفي أمودجاً) ،[مجلة محكمة نصف سنوية تصدر  
عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول ،2 جانفي 2014
- عباس شارف : في النقد الحضاري للمجتمع الجزائري (مالك بن نبي نموذجاً) مجلة أوراق فلسفية العدد 26  
(2009-2010) جامعة القاهرة
- عبد الجليل بن محمد الأزدي : فلسفة الثورة الجزائرية سلطة الخطاب المقدماتي ،[سؤال المنهج في فلسفة والعلوم  
الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ،جامعة القاهرة)
- عبد الحي أرزقان (المغرب): (تعددية التأسيس في فلسفة جيل دولوز) مجلة أوراق فلسفية العدد 2 و3 يناير -  
يوليو 2001 ، رئيس التحرير : أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة

## المصادر والمراجع

- عبد الرحمن بدوي: تعليم الفلسفة في الجامعة [إشكالية الممارسة الفلسفية تدريسياً وإنتاجاً] ، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي- مجلة إجتماع الخبراء ، مراكش الملكة المغربية 9/6 يوليو 1987 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان.
- عبد الرحمن بوقاف: غياب المشاريع الفكرية في الجزائر، مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009، 2010) الجامعة القاهرة
- عبد الرحمن بوقاف ومحمد جديدي: فلسفة عربية [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول، 2 جانفي 2014
- عبد الرحمن مزيان : مقاومة نقدية لفلسفة الثورة التحرير في فكر البخاري حمانه ، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة)
- عبد الرزاق قسوم : أحد رواد الإصلاح في الجزائر أبو اليقضان (العدد 05) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 (الجزائرية 2-14 / 1971- 1981) ] .
- ..... : نحو منهج إسلامي أفضل : العدد من ( 75،76،77،78 ) مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م .
- ..... : نوفمبر والمجاهدون ، بالكلمة : العدد (73-74) مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م .
- ..... : نوفمبر والمجاهدون بالكلمة ، العدد (73،74) ، مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م .
- عبد السلام بن عبد العالي : دولوز مؤرخاً للفلسفة ، مجلة أوراق فلسفية العدد (2،3) يناير - يوليو 2001 ، رئيس التحرير : أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة
- عبد القادر بشته (تونس) : جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية ، مجلة أوراق فلسفية العدد (2، 3) يناير - يوليو 2001 ، رئيس التحرير : أحمد عبد الحليم عطية ، جامعة القاهرة
- عبد القادر بودومة : الديكارتية : أفق للفينومينولوجيا - تأملات في المنهج [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية العدد 39 مجلة محكمة ، 2013 جامعة القاهرة

## المصادر والمراجع

- .....:(الأساس الفينومينولوجي لأزمة العلوم) مجلة أوراق فلسفية [الأزمة في العلوم محدداً وتجلياتها الإبيستمولوجية] ، العدد 35 ، مجلة غير دورية ،عملية محكمة،.2013/2012.
- عبد القادر بوعرفة:[المنهج في الفينومينولوجيا]مجلة أوراق الفلسفية العدد السابع(07 ديسمبر 2002جامعة القاهرة
- ..... : موسوعة المذهب والفرق (قراءة في تاريخ الملك والنحل في المغرب الأوسط) ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ، وهران دار الروافد الثقافية ناشرون ، بيروت ، لبنان (ط1) 2018
- عبد الله الشريط : الحقيقة عند نيتشه (العدد 07) مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية،السنة الأولى-العدد الأول محرم 1391هـ ومارس 1971](الجزائرية 2-14/1971-1981
- ..... :مشاكلنا التربوية ، وكيف يعالجها ابن خلدون العدد (05) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ) (الجزائرية 2-14/ 1971- 1981 )
- ..... : الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي : العدد (08) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14/ 1971- 1981/
- ..... : المسألة الاجتماعية عند ابن رشد -المرأة والدولة ، مجلة دراسات فلسفية قسم الفلسفة الجزائر العدد (05) 1999
- ..... : نيتشه والأخلاق الدولة المعاصرة (العدد 06) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14/ 1971- 1981/
- .....:مشكلة اللغة والمجتمع : مجلة الأصالة ، العدد ،25،مجلة ثقافية [تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول-محرم 1391هـ مارس 1971 م [الجزائرية،2-14هـ (1971م)-1981]
- عبد المجيد مزيان (التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية) ، مجلة العدد (17،18) مجلة الأصالة العدد 25 ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول- محرم 1391هـ ،مارس 1971م،الجزائر
- ..... :العقلانية الرشدية في علوم الشريعة : العدد (70، 71) ،مجلة الأصالة : العددان (67/91) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971] موضوعات أعداد 1981 م.



## المصادر والمراجع

- .....: جدلية الانحطاط الإقتصادي في الحضارة الاسلامية ، العدد (24) ، مجلة الأصالة العدد (25) ، مجلة ثقافية [تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول -محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ (1971م) -1981]
- .....: طوفان الإستلابات : العدد (06) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة الأولى-العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 [الجزائرية 2-14/1971-1981
- .....: مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية ، العدد (07) . ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14 / 1971-1981)
- العربي ميلودي: أفق فلسفية (التفلسف) في الجزائر: مجلة ( أوراق فلسفية العدد (26-2009/2010) جامعة القاهرة
- عمار الطالبي : [أبو عمر الكافي والنسق الكلامي ، ورقة] ، العدد 41 ، مجلة الأصالة لعددان : 41/66 ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- .....: أسبوع الشيخ محمد بن عبد لوهاب : العدد [ 79-80-81-82 ] مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- .....: الأفلاطونية في فلسفة الجمال عند المسلمين . العدد (01) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14 / 1971-1981 )
- عمار الطالبي : التأثير : العدد (02) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14 / 1971-1981 )
- .....: الحياة العقلية بجاية (الفلسفة والكلام والتصوف) ، العدد 19 مجلة الأصالة (25 : مجلة ثقافية [تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى العدد الأول -محرم 1391 هـ مارس 1971 م [الجزائرية ، 2-14 هـ (1971م) -1981]
- .....: في مفهوم الثورة والنقد الثوري : العدد (73-74) مجلة الأصالة : العددان (91/67) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.

## المصادر والمراجع

- .....: معنى الوحي في القرآن : العددان (87-88) ،، مجلة الأصاله : العددان (91/67) ، مجلة الأصاله ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- .....: مولد النبي ومولود العالم الجديد : العد (02) ، مجلة الأصاله العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى-العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971 ] (الجزائرية 2-14 /1971-1981 ) .
- عمار ناصر : فلسفة عربية ، هل هي ممكنة، [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول ، 2 جانفي 2014
- عمر الزاوي : أدوات الخطاب ونقد العقل (تأملات في إشكاليات المنهج عند الجابري) [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- عمر مهيل: [هيدجر من البنوية إلى الزمان] مجلة أوراق فلسفية ، العدد السابع (07) ديسمبر 2002 جامعة القاهرة
- .....: خطاب التأويل ، خطاب الحقيقة (الفكر العربي المعاصر) مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت باريس (مجموع مفكرون وباحثون) رئيس التحرير: مطاع صفدي خريف 99-شتاء 2000 مجلة محكمة
- .....: حول الهوية والاختلاف في الخطاب الجزائري المعاصر (بختي بن عودة نموذجاً) [درسات عربية ، مجلة فكرية ، إقتصادية ، إجتماعية] تصدر شهرياً عن دار الطليعة بيروت لبنان السنة 34، العدد 6/5 - أذار /نيسان- مارس /إبريل 1998
- فارح مسرحي : مداخل الحداثة السياسية من خلال (أعمال محمد أركون) ،، [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول ، 2 جانفي 2014
- فاطمة الزهرة شارف : منهج التأويل (فن القراءة والفهم الأنطولوجي ) ، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- فتحي التريكي [تدخلات بعض المشاركين في المناقشات العامة] ، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي - مجلة إجتماع الخبراء ، مراكش الملكة المغربية 9/6 يوليو 1987 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان
- .....: مجالات الفلسفة الراهنة [الندوة الدولية حول كرسي اليونيسكو للفلسفة بالزقازيق] مجلة أوراق فلسفية العدد 24 (2009)
- فتحي منصورية : الفلسفة والراهن المعرفي ، بناء الإنسان من منظور الحداثة الغربية ، [مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول ، 2 جانفي 2014

- فرلفانغ إيزر ، وضعية التأويل ، لفن الجزئي والتأويل الكلي ، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية (ع6) 1992
- قصي الحسين : تفكيك النص وتفكيك المصطلح النقدي (الفكر العربي المعاصر) مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي ، بيروت باريس (مجموع مفكرون وباحثون) ، رئيس التحرير : مطاع صفدي خريف 99 - شتاء 2000 ، مجلة محكمة
- قواسمي مراد : أزمة العقل النظري : فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي ، مجلة أوراق فلسفية [الأزمة في العلوم محدداً وتجلياتها الإستمولوجية] ، العدد 35 ، مجلة غير دورية.عملية محكمة، 2012/ 2013
- ..... : [الجامعة وصورتها في المجتمع ما مدى مساهمة الجامعة في ميلاد الوعي الاجتماعي ؟ (ما وظيفة الجامعة في تنمية الوعي الاجتماعي ؟] مجلة دراسات إنسانية واجتماعية . مجلة محكمة تصدرها جامعة وهران "1" أحمد بن بلة العدد 07 جانفي 2017
- قوعيش جمال الدين : الفينومينولوجيا الراهنة في الفكر المعاصر قراءة في الأسس والمنطلقات، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- كمال بومنيير: هارتمون روزا : (التسارحوالإغتراب-نحو نظرية نقدية جديدة للحدائثة المتأخرة ، مجلة ( دراسات فلسفية) محكمة يصدرها قسم فلسفة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الجزائر (2) العدد العاشر ، 2014
- كونتر جريم: التأثير والتلقي المصطلح والموضوع،مراجعة النص العربي حميد لحداني،مجلة دراسات سيميائية،أدبية السانية-المغرب،العدد(07) 1992
- مجموعة مؤلفين: الفلسفة في الجزائر (غياب المشاريع الفلسفية في الجزائر )، مجلة أوراق فلسفية العدد (26)- 2010/2009) جامعة القاهرة
- محمد بوشيبه: مفهوم الجسد عند الفارابي ،مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر بجامعة وهران عدد خاص جانفي 2014
- محمد شوقي الزين : صناعة النظرية الفلسفية ، ميشال دوسا رتو ، قارئاً مشال فوكو ،مجلة أوراق فلسفية العدد (26)-2010/2009) جامعة القاهرة
- محمد علي الكردي : قراءة الشعر القديم ، ( مفهوم الكتابة عند جاك دريدا الكتابة والتفكيك ) ،مجلة النقد الأدبي ،و(عملية محكمة ) ، المجلد (14) العدد (2) ، صيف (1995) ، تصدير عن الهيئة المصرية العامة للكتاب
- محمد محسن الزارعي: غارودي وبيكاسو: الواقعية والإلتزام السياسي في الإبداع الفني [تحويلات غارودي] سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة

- محمد يجاوي: حضور المنهج الخلدوني : (في دراسات الفلسفية الجزائرية عبد الله الشريط نموذجاً) مجلة أوراق فلسفية العدد 26 (2009،2010) جامعة القاهرة
- محمود السيد طه متولي : الثورة الجزائرية بين مقولات العقل ومعطيات الواقع، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- مدني صالح الجزائر : الطريقة العلمية عند ابن طفيل : العدد (38) . مجلة الأصالة العددان : (26-40) ، مجلة الأصالة ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391 هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- مصطفى الأشرف: دراسات تاريخية الجزائر في تاريخ الحضارة، الترجمة (ت) حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة العدد (04) ، مجلة الأصالة العدد 16 [مجلة ثقافية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، السنة الأولى -العدد الأول محرم 1391 هـ ومارس 1971] (الجزائرية 2-14 / 1971-1981)
- مصطفى القباج : [إشكالية الممارسة الفلسفية تديساً وإنتاجاً] ، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي \_ مجلة ، إجتماع الخبراء (مراكش، لمملكة المغربية ) ، 9/6 يوليو 1987 دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان
- مصطفى الكيلاني:مدخل عام إلى البحث في الحقيقة والأزمة مجلة أوراق فلسفية [الأزمة في العلوم محدداًها وتحليلاتها الإستمولوجية]العدد35 ، مجلة غير دورية ،عملية محكمة،.2013/2012.
- منير بهادي : التأويلية بين التأسيس الإستمولوجي والفهم الأنطولوجي، [سؤال المنهج في فلسفة والعلوم الإنسانية] مجلة أوراق فلسفية محكمة العدد (39) ، 2013 ، جامعة القاهرة
- موسى معيرش: الأمة في فلسفة مصطفى الأشرف ، مجلة أوراق فلسفية العدد26 (2009-2010) جامعة القاهرة
- موسى وهبة :مجلة الفكر العربي ،مقال،مصطلحات (نقد العقل المحض) السنة الثامنة،عدد( 48) محور نقد العقل المحض (الخالص) بالذكرى الثموية الثانية لوفاة (كانط) بيروت - أكتوبر 1987
- مونس بخضرة: [فينومينولوجيا التاريخ] مجلة الإنسان والمجتمع [العدد01 جوان 2010] تصدرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
- ناصيف نصار : الإيديولوجية وتعليم الفلسفة ( تحليل نقدي لمناهج الفلسفة في التعليم الثانوي في لبنان ) [ ، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي- مجلة إجتماع الخبراء ، مراكش المملكة المغربية 9/6 يوليو 1987 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان
- نبيلة إبراهيم : القارئ في النص (النظرية التأويل والإتصال) ت : فؤاد كامل ، المجلة (5،ع1) ، سنة 1984

- نبيهة قارة : الحقيقة والحرية عند نيتشه وفرويد . مجلة التونسية لدراسات الفلسفة العددان 44،45 ، 2009
- يحيى بوعزيز : (وهوان) مشاكل البحث العلمي في الجزائر . العدد 67 . مجلة الأصاله : العددان (91/67) ، مجلة الأصاله ثقافية الجزائرية ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية السنة الأولى-العدد الأول-محرم-1391هـ مارس 1971 [موضوعات أعداد 1981 م.
- البريزيدوبوعروري :يقربانبهاني كريع بين المحلية والعالمية الغربية ،[مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية] العدد الأول ،2 جانفي 2014

### (6) الرسائل الجامعية :

- إبراهيم أحمد : إشكالية اللغة والأنطولوجيا (مارتن هيدجر نموذجاً) [ مذكرة لنيل شهادة ماجستير – تخصص فلسفة اللغة ] جامعة وهران . تحت إشراف :الزاوي الحسين بمساعدة سورايت بن عمر، السنة الجامعية 2004/2003
- أحمد موسى:الحوار الفلسفي الفرنسي والألماني (التفكيكية والهيرمينوطيقا) لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، تحت إشراف:عبد الله اللاوي،نالسنة الجامعية 2010،2011 ، وهران
- بهادي منير : التجربة الوجودية في الخطاب الصوفي [مقاربة تأويلية لفلسفة الخلاص في الإسلام] ، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة تحت إشراف : عبد اللاوي محمد : السنة الجامعية 2006-2007 قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية
- بوزبرة عبد السلام : موقف طه عبد الرحمن من الحداثة [مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة] إشراف : مجاحي رايح – السنة الجامعية 2009-2010 جامعة منتوري قسنطينة
- بوزيدي الهواري : بنيات تعايش المثقفين الجامعين والسلوك السياسي لديهم (دراسة سوسيو أنتروبولوجية) [أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم الموسومة]إشراف العلاوي أحمد:جامعة وهران.السنة الدراسية 2010-2011
- بوعلام بن خيرة [إشكالية الآخر في الفكر الجابري (دراسة تحليلية نقدية للغرب من منظور الفكر العربي المعاصر) محمد عابد الجابري نموذجاً] . مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة .إشراف حمودة سعدي ، جامعة الجزائر السنة الجامعية 2004-2005
- الحسين الزاوي: إشكال التعبير في الإبداع الفلسفي المعاصر (مقاربة لأشكال الكتابة والتعبير في الخطاب الفلسفي) شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة تحت إشراف: البخاري حمانه. السنة الجامعية 1999-2000 وهران
- حياة خلفاوي :مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر [مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة ] إشراف :غيوه حيرش قديدة ، جامعة منتوري قسنطينة،السنة الجامعية 2005-2006

- دكار محمد أمين : [التأويل الديني المعاصر وحوار الحضارات ، دراسة مقارنة] لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة ، تحت إشراف : بومدين بوازيد السنة الجامعية 2011-2012 ، وهران
- زينب بومهدي : إشكالية المنهج في الفكر زكي نجيب محمود نموذجاً (مذكرة لنيل شهادة ماجستير) إشراف الأخضر شريط ، جامعة الجزائر السنة الجامعية 2005-2006
- عبد القادر بودومة : الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل [أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة] تحت إشراف: أ.د. محمد مولفي، جامعة السانبا وهران، قسم الفلسفة ، السنة الجامعية 2009-2010
- قراوز الدواوي : (موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة) رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة . جامعة باتنة إشراف فتيحة زرداوي ، السنة الجامعية 2008-2009
- محمد يجاوي : مشكلة المنهج في كتابه مالك بن نبي [رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة] إشراف: أحمد موساوي . جامعة الجزائر ، السنة الجامعية 1991-1992
- مراد قواسمي : أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الموسومة ب: تأصيل التأويل [قراءة في تصوّر التاريخ في الفينومينولوجيا هوسرل] تحت إشراف: بن مزيان بن شرقي السنة الجامعية 2009-2010 وهران
- هوارى بلقندوز : مصطلحات ومفاهيم من منظور الترجمات العربية الراهنة-مقاربة نسقية-مخطوط رسالة ماجستير في النقد المعاصر، تحت إشراف أ.د: شريف عبد الوحيد، ناقشت يوم أكتوبر 2002 بقسم الترجمة ، جامعة وهران.

### (7) الملتقيات والندوات :

#### \* الملتقيات :

- ابن رشد : (فيلسوف الشرق والغرب) [في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته] (المجلد الأول) مج 1 ، رجعه وأعدده للنشر: مقداد عرفة (مnie الجامعة التونسية) الملتقى الدولي حول: (حادثة ابن رشد) تونس 16-21/2/1998 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ط1) 1999
- أحمد عطاء: النظرية النقدية من نقد الحداثة إلى النقد الثقافي [فلسفة الثقافة، السياقات ، الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى ، إشراف: فيصل لكحل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015
- بوشيبية محمد : منهج البحث عن الحقيقة عند ديكارتر [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010.

## المصادر والمراجع

- بوعرفة عبد القادر : الديمقراطية المستندة الوجه الآخر للطغيان بإسم الشعب أعمال ملتقى [الفلسفة وأسئلة الراهن] تحت إشراف عمر بوساحة ، بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر (2) (دط) (1434هـ/2013)
- .....: الكتابة الفلسفية والإبداع (عند طه عبد الرحمان) مجلة في الملتقى الدولي حول الفكر العربي بجامعة هرا، 2010 تحت عنوان العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دارالروايد الثقافة
- جمال مفرح : الحقيقة ، البرغماتية عند نيتشه ، [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة ] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010 .
- .....: الفلسفة المعاصرة ، ومشكلات الاستيطيقا [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى، إشراف: عمر بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر (2) (دط) (1434هـ/2013)
- الحاج بن دحمان : المفكر عبد الله الشريط ومشروع النهوض ، [فلسفة الثقافة السياقات - الأبعاد - الرهانات] أعمال ملتقى، تحت ، إشراف : فيصل لكحل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015 .
- خديجة هني : تعليمية النص الفلسفي باللغة الأجنبية [ التنسيق، محمد غالم، أحمد كرومي ] ، [ الفلسفة الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى، وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر ، 2002
- رشيد حاج صالح : أسباب غياب التفكير الفلسفي عن الثقافة العربية ، [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى، إشراف: عمر بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر (2) (دط) (1434هـ/2013)
- الزواوي بغورة: [الخطاب الفلسفي في الجزائر، الممارسات والإشكاليات - تشخيص أولي ] التنسيق: محمد غالم، أحمد كرومي [الفلسفة، الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر ، 2002
- صايم عبد الحكيم : إشكالية الحقيقة في العصر الوسيط اللاتيني ، أوغسطين نموذجاً ، [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة ] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010.
- عبد الحليم بوهلال : مستقبل في المجتمع العربي المعاصر ، التنوير [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى ، إشراف : عمر بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر (2) (دط) (1434هـ/2013)

## المصادر والمراجع

- عبد الحليم مهور باشا : محنة المثقف العربي شقاء الوعي ومكابدات الذات [فلسفة الثقافة السياقات –الأبعاد- الرهانات] أعمال ملتقى، تحت ، إشراف :فيصل لكحل ،إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015 .
- عبد الرحمن بوقاف : الدرس الإفتتاحي : الفلسفة وسؤال الحقيقة [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة ] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010
- .....:الفلسفة العربية المعاصرة ومجازة التنوير [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى،إشراف:عمر بوساحة مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية،جامعة الجزائر (2)(دط)(1434هـ/2013).
- عبد الرزاق لداوي: التخيل والتمثيل في الخطاب الفلسفي ، التنسيق ، محمد غالم ، أحمد كرومي: [ الفلسفة الذاكرة والمؤسسة ] وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر ، 2002
- عبد الغني بو السكك : فلسفة الثقافة ورهان الانتقال من الصدام إلى الحوار [ فلسفة الثقافة،السياقات ، الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى،تحت ، إشراف :فيصل لكحل ،إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت . 2015 .
- علي حرب : رهان الفلسفة في مواجهة ثلوث العدمية ، ولبربرية والكارثة [الفلسفة وأسئلة الراهن] [ أعمال ملتقى،إشراف:عمر بوساحة (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية،جامعة الجزائر (2) (دط)(1434هـ/2013
- عمار الناصر: [البنية الحوارية للفلسفة : تجربة جاك دريدا] فعاليات المؤتمر الدولي الثالث [جاك دريدا : بنية النقد الأدبي والفلسفة) بمناسبة (عشر سنوات على وفاته) 2004 . (مخبر الدراسات العربية والأدبية في الجزائر
- عمر بن سليمان : أولوية الثقافة في نظر مالك بن نبي ، [فلسفة الثقافة السياقات –الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى،تحت ، إشراف :فيصل لكحل ،إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015.
- عمر بوساحة : الفلسفة وأسئلة الراهن : ،أعمال ملتقى (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية) جامعة الجزائر 2(دط) (1434هـ/2013)،.
- قواسمي مراد : الممارسة النقدية والممكن الهيرمينوطيقي (في علوم الثقافة عند كاسيرل) أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26أفريل 2012، تحت: عبد الله موسى جامعة مولاي الظاهر (سعيد الجزائر (ط1) ، 2013



## المصادر والمراجع

- قواسمي مراد : محاولة في حقيقة المنهج ومنهج الحقيقة في فينومينولوجيا هوسرل [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010
- قویش جمال : خطاب الممارسة الثقافية : [سؤال المعنى والمصير] أعمال ملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أبريل 2012، تحت: عبد الله موسى ، جامعة مولاي الظاهر (سعيد الجزائر (ط1) ، 2013
- محمد المصباحي : سؤال الذات [الفلسفة وأسئلة الراهن] أعمال ملتقى (مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية) جامعة الجزائر 2(دط) (1434هـ/2013)، .
- محمد تاج: مفهوم الثقافة عند جاك بريك [فلسفة الثقافة السياقات-الأبعاد-الرهانات] أعمال ملتقى، تحت إشراف: فيصل لكحل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون تيارت 2015
- محمد جديدي : البراغماتية : من الحقيقة إلى اللاحقيقة، [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010 .
- .....: الترجمة كممارسة ثقافية [الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب] ، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أبريل 2012 ، جامعة مولاي الظاهر سعيدة ، الجزائر. تحت إشراف : عبد الله موسى (ط1) 2013
- مناد طالب : المنهج وأثره على الحقيقة : فينومينولوجيا هوسرل [الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة] أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة يوم 25 و 26 أبريل 2009 . إشراف وتنسيق : جمال حمود ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ، الجزائر ، قسنطينة (ط1) 2010 .
- موسى عبد الله ومحمد جديدي : الفلسفة والممارسات الثقافية ، بمشاركة الأستاذ علي حرب خلال، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أبريل 2012، تحت: عبد الله موسى، جامعة مولاي الظاهر (سعيد الجزائر (ط1) 2013
- نورة بوحناش: [الفيلسوف والسلطة في المغرب الإسلامي ، قراءة في قضية حي بن يقطان لابن طفيل] [التنسيق محمد غانم، أحمد كرومي] [الفلسفة الذاكرة والمؤسسة] ، وقائع الملتقى وهران، بتاريخ: 14 ، 15 أكتوبر 2002

\* مؤتمر:

## المصادر والمراجع

- الربيع ميمون : القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعاده ، [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1 ] الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 يوم 4-11-1983 صباحاً
- سعيد شيبان : إلى طب ابن حمادوش عبد الرزاق الجزائري [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 2 ] الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983
- الشيخ بوعمران : ابن رشد والمعتزلة الجزائري [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 2 ] الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983
- عبد الرزاق قسوم : مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 ، يوم السبت 4-11-1978 صباحاً.
- عبد المجيد مزيان : العقلانية الرشيدية في علوم الشريعة الجزائري [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 2 ] الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983
- عمار الطالبي : موقف ابن رشد من الشعر ، [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1 ] ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 يوم السبت: 4-11-1983 صباحاً.
- .....:النظرية السياسية لدى ابن رشد (مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1983 يوم السبت: 4-11-1978 صباحاً
- مصطفى الأشرف : خطابه في جلسة الافتتاحية [ مؤتمر ابن رشد الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ] ، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393 هـ الموافق لـ 4-9 نوفمبر 1978 م ج 1 ] ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1983 يوم السبت: 4-11-1983 صباحاً.

### \* الندوات :

- أبو عمران الشيخ: [ ابن رشد حياته وأثاره ] دراسات فلسفية،الندوة الوطنية حول ابن رشد،بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته(1198-1998) عدد خاص، السنة الثالثة ، العدد الخامس (05) السداسي الأول 1998

- الزاوي الحسين: المنوالقات النقدية واللغوية للخطاب الفلسفي المعاصر [حسن حنفي: النقد في الفلسفة نيتشه] إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، فلسفية النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفة الخامسة عشرة (15) التي نظمتها الجمعية لفلسفة المصرية، بجامعة القاهرة، حسن حنفي وآخرون، بتاريخ: 15 ، 2003 القاهرة
- عبد الرزاق قسوم : [سلطة التأويل في الخطاب الرشدي فلسفياً وفقهياً] دراسات فلسفية ، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (1198-1998) عدد خاص ، السنة الثالثة ، العدد الخامس (05) السادس الأول 1998 ،
- عبد الله موسى : بعض ملامح العقلانية في الفكر الرشدي : دراسات فلسفية الندوة الوطنية الوطنية حول ابن رشد، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (1198-1998) عدد خاص، السنة الثالثة ، العدد الخامس (05) السادس الأول 1998
- محمود يعقوبي : ابن رشد في نظر ابن تيمية (دراسات فلسفية) الندوة الوطنية حول ابن رشد، بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (1198-1998) عدد خاص، السنة الثالثة ، العدد الخامس (05) السادس الأول 1998

### (8) المواقع الالكترونية :

- ( 02 . 01 ) pp 2002 .HTM. 01 .kaldhsalm. / entry 4 / ww, aushtar, net
- أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف ، حققه وقدم له وعلق عليه : محسن مهدي دار المشرق بيروت ، لبنان المكتبة الشرقية ، بيروت ، ج 1 (دط) 1970 ، ww.w. al mostafa To
- خالدة حامد تسكام : جاك دريدا ونظرية التفكيك ، الموقع ، ص ( 01 ، 02 )
- الفارابي : كتاب الحروف ص 05 :W.W . al mostafacom . W :To pdf .

## ملخص:

الدراسات الفلسفية بمختلف المناهج والطرائق تساعد على بلوغ الهدف، وفسح مجالاً للتفلسف والإبداع، الكتابة الفلسفية في الجزائر، والاتجاه الفلسفي الحالي يركز على الدور المركزي للقارئ والمتلقي في تحديد تصورات شاملة عن الموضوع. نأمل أن الفلسفة كخطاب لا يمكن تصورها خارج الكتابة كتعبير عن وهج الأسئلة المتزادفة على بؤرة العقل، فالكتابة منذ القدم وُصفت بالقيود الذي يُثبت الأفكار في صور مادية مكونة من أحرف وإشارات. يفرض الانشغال بما طرفين: الأول لا يوجد كتابة فلسفية في الجزائر، بل يوجد تدوين، والثاني يقر بوجود كتابة فلسفية في الجزائر، هؤلاء الأساتذة هم نوابغ تحمل لواء الفكر الفلسفي. نحن الآن نواجه أزمة المفاهيم، ما دفع بهم إلى خوض معركة المفاهيم والمصطلحات حتى يتخلص الفكر من الأزمات، لكن بعد تجاوز إشكالية المنهج وتخطي كل الصعوبات. لأن "سؤال المنهج" مهم جداً في البحث العلمي والفكر الفلسفي والأدبي، إذن الكتابة ما هي إلا عملية إظهار وتجسيد لتلك الاختلافات، وبما أن الكتابة تكمل الكلام في ذات الوقت تحل محله.

## كلمات مفتاحية: المناهج، الإبداع، الكتابة الفلسفية، سؤال المنهج

### Résumé :

Les études philosophiques avec diverses approches et méthodes aident à atteindre l'objectif et à fournir un espace pour la philosophie et la créativité, dans l'écriture philosophique en Algérie, et la tendance philosophique actuelle se concentre sur le rôle central du lecteur et du destinataire dans la définition de perceptions complètes du sujet.

Nous espérons que la philosophie en tant que discours unimaginable en dehors de l'écriture en tant qu'expression de la lueur des questions synonyme de la raison, l'écriture depuis les temps anciens a été décrite comme une contrainte qui affirme des idées dans des images matérielles composées de lettres et de signes. Deux parties s'en préoccupent: la première est qu'il n'y a pas d'écriture philosophique en Algérie, mais il y a des blogs, et la seconde reconnaît l'existence de l'écriture philosophique en Algérie, ces professeurs sont des génies portant la bannière de la pensée philosophique. Nous sommes maintenant confrontés à une crise de concepts, ce qui les a amenés à mener une bataille de concepts et de terminologie pour que la pensée puisse se débarrasser des crises, mais après avoir passé l'approche problématique et surmonté toutes les difficultés. Parce que la «question du curriculum» est très importante dans la recherche scientifique et la pensée philosophique et littéraire, alors l'écriture n'est qu'un processus de montrer et d'incarner ces différences, et puisque l'écriture complète le discours en même temps qu'elle le remplace.

**Mots clés :** méthodes, créativité, l'écriture philosophique, question du curriculum

### Abstract :

Philosophical studies with various approaches and methods help to achieve the goal, and to provide a space for philosophy and creativity, in philosophical writing in Algeria, and the current philosophical trend focuses on the central role of the reader and the recipient in defining comprehensive perceptions of the topic.

We hope that philosophy as an unimaginable speech outside of writing as an expression of the glow of the questions synonymous with the focus of reason, writing since ancient times has been described as a constraint that affirms ideas in material images consisting of letters and signs.

Two parties are concerned with it: the first is that there is no philosophical writing in Algeria, but there is blogging, and the second acknowledges the existence of philosophical writing in Algeria, these professors are geniuses carrying the banner of philosophical thought. We are now facing a crisis of concepts, which led them to fight a battle of concepts and terminology so that thought can get rid of crises, but after passing the problematic approach and overcoming all difficulties.

Because the "question of the curriculum" is very important in scientific research and philosophical and literary thought, then writing is only a process of showing and embodying these differences, and since writing completes speech at the same time it replaces it.

**Key words :** methods, creativity, philosophical writing,