

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية | العدد الأول | نصف سنوية | 2022 | مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

مجلة علمية محكمة

الأفق التأويلي في الفكر المعاصر
الحدائث والفكر السياسي
الترجمات
أبحاث بلغات أخرى

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية-العدد الأول

(مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث)

صيف ٢٠٢٢



مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الهاتف : 0022237653687

البريد الإلكتروني: haimerbrahim@gmail.com

الفيسبوك : facebook.com/ejial



دار القرنين ٢١/١٥ للنشر والتوزيع

الهاتف : 0022236326248

البريد الإلكتروني: umed.mr@gmail.com

العنوان : عمارة ولد المامي - تفرغ زينه

الآراء والأفكار الواردة في مقالات هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن آراء وأفكار تتبناها مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث ودار القرنين ٢١/١٥ للنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث ودار القرنين ٢١/١٥ للنشر والتوزيع ©

الهيئة الإدارية:

- أ. إبراهيم عمر الحيمر¹ (المشرف العام على المجلة)
- أ. مريم ميرزاده² (رئيسة التحرير)
- د. سحر سعيد (سكرتيرة التحرير)
- د. محمد الخراط (منسق لجنة التحكيم)

شارك في إعداد هذا العدد:

- أمل ناصر³
- خديجة شهاب⁴

الهيئة الإستشارية:

- البروفيسور ستيفن بينكر⁵
- أ.د. فتحي المسكيني⁶
- البروفيسور وائل بهجت حلاق⁷
- د. عبد الجبار الرفاعي⁸
- أ.د. أشرف منصور⁹
- أ.د. نوفل الحاج لطيف¹⁰
- أ.د. جلال الدين السعيد¹¹
- أ.د. ساري حنفي¹²
- أ.د. صفاء عبد السلام جعفر¹³
- أ.د. نورة بوحناش¹⁴

¹ باحث في مجال الفلسفة

² باحثة في مجال الفلسفة العامة

³ أستاذة وباحثة في اختصاص الأدب العربي، الجامعة اللبنانية

⁴ باحثة في الفلسفة

⁵ عالم نفس معرفي إراكي وعالم لغويات وأستاذ بقسم علم النفس في جامعة هارفرد (الولايات المتحدة - كندا)

⁶ أستاذ الفلسفة بجامعة تونس (تونس)

⁷ أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية والإنسانيات بجامعة كولومبيا بنيويورك (كندا - فلسطين)

⁸ مفكر ورئيس مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد (العراق)

⁹ أستاذ الفلسفة الحديثة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية (مصر)

¹⁰ مترجم وباحث في الفلسفة (تونس)

¹¹ أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بجامعة تونس (تونس)

¹² أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية ببغروت (فلسطين)

¹³ أستاذة الفلسفة المعاصرة بجامعة الإسكندرية (مصر)

¹⁴ أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2 (الجزائر)

- أ.د. الزواوي بغورة¹⁵
- أ.د. نادر الصمعاني¹⁶
- د. السيد ولد أباه¹⁷
- د. محمد إسحاق الكنتي¹⁸
- أ.د. عبد الحكيم أجهر¹⁹
- أ.د. عبد المجيد الشرفي²⁰
- أ.د.ة يمني طريف الخولي²¹
- أ.د. محمد شهاب الوهيب²²
- أ.د. محمد شوقي الزين²³
- أ.د. مروان رشدي راشد²⁴
- أ.د. عبد السلام بنعيد العالي²⁵
- د. محمد الأشهب²⁶
- د. عبد الصمد علي مادي²⁷
- البروفيسور بيارن مالكفك²⁸
- أ.د. مشير باسيل عون²⁹

-
- 15 أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة الكويت (الجزائر)
 - 16 أستاذ الفلسفة بجامعة القصيم (المملكة العربية السعودية)
 - 17 أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة نواكشوط (موريتانيا)
 - 18 أستاذ مساعد في كلية أصول الدين بجامعة لعيون الإسلامية (موريتانيا)
 - 19 أستاذ بجامعة خليفة للدراسات والتكنولوجيا والبحث العلمي، أبوظبي (سوريا)
 - 20 أستاذ تاريخ الحضارة الإسلامية وتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة تونس (تونس)
 - 21 أستاذة فلسفة العلم بجامعة القاهرة (مصر)
 - 22 أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة الكويت (الكويت)
 - 23 أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان (الجزائر)
 - 24 أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة العربية بجامعة السوربون - باريس (فرنسا/ مصر)
 - 25 أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس (المغرب)
 - 26 أستاذ الفلسفة بجامعة أكادير (المغرب)
 - 27 أستاذ الفلسفة بجامعة سبها (ليبيا)
 - 28 أستاذ الفلسفة والقانون المقارن بجامعة لافال بكيبك (كندا)
 - 29 أستاذ الفلسفة الألمانية بالجامعة اللبنانية (لبنان).

كلمة المشرف العام على المجلة

إدراكاً من مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث والقيمة الكبيرة للفلسفة ودورها الفعّال في التطوير والتحديث قرّرت المؤسسة تأسيس هذه المجلة وهي مجلة علمية محكمة تعتمد معايير صارمةً في تحكيم البحوث المقترحة للنشر في أعدادها كما أن المجلة اختارت نخبةً من أفضل المتخصصين في العالم ليكونوا أعضاء في هيئتها الاستشارية وتهدف هذه المجلة إلى تطوير البحث العلمي في مجال الفلسفة في موريتانيا وفي العالم العربي.

بعد الإعلان عن تأسيس المجلة بدأ العمل على جمع مادة العدد الأول وهو ما تحقّق بعد جهد كبير احتاج لوقتٍ كثير، ولو أردنا تقديمًا مختصرًا لمادة العدد، لكان علينا أن نركّز أولاً على ملف العدد الذي كان موضوعه "الأفق التأويلي للعقل"، حيث جاءت مادة الملف ثريةً تناولت زوايا شديدة الأهمية سبرت غور إشكال "التأويل في الفلسفة الغربية"، وحصل ذلك بتوجه الأبحاث نحو فحص الإشكال وتتبع مضامينه والكشف عن أسسه بالاعتماد على أطروحات كلٍّ من: نيتشه، هيدديغير، بول ريكور، ريتشارد رورتي..... إلخ.

في المحور الثاني (أبحاث ودراسات) كانت الرحلة مع موضوع الحداثة والفكر السياسي وتمت معالجة الموضوع من خلال نموذج الحداثة المغايرة عند أنتونيو نيجري ونموذج الدراسات ما بعد الكولونيالية كما تصورها مؤسسها إدوارد سعيد .

في المحور الثالث تم انتقاء الترجمات بعناية حيث ترجم مقال طويل تناول أهم الأطروحات الفلسفية العربية المعاصرة التي توجت ابن تيمية كفيلسوف لعصره مع مناقشة نقدية لهذه الأطروحات وحتى معارضتها من قبل مؤلف المقال والترجمة الثانية قدمت تصوراً مركزاً مقارناً بين نظريتي الفضاء العام والصراع من أجل الاعتراف كما تصورها صاحباهما هابرماس وأكسيل هونيث. وفي الترجمة الثالثة ترجم مقال شهير لهابرماس يقدم فيه ملاحظاته على الليبرالية السياسية لجون راولز وكان هذا المقال بداية سجال بين الفيلسوفين الكبيرين.

أما فيما يتعلّق بالمحور الأخير، فقد اختارت المجلة أن لا تخلو أعدادها من أبحاثٍ بلغاتٍ غير اللغة العربية، فأدرجت بحثاً بالإنجليزية عالج أخلاقيات المسؤولية السياسية عند ماكس فيبر وحدود العلم ومقالاً آخر بالفرنسية كان حول الدراسات الجندرية التي اعتبرت الاختلاف الجنسي اسمًا آخر للمرأة.

لا يسعني في الختام إلا أن أشكر كل من ساهم في إتمام هذا العمل سواءً الباحثين الذين شاركوا بكتابة مقالاتٍ بحثيةٍ في هذا العدد أو الذين قاموا بتحكيم مقالاتهم من الأساتذة المختصين وهي مناسبةٌ لأؤكد أن التحكيم يتمّ بشكلٍ سرّيٍّ تمامًا فلا الباحث يعلم من حكم بحثه ولا المحكم يعلم صاحب المقال الذي حكمه. ولا يفوتني أيضاً أن أشكر الهيئة الإستشارية على النصائح والتوجيهات ومازلنا ننتظر ملاحظاتها النقدية لتفادي الأخطاء في الأعداد القادمة، ولا يمكن أن تختتم هذه الكلمة دون أن أشكر فريق العمل الذي اشتغل على ترتيب مادة هذا العدد وأعني الهيئة الإدارية والشكر الأكبر لسكرتيرة التحرير الدكتورة سحر سعيد التي تعبت كثيراً من أجل أن يكون هذا العمل جاهزاً للنشر ولست في حاجة لأن أنبه أنه بالتأكيد ستكون هنالك أخطاء وهفوات لكننا نعول على ملاحظات القراء لنتفادها في قادم الأعداد.

إبراهيم الحيمر

كلمة رئيسة التحرير

تأصيلاً للفكر العربي المعاصر، وتعميقاً لثقافة التحوار الفكري والتلاقح الفلسفي بين الأمم، تنطلق هذه المجلة بعددها هذا، لتقدم للقارئ العربي بشكلٍ أساس، مادةً غنيّةً بالأفكار والمبادئ والأفاهيم الفلسفيّة الأصيلّة لمفكرين عرب، إلى جانب قراءاتٍ ودراساتٍ نقديّةٍ تحليليّةٍ لمباني الفلسفة الغربية والشرقية، فهماً ونقداً وهدماً وإعادة بناءً وخلقاً لسياساتٍ وأنساقٍ جديدةٍ توافق متغيّرات العصر وإشكاليّاته الملحة.

من هنا، ومن حيث كانت الفلسفة أمّ العلوم التي تخاطبُ الإنسان بما هو إنسان، حيثما كان وأيّما تكن لغته، اجتمعنا نحن أعضاء هذه المجلة من كلّ حدبٍ وصوب، من سائر أقطار البلاد العربية والشرقيّة تحديداً، لنقدّم هذه الزبدة الفكرية من دراساتٍ ومقالاتٍ وترجمات، فتكون هذه المجلة مرجعاً ثمّ منبراً للباحثين الجدد بما تحوي من مشارب فكرية فلسفية قديمة وحديثة. هذا الأمر حتمّ علينا اختيار نخبةٍ من فلاسفة العالم العربي وكبار أساتذة الفلسفة ليكونوا محكّمين للمضمون بالدرجة الأولى. أما فيما يتعلّق بالقالب ومنهجية البحث العلمي، فلقد حاولنا قدر المستطاع أن نجعل الموادّ موحّدة بالمنهجية ومن حيث القالب. رغم ذلك، فقد يشعر القارئ أو الباحث ببعض الفروقات الطفيفة ما بين الأبحاث أو المقالات من حيث الشكل، حيث تظهر خيارات الباحثين وانتقائهم لما يتناسب وألية إيصالهم الفكرة. هنا كان لا بدّ لنا من احترام تلك الخيارات (مثل الترقيمات، التقسيم، شكل الهوامش، العنونة...)، وعلى ذلك، فإننا نلتئم من القارئ العذر حيثما شعر بتلك الاختلافات، إذ إنّ الأولوية كانت للمضمون على حساب القالب إذا ما صحّ التعبير.

تبقى نقطة هامة، هي أن الآراء والأفكار هنا تعبّر عن أصحابها وكتّابها والباحثين فيها، ولا تعبّر بالضرورة عن آراء أعضاء المجلة، فالجدل من سمات التفلسف، وكثيراً ما تتضارب الآراء حول فكرة فلسفية أو سواها، وهو تحديداً ما تتسم به الفلسفة والبحث العلمي الموضوعي.

نضع هذا العدد بين يدي القارئ، وهو مخصّصٌ لدراسة الأفق التأويلي للعقل، حيث تتمحور الدراسات والمقالات حول التأويلية والفهم والتفسير، انطلاقاً من المدارس والمذاهب المختلفة، مع حضور فلسفة اللغة لا سيما في عصر الحداثة وما بعدها.

لا بدّ أخيراً، من شكر الهيئة الإدارية والجهود الكبيرة التي بذلت من أجل أن تبصر المجلة النور—وتستمرّ—والشكر موصول لكل القامات الفكرية التي دعمت بتحكيّمها وآرائها هذه المبادرة (الشابّة) في سبيل الفكر والفلسفة لا أكثر. والشكر الجزيل للباحثين والأقلام التي ساهمت في إثراء هذا العمل، تأليفاً وبحثاً وترجمةً، وجمعاً لكلّ المواد التي تغدّي هذا الملفّ على وجه الخصوص.

مريم ميرزاده

فهرسة المحتويات

9	ملف العدد: الأفق التأويلي في الفكر المعاصر
10	التأصيل الفينومينولوجي في الهيرمينوطيقا الغربية
27	من الهيرمينوطيقا إلى تأويل المؤول (تجربة الكينونة والزمان ١٩٢٧)
48	الهيرمينوطيقا بين الفهم والتفسير (حوار المفاهيم بين ريكور وغريماس)
67	كتابة الكارثة وتأويلية العذاب أو عن الآخر المتألم وتجربة الشر
82	الكتابة بالدم وفن التأويل لدى نيتشه
100	اللغة والتأويل عند البراغماتيين الجدد: ريتشارد رورتي نموذجًا
112	أبحاث ودراسات : الحدائة والفكر السياسي
113	الحدائة المغايرة وسُبل بنائها في كتابات أنطونيو نغري
128	ما بعد الكولونيالية إدوارد سعيد نموذجًا
141	الترجمات
142	لعنة الفلسفة ابن تيمية فيلسوفا في الفكر الإسلامي المعاصر
170	"الفضاء العمومي والصراعات من أجل الاعتراف: من هابرماس إلى هونيث" (*)
183	الموافقة من أجل الاستخدام العمومي للعقل ملاحظات على الليبرالية السياسية لجون راولز
199	أبحاث بلغات أخرى
200	Max Weber's Political Ethics of Responsibility and the Limits of Science
223	La différence sexuelle, un autre nom pour la femme

ملف العدد: الأفق التأويلي في الفكر المعاصر

التأصيل الفينومينولوجي في الهرمينوطيقا الغربية

Phenomenological Foundations in Late Western Hermeneutics

د. مصطفى كمال المعاني³⁰

د. راند عبد الجليل العواودة³¹

ملخّص

إنّ نقطة الانطلاق الأساس في التّوجّه المعرفي للهرمينوطيقا، هي ذلك المبدأ الفينومينولوجي الشّهير الذي يطالبنا بضرورة فهم الخبرة الإنسانية على أساس من تجاوز القسمة الثنائية التّقليديّة (ذات - موضوع). ففهم الخبرة - كما يرى هوسرل تكشف عن فكرة بسيطة هي: "أنّ كلّ وعي هو وعي بشيء أو موضوع ما". وهذه الفكرة البسيطة التي تنطوي على بدهة قد تجاهلتها، أو اسقطتها نظريّة المعرفة التّقليديّة، وشغلت نفسها في مناقشات عقيمة لحساب الدّات، أو لحساب الموضوع. فالفكرة تعني ببساطة أنّ عالم الأشياء، أو الموضوعات ليس من خلق وعينا أو تصوراتنا، ولا وعينا يكون من خلق هذا العالم؛ فالوعي والعالم يوجدان في وقت واحد، لا أحد منهما من خلق الآخر، فالوعي ليس سوى توجّه نحو عالم الأشياء، أو الموضوعات، يهدف إلى الاقتراب منها، ومحاولة التّعرف إليها، وفهمها من خلال خبرتنا بها، لا الاستحواذ عليها، أو تملّكها، وإخضاعها لتصوراتنا التي يمكن أن تحجبها عنّا. ورغم أنّ مهمّة الفهم هذه ملقاة على عاتق كلّ منّا، فإنّ روح التّفلسف الحقّ من شأنه أن يعيننا على هذا الفهم.

أنت الهرمينوطيقا لتتوجّج الجهد الفينومينولوجي الهوسرليّ في الاستعاضة عن المناهج العلميّة في العلوم الإنسانية بمقاربة معرفيّة أعمق، وأشمل، وهي تنطلق من فهم الدّات، ولذا إذا ميّزنا بين الهرمينوطيقا، وبين نظريّة المعرفة فإنّه لا يوجد أيّ سبب لتخيّل أنّ النّاس يجدون صعوبة كبيرة في فهم أنّ الأشياء توجد ببساطة، وبأنّ الهرمينوطيقا ضروريّة، لأنّ النّاس هم الذين يخاطبون، وليست الأشياء؛ فالهرمينوطيقا تبحث عن الدّات التي تستند إليها عمليّة المعرفة تحتاج إلى إثبات وجود موضوعاتها من حيث الماهيّة، أي من خلال تصوّر الظّاهرة في كليّتها من خلال الفكر، والفكر كما يقول هيدغر: "يتمّ العلاقة بين الوجود والماهيّة". ففي حضن ثلاثيّة الفكر - الوجود - الماهيّة تنشأ أرضيّة فينومينولوجيّة للوعي بالأشياء لكي لا تدع الوهم يتسرّب إلى الدّات.

الكلمات المفتاح: فينومينولوجيا (الظّاهرانية)، الهرمينوطيقا (التّأويليّة)، الفهم

والمعنى، المنهج الفلسفي.

³⁰ باحث أردني متخصص في الفلسفة

³¹ باحث أردني متخصص في الفلسفة

Abstract

The starting point for knowing Hermeneutics' is the renowned phenomenological principle that calls for the need to understand human experience, On the basis of the traditional bilateral division (self and subjectivity) The understanding of experience - as Husserl showed us - reveals a simple idea that "every consciousness is aware of something or subject". This seemingly simple idea was ignored or dropped by the theory of traditional knowledge Has destroyed itself in fruitless arguments towards (self and subjectivity).The idea simply means that the world of things or subjects is not the creation of our consciousness or our perceptions, nor is our consciousness created by this world: consciousness and the world exist simultaneously, Not one of them from the creation of the other, consciousness is only a direction towards the world of things or topics aimed at approaching them and try to identify them and understand it through our experience, Do not acquire or possess it and subject it to our perceptions that can obscure us from it. Although this task of understanding lies with each of us, the spirit of true philosophy can help us for understanding.

Hermeneutics came to the culmination of effort in the Husserl's Phenomenology in replacing the science curricula in the human sciences with a deeper and more comprehensive knowledge approach that stems from self-understanding, So if we distinguish between Hermeneutics and knowledge theory, there is no reason to imagine that people find it very difficult to understand that things simply exist And that Hermeneutics is necessary because people are the ones who addressed, not things, Hermeneutics seeks the self on which the process of knowledge is based needs to prove the existence of its subjects in terms of what is through the perception of the phenomenon in its entirety through thought, and thought, says Heidegger: "The relationship between existence and Quiddity, In the bosom of the trilogy of thought-existence-and Quiddity, is the creation of a phenomenological floor for the consciousness of objects so as not to let illusion leach into the self.

Keywords: Phenomenology, hermeneutics (interpretation), understanding and meaning, the philosophical method.

إنَّ سؤال "المعنى" هو الَّذي تلتقي عنده اهتمامات الهيرومينوطيقا (التَّأويل)، واهتمامات الفينومينولوجيا. فالفينومينولوجيا من جانبها تفترض أنَّ كلَّ سؤال يتعلَّق بأيِّ نوع من الوجود هو سؤال عن معنى ذلك الوجود، وتنبعث مشكلة التَّأويل من ظاهرة تعدُّد المعاني (Polysemy)، والتي هي في كلِّ أبعادها تعبيرٌ عن أكثر من مستوى واحد من المعنى، وأنَّ ثمةَ معنىً مختفٍ، وما يهمُّ التَّأويل هو هذا المختفي، أو المتواري خلف معنى ظاهر، أو خلف قناع ما. وإنَّ ما يجعل الفينومينولوجيا، والهيرومينوطيقا (التَّأويل) كلَّ يفترض الآخر، هو الهدف العامُّ والتَّبادليَّة الوظيفيَّة بينهما. وإنَّ الفينومينولوجيا بكشفها للمفاهيم الخاطئة للموقف الطَّبِيعيِّ، تصبح مجالاً لخداع الدَّات، أي أنَّها يمكن أن تعنى عن التَّحريفات التي تحدث في أصل المعنى. وهنا يأتي دور الهيرومينوطيقا لترفع هذا الاحتمال وتدفعه جانباً ضمن آلياتها المتعدِّدة التي تعتمد إلغاء مركزيَّة الأنا، وفتح الفضاءات للمعاني، لتظهر نفسها دون وساطة.

الفينومينولوجيا عند إدmond هوسرل (E. Husserl (1859- 1938) سعى الفيلسوف هوسرل إلى أن يجعل من الفلسفة علماً كلياً دقيقاً للمعرفة الإنسانيَّة، وذلك انطلاقاً من أزمة العلوم الإنسانيَّة. وتعدُّ الفينومينولوجيا التَّيار الفلسفيَّ الأكبر الَّذي قطع الصِّلة، وحقَّق الانفصاليَّة عن الفكر السَّائد في القرن التَّاسع عشر للميلاد في الحضارة الغربيَّة³². كما ويعدُّ هوسرل هو أوَّل فيلسوف أعطى كلمة فينومينولوجيا بعدها العميق لتصبح علماً كلياً مفتوحاً، وليس مذهباً جزئياً³³، عرَّف هوسرل الفينومينولوجيا في كثير من مؤلَّفاته، بشكلٍ أوَّلِيٍّ عام، ثم أخذ يتحدث عن تعريفات فرعيَّة داخلية، توضيحاً لمضمون التَّعريف الأوَّلِيٍّ العام، وفاقاً للتَّسلسل التَّالي:

- تسعى الفينومينولوجيا لأن تكون العلم الكليَّ الدقيق للمعرفة الإنسانيَّة.

- لذلك فإنَّها تحدِّد مقدماً نقطة البداية لهذا العلم الكليَّ الَّذي يدور في مجال محايد هو "الشُّعور".

- وتكتفي الفينومينولوجيا بدراسة الشُّعور من النَّاحية الوصفيَّة فقط، دون أيِّ محاولة لتفسيره.

- والهدف من ذلك إدراك الماهيَّات الكامنة في الشُّعور، اعتماداً على الحدس.

حينئذ يمكن التوصل إلى المعرفة اليقينية الشاملة، وتأسيس العلم الكلي الدقيق، الذي يمثل الغرض الحقيقي للفينومينولوجيا، حسب تعريفها الأوَّلِيٍّ العام⁴.

تتخذ الفينومينولوجيا شعارها الرئيس وهو {يجب الاتجاه إلى الأشياء ذاتها}، إلا أن هذه الأشياء ذاتها لا تُعطى إلا في انجازات ذاتية، ومحل هذه الانجازات هو الوعي البشري الخالص، وهدف الفينومينولوجيا وهو الوصول إلى الماهيات،

³² بوشنسكي، ج. (1992) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، الكويت، سلسلة عالم المعرفة العدد 165، ص177.
² محمد، س. (1991) الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ص57.
³² تتبع لا لاند في قاموسه الفني والتقني، تاريخ استخدامها، واعتبر أن الفيلسوف (لامبير) هو أول من استخدم مصطلح فينومينولوجيا، ثم تبعه فلاسفة كثر أمثال إيمانويل كانط في كتبه و على رأسه " نقد العقل الخالص"، و هيجل في كتابه الرئيسي " فينومينولوجيا الروح"، و هارتمان في كتابه " فينومينولوجيا الضمير الأخلاقي"، و ناصره من بعده في ألمانيا كل من (ماكس شيلر) بكتابه " الاخلاق الصورية و الاخلاق القيمية المادية " سنة 1913، و (مارتن هيدجر) بكتابه " الكينونة و الزمان " سنة 1927، و في فرنسا كل من (جون بول ساتر) بكتابه " الكينونة و العدم " سنة 1943، و (موريس مرلوبونتي) بكتابه " فينومينولوجيا الإدراك".
لكن هوسرل لا يقصد من الوضع بين أقواس منهجية ديكرت الدوكسية للعالم الخارجي كله، بل يقصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم.

ومن أجل تحقيق هذا المُبتغى يَعمد هوسرل إلى انتهاج منهج "الأبيوخية" أي التوقف عن الحكم، وأن نضع العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان، والمتتابع في الزمان، بين أقواس⁵، إذ أتاح هذا المنهج لهوسرل الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي الترانسندانتالي، إذ تظهر الموضوعات للوعي في الموقف الطبيعي في كفاءات للعطاء مشروطة بوضعية معينة، ولكي يتمكّن الفينومينولوجي من توجيه الانتباه من كفاءات العطاء، يجب أن يتوقّف عن انجاز الاعتقاد في وجود الموضوعات والعالم، وأن يتحوّل إلى ملاحظ غير مهتمّ، أو غير مشارك، وهذا لا يعني نفي وجود الموضوعات، و العالم بل التوقّف عن اتّخاذ أيّ موقف سواءً كان بالإثبات، أو بالنفي، أو موقفاً وسطاً بينهما. فالتوقّف عن اتّخاذ أيّ موقف إزاء وجود الموضوعات هو ما يسمّيه هوسرل "بالإبيوخية" فحال الأبيوخي هي التي تميّز الموقف الفلسفيّ من الموقف الطبيعي³⁴. والوضع بين أقواس يتألّف من عناصر عدّة: إذ ننحو أولاً إلى الوضع التاريخي بين أقواس، وذلك بأن نغضّ الطرف عن سائر المذاهب الفلسفيّة، والأراء، والمعتقدات، والعلوم السّالفة، وكأنها غير موجودة بتاتاً؛ لأنّ الفينومينولوجيا لا يهتمّها آراء الآخرين، ومذاهبهم لأنّها تنحو فقط نحو الأشياء ذاتها. ويقوم الوضع الثّاني في الوضع الوجودي بين أقواس، وذلك بأنّ نمتنع عن كلّ الأحكام الوجوديّة حتّى تلك الأحكام الواضحة، والجليّة، والبيّنة المطلقة مثل (وجود الأنا).³⁵ وبعد هذا التوقّف يأتي دور الرّدّ أو الاختزال، ويميّز هوسرل بين نمطين من الرّدود، أو الاختزالات: فهناك النوع الأوّل يسمّيه بـ"الإرجاع الماهوي" والذي يعني رّدّ، وإرجاع الوقائع الجزئيّة إلى الماهيات العامّة، كردّ أنواع الأحمر المتجليّة في الأشياء الحمراء "غلاف أحمر، قلم أحمر... الخ" إلى ماهيّة الأحمر. والنوع الثّاني من الرّدّ يسمّيه الرّدّ، أو الإرجاع الترانسندانتالي، ويقوم هذا الأخير بوضع كلّ ما لا يمتُّ بصلة إلى الوعي الخالص بين أقواس، ونتيجة لهذا الإرجاع فإنّه لا يبقى من الموضوع إلّا ما هو معطى للذات فحسب.³⁶ ولتوضيح فهم "الاختزال الترانسندانتالي" عند هوسرل تأتي القصدية باعتبارها الأساس، وركيزة الفينومينولوجيا الهوسرليّة.³⁷ يُعرّف هوسرل القصدية بقوله "كلمة قصدية لا تدلّ على شيء آخر غير هذه الخاصيّة الأساس، والعامّة التي يختصّ بها الشّعور، بأن يكون شعوراً بشيء ما، وأن يحمل في ذاته هو، بوصفه أنا أفكر موضوعه المفكر فيه"³⁸ فالقصدية لا يمكن فصلها عن الكوجيتو الديكارتي، وعن مدرجاتها، فهي محايدة لكلّ مواضع تفكيراته رغم أنّه يقوم شرطاً لها بقدر ما تكون المدرجات شرطاً لظهور الأنا. بمعنى أنّ الأنا تُحيل مباشرة على الآخر مهما كان "الأنا، العالم، الموضوع...". كما أنّ هذه الموجودات لا يمكن تصوّرها إلّا في أفق الأنا المفكّرة، وهذه الإحالة المتبادلة هي التي يسمّيها هوسرل بالقصدية؛ "أن نقول إنّ الوعي هو الوعي بشيء ما هو أنّه لا يوجد فكر دون موضوع الفكر، ولا الأنا المفكر بدون الموضوع المفكر فيه. هو الفكر عندما "يتوجّه نحو" موضوعه (وهنا يتجلى المعنى الاشتقائيّ للكلمة اللاتينية "intentio" بمعنى "التوجّه نحو")؛ "القصدية هي القدرة التي يمتلكها الوعي في رصد الموضوع، أو بالأحرى كينونة الوعي كافتتاح على الموضوع"³⁹.

و بهذا تكون مدرجات العالم مباطنة دوماً لتيّار الوعي، ولا شك أنّ العالم يقف من وراء هذا كلّّه، وإن لم يكن هذا هو الحال دائماً لأنّه من الممكن أن يقوم "فعل قصدي" بدون أن يكون له موضوع حقيقيّ في العالم الخارجي، فوجود العالم ليس ضروريّاً لوجود الوعي الخالص. فمفهوم القصدية بناءً عليه ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة التعلّق بين فعل الوعي، و

³⁴ هوسرل، إ. (2008) أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانسندانتالية (مدخل الى الفينومينولوجيا) ترجمة اسماعيل مصدق، مراجعة جورج كتورة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ص640-641.

³⁵ بدوي، ع. (1984) موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص542.

³⁶ بدوي، ع. (1975) مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، الكويت، الناشر وكالة المطبوعات، ص132.

³⁷ زيدان، م. (1974) مناهج البحث الفلسفي جامعة بيروت، ص65-80. و البشر، م. (1996) الفلسفة الظاهرانية في الاتصال الانساني، ط1، الرياض، دار العاصمة، ص39-43.

³⁸ بوشنسكي: 1992، ص 179، مرجع سابق.

³⁹ Sellars, Wilfrid (1975), "Autobiographical Reflections", in Hector-Neri Castañeda, Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Smith, Barry (1989), "On the Origins of Analytic Philosophy", Grazer Philosophische Studien 34. Pp153-173. وانظر: صليبيا ج. (1982) المعجم الفلسفي، ج2، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص193-194.

موضوعه. والشُّعور القصدِيُّ يتألَّف من ذوبان الدَّات. والموضوع في بوتقة الشُّعور، والوعي القصدِيُّ يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع. ونشير هنا إلى نقطه مهمَّة في القصدِيَّة، وهي أنَّ هوسرل يرى بأنَّ التَّحليل الفينومولوجيَّ يتوقَّف عند الوعي الخالص، وهذا أثناء عمليَّة الرَّدِّ، والاختزال الفينومولوجيَّ، كون الوعي هو حدس عيانيٌّ مباشر للعالم، ومع ذلك فالفينومينولوجيا لا تقدر على اختزال الحدس. وبذلك فالمهمُّ في التَّصوريَّة الهوسرليَّة أنَّه لا يعدُّ القصدِيَّة سِمَةً تُضاف للوعي يمكن أن يتوقَّف عليها أحياناً، وأن يفتردها أحياناً أخرى، بل إنَّ الوعي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع بما يقصده، وبما يعنيه، ولا بهم في هذه الحالة أن يكون الموضوع المقصود موجوداً بالفعل أم غير موجود. وبهذا التَّصوُّر يعتقد هوسرل أنَّه هيَّا الظُّروف لتجاوز مشكله ثنائيَّة الدَّات، والموضوع الَّتِي مُنيت بها الدَّهنيَّة الأوروبِّيَّة في العصر الحديث، أكانت مثاليَّة ترى أنَّ الدَّات تتحكَّم في الموضوع وتصنعه؛ وجود الشَّيء قائم في إدراكي أنا له، أو واقعيَّة الَّتِي ترى بأنَّ المادَّة تصنع الفكرة.⁴⁰

يرى هوسرل في الفلسفة «منهجاً جديداً للبحث عن الحقيقة»، فيضع مبدئين رئيسين: الأوَّل؛ هو التَّحرُّر من كلِّ رأي سابق، أو حكم ما لم يكن مبرهنًا عليه برهاناً ضروريًّا، أو مستمدًّا بالبداهة، وهي حالة تشبه الشَّكَّ الديكارتِيَّ مع فارق جوهرِيَّ أنَّ هوسرل لا يعتمد الشَّكَّ الكلِّيَّ، ويصطنع منهج التَّوقُّف عن الحكم، أو وضع بعض عناصر الموضوع بين قوسين، واستبعادها من التَّأمُّل، والانصراف بالوعي إلى الماهيَّة الخالصة؛ لذلك فهو يضع بين قوسين «العالم الطَّبيعيُّ بأسره»، فيعلِّق الحكم على الأشياء لتأمُّل خصائصها الجوهرِيَّة، كما هي معطاة للشُّعور ملتزمًا الوصف الصَّادق الَّذِي يتيح للعقل تناول الموضوعات، أو الأشياء دون وساطة. الثَّاني؛ النَّظَر إلى الأشياء والوقائع بذاتها كما هي حاضرة في الشُّعور، وذلك في إطار عمليَّة تسمَّى الرَّدُّ reduction إلى الدَّات، فيحدث بالرُّجوع إلى الوعي حدس ظواهر العالم وماهيَّاته، فيبدو العالم ظاهرة مباشرة للشُّعور الخالص يواجه فيها الشُّعور الموضوعات، والحقائق الخارجِيَّة، والباطنيَّة، ويلتقيها كما هي ماثلة في حقل الشُّعور، وهذه حقيقة فكرة قصدِيَّة الشُّعور عند هوسرل. فالشُّعور قائم على فكرة الاتِّجاه أو القصد، بمعنى أنَّ لكلِّ فعل من أفعال الشُّعور، أو الوعي موضوعًا خاصًّا يتَّجه نحوه، أي طابع قصدِيَّ، فهو دائمًا «شعور بـ»، فالشُّعور لا يخلق موضوعه، بل يجده ماثلاً أمامه على نحو ما. ووجود الموضوع أمام الشُّعور هو الَّذِي يضمن عدم تقوُّع الشُّعور على ذاته، وتوجُّهه دائمًا إلى موضوع يغيِّره. وعليه فالمعرفة بحسب هوسرل هي دراسة الموضوعات كما تبدو ظاهرة في الشُّعور، وهذه الموضوعات الماثلة في الوجدان أو الشُّعور هي «ماهيَّات» (ظواهر) معيَّنة مدركة مباشرة كاللون، والطَّعم، والرَّائحة، ونحوها. وتكون علاقة الفكر بموضوعاته علاقة تضاييف، ومعرفة تلك الموضوعات هي فعل نفسيُّ يقصد دائمًا موضوعه، لأنَّه يتوجَّب على الموضوع المعروف أن يُستمدَّ من الواقع، ويُدرك بالحواس الظَّاهرة، والباطنة. وتترك له خصائصه الَّتِي يكشف العقل عنها ويوضحها "معنى"، أو موضوعًا أصليًّا لا يُرد إلى عناصره، وهنا تتعيَّن مهمَّة "الفينومينولوجيا" كوصف بنية الشُّعور الخالص في علاقته بموضوعات العالم،

واستخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنية المقابلة لها في الشُّعور الخالص. وبهذا فقط يمكن تحقيق نموذج العلم الأصليِّ عند هوسرل، الَّذِي مجاله الدَّات الخالصة، أو "الترانساندانتالية" Transcendental (المتعالية)، وهي تلك التَّجربة الباطنة الحيَّة لأننا بعلاقتها بمجموع العالم الَّتِي تجاوز أيَّ تقابل بين الدَّات والموضوع. وباختصار: فإنَّ الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا هي ذلك العلم الكلِّيُّ الَّذِي يقف على المعرفة بالماهيَّات وخصائصها الثَّابتة.⁴¹

⁴⁰ هوسرل: 2008:644، مصدر سابق.

⁴¹ The encyclopedia of philosophy (1972) vol.6 Macmillan publishing co, Inc.& the free press New York collier Macmillan Publishers London. Reprinted edition. p:135. وانظر: بدوي: 1984، ص 543، مرجع سابق.

إنَّ الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الدَّات والموضوع، والتي تتحدَّد وفق قصديَّة الدَّات؛ لأنَّ المناهج التَّقليدية لم تعطِ للموضوع المدرك القيمة التي يحتلُّها كطرف في حقل المعرفة.⁴² واهتمت الفينومينولوجيا في النَّظريَّة الأدبيَّة بوجوب الولوج التَّقديِّي إلى أعمال الأديب من خلال فهم الماهيَّة الباطنيَّة لكتاباتهِ، وذلك كما تظهر لشعور النَّاقِد، وليس كما يظنُّ المؤلِّف، بمعنى أن فهمها للنص هو عمليَّة إنتاجيَّة له، وكشف عن إمكانيات جديدة فيه، فهكذا ولدت الفينومينولوجيا لتحَدَّ من هيمنة الصِّراعات الفلسفيَّة والفكريَّة " فكلمة فينومينولوجيا مشتقَّة من الكلمة اليونانيَّة prainomenon تعني المظهر والظَّاهرة: وهي علم الموضوعات القصديَّة للوعي"⁴³. الفينومينولوجيا لها بنية ثلاثيَّة: أنا + أفكر + بموضوع فكريّ. تقوم الفينومينولوجيا على كشف الطَّبيعة الباطنيَّة لكلِّ من الشُّعور الإنسانيِّ والظَّواهر، وتلجُّ على أنَّ الدَّات هي وحدها المسؤولة على الفهم والإدراك، فأصبحت بدورها " لا تسعى إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة كما صرَّح بذلك "ميرلو- بونتي" وإنما تهتم بتشكيل النَّجربة كأول لقاء أنطولوجيِّ بين الوعي والعالم، الَّذي يعتبره لقاء على كلِّ تفكير حول هذا العالم"⁴⁴. إنَّ الفينومينولوجيا ترتبط بالهيرمينوطيقا ارتباطاً عضوياً، ووظيفياً. وهكذا ما أكَّده هيدغر بأنَّ المنهج الفينومينولوجيِّ هو هيرمينوطيقا، " فالمعنى ليس شيئاً يمنحه شخص ما لموضوع ما، بل هو ما يمنحه الموضوع للشَّخص من خلال إمداده بالإمكان الأنطولوجي للكلمات واللُّغة"⁴⁵.

الهيرمينوطيقا وتحولاتها التَّاريخيَّة: تقوم الهيرمينوطيقا (hermeneutics) (التَّأويل) على أساس التَّعمُّق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات، وعلامات، ورموز للكشف عن المعاني الكامنة، والجوانب غير المتعيَّنة من الخبرة، أو النَّجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم، حيث تبدأ عمليَّة الفهم دائماً من "المعلوم في تجربتنا لتنفيذ إلى المجهول"، في محاولة لفهم النَّجربة التَّاريخيَّة⁴⁶. فجوهر عمليَّة التَّأويل هو الكشف عمَّا يكمن خلف الأشياء الظَّاهرة من دلالات ومعاني، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظَّاهر بالتَّعمُّق خلفه، والكشف عن آفاق للمعاني لا ندرکہا من مجرد النَّظرة الظَّاهريَّة الخارجیَّة. بدأت الهيرمينوطيقا، واستمرَّت لفترة طويلة من الوقت بتحليل النُّصوص المكتوبة، وبذلك فإنَّها كانت تعرف "بفن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النُّصوص"⁴⁷. فقد انصبَّت التَّحليلات التَّأويليَّة القديمة على النُّصوص الشُّعرية (مثل الإلياذة والأوديسا)، وعلى النُّصوص الدينيَّة (كالكتاب المقدس). ومنذ نشر شلايرماخِر (Schleiermacher) (1768-1834م)، لكتابه المعنون بـ(Hermeneutik) تحوَّلت إشكاليَّات التَّأويل من نطاق البحث الدينيِّ إلى نطاق البحث اللُّغويِّ ببعده الفلسفيِّ. مع بقاء الانشغال بتأويل النُّصوص الدينيَّة قائماً، وصاحبة اهتمام جديد بدراسة وتأويل النُّصوص الأدبيَّة. فالهيرمينوطيقا هي: "نظريَّة عمليَّات الفهم في علاقاتها مع تفسير النُّصوص. هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة انجاز الخطاب كنصٍّ"⁴⁸. وهذا موقف منطقيٌّ طالما أنَّ اللُّغة كانت وما تزال محور التَّحليل الهيرمينوطيقي. فقد اعتقد فلاسفة التَّأويل في عموميَّة اللُّغة أو مركزيَّتها. أنَّهم أقرُّوا فكرة فتجنشتين القائلة: بأنَّ الأحداث والأفعال، وأشكال التَّواصل، لا يمكن الوصول إليها إلَّا من خلال التَّضمُّن العمليِّ للاستخدامات اللُّغويَّة⁴⁹. وأدَّت هذه الفكرة بفلاسفة التَّأويل، إمَّا إلى النَّظر إلى اللُّغة باعتبارها مؤشِّرات موضوعيَّة دالَّة على الخبرة، وإمَّا النَّظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجوديِّ. من

⁴² هوسرل: 2008، ص9، مصدر سابق.

⁴³ مصطفى، ع. (2003) مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ط1، مصر، دار النهضة العربيَّة، ص133.

⁴⁴ العواودة، ر. المعاني، م. (2017) الهيرمينوطيقا الغربيَّة (المعرفة، النص، المعنى)، ط1، إربد-الأردن، دار عالم الكتب الحديث، ص303-306.

⁴⁵ مهيل، ع. (1993) البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيَّة، ص249-254.

⁴⁶ أبو زيد، ن: "الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص"، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981م، ص148.

⁴⁷ العواودة والمعاني: 2017، ص85، مرجع سابق.

⁴⁸ ريكور، ب. (2001) من النص إلى الفعل، أبحاث التَّأويل، ترجمة محمد براءة، حسان بورقية، ط1، الهرم القاهرة الدراسات والبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ص58.

⁴⁹ The encyclopedia of philosophy (1972) vol.6 Macmillan publishing co, Inc.& the free press New York collier & Macmillan Publishers London. Reprinted edition. Giddens, (1979) Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London. P176.

الطَّبِيعِيّ إذن أن تكون النُّصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغويّة) هي وحدة التَّحليل الرَّئِيسَة في الهيرمينوطيقا. بل إنَّها اتَّخذت من الاعتماد على تحليل اللُّغة أساسًا للبحث عن معرفة ذات طابع عالميٍّ. فعلى الرَّغم من أنَّ أعمال فلاسفة التَّأويل المتأخِّرين أمثال هيدغر، وغادامير، وهابرماس، وريكور قد فتحت - على ما سنرى - آفاقًا نحو الامتداد بالتَّأويل إلى عوالم أكثر اتِّساعًا من دائرة النُّصوص المكتوبة، إلَّا أنَّ الانشغال بتحليل اللُّغة عامَّةً، والنُّصوص المكتوبة خاصَّةً قد أصبح سمة لصيقة بفلسفة التَّأويل. حقيقة أنَّ النُّصوص المكتوبة لها متغيِّراتها التَّاريخيَّة التي تؤثر في طبيعة كتابة النَّصِّ أو حتَّى تأويله، إلَّا أنَّ فلاسفة التَّأويل قد اعتقدوا أنَّ للنُّصوص المكتوبة ثوابت خاصَّةً "فالنُّصوص لها معنى عامٌّ، وشاملٌ، وثابت مطرد في الطَّبِيعَة البشريَّة، يدركه كلُّ إنسان ببداهته العقليَّة، ويظهر في كلِّ موقف، ويوجد في كلِّ حضارة"⁵⁰، وتكتسب النُّصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدَّة من أهمِّها:

1- بداهة العقل التي تؤدِّي إلى ظهور حدس عقليٍّ عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة.

2- اطراد التَّجربة البشريَّة، وتكرارها من عصر إلى عصر؛ الأمر الذي يؤدِّي إلى ظهور قراءات متشابهة للنُّصوص في كلِّ عصر.

3- منطق اللُّغة، حيث تؤدِّي المعرفة الجيِّدة بفقه اللُّغة التي كُتبت بها النَّصُّ إلى فهم معانيه العامَّة بطريقة واحدة⁵¹، ولقد أدَّى الاهتمام بتأويل النُّصوص - في ضوء هذا المعنى - إلى تبني بعض فلاسفة التَّأويل موقفًا يعتقد في إمكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالميَّة العامَّة.

على أنَّ الاهتمام بتحليل النُّصوص المكتوبة لم يستمر إلى مدها، فقد تطوَّر ليفتح آفاقًا جديدة في موضوعات التَّأويل. فقد رفض البعض فكرة تحليل النُّصوص المكتوبة فقط، لأنَّ ذلك يجعلنا نهمل اللُّغة في سياقها اليوميِّ. ومن هنا جاء الاهتمام باللُّغة - أو "بالكلام" - كما تمارس في الحياة متقدِّمًا على الاهتمام بالنُّصوص المكتوبة، كما وسَّع البعض من مفهوم النَّصِّ ليشمل الأفعال ذات المعنى التي تشكِّل عالم الحياة اليوميَّة: الأمر الذي فتح الطَّرِيق نحو تطبيق أفضل لمناهج التَّأويل في العلوم الاجتماعيَّة. ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التَّأويل، فإنَّهم يجمعون على موضوع واحد، هو أنَّ التَّأويل، ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتمُّ به الفهم، إلَّا أنَّهم جميعًا يؤكِّدون أنَّ الفهم هو محاولة لكشف المعاني، واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتَّوصُّل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها اللَّذين لا يبدوان ممَّا يظهر منهما، وإنَّما يحتاج كشفهما إلى جهد تأويليٍّ. والفهم ليس هدفًا في حدِّ ذاته. إنَّه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعيَّة كما ذهب دلتاي - الأب المؤسس لفلسفة التَّأويل - بل إنَّه يُسهم في دور فعَّال في تحسين الوجود الإنسانيِّ. فقد أكَّد هيدغر دور الفهم في "تأصيل الوجود في العالم" وأكَّد هابرماس دور الفهم في نقد الإيديولوجيا، كما أكَّد ريكور دور الفهم في كشف أستار الغموض، والتَّجهيل وإماطة اللِّثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة⁵². والفهم بهذه الطَّرِيق هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه، هو تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التَّغيير وأدواته.

وعلى الرَّغم من أنَّ الاهتمام الفلسفي بالهيرمينوطيقا يرجع إلى النِّصف الثَّاني من القرن الثَّامن عشر، إلَّا أنَّها أضحت مجالًا للاهتمام في نظم علميَّة متعدِّدة، من بينها النَّقد الأدبيُّ، وعلم الاجتماع، والتَّاريخ، والأنثروبولوجيا. وأدَّى الاهتمام المعاصر بالهيرمينوطيقا إلى ضروب من التَّطوُّر في مناهج، ونظريَّات هذه العلوم. فقد ظهرت نظريَّات جديدة حول السُّلوك الإنسانيِّ طرقت أبعادًا وآفاقًا جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، وخاصَّةً فيما يتصل بمكوِّنات الأبنية الدَّاخليَّة غير

⁵⁰ حنفي، ح: "قراءة النص"، مجلة ألف، العدد الثالث، ربيع 1988م، ص18.

⁵¹ (حنفي: 1988، ص19، المرجع السابق).

⁵² Giddens, (1982) Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press LTD.Pp:4-5.

المنظورة التي تكمن خلف العلاقات، والمصالح، والتجمُّعات الظاهرة للبشر. ومن ضروب التطُّور ما طرأ من تطوُّرات على دراسة أستمولوجيا اللُّغة وفلسفتها، حيث اعتبرت التَّجَلِّيَّات الثَّقافيَّة الظَّاهرة دالَّة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشريَّة. ومن أشكال التطُّور الأخرى ما طرأ على إمكانيَّات التَّفسير، وحدوده، ووظائفه، والعوامل المؤثِّرة فيه، وهو تطوُّر يتصل بشكل مباشر بخصوصيَّة منهج البحث في العلوم الاجتماعيَّة، وإمكانيَّة تأسيس هذا المنهج وفق مستويات خاصَّة من الموضوعيَّة. ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعيَّة ضروب التطُّور هذه طالما أن أنساقها الفكرية ما تزال أنساقاً مفتوحة قابلة للتشكُّل وفقاً لمتغيِّرات البيئة الاجتماعيَّة المتغيِّرة من ناحية، والتطوُّرات المنهجية، والفكرية التي يفرزها العصر من ناحية أخرى. يقول فيلسوف العلم توماس كون (T. Kuhn): "... يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الأزمّة الكامنة يتوجّه العلميُّون نحو التَّحليل الفلسفي لكي يبحثوا عن أسلوب يحلُّ مشاكل ميدانهم الخاصي⁵³. وإذا كان "كون" قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فإنه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعيَّة. وعلى الرِّغم من أن حوار العلوم الاجتماعيَّة، والفلسفة يأخذ أبعاداً مختلفة⁵⁴. إلا أن أهمَّ جوانبه إثارة، وخصوصية، هو ذلك المرتبط بإشكاليَّة التَّفسير (interpretation)، والفهم (understanding) في العلوم الاجتماعيَّة، وهو الحوار الذي يعرف في تراث العلم بالجدل الهيرمينوطيقي.

الانطلاق الهيرمينوطيقي من الفينومينولوجيا:

أولاً: الهيرمينوطيقا الأنطولوجية مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1889–1976) يشير هيدغر في كتابه: "الوجود والزمن" إلى أن كلمة الهيرمينوطيقا تعود إلى الجذرين اليونانيَّين "phainomenon" ومنه نجد تداخل الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا. إذا كانت الفينومينولوجيا تبحث في مشكل "فهم الوجود"، فإن التَّأويل انصب اهتمامه على إشكاليَّة "وجود الفهم" أو ما يُسمَّى "كينونة الفهم"، وهكذا تتعدَّى نظرية التَّأويل بالفينومينولوجيا القائلة بأن الإدراك يتمُّ عن طريق تفاعل الدَّات بالموضوع "القراءة مثلاً"، وتجاوز معادلة الفصل بين الدَّات، والموضوع التي رسمتها المناهج العلميَّة. ويقول هوسرل في أحد الدُّروس التي ألقاها خلال العشرينيَّات من القرن الماضي تحت عنوان "علم النَّفس الفينومينولوجي": "لسنا هنا من أجل الشُّروع في تأمُّلات فلسفيَّة حول "الماهية الداخليَّة للرُّوح" أو من أجل أن نتصوَّر أسساً لأبنية ميتافيزيقيَّة، وإنما نحن هنا من أجل تأسيس سيكولوجيا مفهومة كعلم تجريبي⁵⁵. والفكر كما يقول هيدغر: "يتمُّ العلاقة بين الوجود والماهية"، ففي حضن ثلاثيَّة الفكر- الوجود- الماهية تنشأ أرضيَّة فينومينولوجيَّة للوعي بالأشياء لكي لا تدع الوهم يتسرَّب إلى الدَّات⁵⁶. ويحتلُّ النُّشاط الهيرمينوطيقي في فلسفة مارتن هيدغر مكانه مميزة فيما يتعلَّق بفهم معنى الوجود. فالفلسفة عنده هي "أنطولوجيا فينومينولوجيَّة على نحو شامل، وتتخذ منطلقها من تأويل الدِّزايين لتحليل وجوده"⁵⁷، إذ أن الأنطولوجيا، والفينومينولوجيَّة ما يميِّزان شكل الفلسفة في كفيَّة فهم موضوعاتها. بيد أن الفهم لا يعني عند هيدغر عمليَّة عقليَّة تؤدي إلى معرفة نظريَّة، إنما تعني "ذلك التَّلُّس الدَّائم للقوام الكلي للوجود في العالم"⁵⁸. وهو متجذِّر في كفيَّة وجود الإنسان، بوصفه انشغالاً واهتماماً بعالمه، ذلك العالم الذي هو ليس موضوعاً أساساً للتأمُّل بقدر ما هو ميدانٌ لاهتمام الدِّزايين، وانشغالاته. لذلك فإنَّ وعي الدِّزايين هو باستمرار "وجوداً أكثر ممَّا هو وعياً، وأنَّ وجوده التَّاريخي يسبق أيَّ فصل تجريدي بين الدَّات، والموضوع في المعرفة، وأنَّ مهمَّة الهيرمينوطيقا

⁵³ كون، ت. (1986) بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، ط1، بيروت، دار الحداثة، ص153-154.

⁵⁴ Giddens, (1987) Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, oxford. Pp:52-73.

⁵⁵ دوبراز، ن، الفينومينولوجيا، ترجمة: الحسين بوتنعة، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، ص15.

⁵⁶ عمارة، ن. (2007) اللغة والتَّأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتَّأويل العربي الإسلامي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص 15.

⁵⁷ M. Heidegger, (1962) Being and Time, Harper and Row, New York, p: 62.

⁵⁸ Heidegger, (1962), p: 144.

الفلسفية تكمن في تعزيز مستوى الوعي التّفكري على التّواصل المعقول مع الموجودات التي نعيش معها⁵⁹. إذ أنّ الطّابع الأنطولوجي لوجود الإنسان يسبق الطّابع الأبستمولوجي، ومن ثمّ فإنّه لا يمكن الفصل بين الدّات، والموضوع في عمليّة فهم العالم، كما هي عادة فلاسفة الحداثة التّنويريين.

والجدير بالذّكر أنّ هيرمينوطيقية هيدغر تقوم على فهم وجود الموجود من خلال تجلّيه بذاته فهو "الذي يعرض ذاته بذاته"⁶⁰. والفهم كما قلنا ليس عمليّة عقلية اتجّاه الموجودات؛ إنّما يخصّ التّاريخ المؤرّر لما يفهمه، أي وجود ذلك الذي يفهم، وهو طريق انفتاح الدّيزاين على الوجود لأجل الوقوف عند امكانيّاته. إنّ التّأويل الهرمينوطيقي بوصفه منهجاً يعتمد على التّوصيف الفينومولوجي للكشف عن حقيقة الموجود، وإنّ التّوصيف الفينومولوجي بوصفه منهجاً يتوسّل التّفسير أداة لفهم وجود الموجود في مسيرة وجوده في العالم، وإنّ الدّيزاين "بوصفه فهمًا فإنّه يُعطي فكرة صحيحة عن إمكانيّاته"⁶¹، وعن ذاته. وبالتّفسير فإنّ "الفهم لا يصبح شيئاً مختلفاً، إنّما يصبح ذاته"⁶². وهكذا يكون التّأويل الهرمينوطيقي عند هيدغر متّصلاً بالشّروط الوجودي للدّيزاين، أي محكوم بزمنيّته، وأنّ فهم "العمل الفنيّ يشترط فهمنا لزماننا ولموقعنا"⁶³. ويتّضح هذا في كيفية فهم هيدغر للعمل الفنيّ، وفي كيفية تأويله انطلاقاً من الأنطولوجيا الفينومولوجية. وفي إطار جدليّة الخفاء، والتّجليّ أد أنّ "خفاء الوجود لا يعرض نفسه بالدّات إلّا في ظهور الدّيزاين الذي يمكن من طريق انفتاحه حدوث المعرفة الصحيحة، والموجود الذي يظهر من الكشف يقدم نفسه لمن يلاحظه، وأنّ هذه المعرفة لا تتمّ إلّا إذا كان الكشف (التّجليّ)، والتّحجّب (الخفاء) يحدثان في الوجود ذاته"⁶⁴. وفي إطار الحضور الحيّ للموجود وفي العالم، في عالم تاريخيّ معيّن.

الموضوعيّة والمنهج: نقطة الانطلاق الأساس في التّوجّه المعرفي للهرمينوطيقا هي ذلك المبدأ الفينومولوجي الشّهير الذي يطالبنا بضرورة فهم الخبرة الإنسانية على أساس من تجاوز القسمة الثنائيّة التّقليديّة (ذات - موضوع). ففهم الخبرة - كما أظهر لنا هوسرل يكشف عن فكرة بسيطة هي "أنّ كلّ وعي هو وعي بشيء أو موضوع ما". وهذه الفكرة تضعنا في قلب قضيتنا التي سوف نشغل بها من خلال فكرتين أساسيتين هما: تجاوز الهرمينوطيقا للترعة الموضوعيّة المنهجية في تفسير النّصّ، وبيان الهرمينوطيقا لدور الدّات في عمليّة التّفسير باعتبارها حواراً بين الدّات والنّصّ. إنّ النّصّ الأدبيّ - بل وأيّ عمل فنيّ - هو كأيّ ظاهرة من ظواهر العالم الخارجيّ يمثّل كياناً موضوعياً يقوم خارجنا، ولا يكون من خلق تصوّراتنا عنه، ولكنّه في نفس الوقت لا يكون بمنزلة حقيقة موضوعيّة يمكن أن يتأسّس معناها بشكل مستقلّ عنا، كما لو كان هناك معنى موضوعياً واحداً يمكن قياسه، واحصاؤه، ولا نملك سوى أن نتّفق عليه، ونقرّ به. لقد أنكر هيدغر وجود تلك الحقيقة الموضوعيّة المزعومة، أي تلك الحقيقة الأزمانية. فالحقيقة تنتمي إلى عالم إنسانيّ يتكشف فيه الوجود في لحظة تاريخيّة ما، والفنّ بوجه عام هو تكشف للحقيقة التي تعبّر عن حالة أو لحظة تاريخيّة معيّنة. ولأنّ الحقيقة التي يكشف عنها العمل - أو نداء الوجود الذي يتردّد فيه ليست بمنزلة معنى موضوعيّ مجرد؛ فإنّها بالتّالي لا يمكن فهمها من خلال مقولات، وقوالب مجردة تريد الدّات فرضها على العمل، فهي معنى يتكشف فقط عندما تدخل الدّات في حوار أصيل مع النّداء الذي يتردّد صدها في العمل، وعلى نفس النّحو ينبغي أن ننظر إلى النّصّ الأدبيّ ذاته. فالنّصّ الأدبيّ لا يكون له معنّى واحد لازمانيّ، بحيث يمكن تفسيره موضوعياً، أو إخضاعه لقواعد قياسيّة، وإجراءات منهجيّة. فمثل هذا التّصوّر الذي يرى عمليّة فهم وتفسير النّصّ على أنّها إعادة إنتاج فوتوغرافي لمعنى النّصّ، هو وهمّ من أوهام التّرعة

McCarthy (T.) (1991); After philosophy: End or Transformation Cambridge, England, p:51.⁵⁹

Heidegger, (1962), p:51.⁶⁰

Heidegger, (1962), p:188.⁶¹

Heidegger, (1962), p:189.⁶²

⁶³ نز هوي، د. (2007) الحلقة النقدية، ترجمة: خالدة حامد، ط1، بغداد، منشورات الجمل، ص75.

⁶⁴ هيدغر، م. (1977) نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، ط1، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص22-23.

الموضوعية التي لم تستطع أن تتخلص منها الهيرمينوطيقا الكلامية (والتي تسمى لذلك أيضاً بالهيرمينوطيقا الموضوعية "الكلاسيكية، والعامّة، والرؤمانسية"). حتى أن شلايرماخر قد رأى عملية الفهم على أنها تعني فهم الآخر (والآخر هنا هو الكلمة أو النص) على نفس النحو - وربّما على نحو أفضل - من فهم الآخر لنفسه.⁶⁵ ووهم النزعة الموضوعية هو أيضاً نفس الوهم الذي سيطر بصورة ما على اتجاهات النقد الحديث التي تتبني مناهج تنشد الموضوعية من خلال الوصف، والقياس، والتحليل. فمثل هذه الاتجاهات الأخيرة قد تبنت النزعة الموضوعية باسم العملية، واقتداء بنموذج المنهج في العلوم الطبيعية، رغم أن العلم الطبيعي نفسه قد تخلّى عن هذا النموذج، وأصبح يفسح مجالاً كبيراً للمعنى، والتفسير، والكشف أكثر ممّا يعول على تحليل، ووصف الوقائع وصفاً موضوعياً محايداً يختفي فيه دور المفسّر؛ لأنّ مثل هذا الوصف لا يصنع بذاته علماً، ولا يكشف لنا عن معنى. ولذلك فإنّ الدرس الأوّل الذي يمكن أن نتعلّمه من هيرمينوطيقا النصّ، الفينومينولوجية المعاصرة على نحو ما وضع هيدغر دعائمها، هو السعي الدؤوب نحو التحرّر من نمط الثقافة التحليلية الذي تُمارس من خلاله الأنظمة المعرفية في عملية تفسير النصّ والتعامل معه. ومن هنا فإنّ هيرمينوطيقا هيدغر تنأى بأذهاننا عن ذلك التصوّر الشائع لأستاذ الأدب باعتباره محلّلاً للنصّ أو قارئاً منهجياً. فأسلوب هيدغر - فيما يرى برونز - هو التحرّر من الأسلوبية، ومن فهم النصّ الأدبيّ بتطبيق نظرية معينة في القراءة، أو منهج في التحليل، أو أسلوب معين في التلقّي يراد منه أن ينافس النظريات، والمناهج السائدة في مجال النقد، والدراسة الأدبية. وفي ذلك يقول برونز في دراسة قيّمة عن هيدغر: "إنّ هيدغر يقوِّض فكرة الدراسة الأدبية في مجملها باعتبارها تطبيقاً، أو استجابةً للمهارات الفنية في قراءة النصوص التي ينظر إليها على أنها بنى، أو أنساق سواء كانت صورية خالصة، أو لغوية خالصة، أو أنساقاً نصية، أو كانت أشكالاً، وتشكيلات متواصلة مع الأنساق الاجتماعية، والإيديولوجية التي تصاغ فيها الحياة الإنسانية فيهدر يأخذك بعيداً عن مفردات النظرية، والمنهج، والشكل، والتشكيل، والبنية، والنسق". والحقيقة أنّ هذا الطابع لا يميّز فكر هيدغر على مستوى قراءة النصوص فحسب، وإنّما يميّز فكر هيدغر بإطلاق لأنّ هيدغر هو القائل: "لا أحد يفكر لي، كما أنّ لا أحد يموت بالنيابة عني". ففكر هيدغر هو دعوة لتحرّر الفكر على أيّ مستوى ليدخل في لقاء، وخبرة حميمة مع الأشياء، والموجودات، وفي النهاية مع الوجود نفسه.⁶⁶

وهكذا يمكن القول بأنّ الهيرمينوطيقا الهيدغرية مثلما كانت دعوة إلى تحرير اللغة من المنطق، والقواعد، فإنّها أيضاً دعوة إلى تحرير فهمنا، وتفسيرنا للنصّ من التّأطير النظريّ، والتّفكير الإحصائيّ المنهجيّ الذي يتبني نزعة موضوعية باسم العلمية.

ثانياً: الهيرمينوطيقا الحوارية هانز جورج غادامير: (Hans-Georg Gadamer (1900-2002) لقد كان للطابع التحرّري في عملية الفهم، والتفسير عند هيدغر، أثره على تلميذه غادامير. فقد عدّه الطابع السلبيّ الضّروريّ في الخبرة الهيرمينوطيقية *hermeneutical experience*. فالفهم الذي يحدث في الخبرة الهيرمينوطيقية باعتباره انفتاحاً على آخر (أو النصّ) يهدف إلى الكشف، أو الإظهار، هو فهم لا يمكن أن يبدأ إلاّ حينما أعي أنّ الآخر لا يمكن احتواؤه داخل مفاهيمي الأيديولوجية، أو تصوراتي المنهجية. وهذا يعني زعزعة الأساس الذي يستند إليه موقفي الخاص بتخليص الفكر من أرضية التّصوّرات التي يستند إليها. وهذه العملية هي ما يُعرف باسم التّقويض، أو التّفكيك الهيرمينوطيقي *hermeneutical deconstruction*. والتّفكيك هنا ليس نظرية، أو منهجاً في القراءة؛ وإنّما هو تعرية لمفاهيمنا، وتصوراتنا التّقليدية بحيث نبقي في مجال الانفتاح الذي ينتشلنا، أو يختطفنا بعيداً عن مجال الفكر الإحصائيّ والتمثّل الذي يدرس النصّ بهدف الوصول إلى معرفة تصورية ثابتة. وهذه العملية السّلبية في الفهم تشبه - فيما يرى غادامير -

⁶⁵ العاودة والمعاني: 2017، ص 177-186، مرجع سابق.

⁶⁶ العاودة والمعاني: 2017، ص 189-196، مرجع سابق.

حالة السُّلب التي يصل فيها المرء إلى حيرة إزاء الكلمات، هي في نفس الوقت ما يطلق سراح الفكر، وعندئذ فقط يبدأ الفهم.⁶⁷ وهكذا فإنَّ الخبرة الهمينيوتيقية عند غادامير هي نوع من التَّوجُّه المعرفيِّ يقوم كبديل للمعرفة التَّصوريَّة التي يتمُّ تحصيلها، واكتسابها من خلال المنهج. وهذا التَّوجُّه المعرفيُّ - المستمدُّ أساسًا من هيدغر - هو ما عمل غادامير على تعضيده بإتقانه، وتبريره في عمله بعنوان الحقيقة والمنهج. ولقد أراد غادامير أن يبيِّن لنا من خلال هذا المنحى المعرفيِّ أنَّ هناك الكثير ممَّا يمكن أن نعرفه عن طريق آخر غير المنهج. والفنُّ - مع الأعمال والنَّصوص الأدبيَّة عموماً - يقدِّم لنا مثلاً على الحقيقة التي لا تُكتسب عن طريق المنهج، وهذا يعني أنَّ منحى العلم الطبيعيِّ، أو نموذج المعرفة التَّصوريَّة، والتَّجريدية ليس هو الوسيلة الوحيدة لبلوغ الحقيقة.

مفهوم الحوار: إذا كان مفهوم الحوار الحقيقي الذي يقوم على علاقة تبادلية بين أنا وآخر، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الحوار باعتباره حواراً مع النَّصِّ، فعلى أيِّ أساس نفهم هذا الارتباط؟ يقول غادامير: "إنَّ الطَّريقة الوحيدة التي تبلغ بها إمكانية التَّحدُّث مع بعضنا بعضاً، هي أن يكون لدينا شيء لنقولهُ لبعضنا بعضاً". وهذه العمليَّة مختلفة عن طريقة نقل المعلومات (من خلال الرُّموز على سبيل المثال). تلك الطَّريقة التي يكفي فيها وجود مستقبل ليتلقَّى المعلومات، إذ لا يكفي في الحوار الحقيقي وجود شخص مستقبل، بل يجب بالإضافة إلى ذلك أن يكون لدينا استعداد يتيح لشيء ما أن يُقال لنا. فهذه الطَّريقة وحدها تصبح الكلمة رابطة كما لو كانت تربط موجوداً بشرياً بوجود بشريٍّ آخر.⁶⁸ وغاية الحوار في النهاية - كما بين لنا هيدغر من قبل - هي إظهار ما يكون موضوعاً للكلام، فالكلمة باعتبارها حواراً حقيقياً هي "ما يتيح لشيء ما أن يشاهد، أي يتيح مشاهدة ما يكون عنه الكلام"⁶⁹. إنَّ اللُّغة، أو الكلام في عمليَّة الحوار ليس أداة لتوصيل معلومات، فما يكون هاماً في الحوار الحقيقي هو ما يُقال من خلال الكلام، فكلُّ حوار هو حوار عن شيء ما، وإذا كنَّا نعلم من قبل أن كلَّ نصٍّ - من حيث هو لغة - يُقول لنا شيئاً ما، فإنَّ هذا يعني أنَّ حوارنا مع النَّصِّ - باعتباره حواراً بين أنا وآخر - لا ينبغي أن يتجاوز ما يقوله النَّصُّ إلى شيء ما وراءه. وهنا يظهر لنا على الفور اختلاف هيرمينيوتيقا غادامير عن الهمينيوتيقا الكلامية لدى شلايرماخر ودلتاي؟ إذ كان ينظر هذان الأخيران إلى لغة النَّصِّ باعتبارها شيفرة لشيء ما آخر يقع وراء النَّصِّ (من قبيل: الشَّخصيَّة الإبداعية للمؤلف، أو رؤيته للعالم.. الخ). في حين أن غادامير يركِّز انتباهه كليَّة في مادَّة النَّصِّ ذاته، أي فيما يقوله لأجيال متتالية من المفسِّرين⁷⁰. إنَّ النَّمُودج التَّقليديَّ لعمليَّة الاتِّصال التي تنتقل من المؤلِّف إلى النَّصِّ إلى القارئ، والتي يبدو فيها النَّصُّ كوسيط موضوعيٍّ يحمل رسائل المؤلِّف إلى القارئ، هو نموذج لا يعامل النَّصِّ باعتباره الآخر، أو "الأنت" الذي يكون طرفاً في عمليَّة الحوار؛ وإنَّما يعامله كوسيط للحوار مع المؤلِّف. وليس غادامير وحده هو الذي يرفض هذا النَّمُودج، بل إنَّ الهمينيوتيقا الفينومينولوجية عموماً ترفضه أيضاً. فعلاقة (المؤلِّف) (النَّصِّ) (القارئ) يتمُّ فصلها لتتحلَّ إلى فئتين هما: علاقة (المؤلِّف - النَّصِّ) وعلاقة (القارئ - النَّصِّ)، وعلاقة المؤلِّف بالنَّصِّ هي عمليَّة إبداعية ينتج فيها جهد إنسانيٍّ عملاً فريداً له شخصيَّة متميِّزة، أي عمليَّة تتعلَّق بأسلوب إبداع النَّصِّ. ولكن ما إنَّ يبدع النَّصُّ، أو العمل حتَّى تنتهي علاقته بالمؤلِّف، ولا تكون هناك إمكانية لإعادة السَّيطرة على النَّصِّ المبدع. فمنذ اللَّحظة التي يصبح فيها النَّصُّ مكتملاً، ومعطى للقارئ يكون المعنى النَّصِّي قد انفصل عن قصديَّات المؤلِّف: يلقي كلُّ منهما قدره بمنأى عن الآخر. ولهذا يتمسَّك الباحث بفكرة غادامير في أنَّ المعنى النَّصِّي لا يتطابق مع ما قصده المؤلِّف، فالقصديَّات السِّيكولوجية للمؤلِّف تخصُّه وحده، أمَّا القصديَّات النَّصِّيَّة (قصديَّات النَّصِّ) فيجب النَّظر إليها

Gerald Burns, (1989) Heidegger's Estrangements Language truth and poetry in Later Writing (Yale University of Toronto Press, p6.

Hans - George Gadamer, (1981) Truth and Method, Seabury Press, New York. p106.⁶⁸

Martin Heidegger, (1975) "The Origin of the work of Art" in Poetry, Language and thought, trains. And intro. By Albert Hofstadter (New York Harper and row Publishers, p56.

⁷⁰ العواودة والمعاني: 2017، ص 194-196، مرجع سابق.

باعتبارها جزءاً من خبرة القارئ، ولكي يفهم القارئ معنى نصٍّ ما، يجب أن يكون قادراً على إدراك فرديته باعتباره تأليف مؤلف، أي باعتباره أسلوباً إبداعياً لمؤلف ما (وليس لتاريخية المؤلف)⁷¹. ومهمة الهرمينوطيقا في تعاملها مع النص هي تجاوز الاغتراب التاريخي للنص عندما يدخل النص في إطار، أو سياق غريب عليه، ولا يستوعب فيه. وتجاوز الاغتراب هنا يقتضى عملية مواءمة (Aneignung (appropriation) وهو مصطلح يعني أن يجعل المرء ما كان غريباً عليه مُلكاً له، ودلالة هذا المصطلح في سياق تفسير النص الأدبي سوف تعني أن يجعل المفسر النص منتمياً إلى ما أسماه هوسرل "العالم المعاش" life-word أو إلى ما أسماه هوسرل "الوجود في العالم" being-in-world. وعملية المواءمة هذه لا يمكن أن تتم إلا من خلال الحوار الذي يسعى إلى الفهم؛ فهم تاريخية النص، وما يقوله لنا.

ثالثاً: هيرمينوطيقا الارتباب بول ريكور: (Paul Ricoeur (1913-2005) لقد سعى ريكور إلى إظهار الأساس الفينومولوجي للتأويل، وتركيب التأويل على الفينومينولوجيا. فقد استعار لفظ تركيب (Grafting)، ومرادفها (Implantation) من مجال علم الزراعة، وهذا "التركيب" يعني باختصار: زرع نوع معين من النباتات في الخلايا الحية لجذع شجرة من نوع آخر، ويكون الثمر الناتج عن هذه العملية حاملاً لصفات جديدة تختلف عن صفات النوعين المركب منهما كلٌّ على حدة. ومن هنا فإنَّ الأسئلة التي سنناقشها هي: ما نوع الشق الذي اصطنعه ريكور على "الجذع" الفينومولوجي "ليركب" عليه التأويل؟ وما هو وجه الاتفاق بين الفينومينولوجيا، والتأويل الذي يجعل من هذا التركيب عملية ناجحة؟ وما هي نتيجة هذا التركيب؟. يواجه الشرط الأنطولوجي للفهم مثال العلمية- الذي تعبره الفينومينولوجيا المثالية التبرير التام لها (Ultimate justification) – كحدٍ أولي. إنَّ مثالية هوسرل هنا لا تستطيع الإجابة عن التساؤل حول العلاقة بين الذات والموضوع، بخاصة في ضوء مفهوم "القصديّة". ممَّا يجعل من الضروريّ البحث عن شيء يوجد معنى الموضوع، وتأسيس هذه الوحدة على ذاتية مؤسّسة (Constituting subjectivity). وهنا يقدّم ريكور فكرة الانتماء (Belonging) على أنّها علاقة تضمين واشتمال، لأنّه يرى أنّ "القبليّة الأنطولوجية للانتماء تعني ضمناً أنّ سؤال الأساس لم يعد بالإمكان مطابقته ببساطة مع سؤال التبرير التام.⁷² فمن خلال الانتماء يشارك الشخص الذي يستجوب، أو يستفهم أو يؤوّل، أي الذات، في الشيء الذي يُستفهم حوله، أو يؤوّل، أي الموضوع. وبهذا فإنَّ تجربة الانتماء التي يتبع ريكور فيها غادامير متخلياً عن فكرة هيدغر المماثلة عن "الوجود- في- العالم". هذه التجربة (الانتماء) هي التجربة التأويلية نفسها. إنّ المفهوم المفتاح في هذا المجال هو "مجال التجريب: ويعبر ريكور عن دهشته لأنَّ الفينومينولوجيا تحاول أن تنتقد التجريبية فتفعل ذلك من خلال رجوعها إلى التجربة. وهو يستخلص من هذا أنّ الفينومينولوجيا "مهتمة بالتجربة الطبيعية نفسها، وبناءً عليه فمهما يكن الإلحاح كبيراً على السمة القبليّة أو على الرّد إلى الماهيات (Eidos)، أو على التنوعات التصوريّة، أو حتّى على فكرة "الإمكانية" فإنَّ سمة التجربة ما تزال هي التي تؤكّد [ضرورة أن] يأخذ المرء في اعتباره الإمكانات الحدسيّة⁷³ (Intuitive possibilities). كما يؤكّد ريكور اعتماداً التأويل على الفهم، يفسّر لماذا يسبق التفسير التأمّل، ويعبر عن هذا السبق للتفسير على التأمّل من خلال ما يسمّيه "بنية التوقع" (The structure of anticipation) التي يضعها في مقابل بنية الـ "مثل" (as) ليقول: إنّ تحقيق بنية هذا الـ "مثل" ليس ممكناً دون تنفيذ بنية التوقع أيضاً. وبالرجوع إلى هيدغر نجد أنّ التفسير لا يحوّل الفهم إلى شيء آخر غير الموضوع، بل يجعله يكون نفسه. بينما يحدّد ريكور المعنى باعتباره تطوير الفهم إلى التأويل. ويذهب ريكور إلى أنّ مثال الأساس الحدسيّ هو مثال التأويل الذي سيمضي في مرحلة معيّنة نحو رؤية تامّة (Full vision). وهذا ما سمّاه غادامير فرضيّة "التوسط التام" (Total mediation) وهي

⁷¹ العواودة والمعاني: 2017، ص195، مرجع سابق.

⁷² Ricoeur, Paul, ' (1979) ' Phenomenology and Hermeneutics'', in, and Hermeneutics and The Human Sciences No.12. P:105.
⁷³ Ricoeur, Paul, '(1979), P:103.

الفرضية التي يمكن أن تكافئ الحدس الذي سيكون في آن معاً الأول، والأخير.⁷⁴ التأمّل هو فعل ذاتي-المسؤولية (Self-responsible act) بشكل مباشر. ولا بُدّ من التخلّي عن اعتبار الذات أصلاً جذرياً. فلا يكون فعلها هو ما يستهلّ الفهم، بل ما يختمه وينهيه، إذ أنّ الفهم ينتهي بفهم الذات. إنّ شرط "التخلّي" هذا هو ما سوف يبيّن من اكتشاف دور أكثر اعتدالاً للذات، وكما ترى نظرية النصّ؛ فإنّ هذا لا يعني أنّ الذات – كما في الهيرمنيوطيقا الرُومانية- تسعى إلى التوحّد مع ذات أخرى هي ذات المؤلف.

التأويل الفينومولوجي: طوّر ريكور فينومولوجيا هرمنيوطيقية يسمّيها بطريقة الالتفاف الطويل (Long detour) مقارنة مع الالتفاف القصير (Short detour)، أو أنطولوجيا الفهم عند هيدغر. ويسمّي ريكور أنطولوجيا الفهم عند هيدغر التفافاً قصيراً لأنّها تحمل نفسها إلى مستوى أنطولوجيا وجود متناهٍ من أجل أن تكشف الفهم بعكس مفاجئ للسؤال، فبدلاً من أن يُسأل عن الشرط الذي تستطيع الذات العارفة بناءً عليه أن تفهم النصّ، أو التاريخ، فهو يسأل عن نوع الوجود الذي يتكوّن وجوده في الفهم، وتصبح المشكلة التأويلية هي مشكلة تحليل لهذا الوجود (الذرايين)، الذي يوجد من خلال الفهم.⁷⁵ إنّ هذا ما يراه ريكور في أنطولوجيا الفهم عند هيدغر، لكن ريكور يحدّد مشكلته منذ البداية بأن يتساءل عمّا يمكن أن "يحدث لأبستمولوجيا التأويل المتولّدة عن تأمّل في التفسير، أو عن منهج في التاريخ، أو عن تحليل سيكولوجي، أو عن فينومولوجيا الدين... الخ. عندما تلمسها، وتحببها، وتعي بها أنطولوجيا الفهم" هذا التحديد للمشكلة يتطلّب من أجل معالجتها، أن ينتقل ريكور إلى هوسرل، ومساهمته في التأويل، التي يرى أنّها مساهمة ثنائية؛ فمن ناحية أولى، هناك المساهمة في تنفيذ الادّعاءات الأبستمولوجية للعلوم الطبيعية بأنّها النموذج المنهجي الصّحيح الوحيد الذي ينبغي اتباعه في العلوم الإنسانية. ومن ناحية ثانية فينومولوجيا هوسرل الأخيرة، تدمج التقدّم السابق لادّعاءات العلوم الطبيعية بإشكالية جديدة موضوعها "عالم الحياة" الذي هو تجربة سابقة على علاقة الذات – بالموضوع. فلم يعد هذا الفهم هو استجابة العلوم الإنسانية للتفسير الطبيعي.⁷⁶ إنّ الالتفاف الطويل الذي يطمح ريكور من خلاله إلى أن يحمل التأمّل (Reflection) إلى مستوى الأنطولوجيا هو التفاف، يعكس أنطولوجيا هيدغر في الفهم، سيتمّ بالتدرّج، وبتابع دراسات متلاحقة في علم المعنى (Semantics)، وفي التأمّل. يبدأ تأويل ريكور الفينومولوجي من شرح مفهوم الهيرمنيوطيقا شرحاً يعتمد على المعنى لأنّه المفهوم المشترك بين جميع الدّراسات التأويلية. كما ويؤكد ريكور أهميّة علم المعنى في أنّه يُبقي الهيرمنيوطيقا على صلة مع المناهج، كما هي في بعدها العمليّ الذي تمارس من خلاله، وبهذا فإنّ التأويل يكون بعيداً عن فصل "الحقيقة" عن "المنهج". إنّ ما يسميه ريكور تركيب الهيرمنيوطيقا على الفينومولوجيا، لا يشمل نظريّة المعنى وحدها، بل إنّّه يشمل أيضاً إشكالية الكوجيتو (كما يطرحها هوسرل في كتابه "أفكار:1" وفي كتابه "بحوث منطقية") ليكون هذا مؤشراً على أنّ هذا التركيب يؤثّر في الفينومولوجيا، ويغيّر عناصرها المؤسّسة. لقد سبق القول إنّ علم المعنى يقتضي مُدخلاً تأملياً. والمدخل التأمليّ بدوره يقتضي ضرورة دراسة الذات بما هي الذات التأمليّة، أو الذات المؤولة. "لكن الذات التي تؤوّل نفسها بينما هي تؤوّل الإشارات ليست هي الكوجيتو، بل هي ذلك الوجود الذي يكتشف، بتفسير حياته الخاصّة أنّه قد وضع في الوجود قبل أن يضع، ويمتلك نفسه. وبهذه الطريقة فإنّ التأويلية سوف تكتشف شكلاً للوجود سوف يبقى منذ البداية، وحتى الختام وجوداً مؤوّلاً (A Being- Interpreted). والتأمّل وحده بإخضاعه لنفسه من حيث هو تأمّل يستطيع أن يصل إلى هذا الجذر الأنطولوجي للفهم... وهذا ما يحدث دائماً في اللغة، ومن خلال حركة التأمّل"⁷⁷.

Ricoeur, Paul, ' (1974) 'Existence and Hermeneutics'', in, Ihde, don(ed.), The Conflict of Interpretations; 74
Essays in Hermeneutics. Northwestern University Press, Evanston.P:109.

⁷⁵ العراودة والمعاني: 2017، ص 284، مرجع سابق.

⁷⁶ Ricoeur, Paul, ' (1974), Pp:7-8.

⁷⁷ Ricoeur, Paul, ' (1974), P:11.

يميز ريكور بين التأمل، والحدس الأعشى؛ فالتأمل هو ما يكون متوسطاً بما يسميه دلثاي التعبيرات التي "تشيئ" الحياة نفسها فيها، وتوسط هذه التعبيرات يكون التأمل تخصيصاً (Appropriation) لفعل الوجود، لأننا نخصّصه من خلال ما نطيقه من التقد على الأعمال، والأفعال التي هي إشارات لفعل الوجود. إن الكوجيتو يُستعاد، أو يتم اكتشافه من خلال تفسير هذه الإشارات، إذ يعتقد ريكور أن الكوجيتو قد "احتلّ منذ زمن بكوجيتو كاذب، والسبب في ذلك كان الركون إلى ما يُسمى الوعي المباشر، الذي هو نفسه وعي كاذب، وعندما كشف "الشكاك" وهم ماركس، ونيتشه، وفرويد، أن ما يسمى الوعي المباشر هو مجرد خداع يجب أن يُزال قناعه أصبح الكوجيتو قادراً، من خلال فلسفة التأمل التي هي المقابل لفلسفة الوعي، أن يكتشف نفسه، وأن يستعيدّها، من خلال تأويل ردي (Reductive)، وتفكيكي (Destructive). إن بيان أهمية التأمل من حيث هو دور يقتضيه علم المعنى من أجل أن يقوم التأويل بمهمته التفسيرية، ومن أجل فهم الذات في النهاية، هو أمر لا بد له من البحث عن "مبدأ منطق المعنى المزدوج" في طبيعة الفكر التأملي نفسه. ويخرج ريكور من هذا البحث؛ بأن هذا المنطق ليس منطقاً صورياً (Formal logic)، بل هو منطق متعالٍ ترانسندنتاليّ، وهو منطق مقام على مستوى شروط الاحتمال، وليس شروط موضوعية الطبيعة، بل شروط امتلاك رغبتنا في أن نكون، وبهذا المعنى فإن منطق المعنى المزدوج الملائم للتأويل يمكن أن يسمى منطقاً متعالياً، فإن لم يصل النقاش إلى هذا المستوى، فإن المرء سوف يجد نفسه في موقف يتعدّر الدفاع عنه، وسوف يحاول عبثاً أن يبقي النقاش في مستوى علم المعنى المحض، ويفسح المجال لخلط المعاني الملتبسة (Equivocal)، مع المعاني الأحادية⁷⁸ (Univocal). كما يؤكد ريكور السبب في هذا الموقف هو، أنه لا يمكن تبرير الفرق النظري بين المعاني الملتبسة، والمعاني الأحادية على مستوى علم المعنى وحده، بل لا بد من التأمل من أجل تبرير، وتسويغ علم المعنى الذي يعالج إشكالية المعنى المزدوج تلك. وترى الفلسفة التأملية (Reflexive Philosophy) أن "الإشكاليات الفلسفية الأكثر جذرية، هي تلك التي تهتم بإمكانية فهم الذات، على أن هذا الفهم هو موضوع جميع عمليات المعرفة، والإرادة، والتقييم". ومن هنا يأتي ارتباط التأمل بكل من الفينومينولوجيا، والهيرمينوطيقا. فمن ناحية أولى، يعتبر هوسرل أن أي فهم للتعالّي يمكن أن يكون مشكوكاً فيه، وأن ملازمة- الذات (Self-Immanence) فقط هي ما لا يقبل الشك. إن هذا الموقف الهوسرلي الأساس يجعل الفينومينولوجيا تظل فلسفة تأملية. ومن ناحية ثانية، فإن التأويلية تؤكد الرغبة في "شفافية مطلقة"، ومطابقة تامّة للذات مع ذاتها، لكي يكون وعي الذات معرفة غير قابلة للشك، وأكثر أساسية من أي شكل من أشكال المعرفة الوضعية. هذا الأمر هو ما تؤكد الفلسفة التأملية كذلك، وهو الأمر ذاته الذي تسعى إليه الفينومينولوجيا، وهذا ما يوضح المشترك ما بين الفلسفة التأملية من جهة، والتأويل الفينومينولوجي من جهة أخرى⁷⁹. بالإضافة إلى الاهتمام بإشكالية الذات، وتأكيد أن التأمل ليس حدسياً، فإن ريكور يؤكد فلسفة التأمل هي المقابل لفلسفة "المباشر"، وهي ليست للوعي إذا كان المقصود به وعي- الذات المباشر. فإذا كان الأمر كذلك، فما هو نوع البرهان الذي لدى الذات فيما يتعلق بفهمها لنفسها ولأفعالها؟ إنّه الإدراك بالترابط، أو وعي الذات الاستبطاني (Apperception). فما هو هذا الإدراك بالترابط كما يفهمه ريكور؟ "إنّه يقين (Certitude) لا يمكن إنكاره، لكنّه يقين بدون أي قيمة حقيقية (Truthvalue)... إن هذا الإدراك المباشر السيكلوجي، هو فقط إحساس، وليس فكرة. إذا فهمت الفكرة بشكل أساس حسب الضوء، والرؤية؛ فإنه ليس هناك لا رؤية للأننا (ego)، ولا ضوء للإدراك بالترابط، إنني ببساطة أحس أنني موجود، وأنني أفكر. إن مجرد الإحساس بأنني يقظ هو جوهر الإدراك بالترابط"⁸⁰. إن مفتاح العلاقة بين الهيرمينوطيقا والتأمل هو الرمز. فالرمز يبعث الفكر، ويولد الفهم بواسطة التأويل، والفكر بما هو تأمل هو "تعرية البعد الأسطوري (Demythologization) لهذه الرموز، والأساطير التي يتغذى التأويل

Ricoeur, Paul, (1974), P:19.⁷⁸

Ricoeur, Paul, (1988) 'On Interpretations', in, Bayers, Bohman, and McCarthy(ed.), After Philosophy End or Transformation? The MIT, Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, Third Printing.P:370.

Ricoeur, Paul, (1988), P:327.⁸⁰

على ثرائها. ففي "رمزية الشر" مثلاً، تتم تعرية البعد الأسطوري لرموز التلوث (Stain)، والخطيئة (Sin)، وتردُّ إلى إحساس داخليٍّ شخصيٍّ بالدَّنب (Guilt)، ليصل التأمُّل في هذا المجال إلى ما يسمِّيه ريكور "الرؤية الأخلاقية للشر"، وهي الرؤية التي "تبدى الحرية فيها في عمقها بوصفها القدرة على الفعل (The Power-to-act)، والقدرة على الوجود (-The Power to-be). وهذه الحرية التي يفترضها الشر هي حرية قادرة على الاستطراد، والانحراف، والتدمير، والتَّيه"⁸¹.

أمَّا الدور الذي تلعبه الرُّموز في التأمُّل الفلسفيِّ فهو ما يطلق عليه ريكور المشكلة التأويلية التي هي محور "نظرية التَّويل". كما أنَّه يتفق مع بلتمان في مقولته: Preface to Bultmann على أنَّ المهيمَّ عدم فصل مشكلة تعرية البعد الأسطوريِّ، ومشكلة الدائرة التأويلية، وذلك أنَّهما يكونان جانبيين متعاكسين للمشكلة التأويلية. فتعرية البعد الأسطوري هي الجانب السَّليُّ الذي يتكوَّن من وعينا بما يحيط بالكلام المصَّرح به، والمعلن من عناصر أسطورية. وبهذا الوعي للغطاء الأسطوريِّ، يمكن اكتشاف المسافة التي تفصل الثقافة المعاصرة للمؤوِّل، والجهاز المفاهيميِّ لهذه الثقافة عن ثقافة العصر الذي تمَّ فيه التَّعبير عن ذلك التَّصريح، أو الإعلان بشكل رمزيِّ. إنَّ تعرية البعد الأسطوريِّ هذه هي "حفر تحت المعنى الحرفيِّ"، من أجل إزالة الغموض (Demystification). فتعرية البعد الأسطوريِّ تدفعها الرَّغبة في استيعاب أفضل للنَّصِّ، حيث يتمُّ إدراك قصد النَّصِّ الذي يتحدَّث عن الحدث، وليس عن نفسه. الجانب الآخر المتعلِّق بالدائرة التأويلية، تشير إليه تعرية البعد الأسطوريِّ من خلال الصِّبغة: "من أجل أن تفهم فمن الضَّروري أن تؤمن، ومن أجل أن تؤمن فمن الضَّروري أن تفهم"⁸². إنَّ ما يجعل فلسفة التأمُّل أساساً ضروريًّا في فلسفة ريكور التأويلية؛ هو أنَّها بدمجها لما يحتاج إليه الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية من التَّحليل السِّكولوجيِّ، وعلم العلامات تأخذ خطأ "الالتفاف الطَّويل" من أجل الإشارات الثقافية المختلفة التي يتمُّ من خلالها التَّعبير عن التجربة الإنسانيَّة، وهي بذلك تشكِّل مع علم المعنى أدوات المنهج الأكثر أساساً، والتي يمرُّ من خلالها كلُّ ما يستعين به ريكور من أدوات أخرى كالتَّحليل السِّكولوجيِّ الفرويديِّ، والجدل الهيجليِّ.

ويتَّضح من العرض السَّابق أنَّه على الرِّغم من الاختلاف بين فلاسفة الهرمنيوطيقا حول مسلك التَّويل ومجراه، إلَّا أنَّهم يتَّفِقون على أنَّ اللُّغة هي محور أساسٌ لعملية التَّويل، وأنَّ الفهم التَّويليُّ هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء، من حيث أنَّها عملية موجَّهة إلى الأبنية الدَّاخلية غير المرئيَّة، حتَّى وإن كانت تكشف عن نفسها في إشارات اللُّغة، وأنَّ الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلَّص من آفاق عقله وتراثه. وأنَّ الفهم عملية تتَّجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وإنَّ العلاقة بين الباحث، وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام، وتباعد بقدر ما هي علاقة توحد، وتقارب، وأنَّ أيَّ تباعدٍ للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة.

Ricoeur, Paul, (1988), P:301.⁸¹

Ihde, Don, (1971) Hermeneutic Phenomenology; The Philosophy of Paul Ricoeur. North western University Press, Evanston, Pp:381-401.⁸²

المصادر العربية:

- 1- ريكور، ب. (2001) من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة، حسن بورقية، ط1، الهرم القاهرة الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- 2- غادامير، هـ. (2007) الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، ليبيا، دار أوبا.
- 3- مرلوبونتي، م. (1998) ظواهرية الإدراك ترجمة فؤاد شاهين، ط1، بيروت، معهد الإنماء العربي.
- 4- هوسرل، إ. (2008) أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل الى الفينومينولوجيا) ترجمة اسماعيل مصدق، مراجعة جورج كتورة، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
- 5- هيدغر، م. (1977) نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ط1، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر.

المراجع العربية:

1. بدوي، ع. (1975) مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، الكويت، الناشر وكالة المطبوعات.
2. بدوي، ع. (1984) موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
3. البشر، م. (1996) الفلسفة الظاهرية في الاتصال الانساني، ط1، الرياض، دار العاصمة.
4. بوشنسكي، ج. (1992) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، الكويت، سلسلة عالم المعرفة العدد 165.
5. توفيق، س. (2002) في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
6. داجويرت د. (1963) فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوية، مراجعة زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، ط1963 م.
7. زيدان، م. (1974) مناهج البحث الفلسفي جامعة بيروت.
8. سيد أحمد، م. (1990) دلتاي وفلسفة الحياة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
9. صليبيا ج. (1982) المعجم الفلسفي، ج2، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
10. عمارة، ن. (2007) اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون.
11. كون، ت. (1986) بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، ط1، بيروت، دار الحدائثة.
12. محمد، س. (1991) الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
13. مصطفى، ع. (2003) مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ط1، مصر، دار النهضة العربية.
14. المعاني، م. العواودة، ر. (2017) الهيرمنيوطيقا الغربية (المعرفة، النص، المعنى)، ط1، إربد-الأردن، دار عالم الكتب الحديث.
15. مهبيل، ع. (1993) البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط2، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
16. زهوي، د. (2007) الحلقة النقدية، ترجمة: خالدة حامد، ط1، بغداد، منشورات الجمل.

مقالات:

1. أبو زيد، ن: "الهيرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981م.
2. حنفي، ح: "قراءة النص"، مجلة ألف، العدد الثالث، ربيع 1988م.

3. دوبراز، ن، الفينومينولوجيا، ترجمة: الحسين بوتبغة، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب.

المصادر الأجنبية:

- 1- Hans - George Gadamer, (1981) Truth and Method, Seabury Press, New York.
- 2- M. Heidegger, (1962) Being and Time, Harper and Row, New York.
- 3- Martin Heidegger, (1975) "The Origin of the work of Art" in Poetry, Language and thought, trains. And introd. By Albert Hofstadter (New York Harper and row Publishers,
- 4- Ricoeur, Paul,' (1974)'Existence and Hermeneutics", in, Ihde, don(ed.), The Conflict of Interpretations; Essays in Hermeneutics. Northwestern University Press, Evanstan.
- 5- Ricoeur, Paul,' (1988)' On Interpretations", in, Bayers, Bohman, and McCarthy(ed.), After Philosophy End or Transformation? The MIT, Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, Third Printing.
- 6- Ricoeur, Paul,' (1979)' Phenomenology and Hermeneutics", in, and Hermeneutics and The Human SciencesNo.12.

المراجع الأجنبية:

1. Gerald Burns, (1989) Heidegger's Estrangements Language truth and poetry in Later Writing (Yale University of Toronto Press.
2. Ihde, Don, (1971) **Hermeneutic Phenomenology**; The Philosophy of Paul Ricoeur. North western University Press, Evanstan.
3. McCarthy (T.) (1991); **After philosophy**: End or Transformation Cambridge, England.
4. Palmer, Richard E. Hermeneutics, Northwestern University Press, Evanstone:1969.
5. Sellars, Wilfrid (1975), "Autobiographical Reflections", in Hector-Neri Castañeda, Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Smith, Barry (1989), "On the Origins of Analytic Philosophy", Grazer Philosophische Studien 34.
6. **The encyclopedia of philosophy (1972)** vol.6 Macmillan publishing co, Inc.& the free press New York collier Macmillan Publishers London. Reprinted edition.

*Giddens, (1979) Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London.

*Giddens, (1982) Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press LTD.

*Giddens, (1987) Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, oxford.

7. Westheimer, Joel, (1985) **Gadamer's Hermeneutics**, A Reading of Truth and Method, Yale University Press, New Haven and London.

من الهمرمينوطيقا إلى تأويل المؤول (تجربة الكينونة والزمان ١٩٢٧)

د. رسول محمد رسول⁸³

المخلص

يستهدف هذا البحث الموقف التأويلي للأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر الأول وبوادر الانتقال من الهمرمينوطيقا بوصفها خاصة وجدانية في محاضرات 1923 وحتى نص الكينونة والزمان 1927 وتكون مقولة الفهم بما تحمله من دلالات استباقية ووجودانية دون إهمال المنحى العام للقراءة الهيدغرية لتاريخ الفلسفة عبر الهمرمينوطيقا التي أخذت مع هيدغر مسلكا يتجاوز البعد التفهيمي لمختلف المعارف فالفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة إنما هو على الأصالة وجه من أوجه الكينونة.

يسعى هيدغر إلى رفع الرهان التأويلي والارتقاء به إلى مستوى الموقف الأنطولوجي المشوب برؤية فينومينولوجية تحتكم إلى ما هو وجوداني أنطولوجي إن هيدغرو هو يبني رؤيته الخاصة بالفهم، وكذلك رؤيته الخاصة بالعلاقة بين الفهم والتفسير أو التبيين / البسط، لا يقدم للقارئ محض رؤية تأويلية، بل يقدم لنا درسا مهما في البناء التأويلي، هو الدرس الذي يحمل معنى تأويل المؤول بذاته

يتتبع البحث جملة من الإمكانيات التأويلية لمقولة الفهم في الدلالة الهيدغرية ضمن ما يمكن تسميته بطباع الفهم من حيث هو مكتسب قبلي ومن حيث هو مستطاع الكينونة و من ثم التمييز بين الفهم الأصيل (Gigentliches) والفهم غير الأصيل (Uneigentliches)

فالتنقيب التأويلي الذي مارسه هيدغر في قراءته الحركية للفلسفة اليونانية يقدم أكبر شاهد على الصياغة التقصدية للموقف التفهيمي تجاه مجمل تاريخ الفلسفة من بارمنيدس إلى نيتشه.

الكلمات المفتاح: الهمرمينوطيقا، تأويل، الكينونة، الفهم، هايدغر

Abstract

This research aims at the hermeneutic position of the basic ontology of Heidegger I and the beginnings of the transition from hermeneutics as a sentimental characteristic in the lectures of 1923 and even the text of Being and Time 1927. The category of understanding, with its anticipatory and existential connotations, without neglecting the general trend of the Heideggerian reading of the history of philosophy through hermeneutics, was important. Hermeneutics with Heidegger took a course that transcends the conceptual dimension of various knowledges. Understanding is no longer a method of knowledge, but rather it is an authentic aspect of being. Heidegger seeks to raise the hermeneutic bet and raise it to the level of an

⁸³ باحث عراقي متخصص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ontological position tainted by a phenomenological vision that appeals to what is ontologically existential. Heidegger, while constructing his view of understanding, as well as his view of the relationship between understanding and interpretation, or clarification and numeracy, does not present the reader with a purely hermeneutic view. Rather, it provides us with an important lesson in the hermeneutic structure, the lesson that carries the meaning of the interpretation of the interpreter himself. The research traces a set of interpretive possibilities for the category of understanding in the Heideggeric significance within what can be called the nature of understanding in terms of what is acquired before and from where it is possible to be, and then distinguish between authentic understanding (Gigentliches) and inauthentic understanding (Uneigentliches).

The hermeneutic exploration that Heidegger practiced in his kinetic reading of Greek philosophy provides the greatest witness to the intentional formulation of the understanding position towards the entire history of philosophy from Parmenides to Nietzsche.

Keywords: *hermeneutics, interpretation, being, understanding, haidegger.*

مقدمة

في عام 1922 انتقل مارتن هيدغر إلى (مدينة ماربورغ) ليعمل أستاذًا في جامعته، وهناك شيد كوخه الشهير في منطقة (توتناوبرج)، ودون فيه فصول ومباحث وبنود كتابه الشهير الكينونة والزمان، الذي ظهر منشورًا في بداية عام 1927 في المجلد الثامن من (حولية الظاهريات والبحث الظاهرياتي) التي كانت تصدر تحت إشراف أستاذه إدموند هوسرل، ومن ثم ظهر ككتاب في نشرة قائمة يرأسها في العام ذاته.

في صنيعه هذا، أخذ هيدغر بشأن مفاصل فلسفته الهرمينوطيقا ولكن التأويل هذه المرة عرض بعد وصفها حالة من حالات كينونة الأشياء وهي تمضي نحو الوجود لتكون هنا أو هناك في محاضرات عام 1923، بل قبل ذلك في محاضرات عام 1919/1920، لكنه مع الكينونة والزمان حسم الأمر عندما تصدى لتعريف الفلسفة بأنها "أنطولوجيا فينومينولوجية كلية تنبع من هرمينوطيقا الدازين، التي هي تحليلية الوجود، قد عيّنت نهاية الخيط الهادي لكل تسأل فلسفي؛ من أين ينبجس وإلى أين يرتد؟"⁽⁸⁴⁾. وتلك رؤية سنشم أريج عطرها في محاضرات 1923، لكنّها ستتطوّر قليلاً لتظهر جلية بمفاصلها المضافة في عام 1927، لا سيما أن هيدغر سيأخذنا إلى ما هو قرائي أو قل ما هو تأويل قرائي أو قراءة تأويلية، وهو ما يضع كل الاتهامات لهيدغر بأنه لا يعتني بقراءة النصوص وفق رؤية تأويلية جانبًا؛ فالرجل توافر على قراءات تأويلية كثيرة مما يدل على توأصليته القرائية لكبار الفلاسفة اليونانيين والمحدثين والمعاصرين له.

وهكذا، فالسؤال الفلسفي ينطلق من أرضية هرمينوطيقية، والتفلسف له الطابع الهرمينوطيقي الأصلي الذي له كخاصة جوهرية في تبين وتفسير الوجود والموجود سواء بسواء، ولا يمكن التفكير فيهما إلا معًا تفكيرًا هرمينوطيقيا، فكل شيء هو مفسّر ومبيّن ومؤوّل، وكل شيء هو يُفسّر ويُبيّن ويؤوّل في آن واحد بعيدًا عن أي معنى صوفي ممكن الإشارة

⁸⁴ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة: د. إسماعيل المصدق، ص 104، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

إليه في هذا المجال، والإنسان هو ثمرة تفسير وتبيين وتأويل، وهو أيضاً ذلك الكائن الذي يفسر ويُبين ويؤوّل، وتلك طباع أصلية له لأنه الكائن الوحيد الذي يبدع في أن يوجد بينما سائر الأشياء هي كائنات فقط، وتلك رؤية لا يحيد عنها لحظة لظالمنا نرى الإنسان يتيقّظ وينفتح في الوجود، فهو الكائن الوحيد الذي يوجد وفق علاقة أنطولوجية بينما كل الكائنات لا توجد إنّما تكون والفرق واضح بين أن تكون وأن توجد.

في البند الخامس من كتابه الكينونة والزمان، يقدّم لنا هيدغر ثلاثة مسارات يمكن أن تتجلى فيها الهرمينوطيقا، مفاد الأول: يكمن في إن المعنى المبهجي للوصف الفينومينولوجي هو التفسير / التبیین (Auslegung). ومفاد الثاني يقول: بما أن إنباء (Kundgeben) فهم الكينونة الذي ينتهي إلى الدّازين ذاته، بالمعنى الأصيل للكينونة، وبالبنى الأساسية، التي من شأن كينونته الخاصّة، فإن فينومينولوجيا الدّازين إنّما هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ حيث يُشير إلى عمل التفسير أو التبیین (Auslegung)⁽⁸⁵⁾، وهنا إبانة مُهمة حيث يربط هيدغر الهرمينوطيقا بالتبیین لكون الكائن البشري الموجود ويقدر ما هو مبين ومبين أو مفسّر ومفسّر هو كائن هرمينوطيقي، وهو ما يمثل المعنى الأصلي، المعنى الأنطولوجي الوجوداني الحدوثي للهرمينوطيقا. أما الثالث فمفاده بأنه: من حيث إن للدّازين أولية أنطولوجية على كل كائن - من جهة ما هو كائن ضمن إمكانية الوجود، فإن الهرمينوطيقا تأخذ، من حيث هي تفسير لكينونة الدّازين، معنى ثالثاً مخصوصاً - هو، متى فهم فهمًا فلسفيًا، المعنى الابتدائي الذي من شأن تحليلية جعلت - الهرمينوطيقا - من وجودانية الوجود غرضاً لها⁽⁸⁶⁾.

لقد أراد هيدغر بهذا التقسيم تذكيرنا بما اشتغل عليه في محاضراته لعام 1923 بشأن الهرمينوطيقا ليبقى على صلة وهو يتوجّه نحو التأويل، لكننا، وإذا ما أردنا أن نخرج بنتيجة ما من كل هذا، فإننا أيضاً سنتحصّل على ما هو أساسي، أي على العلاقة بين الفهم والتبیین أو (التفسير)؛ فمن ذي قبل أشار هيدغر إلى تطلّعات الدّازين بأن يكون فهمًا⁽⁸⁷⁾، تلك التطلّعات التي هي "طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم"⁽⁸⁸⁾، وهو يفتح على نفسه، يفتح على نمط كينونته، وهو انفتاح الدّازين أو ممكن الوجود بذاته على ذاته لتكون هذه الأخيرة هي هو، ويكون هو هي في آن واحد في لحظة يقظة وجود في العالم.

وهذا يعني أن الدّازين أو ممكن الوجود بذاته أو الإنسان ليس بالكائن - أو ممكن الكائن - الجامد الغفل أو غير الناطق، فعندما نقول إن الدّازين أو ممكن الوجود بذاته فهمًا، فذلك يعني أنّنا بصدد منظومة وعي وإدراك وتمثيل رغم أن هيدغر لا يُحب أو يحتفي هكذا تسميات، ما يعني أن مصطلحات من هذا النوع، تلك التي اشتغل بها فلاسفة كثر قبله، لم تكن تروق لفيلسوف الغاية السوداء بالمرّة، وهو الذي تعلّم من أستاذه إدموند هوسرل عدم اختيار "عبارات ومفاهيم مصطنعة تقع خارج إطار اللغة الفلسفية التاريخية"⁽⁸⁹⁾، بدلاً من ذلك راح ينحّ في داخل هذا الممكن البشري ضميمة من المفاهيم الأنطولوجية الوجودانية على نحو إبداعي لا يجافي أصل اللغة الفلسفية، بوصف هذا الممكن الوجود بذاته

⁸⁵. يترجم الدكتور عمارة الناصر ملفوظ (Auslegung) في كتاب الأنطولوجيا.. هرمينوطيقا الواقعية إلى (تبیین)، بينما يترجمه الدكتور المسكيني في الكينونة والزمان إلى (تفسير).

⁸⁶. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 103.

⁸⁷. مارتن هيدغر: الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة: د. عمارة الناصر، ص 48، دار الجمل، بيروت، 2015. نشرت باللغة الألمانية في سنة 1988، وهو الظهور الأول لها.

⁸⁸. بول ريكور: صراع التأويلات.. دراسات هرمينوطيقية، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زيناتي، ص 38، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2014.

⁸⁹. إدموند هوسرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولللسفة الظاهرياتية، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، ص 25، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

سيجد نفسه ملقى، رغبة منه أو من عدمها، في عالم تواصل يدخل إليه في علاقات تحتم عليه الفهم والتفسير أو التفسير بمعنى التأويل.

كان هيدغر يدرك عمق ما يريد قوله في هذا الشأن، وبالفعل راح يفلسف كل ذلك في بندين مهمتين من بنود كتابه الكينونة والزمان؛ هما: البند 31 الخاص "في كينونة - الـهناك بما هي فهم"، والفقرة 32 الخاصة "الفهم والتفسير"، ليقدّم للقارئ شيئاً عن كيفية الفهم والتفسير، فكيف تم له ذلك؟ في هذا الكتاب سعى هيدغر إلى فصل مصطلح (Dasein) في كينونته أنطولوجياً إلى فسطاطين، أي إلى (Da - sein)، وهو فصل مرحلي، وعادة ما يُترجم هذا التكوين الأنطولوجي الجديد إلى "الكينونة - الـهناك"، وعندما نصل إلى البند إياه في متن هذا الكتاب، سنجد عنوانه: "في كينونة - الـهناك بما هي فهم"، ما يعني أننا سنكون بإزاء كينونة فهم، بل ومن فورنا سنفهم، نحن بدورنا، بأننا لا يجب أن نُفكر بوعي معارف - إستمولوجي في الفهم، إنما بنمط تفكر فينومينولوجي أنطولوجي وجوداني، ولذلك سيخاطبنا هيدغر قائلاً:

"ينبغي أن يُتأوّل Interpretiert الفهم بوصفه مشتقة وجودانية من الفهم الابتدائي الذي يشارك في تشكيل كينونة الـهناك بعامّة"⁽⁹⁰⁾.

وهذا يعني أن "الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة"⁽⁹¹⁾، وهنا افتراق كبير شرع به هيدغر عندما أقدم على بسط رؤيته بهذا الشأن فجعل من قضية الهرمينوطيقا ذات ارتباط وجوداني أنطولوجي تصبح به الهرمينوطيقا "إقليمياً من أقاليم تحليل هذا الكائن، وهو الوجود هنا الذي يوجد وهو يفهم"⁽⁹²⁾، وكلما أخذ يفهم فهو يولّد تفسيرات يمكن أن تكون تأويلات.

وبالعودة إلى مخاطبة هيدغر لنا، فإن هذه المخاطبة تبدو جد غنية؛ فهي تفتح لنا علاقتنا مع هيدغر عندما يدعونا إلى التأويل "Interpretation"، وهو جذر لاتيني يُحب هيدغر استعماله في كتاباته، وما يقابله بالألمانية هو مصطلح تأويل "Deutung"، لكنّه يفصل استخدام الأصل اللاتيني "Interpretation" على المفردة الألمانية، فيدعونا إلى أن نتأوّل أو نكون مؤوّلين "Interpretieren" للفهم كما فعل هو نفسه عندما تأوّل العالم كوجود أو كما فعل في تقديم قراءات تأويلية واسعة النطاق لفلاسفة أحبهم في حياته من دون ملل.

لم يكن عام 1927 هو العام الذي بدأ به هيدغر استخدام مصطلح تأويل (Interpretation)؛ فقد استخدمه خلال الفترة بين عامي 1921/1922 في عنواني دراستين له عن أرسطوطاليس، وكشف في إحداهما عن قطيعته المعرفية والمنهجية مع نظم الهرمينوطيقا كمنهاج للتحليل؛ ففلسفته "تبدو وقد عزت لنفسها مهمة الانفكاك من التأويل المتداول والمهيمن"⁽⁹³⁾. وبالتالي، استخدم المصطلح نفسه عام 1923 في محاضرة له عن فلاسفة الشك القدماء في العالم اليوناني ومنهم سكستوس أمبريكوس. وكانت تلك الاشتغالات القرائية بمثابة تجريب تأويلي مارسه في مطالع حياته حتى عاد إليه على نحو أكثر تأصيلاً من الناحية الفلسفية وذلك في كتابه العمدة *الكينونة والزمان*.

⁹⁰ مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*، ص 280.

⁹¹ بول ريكور: *صراع التأويلات.. دراسات هرمنيوطيقية*، ص 38.

⁹² بول ريكور: *صراع التأويلات.. دراسات هرمنيوطيقية*، ص 36.

⁹³ جان غراندان: *المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا*، ترجمة: د. عمر مهيب، ص 37، الدار العربية للعلوم - ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، 2007.

في سياق هذا الكتاب، نرى هيدغر يستخدم تعبير "الفهم الابتدائي"، وهو فهم يمثل قوام الكينونة الهُناك بعامة، ويستخدم أيضاً تعبيره الرشيق في أثناء تعريفه للفهم الذي يصفه بأنه "مشتقة وجودانية"، ما يعني، وبحسب تعبير بول ريكور، "درجة كينونة وليست درجة للمعرفة"⁽⁹⁴⁾. إن هيدغر، وببساطة، يُريد أن يضعنا قبالة عوالم الفهم ليس على طريقة إمانويل كانط، ولا أسلافه الآخرين ولا حتى أتباعه أو أولئك الذين خالفوه في فلسفة الفهم، إنما على طريقته الخاصة التي له رغم أنهم اعتبروا النصوص المقروءة ذات بنية تعبر عن الحياة اليومية.

لا يميل هيدغر إلى استعمال مصطلح عقل، وهو لقف تمييزي توارثه عن سلفه كانط، بل اختار استعمال مصطلح فهم (Verstehen)، وهو بذلك لا يمكن تصنيفه كفيلسوف ضمن اتجاه نزعة عقلانية ما. يضطلع الفهم لدى هيدغر بمهمة التبيين والتفسير والتأويل ليس بوصفها أدوات منفصلة يمكن الذهاب إليها والاستعانة بها في قراءة وقائع ما، بل هي جزء بنيوي من كينونة الفهم، وبالتالي من كينونة ممكن الوجود بذاته أو الدّازين؛ فالتأويل إنما هو تأويل الفهم في نمط الكينونة الوجودانية والأنطولوجية هذا الذي يشتغل به هيدغر، فهو يقدم لنا تأويله للفهم، وهو تأويل سيختلف عن كل تأويلات أسلافه الفلاسفة، خصوصاً أولئك الذين قدّموا نظريات في الفهم خلال العصور الحديثة حتى عصر هيدغر نفسه.

لذلك يرسم هيدغر طريقه نحو الفهم عبر قسمين هما: (1) القوام الوجوداني للهناك: كينونة الهُناك من حيث هي وجدان، والخوف من حيث هو ضرب من ضروب من الوجدان، وكينونة - الهُناك من حيث هي فهم، والفهم والتفسير أو التبيين (Auslegung)، والمنطوق من حيث هو ضرب مُشتق من التفسير أو التبيين، وكينونة - الهُناك: الكلام واللغة. (2) الكينونة اليومية للهناك وانحطاط أو سقوط ممكن الوجود بذاته أو الدّازين في عالم ما تحت اليد.

يبدو القسم الأول مهمّاً كونه يضمّ رؤية هيدغر في بيان دلالة الفهم على نحو تأويلي؛ ففي الظلام لا نرى الأشياء إلاّ بواسطة نور نسلطه عليها، وبذلك لا تأتي الأمور عنوة، في عالم الطبيعة، بل إن الطبيعة نفسها "لا تقبل أن يُكشف عنها إلاّ على أساس انفتاح إمكانية من شأنها"⁽⁹⁵⁾، فالفهم يكشف عن هويته في كل مرة يكونها لتنجلي تفسيراً.

في قرائتنا هذه سنعمل على استجلاء بنية الفهم كما تأوّلها هيدغر عبر جملة من المفاهيم والمصطلحات التي تعكس دلالاتها مفاصل ما يُريد قوله هيدغر في شأن الفهم، ومنها: كينونة - الهُناك، والانفتاح، والوجدان أو "كيف يجد المرء نفسه في كل مرة؟"⁽⁹⁶⁾، وبالمعنى الكيانوي "الوجدان بما هو نمط من العثور على النفس في الهُنا أو المكانية الأصلية التي تخصها"⁽⁹⁷⁾، والفهم كُشْتَقَة وجودانية أو درجة وجودانية. والفهم كُشْتَقَة كينونة، والفهم بشكليته؛ الأصيل وغير الأصيل، ونعرج أيضاً على طبائع الفهم الأخرى كالانزياح داخل الفهم، والشفافية، والاستشراق الذي له، والرؤية والتبصّر أو التدبّر.

لا توجد هيكلية تراتبية من الأعلى إلى الأسفل أو العكس تختص بدلالات هذه المفاهيم والمصطلحات، فالمعروف عن هيدغر أنه لا يميل إلى تراتبيات الخارج والداخل، ولا الذات والموضوع، لذلك ترد هذه المفاهيم، غالباً، أفقية الانبساط لأنه يؤوّل

⁹⁴. بول ريكور: صراع التأويلات.. دراسات هيرمينوطيقية، ص 36.

⁹⁵. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 283 - 284.

⁹⁶. د. فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير.. مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، ص 200، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005.

⁹⁷. د. فتحي المسكيني: المرجع السابق نفسه، ص 200.

الفهم من حيث بنيته كمشتقة وجودانية لا تنطلق من الأعلى إلى الأسفل كون هذه المشتقة ابنة بارة للوجود والعالم والموجود.

ووفق هذه الرؤية الفلسفية يعمل هيدغر على تأويل (Interpretation) الفهم بمعناه الأنطولوجي المشوب برؤية فينومينولوجية تحتكم إلى ما هو وجوداني أنطولوجي. إن هيدغر وهو يبني رؤيته الخاصة بالفهم، وكذلك رؤيته الخاصة بالعلاقة بين الفهم والتفسير أو التبيين/ البسط، إنما يقدم للقارئ رؤية تأويلية، بل يقدم لنا درسًا مهمًا في البناء التأويلي، هو الدرس الذي يحمل معنى تأويل المؤول بذاته.

كينونة - الَهْنَاك (Da - sein):

يشق هيدغر مصطلح "كينونة - الَهْنَاك Da - sein" على نحو بارع، ويرى فيه أنه يدل على إمكانية، وملفوظة "هناك هي التعيين الذي من شأن الكائن الذي يُصادفنا داخل العالم"⁽⁹⁸⁾، ومن ثم زاد في التوضيح قائلاً: "إن الدّازين، طبقًا لمكانته، لا يكون في بادئ الأمر هنا أبدًا، إنما هُنالك، وانطلاقًا من هكذا هُنالك هو يرجع القهقري إلى هُناه"⁽⁹⁹⁾. ويوضح أيضًا بأن "عبارة الَهْنَاك تعني الانفتاح في صلب الماهية؛ فمن خلال الَهْنَاك يكون هذا الكائن الدّازين الذي في صعيد واحد مع كينونة الَهْنَاك التي للعالم، هو يكون هُنالك من أجل ذات نفسه"⁽¹⁰⁰⁾، ويكون كذلك "من دون تسمية الموجود"⁽¹⁰¹⁾؛ فالهْنَاك ما زال لم يحط بركابه في العالم أو عالم ما تحت اليد كوجود في العالم أو دخل إلى موقف ما في العالم، لكنّه صاحب الاستعداد لكي يوجد هنا، والإنسان وحده هو القادر على أن يوجد بينما بقية الكائنات تكون.

وبذلك، فإن هيدغر لا يريد التحدّث عن العدم أو عن اللاوجود عندما يقول بمصطلح الكائن الَهْنَاك، فهذا الَهْنَاك موجود في العالم لكنه بعد لم يستيقظ على حاله، وقد يكون هو "الكائن الغافل أو شارذ الذهن، الكائن البعيد عن ذاته، وباختصار: الكائن غير الموجود هنا"⁽¹⁰²⁾.

إن هنا أو هناك قد تعني المكان أو الجهة، وذلك صحيح من الناحية التقليدية، لكن الَهْنَاك لا جهة له، بل أوضح هيدغر بأن "الَهْنَاك لا تُقصد منه الأين das Wo التي من شأن ما هو قائم في الأعيان"⁽¹⁰³⁾. إن كل كائن عليه "أن يكون الَهْنَاك التي تخصه"⁽¹⁰⁴⁾، وفيما بعد، يمكن أن نجده هنا أو هناك مكانيًا، أما قبل ذلك فمممكن الوجود بذاته هو في الَهْنَاك غير مُسمى، وأي تحليل لطباع كينونة الَهْنَاك يبقى تحليلًا وجودانيًا (Existenziale)؛ ف"الطباع ليست خصائص كائن قائم في الأعيان، بل طرائق في الكينونة هي وجودانية في ماهيتها"⁽¹⁰⁵⁾، ومن ثم يقول هيدغر: "إن كينونة الَهْنَاك هي في ماهيتها فهم"⁽¹⁰⁶⁾. لكنه الفهم الذي يخص الكينونة وهي هناك تتمتع بالهناك الذي له كقوام وجوداني أنطولوجي لم يحضر بعد إلى هنا، وما زالت غير ما تحت اليد. وكل ذلك يكشف عن الطبيعة الوجودانية، وبالتالي الأنطولوجية للفهم، فلا يوجد فهم من دون هذا التلازم التلقائي والطبيعي بينه وما هو وجوداني أنطولوجي، وتلك هي رؤية هيدغر الفلسفية في هذا الشأن.

الانفتاح:

98. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 262.

99. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 220.

100. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 262.

101. شارل لوبلان: عقيدة هرمس.. نظرات فلسفية في الترجمة، ترجمة: بسام بركة، ص 54، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.

102. جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 92.

103. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 219.

104. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 263.

105. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 264.

106. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 283.

نجد أن هيدغر يُعطي مفهوم الانفتاح (Erschlossenheit) الأشياء أهمية كبيرة كون دلالاته تتعلّق بطبيعة ممكن الوجود بذاته، فـ "الدّازين هو انفتاحه"⁽¹⁰⁷⁾ في كل مرة، ومن دون هذا الانفتاح سيبقى الدّازين مظلمًا على كينونته. والانفتاح إنما هو كينونة "تتشكّل في الوجدان والفهم والكلام"⁽¹⁰⁸⁾، هذا الانفتاح، وبوصفه نمطًا لكيونة وجودانية، يجد ممكن الوجود بذاته أو الدّازين فيه. وعبره بنفسه بأنه يجد نفسه منورًا ليس بفعل فاعل خارجي، بل بذاته كفعل أصيل له، فهو ممكن بذاته، إنه منور (Gelichtet) بذاته، بل هو منارة (Lichtung)، يقول هيدغر عن الانفتاح في هذا الشأن: "إنه في ذات نفسه منور بوصفه كينونة - في - العالم وليس عبر كائن آخر، بل على نحو بحيث إنه منارة"⁽¹⁰⁹⁾. ففي مسعاه بهمّ ممكن الوجود بذاته أو الدّازين إلى وجدان/ إيجاد نوره أو إنارته أو إيضاحه أو إضاءته بذاته ليكون على نورٍ من أمره. وبذلك يذهب جان غراندان إلى أبعد من ذلك عندما يقول: "تصبح الهرمينوطيقا عند هيدغر بمثابة ممارسة للأنوار Aufklärung، ذلك أن قصد هيدغر من كل هذا هو أن يخرج إلى الضوء أو على الأصح أن يحطّم تلك الأصنام التي تقف حجر عثرة أمام امتلاك الدّازين لخصوصيته أو لذاته"⁽¹¹⁰⁾. علمًا أن هيدغر استخدم مصطلح (Aufklärung) كثيرًا في كتابه *الكينونة والزمان* بحيث يصل عدده إلى نحو عشرين استخدامًا، وهي استخدامات وجودانية أنطولوجية وليست متعلّقة بمعنى التنوير (Enlightenment) الذي دعا إليه كانط، مثلًا، في جوابه عن سؤال: ما الأنوار؟ حتى إن الدكتور فتحي المسكيني تنبّه إلى ذلك بحيث إنه لم يُترجم مصطلح (Aufklärung) إلى الأنوار بالمعنى الكانطي⁽¹¹¹⁾. وكنّت أتمنى على الدكتور عمر ميبيل التنبّه إلى ذلك أيضًا، خصوصًا أنه ترجم هذا المصطلح الذي أورده غراندان في نصه السابق إلى "الأنوار" فراحت دلالاته تنصرف إلى ما في ذهن القارئ العربي الخاص بالدلالة الكانطية أو بالدلالة الخاصّة بعصر التنوير أو الأنوار.

الوجدان:

يعطي هيدغر أهمية لافتة للوجدان (Befindlichkeit) الذي شرع باستخدامه منذ عام 1924، بدلالة الإيجاد (Befindlich)، إيجاد من الفعل أن يجد (Befinden) في فلسفته، ولكن ليس مجرد الإيجاد الحسي الساذج⁽¹¹²⁾، إنما بدلالة "انخراط الإنسان في وقوعية الأمور التي تكتنفه"⁽¹¹³⁾، أو "تحسس الانخراط في وقوعية الكائنات"⁽¹¹⁴⁾، وهو هنا ليس الوجد أو الشّغف (Leidenschaft)، ولا الأهواء بما يعادل في اللغة الإنجليزية ملفوظ (Passion)، كما أن دلالة الوجدان ستختلف عن دلالة الأحوال الوجدانية ذات المزاج (die Stimmung)⁽¹¹⁵⁾ كالقلق والخوف والحب والكره وغير ذلك رغم أنها تدخل في إطاره من الناحية الأنطولوجية والوجودية.

¹⁰⁷ مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*، ص 263.

¹⁰⁸ مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*، ص 344.

¹⁰⁹ مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*، ص 262 – 263.

¹¹⁰ جان غراندان: *المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا*، ص 96 – 97.

¹¹¹ انظر: مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*؛ ص 165 (إيضاح)، ص 229 (إنارة)، ص 269 (نور)، ص 289 (تنوير)، ص 340 (الإنارة)، ص 397 (إيضاح)، ص 422 (توضيح)، ص 664 (إضاءة)، وهلم جرى من دون أن تعني دلالة المصطلح الأنوار أو التنوير بالمعنى المتداول عن عصر التنوير أو الأنوار.

¹¹² يعادل هذا الأخير باللغة الإنجليزية ملفوظ (Attunement)، وذلك بحسب الترجمة التي انتهجها (Johan Stambaugh) لكتاب *الكينونة والزمان* في عام 1953.

¹¹³ د. مشير باسيل عون: *الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي*، ص 111، دار المشرق، بيروت، 2004.

¹¹⁴ د. مشير باسيل عون: *المرجع السابق نفسه*، ص 123. تبدو هذه العبارة كترجمة لمصطلح هيدغر (Befindlichkeit) عند الدكتور عون.

¹¹⁵ يبنها الدكتور المسكيني إلى أن هيدغر سيعوّض دلالة مصطلح (Stimmung) = الوجدانية، وكما استخدمها في عام 1927، بدلالة "المقامية" وذلك في سنة 1934، فينتقل بالدلالة من "المزاج" إلى "المقام". ويوضّح المسكيني بأن "اللفظ الألماني يمكن أن يعني شيئًا موضوعيًا مثل الجو العام حيث توجد أو شيئًا ذاتيًا مثل مزاج شخص". انظر: مارتن هيدغر: *الكينونة والزمان*، ص 265 – 266). وانظر تأملات المسكيني في هذا الشأن قبل ذلك، وتحديدًا في عام 2005: (د. فتحي المسكيني: *نقد العقل التاويلي أو فلسفة الإله الأخير..*، ص 201). وفي هذا الشأن أيضًا، يذهب الدكتور جمال سليمان إلى أن "كلمة Befindlichkeit تعود إلى الفعل befinden ويعني: أن يجد، وما يجده المرء في نفسه، ويمكن أن يُستخدم الفعل بمعنى الاسم ويعني: مزاج، حال؛ مثل: كيف حالك؟ وقد ترجم الدكتور عبد الغفار مكاي هذا المصطلح بالوجدانية، وإن كان يُترجمه أيضًا

في جانب من معانيه، إن الوجدان هو من قبيل (الوجد/الإيجاد)، والدلالة الهيدغرية فيه إنما تنصرف إلى نمط كينونة أساسي شأنه الانفتاح في لحظة مزاج، "الذي يجلو لنا كيف هو المرء؟ وكيف يصير؟ وضمن هذا: كيف هو المرء، يكون من شأن الكينونة المزاجية أن تحمل إلى الهناك الذي يخصها"⁽¹¹⁶⁾. ودلالة المزاج هنا توحى بالهوى والوجد والعاطفة والنزوع، ولذلك يظهر الوجدان لدى هيدغر عبر ثلاثة تعيّنات هي:

1. كون الوجدان هو نمط كينونة يسعى إلى وجد نفسه أو العثور عليها، وذلك شأن ممكن الوجود بذاته أو الدّازين في كل مرة حيث الوجدان يُحمِل الدّازين إلى أمام نفسه أو "فتح الكينونة - الملقى - بها"⁽¹¹⁷⁾، ما يعني "أن الوجدان يهب الدازين شعورًا بالوجود في العالم هو أبعد ما يكون عن استنباط نظري لكنه أيضًا ليس مجرد شطح صوفي" كما يقول غرايش⁽¹¹⁸⁾. وفي هذا الإطار، استخدم هيدغر تعبير "أنه يكون وأن عليه أن يكون"⁽¹¹⁹⁾، وهو تعبير له دلالة المهمة بالخاصة الجانب الوجداني/الإيجادي للوجدان؛ ذلك أنه "ضمن اليومية الأقل تكرارًا، والأقل شأنًا، يمكن لكينونة الدّازين أن تنبثق باعتبارها مجرد أنه يكون وأن عليه أن يكون. إن محض أنه يكون بادٍ للعيان، أما: من أين؟ وإلى أين؟ فأمر أن يبقى مهمًا"⁽¹²⁰⁾. ونلاحظ هنا أن هيدغر يركّز على الكينونة التي تريد أن تكون أو لا تكون مجسّدة في حال معيّن، فهذا الذي "أن يكون" إنما يُسميه "الكينونة - الملقى - بها الخاصة بالكائن ضمن الهناك التي تخصه، وذلك على نحو أنه من حيث هو كينونة - في - العالم، هو يكون الهناك بوصفه ملقى في الوجود.

2. يفهم هيدغر الوجدان بأنه ذلك النمط الوجوداني الأساسي للانفتاح الأصلي المُشترك للعالم والكينونة معًا في الوجود أو "فتح جملة الكينونة - في - العالم في كل مرة"⁽¹²¹⁾.

3. إلى جانب ذلك، يرى هيدغر في الوجدان "مزاجية تُشكّل، من الناحية الوجودانية، مفتوحة الدّازين على العالم"⁽¹²²⁾. ما يعني أنه في الوجدان "يكمن، من الناحية الوجودانية، ارتهان مفتوح لدى العالم، انطلاقًا منه يمكن لما يعيننا أن يلاقينا"⁽¹²³⁾. وهذا يدل بأن الملاقاة، وقبل أن تكون مجرد إحساس أو تحديق في شيء ما، إنما هي "في أول أمرها متبصّرة"⁽¹²⁴⁾ بذاتها ولذاتها، ومن ثم نحو غيرها، وهكذا.

4. عندما يتحدّث هيدغر عن الوجدان نراه يؤكّد بأن "الكينونة المزاجية لا تتعلّق، بادئ الأمر، بالنفسي؛ إنها ليست هي ذاتها حالة باطنة من شأنها أن تطفح بطريقة غامضة وقد نصلّ لونها على الأشياء والأشخاص"⁽¹²⁵⁾. وهو دفع حذر عن أية سيكولوجية مباشرة تخص الوجدان.

بالتأثر الوجداني. انظر: نداء الحقيقة، ص 72. ويصف سليمان بأنه "سيتبع الترجمة الأولى "الوجودانية"؛ نظرًا لاقترابها، إلى حدٍ كبير، من المعنى الذي يريده هيدغر؛ إذ يقصد بها الحالة النفسية التي يتواجد فيها الإنسان". د. جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر: الوجود والموجود، ص 127، الهامش (*). دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

116. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 266. لفت نظرنا المترجم الفرنسي François Vezin لمتن كتاب هيدغر الكينونة والزمان إلى جملة الأصول الفلسفية لمفهوم الوجدان (Befindlichkeit). انظر: (نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير...، ص 200).

117. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 271.

118. نقلا عن: (د. فححي المسكيني: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير...، ص 200 - 201).

119. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 267. ونص العبارة بلغتها الألمانية كما أرودها هيدغر هو: "Daß es ist und zu sein hat"

120. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 267.

121. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 271.

122. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 272.

123. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 272.

124. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 271.

125. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 271. للتذكير، يستأثر الوجدان بمناقشات هيدغر لنيّشه ضمن محور "الإرادة من جهة كونها وجدًا، فحسب هيدغر "أن نيّشه يحد الوجد والانفعال بنفس الحد". انظر: (د. فوزية صف الله: كلمات نيّشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، ص 79 وما بعدها، منشورات صفاف - بيروت، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ومنشورات الأمان - الرباط، ومنشورات كلمة - تونس، 2015).

طباع الفهم:

إن الحديث عن طبائع الفهم هو حديث عن نظرية الفهم لدى مارتن هيدغر رغم أنه لا يميل إلى استعمال هكذا مفهوم. وفي هذا السياق، ولما كان ممكن الوجود بذاته أو الدّازين "هو انفتاحه"⁽¹²⁶⁾، فإن انفتاح هذا الممكن الوجود بذاته على ذاته هو حال من الفهم؛ فهمه هو لما هي عليه ممكناته وما سيمكنه أن يكونه لفهم ما يجري حوله في حالة انبساطه نحو الكينونة في العالم. لكن هيدغر، ومنذ محاضرات عام 1923، ربط الفهم باليقظة، ولذلك قال: "إن الفهم الذي يولد في التبيين ليس له علاقة بما ندعوه في سياقات أخرى فهما بمعنى علاقة بشكل آخر للحياة، ليس مطلقاً علاقة - (القصدية) - ولكنه كيفية للدّازين نفسه، مُحددين، مسبقاً، هذا الفهم اصطلاحياً ككينونة - في - يقظة لذاته"⁽¹²⁷⁾. وبذلك تبدو اليقظة كيفية للفهم إن لم تكن شرطاً لحدوث الفهم داخل الكائن الدازيني. وهذه الرؤية ستتواصل في عام 1927؛ إذ ولما كان هيدغر يصف الدّازين بأنه ممكن الكينونة (Möglichkeit)، فهو "يفهم نفسه دائماً بعد وما زال يفهم نفسه دوماً طالما هو يكون انطلاقاً من إمكانات ما"⁽¹²⁸⁾. لقد كان كانط يصف الفهم بأنه قدرة يختص بها الإنسان من شأنها تلقي الانطباعات المتأتية من العالم الخارجي عبر ما أسماه بالحدوس الحسية كالزمان بوصفه حدساً، والمكان بوصفه حدساً⁽¹²⁹⁾. أما لدى فلاح الغابة السوداء فحال (الفهم) سيختلف بنيوياً من حيث القوام الأنطولوجي والوجوداني والفينومينولوجي. ولذلك سيحتفي هيدغر بمفهوم آخر ذلك هو مفهوم مُستطاع الكينونة (Sein - können) أو (Seinkönnens)؛ فالفهم "ينطوي، من ناحية وجودانية، على نمط كينونة الدّازين بوصفه مُستطاع - كينونة"⁽¹³⁰⁾، ما يعني أن الفهم هو مُستطاع كينونة، وفي ذلك يؤكّد هيدغر بأن "ما يمدّنا بأرضية الظواهر التي تمكّن من البصر به عامّة هو الفهم من حيث هو مُستطاع - كينونة فاتح فتحاً"⁽¹³¹⁾. ولذلك يرى أن "الفهم هو كينونة ذاك الصنف من مُستطاع الكينونة الذي لا يتأجّل أبداً بوصفه ما ليس قائماً بعد، من حيث هو في ماهيته ليس قائماً أبداً، هو يكون مع كينونة الدّازين في معنى الوجود؛ إذ شأن الدّازين أن يكون على نحو بحيث إنه يكون قد فهم أو لم يفهم في كل مرة أن عليه أن يكون على هذا الوجه أو ذاك، ومن حيث هو فهم من هذا النوع، هو "يعرف" ما - له - و - ما - عليه من ذات نفسه، بمعنى أنه يعرف من مُستطاع كينونته، وليست "هذه المعرفة" ناجمة، منذ أول أمرها، عن إدراك محايت لذاته، بل تنتهي إلى كينونة الهُناك، التي هي في ماهيتها فهم، وأنه فقط من أجل أن الدّازين يكون بفهمه الهُناك التي له، هو يستطيع أن يضل وأن يجهل نفسه. ومن جهة أن الفهم وجداني، وبما هو كذلك، هو متروك من ناحية وجودانية إلى الكينونة - الملقى - بها، فإن الدّازين قد ظلّ وجهل نفسه بعد في كل مرة، وبذلك هو مُستطاع كينونة مُسلّم به إلى إمكانية أن يجد نفسه أولاً ضمن إمكاناته من جديد"⁽¹³²⁾.

ومن هنا، فإن "الفهم هو الكينونة الوجودانية das existenziale Sein لمُستطاع الكينونة des eigenen Seinkönnens الخاص بالدّازين ذاته أو ممكن الوجود بذاته، وذلك على نحو بحيث إن هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما له وما عليه تكون الكينونة مع ذات نفسها"⁽¹³³⁾. والفهم من حيث هو "فتح" Erschließen، إنما يهّم دوماً جملة القوام الأساسي

¹²⁶ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 263.

¹²⁷ مارتن هيدغر: أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ص 48. جاء في هذا المقتبس "إنّ الفهم الذي يولد في التبيين والتأويل.."، لكننا حذفنا عنه مفردة ".... والتأويل" لأنها غير موجودة في النص الألماني، الموجود فقط مفردة (Auslegung) التي يترجمه الدكتور عمارة إلى "التبيين!!" انظر النص الألماني: ص 15.

¹²⁸ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 285.

¹²⁹ د. رسول محمّد رسول: التفلسف النقدي.. إمانويل كانط والمعرفة البديلة، ص 75، منشورات ضفاف - بيروت، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ودار الأمان - الرباط، ومنشورات كلمة - تونس، 2016.

¹³⁰ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 281.

¹³¹ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 283.

¹³² مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 282 - 283.

¹³³ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 283.

للكينونة - في - العالم، ومن جهة هو مُستطاع - كينونة، تكون الكينونة - في أبدأ مُستطاع - كينونة - في - العالم، وهذا، بما هو عالم، ليس مفتوحاً فقط بوصفه مدلولية ممكنة، بل إن تسريح الذي داخل العالم ذاته هو ما يسرّح هذا الكائن نحو الإمكانات التي تخصّه"⁽¹³⁴⁾.

وبذلك فإنّ الفهم يعمل بمستطاع خاص به، بقدرة غير قبلية ولا محضة بالمعنى المتعارف، إنما بـ "سابقية"⁽¹³⁵⁾، هي جزء من كينونة الدّازين أو الموجود البشري في كل مرة يستطيع فيها استعمال فهمه لغرض ما أو ما لأجله. والسابقية هنا ليست قبلية مفارقة أو متعالية من قبيل الشيء في ذاته أو الشيء فيه المفارق إنما هي ترابطية ذهنية ذات صلة بما هو أنطولوجي.

إن مسألة المكتسب القبلي تعود بجذورها إلى محاضرات 1923، ففي حدود العلاقة بين المكتسب القبلي والتأويل، يقول هيدغر: "إن المكتسب القبلي للتأويل Interpretation هو بالتحديد ما يمنحه خاصيته في الكينونة باعتبار أن هذا المكتسب لا يستطيع أن يحضر موضوعاتياً لسرد شامل، وبالنظر إلى أن المكتسب القبلي يؤسّس للتبيين الذي يشارك بنفسه في الكينونة هنا، وهي هوية للإنسان، فإنه يشارك في خاصية كينونة الدّازين: الكينونة الممكنة. إن هذه الكينونة الممكنة محدودة، إنها واقعاً مع الوضعية التي تستهدفها في كل مرة المسألة الهرمينوطيقية das hermeneutische Fragen؛ إن المكتسب القبلي ليس متروكاً لاعتباطية النوايا الحسنة"⁽¹³⁶⁾. ونحن هنا إذن بإزاء موضوعة قرائية تهتم بما هو موجود تحت اليد، قراءة كتاب - قراءة نص، لكن هيدغر لا يتوسّع بها بل تركها للمناقشة التالية في الكينونة والزمان حيث يبسط رؤيته بشأن القراءة التأويلية، وهو ما سنتناوله هنا تالياً، ولكن لا بد أن ننوّه بأن هيدغر وضع أساس ما يُريد التمييز به بين التبيين والتأويل في ظل الدور الذي يلعبه المكتسب السابق بوصفه موجوداً وقد تبين حاله (قصيدة، كتاب، ..) ليأتي التأويل القرائي له، فقصيدة هولدرلن (خبز ونبيد)، والتي يريد هيدغر قراءتها هي قبل كل شيء مكتسب شعري سابق جربه الشاعر أو دازين شعري أو كينونة شعرية إبداعية تخص هذا الشاعر أو غيره، ليأتي التأويل القرائي تالياً وهو ينطلق من ذلك المكتسب الشعري السابق عليه. إن هذه القصيدة كمكتسب شعري سابق، لم توجد اعتباطاً أو صدفة، بل هي مرت بكل اشتراكات أن توجد وتكون، مرت بتجربة هرمينوطيقية عاشها الشاعر هولدرلن، هو كائنها وهي كائنتها، لكنها، وعندما راح هيدغر أو أنا أو أنت نهمُّ بقراءتها، لا يمكن لقراءتنا التأويلية أن تحقق غايتها من دون النظر إليها ككينونة ممكنة. إن هذا المقتبس النصي يبدو في غاية الأهمية كونه يكشف عن رؤية هيدغر القرائية التأويلية منذ تلك الفترة.

¹³⁴ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 283.

¹³⁵ سبق لهيدغر أن استعمل مصطلح "سابقية" = "Vorgangigkeit"، وهنا يوضح الدكتور فتحي المسكيني بأن "هذا المصطلح أنطولوجي وليس مجرد ترتيب كرونولوجي؛ حيث يسعى هيدغر إلى تخريج وجوداني لمعنى القبلي؛ فمن اليونان إلى كانط وتالياً هوسرل، القبلي هو في معنى المتقدّم أو السابق أو الأسبق أو المبكر أو البكر أو الذي كان قبل، الذي يسبق ويتقدّم على كل لقاء أنطوبي مع الكائن الذي داخل العالم، فهو متقدّم بالمعنى الأنطولوجي وليس مجرد أمر أولي أو تحضيري". الكينونة والزمان، هامش رقم 1، ص 227. جاء ذلك على هامش استخدام هيدغر لمصطلح "السابقية" في سياق توضيح هيدغر نفسه الذي قال: "تعني القبلي هنا سابقية اللقاء مع المكان بوصفه جهة ضمن اللقاء مع ما - تحت - اليد داخل العالم في كل مرة". الكينونة والزمان، ص 227. ورغم انتقادات هانس ألبرت لهيدغر حدّ الاستسهال، فإنّ هذا الفيلسوف الألماني يبدو معجباً بفكرة السابقية، لكنّه للأسف يفهمها بأنها بنية أحكام سابقة، فيقول: "توجد في تأويلية هيدجر فكرة أثبتت أنها فكرة ناجحة وذات نتائج خاصة كثيرة، ألا وهي فكرة البنية المسبقة للفهم التي اعتبرت شرطاً لكل فهم، وكان لهذه الفكرة نتائج كثيرة وبصفة خاصة لأنها ارتبطت بمفهوم مؤداه أنّ كل التفسيرات ليس عليها فقط أن تفهم المفهوم بشكل مسبق وبأية كيفية، وإنما يجب أن تتمسك أيضاً بهذا الفهم المسبق. وهذا الفهم يفود بالتأكيد إلى لون من رد الاعتبار للأحكام المسبقة التي تناقض وبوعي منهجية العلوم المعتادة. وهذا ما يفعله هيدجر، وبكل وضوح، في تحليله لدائرة الفهم". انظر: (هانس ألبرت: هيدجر والتحوّل التأويلي، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، ص 97، ضمن ملف: الهرمينوطيقا وإشكالية النص، من تقديم وتنسيق: د. الطيب بوعزة ود. يوسف بن عدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نيسان/ أبريل 2016). ولا بد من التذكير هنا بأن هانس يتحدث عن فكرة المكتسب السابق أو التصور السابق عند ملاقاته الأشياء بغية فهمها ومن ثم تأويلها، فهو يحيل على الصفحة 150 من النص الألماني، ضمن البند الثاني والثلاثين، ص 293 من ترجمة الدكتور المسكيني.

¹³⁶ مارتن هيدغر: أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ص 50.

يظهر المُستطاع إياه عبر طاقة أخرى غير مُنفصلة عن طابع كينونة الفهم الذي للدّازين أو لممكن الوجود بذاته، تلك هي الاستشراف وهو فهم الدازين لنفسه، ولذلك، وبحسب ممكناته التي له، هناك طرق عدّة يتمظهر بها (الفهم) بوصفه مستطاعاً لكيّنونته، ومنها:

1. "إن الفهم، من حيث هو مُستطاع كينونة، إنما يملك هو ذاته، إمكانات هي مرسومة سلفاً عبر دائرة ما يقبل من ماهيته أن يفتح فيه"⁽¹³⁷⁾. وههنا نواجه مصطلح "ماهية" يستخدمه هيدغر بشأن الفهم، ما يمكننا القول إن للفهم ماهية هي ماهيته، وبذلك فللفهم الحرية المطلقة في استعمال ماهيته، ومعنى ذلك أن الأمر منوط بإرادته أي بإرادة الفهم ذاته؛ ذلك أن ممكن الوجود بذاته أو الدازين هو "مجهز بانجاسة تمكنه من التطلع إلى ذاته، وإلى كينونته التي تم اختبارها بما هي قدرة على الوجود أو إمكانية للوجود"⁽¹³⁸⁾. وما هو إشكالي هنا هو ذلك التعبير المحير الذي استخدمه هيدغر، ألا وهو: "إمكانات هي مرسومة سلفاً عبر دائرة ما يقبل من ماهيته أن يفتح فيه"، وتحديدًا تعبير "مرسومة سلفاً"؛ فماذا بشأن ذلك؟ من الذي رسمها؟ ولماذا هي مرسومة سلفاً؟ لا سيما أن النص يضمّ تعبيراً هو: "ما يقبل من ماهيته"، بمعنى أن ما هو مرسوم سلفاً يوجد كإمكانية في ماهية أو طبيعة الفهم.

2. إن ممكن الوجود بذاته أو "الدّازين يمكن أن يفهم نفسه أول الأمر وأغلب الأمر انطلاقاً من عالمه Welt her"⁽¹³⁹⁾. أي من إمكانه الذي سيقى مجرّد إمكان حتى لو لم يخرج بمُستطاع سواء مُستطاع ذاته (إرادته) أو غيره، كما أن للفهم وبوصفه ماهية عالمه الخاص به.

3. "أو على الضد من ذلك، فإن الفهم يلقي بنفسه بدياً في الذي لأجله، بمعنى أن الدّازين يوجد من حيث هو ذاته"⁽¹⁴⁰⁾.

وفي سياق الكشف عن هوية (الفهم)، راح هيدغر ينوّه عن طبيعة الفهم الأصيلة وطبيعته غير الأصيلة، وكذلك عن طابع الكلية الذي تتصف به ممكناته في كل حالاتها، فضلاً عن انزياح ممكنات الفهم نحو الوجود؛ ذلك أن:

أ. الفهم الأصيل (Gigentliches)؛ "مبثق عن النَّفس الأصيلة بما هي كذلك"⁽¹⁴¹⁾.

ب. الفهم غير الأصيل (Uneigentliches)؛ و"كلمة غير لا تعني أن الدّازين انفصل عن نفسه، ولا يفهم إلاّ العالم؛ فالعالم ينتهي إلى كينونة - نفسه من حيث هو كينونة - في - العالم"⁽¹⁴²⁾.

ج. "إنه يمكن للفهم الأصيل كما لغير الأصيل أن يكون هو بدوره خالصاً أو مزيجاً (echt oder unecht)، فإن الفهم، من حيث هو مُستطاع كينونة، إنما يخترقه الإمكان بالكلية، لكن الانزياح (Sichverlegen) في واحد من هذه الإمكانيات الأساسية (Grundmöglichkeiten) للفهم لا يُلغي الآخر"⁽¹⁴³⁾. ونستنتج هنا، بأن للفهم كينونة كلية كإمكان يضم حالات الفهم من حيث الصدق والكذب أو الصحيح والخطأ كما نستعمل هذه المفردات عادة في نظريات المعرفة والفهم قبل هيدغر وبعده ربما.

¹³⁷. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹³⁸. جان غراندان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينو ميولوجيا، ص 90.

¹³⁹. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹⁴⁰. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹⁴¹. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹⁴². مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹⁴³. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

4. في سياق ذلك استعمل هيدغر مفهوم الانزياح (Sichverlegen) كخاصية للفهم في استخدام إمكانات ماهيته لغرض ما، وفي ذلك يقول إن "انزياح الفهم هو تنوع وجوداني existenzielle Modifikation للاستشراق في جملته، إنما ضمن فهم العالم تكون الكينونة - في مفهومه - معاً دوماً، ويكون فهم الوجود، بما هو كذلك دوماً، فهماً للعالم"⁽¹⁴⁴⁾. إذًا، يستخدم هيدغر مفهوم الانزياح (Das Sichverlegen) كإمكانية في كينونة الفهم الذي يريد أن يكون في حالة وجودانية متوقّعة الوجود؛ ففي كل نمطي الفهم، الأصيل وغير الأصيل ثمّ انزياح للفهم كإمكانية أساسية له⁽¹⁴⁵⁾، وتلك مسألة لا تتقاطع مع الاستشراق لدى الدازين.

ويبدو هنا أن فيلسوف الكينونة والزمان يريد أن يؤكّد على العلاقة المترابطة أنطولوجيًا بين فهم الوجود والعالم معاً؛ فحرك الفهم يلتقي في نهاية الأمر وفق هذه الرابطة الأنطولوجية، وهذا ما يدعونا إلى تبيان مفاهيم أخرى هي من صميم هذه العلاقة.

5. للفهم من حيث مُستطاعه الكينوني واستشراقه وانزياحه الذي له يمتلك رؤية، ويسمى هيدغر رؤية الممكن الوجود بذاته أو رؤية الدّازين (die Sicht des Daseins). وهي شكل من أشكال الإبصار يختص به هذا الممكن الوجود بذاته أو الـ (Dasein) عندما يمتد فهميًا في مجال هذا الإبصار، بل تبصر الانشغال ومراعاة الرعاية، كما سيقول هيدغر بشأنها: "إن الفهم يشكّل، على صعيد وجوداني، ضمن طابع الاستشراق الذي له، ما نسميه رؤية الدّازين، فإن الرؤية الكائنة على نحو وجوداني مع انفتاح الهُناك، إنما يكوّن الدّازين على أصل واحد طبقًا للوجوه الأساسية المرسومة سلفًا لكينونته من حيث هي تبصّر الانشغال ومراعاة الرعاية، من حيث هي رؤية إلى الكينونة بما هي كذلك، التي لأجلها يكون الدّازين في كل مرة، وكيفما يكون"⁽¹⁴⁶⁾. بمعنى أن ممكن الوجود بذاته "يُبصّر من ذات نفسه"⁽¹⁴⁷⁾. فالرؤية أو الإبصار هي فعل بقدر ماهية خاصّة للدّازين عبر الفهم، ماهية وفعل تجعل الكينونة مبصرة من جانب ذاتها وكينونتها بذاتها وكينونتها.

إن الفهم كرقية وإبصار، وعندما يتعلّق بالوجود (Existenz)، يصبح شفافًا، ولذلك يقول هيدغر: إن "الرؤية التي تتعلّق بدنيًا وبالجملة بالوجود نحن نسميها الشفافية die Durchsichtigkeit. نحن نختار هذا المصطلح للإشارة إلى معرفة النّفس متى فهمت جيدًا، من أجل أن نبين أن الأمر لا يتعلّق فيها بإمسالك فاهم بالانفتاح التام للكينونة في العالم عبر عناصر تقومها من أقصاها إلى أقصاها، وأن الكائن الذي يوجد لا يرى نفسه إلا من جهة ما يصبح شفافًا على أصل واحد في كينونته لدى العالم، وضمن الكينونة - معًا صحبة الآخرين، من حيث هي عناصر مقومة لوجوده"⁽¹⁴⁸⁾. ولذلك يمكن أن تكون الشفافية هي الوضوح الفائق أو الوضوح المتقدّم الدرجة الذي يتسم به الفهم الخاص بالكينونة.

6. يتسم الفهم بوصفه مُشتقة وجودانية، بطابع الاستشراق (Entwurf) أو التوقّع. والاستشراق هو بنية وجودانية (existenzielle Struktur) يمتلكها الفهم في ذات نفسه. كما أنه، ومن "حيث هو استشراق هو نمط كينونة الدّازين الذي ضمنه هو يكون إمكاناته بوصفها إمكانات"⁽¹⁴⁹⁾. ومن ناحية أخرى، يعتقد هيدغر أن "طابع الاستشراق الذي في الفهم إنما يشكّل الكينونة في العالم بالنّظر إلى انفتاح الهُناك التي له من حيث هي هناك خاصة بمُستطاع الكينونة"⁽¹⁵⁰⁾. ولذلك يعتبر هيدغر الاستشراق بأنه "الهيئة الوجودانية لكينونة الميدان Spielraums des faktischen Seinkönnens، الميدان

¹⁴⁴. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286.

¹⁴⁵. انظر: (مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286).

¹⁴⁶. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 286 - 287.

¹⁴⁷. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 301.

¹⁴⁸. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 287.

¹⁴⁹. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 285.

¹⁵⁰. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 284.

الذي يجري فيه مُستطاع - الكينونة الواقعي (151). ونرى هيدغر يتحدث عن خروج الفهم من ذاته إلى ذاته نحو غيره، من حيث "هو مُلقى به geworfenes ist" (152). ما يعني أن "الدّازين مُلقى به على نمط الكينونة الخاص بالاستشراف" (153). يقول الدكتور مشير عون مُوضحاً: "الإنسان الكينونة هنا Dasein قد سبق وفهم ذاته في صميم انخراطه في وقوعية الوجود الذي يكتنفه. وعلى قدر ما يمتد وجوده الزمني، لا ينفك يفهم ذاته باستناده إلى استشراف إمكانات الكينونة المقبلة إليه من على بُعد، أي: من موقع المستقبل الذي ما تحققت إمكاناته. وبناء على هذه المقاربة التأصيلية لكينونة الإنسان، يعتبر هيدغر أن الفهم يجب أن يظل فهمًا مفتوحًا، مشرع الأفاق، متعدّد الحدود، لأنه مشروع كيان الإنسان" (154).

إن الاستشراف لا يعتمد على تقديم خطة سابقة وأولية حتى يمضي بها، إنما هو ابن اللحظة التي تبلور لديه إمكانات التفكير في موضوع ما، ولذلك "ليس للاستشراف أية صلة بأي ضرب من السلوك إزاء خطة مُدبّرة مُسبقًا بحسبها يُرتب الدّازين كينونته، بل من حيث هو دازين مُستشرف بعد في كل مرة وطالما يكون هو مستشرف" (155). ويلخص هيدغر ذلك بنتيجة مفادها أن: "الدّازين من حيث هو ممكن كينونة، لا يكون أيضًا على نحو أقل أبدًا، وذلك يعني أن ما لم يكنه بعد في مُستطاع كينونته، هو يكونه على نحو وجوداني، وأنه فقط من أجل أن كينونة الّهناك تستمد تقومها من الفهم وطابع الاستشراف الذي فيه، من أجل أنها هي ما سوف تصير أو لا تصير، فإنها أن تقول لنفسها فهمًا: صيري ما أنت" (156).

وبذلك، فإن من طبائع الفهم الاستشراف، الفهم استشرافي في أصله، وطاقة هذا الاستشراف فيه لا توجد هناك في خزانة ما داخل عقر بيت الفهم بحيث يمكن استدراجها إنما هي ذات حضور حيثما يريد الدّازين البشري أو ممكن الوجود بذاته البشري استحضارها لضرورة ما في نفسه الأصيل. إن هذه الفكرة تنفي لدى هيدغر قبلية ما موجود في الفهم لينأى بذلك عن كل ما هو محض من مبادئ الفهم المفترضة فيه. كما أن ماهية الفهم هي ماهية وجودانية إبداعية، وهنا علينا أن نوضح الآتي:

أ. عندما اعتبر إمانويل كانط بأن الفهم بأنه هو قدرة أو ملكة للإنسان دون سائر الخلق، وعرفه بأنه "قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة" (157)، فإننا ربما نجد أصولًا من ذلك في منحنى هيدغر للفهم، لكننا، وفي الوقت نفسه، نعرف جيدًا أن منحنى هيدغر هو غير منحنى كانط، فالأول ينظر إلى الفهم بوصفه مشتقة وجودانية يمكن أن تكون هناك، بينما الثاني ينظر إلى الفهم بوصفه قدرة ذهنية معرفية مُسلم بها ولا تحتاج أن تُفهم في سياق وجودانية أنطولوجية. وترانا نعتقد هنا بأنه إذا كان كانط قد لجأ إلى استعمال مصطلح حدس حسي أو حدوس حسية كالمكان والزمان، وكلاهما شرط لتحقيق المعرفة يلجأ إليهما الفهم، فإن هيدغر نفر من استعمال مفهوم الحدس، بل قال: "إن الحدس والفكر هما الاثنان مشتقان بعيدان عن الفهم" (158)، وفي ذلك اعتبار ودلالة.

151. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 284.

152. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 284.

153. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 284.

154. د. مشير باسيل عون: الفسارّة الفلسفية: بحث في تأريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 112.

155. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 284 - 285.

156. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 285 - 286.

157. عمانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: د. موسى وهبه، ص 75، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس (د.ت). ص 93، ط 2، دار التنوير، بيروت، 2015. وللمزيد حول نظرية المعرفة لدى كانط، انظر: (د. رسول محمّد رسول: التفلسف النقدي.. إمانويل كانط والمعرفة البديلة، ص 75، منشورات ضفاف - بيروت، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ودار الأمان - الرباط، ومنشورات كلمة - تونس، 2016).

158. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 288.

ب. عندما ذهب هيدغر نحو بناء دلالات مصطلح (الفهم)، وفق رؤية وجودانية أنطولوجية هرمينوطيقية تأويلية، رأيناه ينأى عن مواطنه فلهلم ديلتاي الذي قال يوماً: إنَّ "الفهم ينفذ، انطلاقاً من الحياة، إلى أغوار متجدّدة باستمرار" (159). لقد كان هيدغر ذلك القارئ الممتاز لفكر سلفه ديلتاي، خصوصاً عندما ربط، هذا الأخير، بين "المعيش والعبارة والفهم" (160) في محاولة منه لربط المعرفة بالعالم المعيش، ذلك الربط الذي راق لهيدغر كونه يؤكّد علاقة المعرفة بالعالم، إلاّ أن فيلسوف الغابة السوداء ما راق له طريقة تناول سلفه ديلتاي، فعمل هذا الفيلسوف الأخير كان ينمو وسط موجّهات معارفية (إبستمولوجية) ترمي إلى تشغيل دفة العلوم الإنسانية أو (علوم الروح) بطريق جديدة، أما هيدغر فكان يريد تأسيس علاقة المعرفة بالعالم وفق توجّهات الرؤية الوجودانية الأنطولوجية الهرمينوطيقية، وهو بذلك إنما يؤكّد افتراقه عن أسلافه ومعاصريه، فكان "نقدياً لجميع الفرقاء" (161)، وذلك مصدر متاعب واجهه في رحلته الفلسفية.

ج. ليس بعيداً عن إدموند هوسرل، أستاذ هيدغر، بدا هذا الأخير متقاطعاً مع رؤية معلّمه، ولم يكتف بالفينومينولوجيا لوحدها كمدخل ومخرج ممكنين لما يريده ويقصده، إنما زواج بينها والأنطولوجيا، وكان ذلك جلياً حتى استتبعته، هذه المزوجة، بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، بناء دلالات مفاهيمية مشتقة من عوالمها ليس بعيداً عن نمط وجودانية الموجود. ولذلك أخرج هيدغر من قاموسه مصطلح "الحُدُس الماهوي" ومصطلح "الاستثناء الاستمهيائي" ومصطلح "الماهية" ذات الروح الهوسرلي، بل أخرج حتى "الحُدُس" من بطانة تفكيره، وذلك عندما راح يعتبر "تبصّر الانشغال هو الفهم من حيث الفهم السليم *Verständigkeit*، وعندها انتزعت من الحُدُس المحض أوليته" (162). بمعنى ضرورته وسطوته كمفهوم قبلي لا يخلو من ارتكاسات متعالية (163). فلا مكان للحُدُس بكل أشكاله في تفكير هيدغر، وإذا كان موجوداً، فإن "حُدُس الماهية الفينومينولوجي إنما لا بد أن يتأسس في الفهم الوجوداني" (164). عدا ذلك لا مجال لتوظيف الحُدُس في طباع الفهم بحسب المنظور الهيدغري؛ فهيدغر يعتبر الفهم "الأسلوب الأساسي للإنسان لكي يوجد في العالم" (165)، وهذه رابطة وجودانية أصبحت حقيقة في فلسفة هيدغر بحيث لا يمكن التفكير في خطابه من دونها.

الفهم والتفسير / التبيين:

1. لقد رأينا من ذي قبل كيف أن (الفهم) صار يستشرف كينونته أو وجوده وفق إمكانات عديدة له حتى صار كينونة فاهمة (*verstehende Sein*). وبات واضحاً أيضاً أن كينونة الفهم هذه إنّما تتخذ لنفسها أشكالاً معينة تتشكّل بها، وعندما تصبح كينونة الفهم في تشكّل (*Ausbildung*) ما معيّن، فإنّ تشكّلها هذا إنما هو التفسير؛ يقول هيدغر: "إن تشكّل الفهم هو ما نُسميه التفسير" (166)، بل ويجزم قائلاً إن "كل تفسير يتأسس في الفهم" (167)، وأن "الفهم يؤوي في ذاته التفسير" (168). وسيكون لهذا الكلام أهميته في توليد القول والمعنى لدى هيدغر؛ فالقول هو "بيان معيّن على نحو

159. فلهلم ديلتاي: إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة: فتحي إنقزو، مراجعة: محمّد محبوب، ص 119، دار سيناترا (المركز الوطني للترجمة)، تونس، 2015.

160. فلهلم ديلتاي: إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ص 111.

161. هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، ص 143، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007.

162. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 288.

163. لم تكن عبارة هوسرل الآتية تروق لهيدغر رغم أنه أبدى إعجابه بها لسنوات عدة: "تأسيس الظاهراتية نفسها من حيث هي علم استمهيائي، أي من حيث هي نظرية ماهية الوعي ذي الخلوص المتعالي". إدموند هوسرل: أفكار مُمهدة لعلم الظاهراتيات الخالص وللأسئلة الظاهراتية، ص 153.

164. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 288.

165. توماس أرفلين: الوجودية.. مُقدمة قصيرة جداً، ترجمة: مروة عبد السلام، مراجعة: محمّد فتحي خضر، ص 119، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013.

166. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

167. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 300.

168. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 311.

تواصلتي⁽¹⁶⁹⁾، وأن "ما هو قابل للمفصّل في التفسير نحن نُسميه المعنى"⁽¹⁷⁰⁾، والمعنى بذلك إنما هو "مرسوم سلفًا في الفهم بعامة بوصفه قابلاً لأن يُفصّل"⁽¹⁷¹⁾.

إن التفسير (Auslegung) هو نمط وجوداني لممكن الوجود بذاته أو الدّازين، هو نمط وجود للإنسان المنخرط في المعيش الوجوداني وهو يتفكّر العالم. ربما يعني التفسير الكشف عمّا هو متواري أو منطوي تحت حَجَبٍ معيّن يتطلّب بسط معانيه وأساره الدلالية أو وضعية كينونته، لكنّه لا يعني التأويل، فالتأويل (Interpretation) = (Deutung) مساره المختلف؛ إن ما أقبل عليه هيدغر في بناء نظريته في الهرمينوطيقا هو تأويل بهذا المعنى كون البناء الفلسفي الذي أتى به إلينا إنّما هو من بنات أفكاره وأرائه واجتهاده وقراءاته بما يفوق مجرد تحليل ظاهرة أو تبينها أو تفسير معانيها.

2. يبدو التفسير معتزلاً بكينونته وذاته؛ فضمنه وعبر عنه أنه "يتملّك الفهم ما يفهمه على نحو فاهم"⁽¹⁷²⁾، ويمارس الفهم اشتغاله عبر التفسير، والتفسير حيثما يكون هو كشف لأساسه الذي له؛ ذلك أنه "يجد أساسه على نحو وجوداني في صلب الفهم"⁽¹⁷³⁾. إنها علاقة متينة بين الفهم والتفسير يؤكّد هيدغر على إبراز قيمتها. وعندما قال بأن كل تفسير يتأسس (في) الفهم وليس (على) الفهم، إنما أراد محو أية تراتبية لما هو فوق وأعلى، وذلك تخريج يشتغل ضد رؤى الكانطيين الجدد، ولذلك قال: "لا ينشأ هذا عن ذاك"⁽¹⁷⁴⁾، بمعنى: لا ينشأ الفهم (عن) التفسير إنما (في) التفسير، فهذا الأخير هو تشكّل الفهم ونتاج وجوداني لحراكه، وهيدغر هنا يدفع عن بناء فلسفته في هذا الشأن، يدفعه عن التفسير السببي من مثل أثر ونتيجة أو سبب ومُسبب بين الطرفين؛ الفهم والتفسير.

3. لقد سبق لهيدغر وأن قال: "يجب على الهرمينوطيقا ألاّ تهدف إلى المعرفة، بل إلى التعرّف وجوديًا، يعني أن تستهدف الكينونة، إنها تتكلّم انطلاقاً من حالة التبيين ولأجلها"⁽¹⁷⁵⁾. كان ذلك في محاضرات عام 1923، قال ذلك من منطلق وجوداني أنطولوجي لبيان هذا البُعد في الهرمينوطيقا كونها سلوكاً للكينونة أو الوجود. أما في الكينونة والزمان فالأمر لا يوحى بأي تناقض عندما يقول بأن "التفسير ليس تعرّفًا على ما يُفهم بل بلورة للإمكانات التي تم استشرافها في صلب الفهم"⁽¹⁷⁶⁾. فنحن، وعندما نكون بصدد كينونة الفهم لا نتعرّف (ist nicht die Kenntnismahme) على الفهم لأننا سائرون في دروبه، مقدوفون في أتونه، فهو منّا ونحن منه، وكل ما يمكن أن نقوله في مقام كهذا إنّنا منخرطون في دروب الفهم عبر التفسير الذي هو بلورة (Ausarbeitung) لإمكانات يستشرّفها الفهم كخاصّة له، وبعبارة هيدغر: "ليس التفسير تعرّفًا على ما يُفهم، بل بلورة للإمكانات التي تم استشرافها في صلب الفهم"⁽¹⁷⁷⁾.

4. وهو يبني رؤيته التأويلية للفهم وعلاقته هذا الأخير بالتفسير أو التبيين، ينخرط هيدغر في العالم لكي يقترب من رسم ما يريد قوله وفقًا لدلائل معلومة، فهو اتخذ الطريق الذي "يتعقّب فيه ظاهرة التفسير من طريق فهم العالم؛ بمعنى من طريق الفهم غير الأصيل"⁽¹⁷⁸⁾. وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هيدغر يستخدم تعبير ظاهرة التفسير (Phänomen der Auslegung)، يستخدم ملفوظ "الظاهرة" الظاهرة بوصفها وعياً بشرياً أو الظاهرة الواعية وهي تمضي نحو فهم العالم وتفسير مفاصله، وههنا خروج للفهم والتفسير من الداخل الذي لكينونتهما صوب الخارج موئل الفهم والتفسير،

169. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 305.

170. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 312.

171. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 300.

172. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

173. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

174. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

175. مارتن هيدغر: الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ص 53.

176. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

177. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

178. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 290.

وبالتالي التأويل، عندما يتجسّم ممكن الوجود بذاته أو الدّازين بما هو تحت اليد كأن يكون لوحة تشكيلية أو منحوتة جمالية أو لقي تاريخية وما أشبه.

5. سنكون بإزاء لوحة تشكيلية أو منحوتة تشكيلية مثل (نُصب الحرية) من حيث هو نُصب تذكاري (Denkmäler) تحتضه العاصمة بغداد، ومقابل ذلك، وبالمثل يحتض هو ذاته العاصمة أيضًا. وتاريخيًا كان الفنان العراقي جواد سليم (1921 - 1961) همّ بوضع هذا النصب خلقًا وإبداعًا، وهو النصب الذي ما إن نراه ونلاقيه سيكون ما - تحت اليد بالنسبة لنا، وبذلك فهو مجعول للفهم والتفسير والتأويل كما المعايينة والتلاقي ولتواصل، إنه يتواجد أمام الفهم أو الرؤية الفاهمة التأويلية، إذ "تجري كل تهيئة وترتيب وإعداد وتحسين وإتمام على نحو بحيث ما - يكون - ما - تحت - اليد قد فُصل بتبصُر من جهة ل- كي التي له بما هي كذلك، والذي فُهم على نحو صريح ومعبر عنه، إنَّما يملك بنية شيء ما من حيث هو شيء ما"⁽¹⁷⁹⁾، أي النُصب من حيث هو نُصب فني تذكاري وليس مجرد كتل رخامية أو حديدية أو معدنية أخرى.

عندما نتوجّه نحو (نُصب الحرية) في بغداد، وعندما يكون قبالتنا ومحط عنايتنا كعمل جمالي شاخص في وجوده بحيث يبدو تحت إمكان الفاهمة المتواصلة معه لكي تشكّل - الفاهمة - فيه تفسيرًا بشأنه، وبالدخول الفاهمي إلى كينونة هذا العمل الفني، عندما يكون ذلك، سيتوافر الفهم على إنجاز فصل هيّاه تبصُر الفهم نفسه الذي انشغل بكينونة هذا النُصب.. "على نحو صريح ومعبر عنه"⁽¹⁸⁰⁾. إن ما هو صريح ومعبر عنه (Das Zuhandene kommt ausdrücklich) هو تفسير فاهمي وقد امتلك "بنية شيء ما من حيث هو شيء ما"⁽¹⁸¹⁾، بمعنى: أنه امتلك النُظر إلى النُصب..؛ بوصفه (نُصبًا..). وليس مجرد مجموعة أحجار وقطع من البرونز كانت هناك في الطبيعة البكر من دون مُسمى جمالي لها مُتشكّل عبر فهم ما مُفسّر. وهذا ما يريد قوله التفسير عبر الفهم؛ فهذا النُصب.. أو ما تحت يد الفاهمة، وعبر التفسير، إنما هو شيء جمالي يوجد لغاية ما هي غاية جمالية، فضلًا عمّا يُريد قوله جواد سليم فيه.

إن (نُصب الحرية)، وتلك تسمية معروفة في تاريخ الفن والمجتمع العراقي المعاصر، وقد فُهم هكذا عبر "تبصُر" بأنه مجرد عمل فني أو جمالي، وأصبح للفهم تفسيره في هذا الشأن. إن الفهم لا يقف عند حدود تسمية هذا العمل الفني بأنه مجموع أحجار وقطع برونز، بل ينطلق بتسميته من حيث هو عمل فني جمالي، وهكذا تسمية هي إعلان تفسيري، ذلك أن "الإعلان عما - هو - له ليس مجرد تسمية لشيء ما، بل إن المُسمى قد فُهم من حيث هو الشيء الذي من حيث هو كذلك ينبغي أن يؤخذ الأمر الذي هو موضع السؤال. إن ما يفتح في الفهم، ما يُفهم، هو دومًا بعدد في المتناول على نحو بحيث إن، من حيث هو كذا.. التي له، يمكن أن تُستخرج على نحو صريح ومعبر عنه"⁽¹⁸²⁾. وههنا ينبغي التساؤل عن ذلك الذي يُشكّل البنية التعبيرية الخاصة بما قد يُفهم. يبدو هذا الأمر جد مهمًا؛ فبيدغر يولي عبارة "من حيث" = "als" أهمية كبيرة في مُستطاع الفهم، وفي بناء كينونة هذا الأخير، ومن ثم في بنية التفسير، فهذه العبارة "تشكّل بنية التعبيرية الخاصة بما قد يُفهم"⁽¹⁸³⁾، وما يُفهم هنا هو (نصب الحرية)، وعبارة "من حيث هو" إنما تنصرف إلى هذا النُصب.. من حيث هو عمل تشكيلي جمالي، وكذلك الإنسان من حيث هو إنسان وليس من حيث هو مجرد كتلة لحمية وعظمية وغضروفية وسوائل عضوية، وكذلك بشأن المبنى من حيث هو مبنى وليس مجرد كتل من الإسمنت والحديد. ومعنى ذلك أن عبارة "من حيث

¹⁷⁹ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

¹⁸⁰ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

¹⁸¹ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

¹⁸² مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

¹⁸³ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

هو" توفر طاقة تعبيرية بشأن كينونة الأشياء، فهي بنية تعبيرية (Struktur der Ausdrücklichkeit)، ولذلك يعتبرها هيدغر "قوام التفسير"⁽¹⁸⁴⁾؛ فلا تفسير يتم بلا هذا القوام.

الفهم والتأويل

يسود الاعتقاد بأن "هرمينوطيقا هيدغر لم تعد تُعنى بتراتبية النص، كما جرى التقليد بذلك، لأنها، ببساطة، صارت تعنى بالوجود ذاته"⁽¹⁸⁵⁾. إلا أن ذلك مجرد وهم سوى لذلك الذي أبدى صبراً في قراءة هيدغر كشخص يعنى بتراتبية النص المقروء عبر قراءته لعدد كبير من الفلاسفة الكبار والكتابة عنهم، وهذا ما سنجدده لاحقاً من دون أي تفریط بالتفات هيدغر إلى الوجود في ذاته كمعطى أنطولوجي وجوداني هرمينوطيقي وليس ميتافيزيقياً مفارق الحال.

وبالعودة إلى (نصب الحرية)، فالفاهمة البشرية خلت إلى هذا النصب من حيث هو العمل التشكيلي النحتي، وشكّلت لنا تفسيراً بشأنه، وبات ذلك تجربة فهم في العالم، ولكن هل تلك التجربة انتهت وراحت صوب أدراج العدم؟ بالطبع كلا، إنها، ولا ريب، ستكون ضمن رصيد الفهم لما تمّ تفسيره، وضمن كائنية الفهم، إنها ضمن رصيد تملك الفهم لما جربه وهو يتقدّم إلينا بتفسير عبر فاهمة هي فاهمته التي كانت له، تجربة وقد فسّرت فهي مفسّرة بالفاهمة التي لها في كل مرة، وتحوّلت إلى ما يسميه هيدغر بـ "مكسب سابق"؛ فالفهم لا درجة له، كما أن أي فهم يريد أن يكون تفسيراً أو يُشكّل كتفسير إنما هو "مؤسّس في ماهيته"⁽¹⁸⁶⁾ عبّر مكسب سابق، وعبّر رؤية سابقة، وعبّر تصوّر أو أفهوم سابق:

1. يتأسّس "التفسير، في كل مرّة، ضمن مكسب سابق Vorhabe، وهو يتحرّك، من حيث هو تملك للفهم ضمن الكينونة الفاهمة، نحو جملة وظيفية قد فهمت بعد. إنّ تملك ما فهم، ما زال ملتصقاً تحت نقاب، إنما دائماً ينزع النقاب تحت هدي زاوية نظر هي التي تحدّد ما بالنظر إليه يجب أن يقع تفسير ما تمّ فهمه"⁽¹⁸⁷⁾.

إن الفنان جواد سليم، وعندما أنشأ هذا للنصب الجمالي إنما قدّم مفهومة جمالية، وهو عندما شرع بتكوين هذا النصب إنما تملك فهماً مُعقداً للأشياء والمعاني والأفكار، كانت في بداية الأمر ملتبسة وشائكة ومعقدة وغامضة، لكنه راح يفكّ كل ذلك، راح ينزع الحُجب والأسوار، راح ينزع النقاب عنها ليخرج بعمله الجمالي، وفيما بعد ألقى عمله الفني في عالم التلقّي، قذفه أمام الفهم والتفسير والتأويل ذلك الذي راح المتلقّون يكوّنون عنه مفهومات أخرى تالية وإلى ما لا نهاية له.

إن هذه المفهومات والتفسيرات التي طالت (نُصب الحرية) من ذي قبل في عالم التلقّي، ماكثت هي الأخرى يلقيها نقاب ما لتأتي الفاهمة، مرة أخرى، وتعيد كرتة التفسير من جديد أو مرّة أخرى لتجد أمامها تأريخ من التفسيرات الخاصّة بالكائن الجمالي المسمى (نُصب الحرية)، وذلك هو فعل "نزع النقاب" عن تلك التفسيرات لا لغرض عدمها ولا إحراج في الانطلاق منها، ولكنها حقيقة لا بدّ من الأخذ باعتبار وجودها حول ذلك الكائن الجمالي.

2. إن "التفسير يتأسّس في كل مرّة ضمن رؤية سابقة (Vorsichtig) تقطع (anschneidet) لما حُصّل في المكسب السابق، تقطع قابلية مُعيّنة للتفسير. إن ما حُصّل في مكسب سابق، وما فهم وقد وجّه إليه النَّظر من خلال رؤية سابقة، إنما يصبح من خلاله التفسير مُتصوّراً (begreiflich)⁽¹⁸⁸⁾. وهنا يريد هيدغر تأكيد نمط التواصلية التفسيرية، وهو نمط الفهم، كونه، وفي كل مرة، بهمّ بها مفسّراً الكائن قيد النَّظر ولا يتغافل عن التفسيرات السابقة، فلكل تفسير سابق

¹⁸⁴ .مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 291.

¹⁸⁵ .هذا ما يذكره جان غراندا؛ انظر: (جان غراندا: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 107).

¹⁸⁶ .مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 294.

¹⁸⁷ .مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 294.

¹⁸⁸ .مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 294.

لكينونة كائن ما رؤيته، - رؤية الفنان جواد سليم وهو ينحت نصب الحرية، بل رؤية نصب الحرية نفسه - وذلك يعني تواصلية الفهم في إنتاج تفسيراته للكائن تحت اليد - في - العالم.

إن كل تفسير جديد يقتطع من التفسيرات السابقة بعض قدرتها وقابليتها على التفسير، وهذا يعني أن المفسر عبر الفهم، لا ينعلق على تفسير سابق، إنَّما تراه في انفتاح متما بسطت كينونة الفهم قدرتها في عالم يتيقظ أن يكونه الفهم نفسه، ولذلك، فإن كل التفسيرات السابقة المتأتية من رؤية سابقة (تفسير جواد سليم في نصب الحرية) إنما هي تصوّرات مُتاحة أمامنا ونحن نمضي صوب تفسير جديد إذا شاء ذلك تيقظنا في العالم.

وهنا يظهر لدى هيدغر مفهومه الخاص به للتصوّر، بالأحرى مفهومه للمفهوم أو الأفهوم (Begriff)؛ إنه استخدم ملفوظ (begreiflich)، وترجمه الدكتور فتحي المسكيني إلى "متصوّر"، ولم يستخدم هيدغر ملفوظ (die Vorstellung) الذي يترجم عادة إلى "التصوّر" وفي ذلك مأرب هيدغري يخرط في نسيج البناء الدلالي الأصيل لمنظومته المفاهيمية والمصطلحية.

إن هيدغر، وعندما أراد تقديم تفسيره أو تأويله الجديد بشأن "الفهم"، رأيناه ينظر في جملة الأفاهيم أو التصوّرات السابقة لدى أرسطوطاليس، وكانط، ودليتي، وهوسرل، تلك التي فسّرت (الفهم)، موضوع ما هو تأويلي، بحسب فهمها الذي لها، فراح ينزع عنها النقاب، وتلك ممارسة تأويلية في الصميم، لكن تلك المفاهيم والأفاهيم لم تعجبه أو ترضي طموحه، ما سوّغ له بناء غيرها، فراح، وعبر فاهمته الفلسفية التأويلية، يقدّم تأويلاً مغايراً قوامه التفسير الوجوداني الأنطولوجي.

3. "قد يمكن للتفسير أن يستقي جهاز التصوّر die Begrifflichkeit الخاص بالكائن الذي يُراد تفسيره من هذا الكائن ذاته أو أن يحشره، على العكس من ذلك، في تصوّرات ينفر منها الكائن نفسه بحكم نمطه. ومهما يكن من أمر - فإن التفسير يكون قد حسم أمره بعدد في كل مرة، بلا رجعة أو بتحفظ، لصالح جهاز تصوّر معين، فهو يتأسس ضمن تصوّر سابق" (189).

وهنا، لنبقى مع تجربة هيدغر ذاته، فتلك التصوّرات أو المفهومات التي ابتناها أسلافه الفلاسفة من ذي قبل عن الفهم المفسر، وهي تصوّرات سابقة جرت ضمن رؤية سابقة على تجربة هيدغر اللاحقة، ولها جهازها التصوّري أو جهازها المفهومي الذي لا يمكن التغافل عنه، إنما يمكن الاختلاف معها، وهذا ما فعله هيدغر نفسه. ولعل الأمر لا يختلف عن المكاسب والرؤى والتصوّرات السابقة التي انشغل الفهم ببنائها وهو بصدد ملاقات (نُصب الحرية) ليولد التفسير القادم أو التفسير الجديد التالي الذي قد يتقاطع مع كل المكاسب والرؤى والتصوّرات السابقة، لكنّه يبقى التفسير الذي جرّب حظه مرّة في فهم الكائن الجمالي المسمى (نُصب الحرية).

4. ينفي هيدغر أن يكون التفسير "بأي وجه إمساكاً خاليًا من أي مسبقات لشيء مُعطى سلفًا" (190). والمسبقات هنا ذات دلالة وجودانية أنطولوجية، فلا يعني أننا نفسّر الأشياء والظواهر من خلال قناعات معينة كأن نفسّر العمل الفني (نُصب الحرية) بقناعات الحرام والحلال، وهي قناعات فقهية لاهوتية، فذلك تفكير دوغمائي منغلق لا يهتم به هيدغر، إنما المقصود هنا هو الأخذ بنظر الاعتبار ومن الناحية الوجودانية بأن هذا النُصب.. الفني سبق لغيرنا أن نظر فيه وفسّره بوصفه موجوداً أنطولوجياً قابلاً للقراءة من جانب آخرين، فضلاً عن أنه وُجد أصلاً وفق مكسب سابق ورؤية سابقة ما

189. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 294.
190. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 294 - 295.

نتج عن ذلك ولادة تصوّرات سابقة، وكل ذلك يمثل جزءاً من حالته وتاريخ موجوديته، فهو موجود جمالي مجسّم وله كينونته ودواله ومعانيه وخطابه ولا يمكن نفي ذلك بالمرّة. وهيدغر هنا لا يريد أن ينفي بذلك الزمانية التاريخية (Geschichtlichkeit) الخاصّة بهذا العمل الفني، فهو حقيقة معلومة أنتجت كينونتها وقوامها في زمانية خاصة بها لا يمكن نكرانها.

ثالثاً: القراءة التأويلية

في الطريق ذاتها، يأتي هيدغر إلى مثال محسوس آخر؛ فماذا بشأن مخطوط كتاب نقرأه وهو مائل أمامنا؟ ههنا يتداخل التفسير ضمن ما هو أمام حالة موجودة النص المكتوب، وحالة منهجية قوامها التفكير في النص المكتوب: يقول هيدغر: "إذا كان التجسيم المخصوص في معنى التأويل الدقيق للنصوص Textinterpretation يستند طواعية إلى ما يوجد أمامه، فإن ما يوجد أمامه، أول الأمر، ليس سوى الرأي السابق للمفسّر المعلوم بنفسه، وغير الخاضع للمناقشة، والذي يقبع ضرورة في كل منطلق للتفسير، بوصفه ما قد وضع بعد مع التفسير بعامة، بمعنى ما هو مُعطى سلفاً في المكسب السابق والرؤية السابقة، والتصوّر السابق"⁽¹⁹¹⁾.

وواضح أن هيدغر يستدرج هنا مفاهيم أنطولوجية تدخل في سياق الوجود في العالم أو الموجود ما تحت اليد، مثل: مفهوم ما يوجد أمامه (was dasteht)، ومفهوم ما قد وُضع (gesetzt). وإذا كانت هذه المفاهيم ذوات منحى وجوداني أنطولوجي، فإن مفهوم الرأي السابق (Vor - meinung) يبدو تصوّراً معرفياً نتج عن ملاقات مفسّر (شخص) سابق وهو كاتب النص المدوّن القابل للقراءة للتو. وفي هذا المقتبس أيضاً، يستخدم هيدغر، ولأول مرّة، تعبير "معنى التأويل الدقيق للنصوص" الذي سيتكثّف في المصطلح الألماني بأصله اللاتيني المرّكب (Textinterpretation) الذي يعني تأويل النص المكتوب أو المؤوّل سابقاً بوصفه تأويلاً أنطولوجياً وجودانياً في أساسه، وفق رؤية وتصوّر، تأوله من طرف القارئ، وهنا يمكن الاستشهاد بهذه الحكاية الافتراضية الآتية:

"دخل (سعيد)، وهو طالب جامعي، إلى مكتب أستاذه الدكتور (حُسين)، فوجده يقرأ ديوان الشاعر العراقي أحمد الصافي النّجفي (هواجس)، وحينها سأل التلميذ أستاذه عمّا يفعله في تلك اللحظات، فقال الدكتور حُسين: كما تراني؛ أقرأ ديوان الشاعر النّجفي لغرض إعداد دراسة عن تجربته الشعريّة..⁽¹⁹²⁾

وبصدد معطيات هذا النص الحكائي، نوضح الآتي:

أ. إن ما يوجد تحت اليد أمام الدكتور حُسين هو ديوان هواجس للشاعر النّجفي، وهو مُستطاع كينونة نصي مائل أمامه تجسيماً.

ب. إن ديوان هواجس هو نفسه ما وُضع من ذي قبل، أي: ما سبق للشاعر النّجفي أن كتب قصائده في أوقات متواترة حتى جمعها ونشرها في هذا الديوان بوصفه ممكن وجود بذاته شعري أو كينونة شعريّة.

ج. يتضمّن ديوان الشعر هواجس هذا رؤية تجربة مضمونية سابقة، وهي تجربة شعريّة تتضمّن تصوّرات متخيّلة سابقة، إنها تجربة ماضية تُعد مكسباً سابقاً للشاعر، وتضم أيضاً رؤيته وتصورات. ولذلك فإن تجربة الشاعر النّجفي، في هذا الديوان، هي تجربة تاريخانية بالنسبة للشاعر، هي ابنة راهن كينونة الشاعر وزمانه، هي تجربة أمس تاريخاني بالنسبة

¹⁹¹. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 295.

¹⁹². أحمد الصافي النّجفي: شاعر عراقي ولد عام 1897 بمدينة النجف وسط العراق، وتوفي عام 1977 بعد أن أصيب بالعمى وهو الذي تعرض إلى رصاصة قناص في الحرب الأهلية اللبنانية ليعود إلى بغداد ويتوفى فيها.

إلى اللحظة القرائية التي يمارسها الدكتور حسين تَوْأ على ذلك الديوان. لقد كان الشَّاعر النَّجفي قد دخل مع العالم في ملاقاته تفسيرية/ تأويلية، وما كتبه هو نتاج لتلك الملاقاة عبر قصائد شعرية.

د. من ذي قبل، كان هذا الديوان كينونة - الهُناك، وعندما أُحضر للقراءة الآن، من جانب الدكتور حُسين، أصبح ما تحت اليد، وما يقوم بها الدكتور حُسين راهناً هو ملاقاته هذا النص الشعري تحت اليد، ملاقاته للقراءة، وبذلك فالدكتور حسين يمارس، وعبر القراءة، تأويلاً (Textinterpretation) لتجربة الشَّاعر النَّجفي، وهو تفسير على تفسير أو تأويل المُفسِّر - المؤوَّل أصلاً، وهذا التأويل التالي، التأويل للتو، التأويل للنص الشعري، التأويل لتجربة النَّجفي في ديوانه، إنما هو ما يمارسه الدكتور حُسين الذي يستند إلى تأويل (interpretation) الشَّاعر النَّجفي عبر فهمه التفسيري للوجود والعالم وبضمنها الذات بكل ما لها من مشاعر ومزاج وأهواء ومواقف فكرية خاصَّة بها وهي تعيش اللحظة الوجودية الأنطولوجية التي لها.

د. إن توجُّهات الفهم التي أبدتها الدكتور حسين بإزاء (ديوان) الشَّاعر النَّجفي ككينونة إبداعية، وراح يستحضرها عبر قراءته النصية - التأويلية، إنما هي تستحضر كينونة - الهُناك إلى ما تحت اليد الموجود مجسِّماً في العالم هنا منظوراً ومجرِّباً عملياً. وهو بذلك "يصنع القوام الوجوداني لكينونة الهُناك"⁽¹⁹³⁾، كما يقول هيدغر، وعبر انفتاح فهمه الذي سيشتغل فهمًا مؤوِّلاً لكينونة ديوان هو/حس الشعري.

ه. بدافع من كون ممكن الوجود بذاته أو الدَّازين "يحمل اتجاهه معه دومًا"⁽¹⁹⁴⁾، وبينما كان الشاعر أحمد الصافي النَّجفي يكتب قصائده التي له، تراه دخل إلى فهم العالم شعرياً؛ دخله بفاهمته الشعرية التفسيرية التأويلية التي جرَّبت، بدورها، اشتراطات الفهم وهو يلاقي العالم، ومنها: الرغبة بالوجد/ الإيجاد، والاستشراق، والانزياح، والشفافية، وفق رؤية وجودانية وهي تلاقي العالم ما تحت اليد أو الوجود في العالم، فكان تفسير الشاعر النَّجفي تأويلاً لتجربته الوجودانية الأنطولوجية الهرمينوطيقية في العالم، وكانت تجربته تلك في الفهم، كانت تعبيراً عن مُستطاع كينونة، فهي مشتقة وجودانية كونها كرَّست فهما للعالم عبر انفتاحها على العالم نفسه ضمناً من دون فصل ليس وجودياً ولا أنطولوجياً ولا هرمينوطيقياً. وبالمرة، كانت تجربة الشاعر النَّجفي تلك تجربة تأويلية لممكن الوجود بذاته أو الدَّازين في العالم، حتى إن أحد نقَّاد هيدغر الألمان وصف تأويلية فيلسوف الغابة السوداء بأنها "تأويلية دازينية"⁽¹⁹⁵⁾، ولا سوء فهم بذلك.

أما الدكتور حُسين، فبدوره، وجد نفسه بإزاء كينونة نصيَّة ممكنة القراءة عبر انفتاحه عليها وقدرتها على انفتاح تجربة كينونته على المقروء والقارئ التالي، فراح الدكتور حُسين يستنفر مُستطاع كينونته - هو وقد انخرط هو نفسه في عالم ما تحت اليد - حتى راحت فاهمته القرائية تُوجد المقروء النصي، وتستشرفه فهمًا عبر انزياح وشفافية، بحيث راح فهمه ذلك يتشكَّل كمشتقة وجودانية فاهمة وهي تبلور قراءة تأويلية نصيَّة (Textinterpretation) خاصَّة بكينونة (الديوان..) الوجودانية كما بلورتها أصلاً، ومن ذي قبل، تجربة الشَّاعر العراقي أحمد الصافي النَّجفي في ديوان هو/حس.

¹⁹³. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 297.

¹⁹⁴. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 222.

¹⁹⁵. هانس ألبرت: هيدجر والتحوُّل التأويلي، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، ص 85، ضمن ملف (الهرمينوطيقا وإشكالية النص، ملف من تقديم وتنسيق: د. الطيب بوعزة ود. يوسف بن عدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نيسان/ أبريل 2016). اتخذ نقد هانس لهيدغر عبارات طافحة بالكراهية، ومن أقواله بهذا الشأن: إن "هيدغر لم يُجب في عمله الرئيس الكينونة والزمان على ما يُسمى سؤال الكينونة، لقد استخدمه فقط لأجل القيام بنزهة لغوية لتبرير تحليله للدازين الذي يصفه بأنه أنطولوجية أساسية" (ص 87). وأيضاً: إن ما فعله هيدغر هو "ملاحنات لغوية شاذة جداً" (ص 87). كذلك يصف اشتغالات هيدغر بأنها مجرد "مواصلة الألعاب اللغوية" (ص 95). أما ما يتعلَّق بمسائل الهرمينوطيقا، فهانس يعترف بالمنجز الهيدغري المهم الذي أثر في المشهد الفلسفي المعاصر. (انظر: ص 97).

ولكون الشاعر النَّجفي انفتح ضمن إمكانه الذي له بوصفه ممكن وجود بذاته أو دازين بشري من الناحية الوجودانية الأنطولوجية، فإن الإمكان الذي يخصُّه هو أنه (شاعر)، ذلك هو إمكانه الإبداعي الذي له كدازين بشري إنساني. ولما كان الإمكان الذي يخص الشاعر النَّجفي "يتناسب وطبائع الإمكان في كل مرة مع نمط كينونة الكائن الذي يقع فهمه" (196)، فإن ما يقع فهمه يبدو مزدوج التجربة؛ تجربة فهم الشاعر النَّجفي نفسه كما تجلَّت في ديوانه الشَّعري، وهو "نمط كينونة الكائن الذي يقع فهمه"؛ نمط (كينونة شعرية) ونمط كينونة (شاعر).

أما تجربة الدكتور حُسين القرائية التي تصدَّت لفهم تجربة النَّجفي ذاته في ذلك (الديوان) بوصفه هو وما كتبه في (ديوانه) يمثل كينونة الكائن الذي يقع فهمه، فإنها تجربة ملاقات قرائية تنصرف إلى تأويل ذلك الذي وقع عبْر وجدانه أو إيجاد كينونة تجربته المزدوجة من دون فصل وجوداني أنطولوجي فينومينولوجي هرمينوطيقي (الديوان + الشاعر) معًا، عبْر الانفتاح عليه، وفهمه، واستشراؤه حراكه الزماني، بغية الخروج إلى مفهومة مفسِّرة - مؤوَّلة تخلق كينونتها القرائية بوصفها مُشتقة وجودانية شاخصة في العالم المنظور.

في ضوء كل ذلك، توصَّلنا مع مارتن هيدغر إلى الكيفية التي انتقلنا بها من الهرمينوطيقا التي تناولها في محاضرات 1923؛ الهرمينوطيقا بوصفها خاصَّة وجودانية أنطولوجية، إلى الفهم (Verstehen) بكل طبائعه، والذي من شأنه، وعبر ملاقات وجودانية أنطولوجية فينومينولوجية، تشكيل تفسير أو تبين (Auslegung)، يمكن أن يتخذ دلالة التأويل (interpretation) في بعض طرقه، ومنه تأويل النُّصوص المقروءة تأويلاً (Textinterpretation)، سواء كانت نصوصًا مكتوبة أم مدوَّنة نقلًا عمَّا هو شفاهي أو حتى تلك النصوص الشَّعرية والسَّردية والجمالية التشكيلية وغيرها من النصوص الأخرى التي نلاقها وتلاقينا في الحياة.

يبدو الفهم طريقة وجود ونمط كينونة خاص بكل واحد منَّا نحن البشر في كل مرة، وكذلك يبدو التأويل طريقة فهم وجود ونمط كينونة لكل فرد منَّا في كل مرة. إن العبارة الهيدغرية "في كل مرة" تعني فرادة تجربة الفهم لكل فرد، وتعني أيضًا فرادة هرمينوطيقية تأويلية لكل فرد منَّا، وهذه العبارة الوجودانية - الأنطولوجية لدى هيدغر تُدكِّرنا، في جانب منها، بالفقيه الفيلسوف الذي عشق هيدغر كتاباته، ذلك هو القديس أوغسطين (354 - 430 م) الذي قال في اعترافاته: "يختار كل واحد تأويله" (197)، أو يختار كل واحد منَّا طريقة فهمه، وهو اختيار فردي في كل مرة.

وفي الواقع العملي، واقع ما تحت اليد، هذا ما فعله هيدغر نفسه خلال حياته بشأن عدد كبير من الفلاسفة الذين كتب وحاضر عنهم منذ بداية حياته الفلسفية حتى رحيله، بوصفه اختار في كل مرة أحد الفلاسفة الذين افتتن بهم، ومنهم: انكسمندرس، وهيراقليطس، وبارمنيدس، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، وأوغسطين، وتوما الأكويني، وهيجل، وهولدرلن، وجورج تراكل، وكانط، ونيتشه، وغيرهم.

¹⁹⁶ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 296.

¹⁹⁷ القديس أوغسطينوس: الاعترافات، ترجمة: إبراهيم الغربي، مراجعة: محمَّد الشاوش، ص 258، دار التنوير، بيروت، 2015. يُذكر أن لهيدغر علاقة قرآنية معرفية باكرة مع القديس أوغسطين (354 - 430 م) تعود إلى سنواته الأولى، ولا ننسى أنه في عام 1921/1920 كتب (فينومينولوجيا الدين في اعترافات القديس أوغسطين)، والذي نشره في الجزء 60 من الأعمال الكاملة (GA). وكتب أيضًا (أوغسطين والأفلاطونية المحدثة). وظل يقرأ ويعيد قراءة أوغسطين في سنوات لاحقة حتى رحيله في عام 1976.

الهيرمينوطيقا بين الفهم والتفسير (حوار المفاهيم بين ريكور وغريماس)

شامة درويش¹⁹⁸

ملخص

الخوض في مسألة التأويل والحفر في خباياه المعرفية يشبه المتاهة؛ ويعود الأمر إلى كمّ التفرّعات والدراسات التي أخذت على عاتقها هذه المسألة بصفة جادّة. والتأويل عبر مراحل تحقّقه، كان مناهضا للعلوم التجريبية؛ فقد كان وما زال يطرح إشكاليات كبرى على مستوى الخطابات؛ أدنيّة كانت أو إبداعية. وإذا عدنا التأويل إكسيرا يعالج الجفاء بين النصّ والعالم، ومفعوله يتمّ من خلال الذات، فهو حتما "إمكان وجودي، أو هو ما يقدم الاحتمالية للنصّ والخطاب والعالم ورؤية الإنسان.

ولقد خاض هذا المصطلح غمار مواجهات ليثبت أنّه كيان بالقوّة والفعل، وليثبت وجوده ظاهرا، كما كان مرافقا للإنسان منذ وجوده باطنا. أليس التأويل خاصيّة إنسانيّة فريدة من نوعها؟ ألم يكن الأرض الخصبة المتشعبة بالرموز والأفكار والمعارف، يحاول استدراجها؟ انطلاقا من كل ذلك يُطرح استشكل رئيس؛ ما مدى تكامل الفهم والتفسير في هيرمينوطيقا بول ريكور ومدى تأثيره على المفاهيم السيميائية؟ وهل تحوّل مسار مدرسة باريس السيميائية من سيميائيات الفعل إلى سيميائيات الأهواء، كان نتيجة نقد ريكور لها، من خلال استعادة مكانة الذات؟

الكلمات المفتاح: الهيرمينوطيقا، الفهم، التفسير، التأويل، البنيوية، السيميائيات، الأهواء، الذات، ريكور، غريماس

Abstract

The study of the subject of interpretation and research in its complex cognitive aspects is related to the amount of studies that I have taken seriously. Interpretation, through its stages of verification, was against the experimental sciences, and it continued to pose major problems at the level of religious and creative discourses. If we consider hermeneutics as a remedy for the estrangement between the text and the world, and its effect is through the self, then it is inevitably an "existential possibility," as Shawqi Al-Zein mentioned, or it is what provides the possibility for the text, discourse, the world and the human vision. He has proven that it is an entity by power and action, to prove its existence as it has been accompanying man since his existence. Isn't hermeneutics a unique human feature? Wasn't it a fertile ground saturated with symbols, ideas and knowledge, trying to lure it even for a while? Research poses a major problem. How integral is understanding and interpret.

Key words: *Hermeneutics, Understanding, Interpretation, Hermeneutics, Structuralism, Semiotics, Passions, Self, Ricoeur, Griemas*

¹⁹⁸ جامعة باجي مختار، عنابة/الجزائر

يسعى هذا المقال إلى استنطاق جوانب من الحوار بين الهيرومينوطيقا والبنويّة، ويتقصى مواطن التقارب وحدود الانفصال، وامتدادات التواصل بين الذات والموضوع والفهم والتفسير، والتأويل والسميائيات والسرد، وهو في كل ذلك يحاول الكشف عن مدى تكامل هذه المفاهيم في فلسفة ريكور؛ فمنذ وجد التواصل الإنساني في صيغته اللغوية المكتوبة، بدأ الاهتمام بهذا الوسيط المحقق لفكرة الاشتراك بين الطرفين، وصولاً إلى نقطة تقاطع بينهما، بداية لمحور الفهم القائم على خاصيتي: الصلة والتواصل، والسؤال والجواب، وصولاً إلى زاوية اتّفاق تنقل الطرفين إلى محور الفهم، لأنّ اللغة، هي ذلك الوسيط الذي يضعنا في علاقة؛ أي الوسيط الذي يحقّق التفاهم بين المتحاورين، واتّفاقهما على الشيء نفسه، وهي من هذه الزاوية تعدّ أساساً في العملية التأويلية، تنقل التاريخ وتمخّصه، لذلك فإنّ الاهتمام قد انصبّ على معالجة مجموعة من القضايا في هذا المقال، المتعلقة بكلّ من الذات، والفهم والتفسير والهيرومينوطيقا والسميائيات. ولقد كان من الضروري تتبّع تطوّر المفاهيم والنظريات النقدية لدى مجموعة من المفكرين والنقاد والفلاسفة بدءاً من البنيوية وانتهاءً بمقولات ريكور التي راجعت عدداً منها وحاورتها، لذلك صيغ المقال داخل المنهج التاريخي مع مجموعة من التحليلات والمقارنات التي كان لا بدّ منها، للتمييز بين ما قدمته كلّ مرحلة وما أضافته كل رؤية جديدة كانت قد ناقشت مجموع الرؤى التي سبقتها ممهّدة للمراحل التي تلتها. والمقال يطرح تساؤلاً محوريّاً مفاده؛ لماذا أعاد ريكور للذات الإنسانية مكانتها في الدراسات الحداثيّة؟ وما الجديد الذي أضفته هذه الذات على الهيرومينوطيقا والسميائيات السردية من خلال حوار الفهم والتفسير؟

أعلنت البنيوية أولوية النص بعيداً عن السياق وعن كل الأنساق بما في ذلك القارئ وخلفياته وأن لا شيء خارج النصّ، وأن النص لا ينبغي أن يقرأ إلا في نسيجه الخاصّ به، بعيداً عن أي مرجع أو مدلول متعال ولا "خارج- نص" (un hors-texte) (199) وهو ما يبرز مدى الإعلاء من شأن هذا الموجود المتحقّق صوتاً ومعجماً وتركيباً ودلالة، فلا شيء سابق على النصّ إذن ولا شيء بعده؛ إنّه وحدة قائمة بذاتها، متفرّدة، مقطوعة بما يسبقها من المعارف، منقطعة عمّا يلحقها من الإشارات.

والبنويّة بخلفيّاتها التي تمتدّ جذورها إلى الوضعيّة (positivisme) وتنامي الحسّ التجريبي (experimental)، غيّبت الجانب الإنساني وأطفأت حرارة الزوّج في تعاملها مع المنجز اللغويّ الإبداعيّ؛ ذلك أن امتدادات التواصل بين الذات والموضوع والفهم والتفسير، تدمج الأفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤوّل) في نشاط إنتاجيّ من السؤال والجواب، وتجبرّهم على إيجاد لغة مرجعيّة متفق عليها، كما أنّها تُدخلهم في سيرورة الفهم، (أو تحمّهم على إيجاد طرق متنوّعة يتمّ بواسطتها تحقيق الفهم)، وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل²⁰⁰.

فالتأويل من خلال عملية السؤال والجواب ومن خلال الوسيط/اللغة، يحاول الوصول إلى الفهم، من خلال بناء تركيب فكريّ، أو نظام معرفيّ وفق ممارسة خطابية تنزع إلى خلق فضاء ترميزيّ جماليّ، باعتبار التلقّي ميزة إنسانية، تعمل على ابتكار قيمة مغايرة، لأنّ التأويل؛ "ينحو صوب قيمة تحويليّة تعيد تركيب الأبنية الفكرية أو الأنظمة المعرفية وفق ممارسة خطابية تدلّي بدلوها في القيم الجمالية والمجازية للتجربة الإنسانية بوصفها حقلاً للترميز والتخييل أو فضاء للتصوير والتشكيل في فضاء التأويل"²⁰¹، ولا ضير في قراءة سريعة في "جينالوجيا الهيرومينوطيقا"، تبعد عنّا الاعتقاد السائد بأنّ التأويل تأويل أحاديّ البعد، كما أنّ هذه القراءة توضّح لنا كمّاً من المعارف الفلسفيّة والفكريّة العامّة التي

199- Jacques Derrida, De la grammatologie, ed minuit, 1967, p227.

200- عبد الله بريمي، تاريخانية التأويل، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد-السنة 18، العدد 58/57، شتاء وربيع 2014، ص152

201 - محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، قراءات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص34 .

انصهرت ببعضها البعض، وليس عبثاً أن نجد هذه الفعالية الإنسانية إجراءً تتوسل به الذات لتحقيق كينونتها في الوجود عبر اللغة.

اللغة بين الفهم* والتفسير:

يعدّ التأويل تعميماً لعلمية الفهم التي تتمّ باستغلال كثير من المدارك السابقة، كاستحضار التاريخ وتحيينه، لأنّ اللغة انطلاقاً من خصائصها الذاتية، تعدّ فعلاً إنسانياً كونياً، والتاريخ هو مادته الأولى. وبالتالي فاللغة صلة إنسانية نوعية تمتدّ في التاريخ الذي هو بدوره مهيأ تحيينها؛ إذ جوهر اللغة لا يكمن في استرجاع المادة التاريخية فحسب، لأنّ هذه العملية تعدّ اجتراراً مكروراً للتراث، وبالتالي فهي تعدّ إبداعاً وخلقاً جديداً، ونسجاً على غير مثال، بل هي الخروج عن المرجعية والثابت والثقافي.

تعدّ اللغة تالداً وتناسلاً، وأفقا مفتوحاً لحركية الإنسان في العالم. والدراسات الغربية على اختلاف توجهاتها تبقى في تحوّل دائم؛ إذ البناء على الخلفيات المعرفية وتجاوز نقائصها، كان دوماً من الأولويات في مسارها البحثي. و"ريكور" واحد من أبرز الذين أسسوا فلسفتهم على أفكار سابقية؛ إذ أفاد من المدّ البنيوي، ولم يهدم أسسه، رغم ما وجده من تناقض واختلال في أسس هذا المنهج ونتائجه. والمعروف أنّ البنيوية قامت على فلسفة الكليات، والعلاقة بين الشذرات المتناثرة في الكون، وهي إحدى النتائج التي وصل إليها المدّ البنيوي، كما أهملت التفاصيل، ومنه الذات الفردية، فالعالم الغربي لم يعد يحقّل بالروح الجماعية، ممّا جعل الفرد يعيش موجة من التشظّي والتشويؤ، وهو وضع نتج عن: "تشظّي المعرفة وتفرّعها إلى تخصّصات دقيقة متعدّدة، ثمّ عزلها بعضها عن بعض"²⁰². هذا ما خلق فراغاً روحياً أدّى إلى العناية بما هو آليّ وتركيزه عليه واهتمامه بالعناصر غير الإنسانية، لتخلّ محلّ الإنسان الذي صارت جدواه مهدّدة بسطوة النزعة المادية، التي أدّت إلى إهمال الجوانب المعنوية. نتج عن ذلك تدهور العلاقات تحت وطأة النفعية "لتتجسّد من ثمّ مقولة الوجوديين حول عزلة الإنسان وانفصامه عن واقعه والعالم من حوله، وشعوره بالإحباط والضيق والعيشية"²⁰³. خيّمّت هذه اللغة السلبية على نفسية الإنسان، إزاء نظريته العبيئية للأشياء، كما أنّ اللاجودي لم تكن السبب الوحيد، بل نتجت كذلك عن رفض البنيوية للذات، ولعلّ تحقّق "ريكور" حول المنهج البنيوي صدر من إصراره على القيمة الإنسانية التي غيها هذا المنهج.

يبدو أنّ رفض البنيويين غير مؤسس في الأصل؛ إذ كيف نقبل النصّ مجرداً، باعتباره لغةً (بناءً ونحواً) ونهمل جانبه الروحي؟ أليست اللغة هي بيت الكينونة كما يقول هيدغر؟ والإنسان دون هذه الكينونة اللغوية - إذ يلغها - لا يمكن له أن يتأوّل معنى الخطاب، ولا يمكن للمعنى أن يتعدّد داخل النصّ. أليس من العبث الوقوف عند تأويل واحد لنصّ يحده جفاف النحو وصرامة المنهج؟ فمن جهة نظر مغايرة؛ يحفر بول ريكور في فكرة الـ Dasein أنّ الفهم عنده قرين

* الفهم: هو في المنطق مجمل الخصائص المتضمنة في مفهوم، والتي هي تحدده... وفي السيميائيات واللسانيات فإن الفهم يمكن أن تعرف هويته بتحديد المفهوم. (SEMIOTIQUE, dictionnaire raisonné de la theorie de langage1, p56).

²⁰² - ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط4، 2005، ص:67.

²⁰³ - دليل الناقد الأدبي، ص:67.

ظهر في فلسفة كانط كواحدة من الفئات الإثني عشر للفهم، الواقعة بين الممكن والضروري وعلى النقيض من عدم الوجود. استخدمها فلاسفة الرومانسيون الألمان، وأعطاهم هيجل معنى "الوجود المحدد"، هنا والان لليقين ذي المعنى. لكن استخدام هايدجر في المقام الأول هو الذي يحدد استخدامه في تاريخ الفلسفة. بالنسبة له، يشير Dasein إلى كائن الإنسان نفسه، والذي، على عكس الأشياء العادية، هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يشكك في الوجود بشكل عام لأنه "يلقي بنفسه" في العالم، ويفسره ويدرك فنائه. الحرية موجودة: "يكمن جوهر الـ Dasein في وجوده" (الوجود والزمان) Être là Dans la philosophie de Kant, elle apparaît comme l'une des douze catégories de l'entendement, située entre le possible et le nécessaire et comme l'opposé du non-être. Utilisé par les philosophes romantiques allemands, Hegel lui donne le sens d'« être défini », l'ici et maintenant de la certitude signifiante. Mais c'est surtout l'usage de Heidegger qui marque son usage dans l'histoire de la philosophie. Pour lui, le Dasein désigne l'être propre de l'être humain, qui, contrairement aux choses ordinaires, est le seul être qui puisse questionner l'être en général, car il « se jette » dans le monde, l'interprète et a conscience de sa propre mortalité reconnaît sa liberté, il existe: « L'essence du Dasein réside dans son existence »

اللغة بما هي سرّ الوجود، كما أنه هو قرين الكينونة؛ إنّه بصمة لما يصلح عليه "الوجود هنا"، أو كآته الحفر في اللغة بما هي علامة لا محدودة المعالم والأفاق، أو هي الدليل إلى الكينونة.

"إنّ الصعوبة التي نجدتها في المرور من الفهم بوصفه طريقة من طرق* المعرفة إلى الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة. تكمن فيما يلي: إنّ الفهم الذي هو نتيجة من نتائج تحليل "الوجود هنا"، هو ذاته الذي يفهم به ومن خلاله هذا الكائن نفسه بوصفه كائنا. ولمرة إضافية، ألا يجب أن نبحت في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأنّ الفهم إن هو إلا طريقة من طرق الكينونة"²⁰⁴، من خلال تلك الوثوقية بين التأويل والفهم يكون الفهم تأويلا، والتأويل لا يصل إلى شيء سوى "الفهم"، وهذا الأخير لا يتأتى إلا من خلال اللغة، واللغة أصل الكينونة، وهكذا يكون الفهم جوهر الكينونة.

كما أنّ الفهم لم يكن أبدا مفتوحا دون حدود تجعله خاضعا لبعض المفاهيم، ولم يكن يوما نظرة فردية، فهو كذلك لن يتحقق بعيدا عن عنصر الحوار بين السؤال والجواب. لكنّ "ريكور" حين أراد شرح فكرة الهرمينوطيقا، أو بالأحرى تحديد علاقتها بثنائية الفهم والتفسير، طعمها بما أنتجته نظريات خلال عقود من أبحاث وتقنيات في الفلسفة والسردية والسيمائيات، لا سيما ما تعلق بهرمينوطيقا النصوص (محور أبحاثه) وسيمائيات "غريماس"، معتبرا النقاش الدائم في هذا الجانب، لا يخرج عن دائرة الفهم والتفسير، باعتبارهما ركيزتي التأويل.

يحاول ريكور وضع مقاربة بين العناصر السابقة، وفي هذا الصدد يقول: "سأحاول هنا أن أضع في إطار أوسع تلك المقابلة التي شرعت فيها في كتاب (صراع التأويلات) بين سيمائية غريماس من جهة الفاعل أساسا، على مستوى السردية من جهة أخرى وبين ذلك الصنف من الهرمينوطيقا الذي وضعت نظريته في الفصل الأول من كتابي (من النص إلى الفعل du texte à l'action) من جهة ثانية، والذي أطبقه من جانبي على السردية في كتابي (الزمان والسرد Le temps et le récit) للإطار الأوسع هو النقاش بين التفسير والفهم"²⁰⁵.

يمكن اعتبار هذا القول تصريحاً بمدى عمق البحث وتجذره في ما اصطلاح عليه ثنائية (الفهم والتفسير)، واستمرارية استنطاقها عبر المسار البحثي "ريكور"، وعلاقتها بكلّ المناهج والنظريات منذ وجدت، لأنها تتعالق مع العلوم التجريبية من خلال عنصر التفسير، كما أنّها تتقاطع كذلك مع الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا والهرمينوطيقا، من خلال عنصر الفهم. لهذا لا عجب أن يخوض الرجل البحث في هذه الثنائية كلّ هذا الوقت. هذا، ويقرّ "ريكور" أنّ قضية الفهم والتفسير ذات أصول ألمانية، كما لا ينفي جذورها الإنجليزية، لا سيما ما يخصّ ارتباطها بفلسفة اللغة، مع فتجنشتاين Wittgenstein* حين يؤكّد أنّ: "هذا النقاش ذو أصول ألمانية أصلا، وقد وضّحه بشكل مثالي فيلهلم ديلثاي (Wilhelm Dilthey) في أعماله النظرية حول السيرة الذاتية في كتابه (l'esprit Science de) ولا سيما في مقاله الشهير حول ميلاد التأويلية. ولكن هذا النقاش لا يقتصر على أصول ألمانية، فقد تمّ فتح (النقاش) بصفة مستقلة في مجال فلسفة اللغة الإنجليزية من طرف فتجنشتاين والفتجنشتاينيين الجدد، الذين ميّزوا بين ألعاب اللغة المختلفة، التي يحكم كلاً منها قواعد مختلفة متميزة؛ فمثلا لعبة السببية في نظرية الفعل: يحدث شيء ما بفعل سبب محدد؛ ولعبة الحافز: يقوم أحدهم بإحداث شيء ما لأسباب معينة".²⁰⁶ وهذا الطرح يسعى "ريكور" إلى تجاوز الاحتمالات التي عرضتها كلّ من الفلسفة الألمانية والفلسفة الإنجليزية، ففي اعتقاده أنّ عهد الفصل بين الفهم والتفسير قد ولى، وأنّه لا جدوى من استبعاد التفسير عن الفهم لا سيما في مجال السيمائيات. هذا ما يؤكّده حينما يوضّح توجيهه في تطعيم السيمائيات

[https://www.philomag.com/lexique/dasein#:~:text=En%20philosophie%2C%20le%20mot%20appara%C3%AEt,non%2Dexistence%20\(Nichtsein\).&text=Mais%20c'est%20surtout%20son,l'histoire%20de%20la%20philosophie](https://www.philomag.com/lexique/dasein#:~:text=En%20philosophie%2C%20le%20mot%20appara%C3%AEt,non%2Dexistence%20(Nichtsein).&text=Mais%20c'est%20surtout%20son,l'histoire%20de%20la%20philosophie)

* الأصح: طرائق جمع طريقة، والطرق جمع طريق

²⁰⁴ - بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هرمينوطيقية)، تر: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1، 2005 ص41

²⁰⁵ 433-Paul ricoeur, lectures 2(la contrée des philosophes), éditions du seuil, Paris, novembre 1999, p

*فتجنشتاين Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1951-1889)

²⁰⁶ -Ibid, p433

بالهيرمينوطيقا في قوله: "فالتوجّه العام لمحاولتي هو: من جهة أعتبر أن منطق التضاد الذي أخذه النقاش (إمّا وإما) قد تمّ تجاوزه (انتهت صلاحيته) سواء في نسخته الإنجليزية أو نسخته الألمانية البدائية. ومن جهة أخرى، أعتبر أنّ التمييز بين التفسير والفهم مبرّرٌ تماما، وهذا ضمن الحقل (السيمائي) الذي أراد ديلثاي أن يجعل من خصائصه الفهم مستبعدا منه التفسير"²⁰⁷. ولقد سعى ريكور منذ بداياته الجمع بين هذين المفهومين؛ أي التقريب بين علميّة التفسير وتأويليّة الفهم، دون إلغاء الدراسات السابقة، والعمل على استنطاق نقائصها ومحاولة استكمالها ضمن مشروع موحد يضمن تأثير الطرفين. ورفض ريكور فكرة الفصل بين الفهم والتفسير (مثلما فعل ذلك ديلثاي)، رفضا صريحا، لأنّه انطلق من فكرة وحدة العلم المستمدّة من حلقة فيينا*؛ إذ عالجتها، واعتبرت كلّ قضية يلزمها الخضوع للتجريب العلمي والميزان العقلي، وأنّه لا مكان للحدس والتخمين والاعتقادات النفسية، بل إنّ قضية الفهم في حدّ ذاتها لا تتحقّق إلاّ إذا عبرت شوط العقل؛ ويخلص ريكور إلى أنّ الفهم بالطريقة التي رسم درجها ديلتاي وأصحاب الهيرمينوطيقا الرومنسية، يمكن تصنيفه إلى عصر ما قبل العلم، بل هو نتيجة للتفسير وهذا ما أكّده قوله: "فأنا أرفض الموقفين الأقصيين اللذين سأعيد رسم ملامحهما إجمالا. من جهة التفسير وحده. ينبع هذا الموقف من الأطروحة الأساسية المعروفة تحت اسم وحدة العلم التي كانت تمثلها في وقتها حلقة فيينا أو نادي فيينا؛ فحسب هذه الأطروحة لا يوجد حقلان علميان؛ حقل علوم الطبيعة وحقل علوم الفكر. فهذه العلوم الأخيرة لا تكون علوما إلاّ إذا خضعت لإجراءات التفسير نفسها التي تعتمد على العلم الطبيعي"²⁰⁸

يبدو أنّ ريكور يستحضر قضية (وحدة العلم) ليعرض أهميّة التجربة العلميّة وتلك العمليات الإجرائية المصاحبة للتفسير، لكنّ قوله مبطنٌ بنقد خفيّ، وبخاصّة ما تعلق بحالات الشعور؛ فالاعتقاد السائد حينذاك أنّ كلّ العلوم والنظريات التي تحتفي بمثل هذه الانفعالات تفقد مصداقيتها، أو بالأحرى هي علوم لم ترتق إلى مصاف الدقّة والصرامة، ولم تصل إلى تلك الهالة المحيطة بالعلوم التجريبية. وهذه النظرة تبنّتها حلقة فيينا Vienne؛ حيث رفضت مناقشة القضايا المتعلقة بالميتافيزيقا والأخلاق والوجود واكتفت بفلسفة العلوم، وهكذا فالنظرة الاستعلانية للعلوم التجريبية تجاه العلوم الإنسانية جعلتها تعتقد أنّ التاريخ سيبقى أكثر الفروع حاجة إلى الضبط العلمي. أكّد ريكور هذا، في قوله: "إذا كانت هناك إجراءات حدسية مثل-التقمص العاطفي-l'empathie- التي يستعملها الملاحظ للاتصال بالحالات النفسية، مازالت تقوم بدور في علم النفس والأنثروبولوجيا والتاريخ والسوسيولوجيا الثقافية؛ فذلك يعني فقط أنّ هذه العلوم لمّا تبلّغ مستوى الفرع المعرفي ذي الصرامة العلمية، وتلك هي حالة فرع سيظلّ يفتقر إلى العلميّة مدّة طويلة وهو التاريخ"²⁰⁹. فالقول ينفي صفة العلمية عن التاريخ، وعن العلوم الإنسانية على اختلافها، فهل هذا يعدّ تعديّ وتجنّ على خصوصية هذه العلوم؟ أم أنّه نظرة موضوعية لها؟ وهل يمكن للإنسان العيش دون جزئه الشعوري الوجودي؟ إنّ الوعي بالمدّس والالتحام به مجدّدا، وإضفاء الدلالة الروحية على الوجود الإنسانيّ وعلى الحياة بات من الضرورات والأولويّات؛ إذ أدرك الإنسان في ستينيات القرن الماضي أهمّيّتها في تمكينه من مقاومة التحدّيات التي فرضها التطوّر السريع، ممّا وُلد لديه رغبة ملحّة في العودة إلى العوالم الدينيّة التي تمنحه قدرًا من الطاقة الروحيّة، وتجعله قادرا على تحمّل الأعباء الثقيلة التي يفرضها عليه واقعه.

إنّه واقع جديد لم يعد يليق بذاتٍ تبحث عن أفقٍ إنسانيّتها، وشقيّها الرّوحي، لأنّ كلّ إنسان بحاجة إلى إيمانٍ ما، وهذا لا ينافي ما ذهب إليه "ريكور"؛ حيث تشير الدراسات التي اهتمّت ببداياته في البحث، بأنّها كانت تلامس مواضيع لا تخلو من الاهتمام الدينيّ، خاصّة في كتابه فلسفة الإرادة "وقد أراد في هذا الكتاب التحدّث عن ذات فاعلة مجسّدة وقادرة على أن

-ibid, p433²⁰⁷

-Ibid, p434²⁰⁸

- Ibid, p434²⁰⁹

تضع مسافة مع كل رغباتها وقدراتها²¹⁰. هنا تحديدا يمكننا لمس البعد الروحي "للذات"، الذي أراده ريكور، وهو الرغبة التي لم تستطع تلبيتها المعتقدات الإيديولوجية السائدة حينذاك، كالماركسية، والنظرية النفسية الفرويدية (Freudisme). رغم أن ريكور أقام أبحاثا حول فرويد، وتعرض لهجوم من طرف تلامذة (لاكان Lacan). رغم أن البنيوية حاولت بإحسانها الإيديولوجية أن تكون منهجا شاملا تتوحد فيه كل العلوم في نظام إيماني جديد قادر على التفسير العلمي لكافة الظواهر الإنسانية، أكانت علمية أم غير علمية²¹¹. فهل استطاع هذا المنهج حقا تفسير كل الظواهر الإنسانية تفسيراً علمياً؟ وهل ينبغي له ذلك؟ وهل المعارف الإنسانية التي سبقته أو جاءت بعده استطاعت تحقيق هذا التفسير الذي طمح إليه البنيويون، رغم صعوبته. أليست الظواهر الإنسانية نسبية؟

حاولت البنيوية أن تكون منهجا شموليا، تجمع كل المذاهب تحت سقف واحد، وربما كان سبب ظهورها الدافع الأكبر لهذا التوجه، "فقد توجهت توجهها شموليا إدماجيا يُعالج العالم بأكمله بما فيه الإنسان. فقد ظهرت البنيوية منهجا ومذهبا فكريا كونه ردة فعل على الوضع "الذري" الذي ساد العالم الغربي في بداية القرن العشرين"²¹². هذا التوجه البنيوي شتت الفكر الفردي، وأبعده عن فضاءات الإنسان العميقة وعوامله الشاسعة، واستنطاق شتى المناهج التي كانت تريد فهمها والولوج إلى تفاصيلها الدقيقة؛ إذ إن تعمقها يعني تعمق الإنسان ذاته.

ومهما يكن من أمر، فإن البنيوية بشقها العلمي المجرد تعدّ خطوة أولى في عملية تفسير النصوص؛ حيث اعتبرها "غريماس" المرتكز الأول في بحوثه السردية والسميائية، وربما كان اعتماده هذا مؤسسا على ما قاله "كانط" في كتابه "نقد العقل الخالص"؛ حيث يستند العقل البشري إلى مبدئين في هذه العملية: مبدأ التجانس الذي يحاول ردّ الظواهر المختلفة إلى حدّ مشترك، ومبدأ التنوع الذي يبحث عن الاختلاف. ولا تعارض بين المبدئين؛ إذ إنهما لا يعبران عن أيّ اختلاف أنطولوجي؛ ذات وماهية، ولا يمكن للمعرفة الإنسانية إدراك غايتها إلا إذا طبقت المبدئين: التشابه والاختلاف²¹³. وهذه دعوة صريحة لمبدأ التكامل بين المتناقضين. وربما يكون هذان المتناقضان عند غريماس مختصران في ثنائية الفهم-التفسير verstehen – auslegen إلا أن تصارع التوجهات المنهجية والإيديولوجيات التي تغذيها، لم يقتصر على البنيوية فحسب، فهناك من رأى الشكلانية (formalisme) خطرا أكبر، بحجة عدم اهتمامها بالمعنى أو المحتوى، ورفضها الاعتراف بحضور العالم الثقافي خارج العمل الأدبي. هنا تحديدا يمكننا فتح قوس حول مغالطات الترجمة التي وصلتنا حول الشكلانيين من المشاركة، فالشكلانية لم تُفصّل المعنى بل أقصت المرجع الخارجي والدليل يتجلى في هذا القول الفصل، في ترجمة "محمد الولي" لكتاب "فيكتور إريخ" 1914-1993 (Victor Erlich Russian Formalism)، حين وضّح دور المعنى عند الشكلانيين، في قوله: "والحقيقة هي، وكما لم يُخف ذلك ممثلو الشكلانية، أنه لا وجود لشعر، مهما ابتعد هذا الشعر عن الموضوعية، يمكنه أن يتجاهل المعنى"²¹⁴.

هذا على خلاف ما نقله إلينا بعض المترجمين المشاركة حول إلغاء دور المعنى، وهنا يمكننا الإشارة إلى دور الشعرية أو ما يجعل نصا ما أدبيا، وبما أن الشعرية هي: "الدراسة المنهجية التي تقوم على علم اللغة للأنظمة التي تنطوي عليها النصوص الأدبية، وهدفها هو دراسة الأدبية أو اكتشاف الأنساق الكامنة التي توجه القارئ إلى العملية التي يفهم بها أدبية هذه النصوص"²¹⁵. فإنها مرتكز كبير في الإحالة على المعنى، لأنّ المشتغلين بالنص والخطاب بحثوا عن مسوغات التفسير

210 - جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، 2013، ص: 339.

211 - ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط4، 2005، ص: 7.

212 - دليل الناقد الأدبي، ص: 67.

213 - ينظر: كاسيرر أرنست، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مر: أحمد خاكي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة/مصر، ط: 1، 1975، ص: 21.

214 - فيكتور أرليخ، الشكلانية الروسية، تر: محمد الولي، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، ط: 1، 2000، ص: 28.

215 - رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة/مصر، 1998، ص: 106 (الهامش)

الأمثل للنص واختلّفوا في المنظور والآليات، فمنهم من نظر إلى الأثر الأدبي بوصفه نتاج عواملٍ خارجيّةٍ جديرة بالدراسة، ومنهم من نظر إلى النصّ نفسه بوصفه ظاهرةً لسانیّةً قادرة على بيان سياقها.

فكان الاتجاه إلى دراسة لغة النص من جانب الجمال التّواصليّ فيها، قبل التّظر في أبعادها الدلّالية، وكان هذا دأب اللسانيين والبنويين، كذلك الشكلايين الروس الذين ضيّقوا الدراسة وحصرها في النصّ. ورغبةً في الدّقة، طمّح النقاد إلى الارتقاء بالأدوات القرائيّة من التّحديد إلى التّجريد لاكتشاف القوانين الكليّة التي تحكم الظواهر الأدبيّة المفتوحة على الزمان، والمطابقة لتصوّر الإنسان، على اختلاف رؤاه.

من المغالطة عدم الاعتراف بوجود مظاهر أخرى غير مظاهر البنية المدروسة؛ إذ هناك مظاهر خارج هذه البنية تعمل في نظام مغلق من غير أن تتأثر بالعالم الخارجيّ، ممّا دفع إلى اتهام البنيويّة بأنّها: "شبه علم يوظّف مفرداتٍ معقّدة ورسوماً بيانيّة وجداول متشابكة، وأنّها تتجاهل التاريخ، فضلاً عن كونها غير مختلفة عن النقد الجديد في عزل النصّ عن سياقه والذات القارئة، ووصلت هذه التهمة حدّاً حدّت البنيويّة فيه مضيعةً للجهد وأدّى ضارّاً يُفقد الأدب والنقد سماتهما الإنسانيّة، ثم إنّ مناهضتها للمعنى -وفقاً لهذا الطّرح- يجعلها معادية للهرمينوطيقا، لكن وُجد في الوقت نفسه من برز عيوبها، وحاول تجاوزها وتطويرها استعادةً لعلميّته.²¹⁶

من خلال ما ذكر، يمكن القول: إنّ التضييق الذي مارسه البنيويّة، وغيرها من المناهج في الدراسات النقدية، وحصرها في النصّ وحده، كان بسبب ردّة فعل على النسقيّة. ومع أنّ اختلاف المناهج أمر طبيعيّ، إلّا أنّ هذا يعتبر شكلاً من أشكال الصّراع الإيديولوجيّ الذي يصبح ذا سمةٍ علميّة ثقافيّة، حين ينتقل إلى عالم الأدب والتّقد والإنسان. كما أنّه وسيلة من الوسائل الفكرية التي يثري بها العقل تناوّل عوالم البحث، من خلال تأويل عديد النصوص، فيفتح الباب لمقولات القراءة التي نشأت جنباً إلى جنب مع البنيويّة، ممّا يعطي الهرمينوطيقا شرعية، وهي تنظّم تنظيمًا علميًّا مقاربتاً في استقبال الخطابات.

تتعدّد الهرمينوطيقا، وتختلف حسب المنهج الذي تبحث فيه؛ لأنّ انفتاحها جعلها تستوعب الزخم المعرفيّ على اختلاف تشعباته، فالبحث في جنياالوجيا الهرمينوطيقا يبيّن أنّها وسّعت مجال اهتمامها توسيعاً واضحاً، ما يجعل انفتاح النصّ من الصعوبة بمكان الإمام بما له من حمولة دلّالية، هنا يمكن القول: إنّ مسألة التأويل كانت عبر العصور إشكالا فرض نفسه فرضاً في عالم المعنى. في ظلّ المناقشات التي كانت تميّز الحياة الغربيّة، وللتحكّم في الفهم، تمت الاستعانة بالتأويل الرمزيّ الذي: "جاء ليدلّ على معنى متوارٍ عسير الإدراك، ولا يمكن بلوغه إلا بتقنيات رمزيّة، وإشارات ليست في متناول العموم، ويؤدّي العقل الاشتقاقيّ دوراً بالغاً في تحديد مدلولات الألفاظ؛ لأنّه يخترق طبقات اللغة ليكشف عن التشكييلة الأصليّة لهذه المدلولات. بهذا المعنى، تكشف اللغة عن خباياها، وتحيل إلى مدلولات لم تُفصح عنها في العبارة. فالفهم والتأويل يقصدان ما هو خفيّ وراء اللفظ الظاهر"²¹⁷. وما دام البحث يحاول رصد نقاط الإثارة بين الهرمينوطيقا والبنيويّة، فلا بدّ من الإشارة إلى أنواع الهرمينوطيقا؛ التي تصب في غاية فتح النص على الفهم؛ ذلك أنّ الهرمينوطيقا توظف آليات ومفاتيح لغوية ورمزية وإبستمولوجية في إدراك حقائق أجزاء النص ومكوناته كلها؛ فالتأويل بذلك هو مفتاح المعنى المتوازي والمختفي وراء عبارات حاضرة.⁽²¹⁸⁾

وبالرغم من هذا التنوّع في أشكال الهرمينوطيقا، فهو لا يشكّل عائقاً في قراءة النصوص؛ إذ المشكل في نظر شوقي الزين: "هو إمكانية انطواء التعبير على دلالة أخرى، يعبر عن شيء ليفهم في دلالة أخرى مغايرة أو هو تعبير موجّه في شكل خطاب أو بيان أو إعلان للجُمهور العام، (ومنه "الأغورا Agora"، حيث تتمّ المحادثات العموميّة)، لكنّه يحتمل دلالة

216 - ينظر: دليل الناقد الأدبي، ص: 75.

217 - ينظر: محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمينوطيقا)، مجلة التسامح ع: 30، عام 2004/1425، ص: 142

218 - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط1، ص: 27

أخرى مختلفة يستوعبها من له الروية والفراسة والذكاء الخارق.²¹⁹ ومن هنا يتضح الفرق بين قراءة سطحية وقراءة عميقة، لأنّ مراودة النصوص تتطلّب المرحلية والتدرّج؛ إذ لا تتأتّى إلّا لذوي الروية والتمحيص والصبر، لأنّ طبعها التمتع والتخفي، لا الظهور والكشف.

قارن "ريكور" البنيوية - التي نظر إليها على أنّها علم- بالهيرمينوطيقا التي فُهمت على أنّها تأويل فلسفيّ للمضامين الأسطورية محصّلة داخل تقليد حيّ، تمّ أخذه مجدّداً في تفكير وتأملّ حالين، وهذا ما يمكننا من معرفة حدود البنيوية وصلاحيتها. استهلّ "ريكور" المقارنة بالمعنى الذي أُعطي للزمن، "فالبنيوية تتحدث عن التعاقب والتزامن أما التأويلية، فتميل إلى مصطلح التقليد والميراث" الانطلاق مجدّداً أو النهضة. فما سرّ هذا الفرق في اللغة؟ وما الذي يجعل إحداهما تتحدّث عن التزامن والتعاقب، والأخرى عن التاريخانية؟

تتحدث البنيوية عن مفهومي التزامن وعدم التزامن، أما التأويلية فعن مفاهيم التقاليد والميراث والتناول الجديد، والملاحظ في هذه المفاهيم هو أنه لم يكن في نيّة ريكور أبداً أن يقول لنا إنّ أحدهما هو ضد الآخر، أو إنّ تاريخانية أحدهما ضدّ تعاقب الآخر؛ فالبنيوية تنتمي إلى العلم، و"ريكور" يرى بأنه: «لا يوجد أفضل ولا أنجع منها، ويرى أنّ تأويل الرمزيّ ليس جديراً بأن يسمّى تأويلاً إلّا في حدود كونه جزءاً من فهم الذات نفسها وفهم الكينونة، ويرى أنّها خارج هذا العمل في تحصيل المعنى، فهي لا شيء»²²⁰ هذا ما يبيّن أهميّة الذات في اكتمال الحلقة التأويلية، بل وتفردّها في استنطاق الخطاب/الملفوظ، ممّا رفع سقف تأويل النصوص. ثمّ إنّ التأويل دون ذات لا يمكن له أن يكتمل ترميزه، ذلك أنّ الذات تعدّ الحامل الأبديّ للرمز، أو هي امتداد طبيعيّ لروح الكينونة؛ (اللغة) باعتبارها جوهر الوجود وأصل الرّموز.

كما: "أنّ غاية التأويل الرمزيّ خاصّة، هو تطهير الخطاب الأسطوريّ من شوائبه الخرافية. وهكذا يتمفصل هذا الخطاب مع خطاب اللوغوس* Logos، لأنّ هذا الأخير يتضمّن في ثناياه عناصر أسطورية، لكنّها في حدود العقل وحده. بهذا المعنى يحافظ التأويل الرمزيّ على التراث الأسطوريّ (الدعامة الرئيسة للأدب والشعر اليوناني) من كلّ كهانة ورجم بالغيب وشعرنة (Poétisation) مخالفة لنظام القيم لهذا السبب ظلّ الشعر الأسطوريّ على هامش النسق الفلسفيّ الأفلاطوني"²²¹.

²¹⁹- ينظر: محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)، مجلة التسامح ع: 30، عام 2004/1425، ص: 142.

²²⁰ - voir: Paul Ricoeur, La pensée sauvage, structuralisme « Structure et herméneutique », *Esprit*, n° 1932-2015, Novembre 1963, p:596
الأمر الخاص للمعنى فهي لا شيء

<http://www.esprit.presse.fr/article/la-pensee-sauvage-et-le-structuralisme-32943?folder=0> 21.00، 2019/11/23

* اللوغوس: عني اللوغوس في فلسفة هيراقليطس الذات حاجة كونية أما عند أفلاطون فهي الإله كونه مصدر الأفكار عند الرواقيين تدل على المصير والتفكير المنطقي أما في الافلاطونية الجديدة فتدل الكلمة على مبدأ من مبادئ الفداسة أما في منظومة هيجل فهي دالة على المفهوم والتفكير والفكر المطلق) dictionnaire de la philosophie, par Didier Julia, France loisirs, paris, 1984, p159

هو كذلك العقلانية في أقصى درجاتها، ويتصور في بعض الفلسفات أنه هو الذي يحكم العالم:

www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=Logos#R7LWekTU0ewXOkrS.99
www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=Logos#R7LWekTU0ewXOkrS.99
21.00، 2019/11/23

²²¹ - ينظر: المرجع نفسه. Paul Ricoeur, *Esprit*, «LA PENSÉE SAUVAGE"ET LE STRUCTURALISME, N 1932-2015, Novembre 1963 /

استنادا إلى تصنيف أفلاطون (Platon)*، تُرَجَّح كَمَّة العقل على المشاعر وبعض النظرات اليونانية للشعر الأسطوري، وهذه الطريقة يمكن للتأويل أخذ صفة الاستمرارية، وفتح أفق محاورة النصوص. وهكذا ندرك أنّ ما كان أسطورياً ونقته الفلسفة من عالمها، احتضنته دراسة اللغة والأدب، ومن المنطقي أنّ وجوده في اللغة سيؤدّي إلى التماس مع الفلسفة بشكل من الأشكال. لا ينفي "ريكور" في مؤلفه: "صراع التأويلات" علاقة الهيرمينوطيقا بالبنوية، حين يقول: "أريد أن أعود، لكي أنتهي إلى سؤال البداية: بأيّ شيء تكون النظرات البنوية اليوم هي المرحلة الضرورية لكلّ العقلانية الهيرمينوطيقية. وبشكل أكثر عموماً: كيف تتمفصل ** S'articulent الهيرمينوطيقا والبنوية؟"²²². وهو تسأول يوحى بتعالق وانفصالٍ ضمنيين بين العنصرين؛ فاصطلاح "التمفصل" يحيلنا مباشرة إلى العلاقة الثنائية بينهما، لكن لا ينفي نُقط الاختلاف التي تميّز كل اتجاه عن الآخر، وهذا بإقامة: "موازنة بين ما هو هيرمينوطيقي وما هو بنيوي"²²³.

من خلال وضع فروق بينهما، نجد البنوية تنتمي إلى العلم، وتعمل على وضع مسافة، تحقيقاً للموضوعية، وفي الإطار نفسه، تسعى إلى "عزل معادلة الباحث الشخصية عن البنية المؤسسة والأسطورة والشعيرة. وفيما كانت البنوية ترسم خطاها ممنهجةً، محاولةً منها الابتعاد عن الذاتية كانت الهيرمينوطيقا تغوص في دوائر التأمل والعمق. وهذا لا يعني أنّ "ريكور" يعارض بين البنوية والهيرمينوطيقا، كما لا يعارض بين تاريخانية الأولى وتعاقبية الثانية.²²⁴

حاول "ريكور" الجمع بين المنهجين؛ البنيوي والهيرمينوطيقي، وتحديد الوظيفة الفلسفية للتفكير الهيرمينوطيقي، بما هي بنية استقبال، وعدّها: "تمفصلاً متبادلاً للفكر مع الهيرمينوطيقا"²²⁵. خاصة وأنّ مفاهيمها تأثرت بما سبق، وحدث التفاعل بينها وبين ما طرحه الفكر الإنساني من نقود وأفكار. لم يعد الأدب إبداعاً عبقرياً، بل أصبح صيغة مؤسّساتية خاضعة لقوانين وشفرات** تكشف عن هذا السرّ الذي طال أمده منذ أفلاطون إلى يومنا، كما أثرت البنوية في مفهوم وظيفة الأدب، وفي طبيعته أيضاً، فلا هو نابع من محاكاة* ولا هو عبقرية منثني، إنّما هو مجموعة من التقنيات المنفصلة عن كتابها.²²⁶ وبالرغم من كلّ ما أنجزته البنوية بمنهجها الذي أرادت من خلاله تعزيز الروح التحليلية العلمية المركزة، إلّا أنّها كانت بحاجة إلى من يسألها ويحاورها ومحاورة جادة. وبما أنّ البنوية تنتمي إلى العلم، والعلم محوره الأساس (الفكر)، فإنّها في علاقة تبادل مع الهيرمينوطيقا. هذا التبادل الذي بُني على المرحلية في استنتاج النصوص عند "بول ريكور" (ما قبل الفهم، التفسير، الفهم)، وتأويليته لم تنف مرحلة (التفسير)، في قراءة النصّ، وهو المبدأ الأساسي الذي انبنت عليه المنهجية البنوية.

من هذا المنطلق يكون التطعيم بين القراءتين عملية حسّاسة ودقيقة، تستلزم الرجوع إلى "ريكور"، فهو يرى مثلاً أنّ التأويلية تتحرر من ذاتيتها الرومانسية، وتربط عملية التأويل بالنصّ من خلال أفعال الكلام، والفعل التواصل الذي يتكوّن من عنصر معنويّ نصّي وعنصر خارجي واتّخذ الاستعارة أنموذجاً لتعاوض البنيوي والتأويلي. ارتكز ريكور في ذلك على مقال ديلثاي الشهير "أصل التأويل"، حيث أقرّ أنّ: "النصّ المرجعي الذي يمكن أن نصعد منه إلى الأعلى، أو نزل نحو

* أفلاطون: 347/348 ق.م. فيلسوف إغريقي من أصول أرسطوقراطية، هو أستاذ سقراط كان يريد القيام بدور سياسي. كتب ثلاثين محاوره، منمؤلفاته "الجمهورية" Larousse, p 1780.

** ينظر: Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, p57.

222 - بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، ص: 89.

223. فتحي المسكيني، الكوجيطوالمجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص: 158.

diachronique/historicité

224 - ينظر: صراع التأويلات، ص: 62.

225 - نفسه، ص: 87.

** codes

* Mimesis/محاكاة، ينظر: مجموعة من المؤلفين، معجم السرديات، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي للنشر تونس، ودار الفارابي لبنان ط1:

2010، ص: 34.

226. ينظر: دليل الناقد الأدبي، ص: 74.

الأُسفل يتمثل في مقالة ديلثاي الشهيرة (Hermeneutik Entstehungder) الصادرة في 1900. فـ "ديلثاي" يسمح في عمله باللقاء بين مطلبين في التفكير، وهو لقاء لم يتم إلا في ألمانيا²²⁷. إن استئناس ريكور بقول ديلثاي في مقاله (نشأة التأويل)، دليل على ميوله الواضحة لما جاءت به الفلسفة الألمانية، لا سيما ما يخصّ الجمع بين علمنة النصّ وأُنسنته، وهذا ما لم توقّرهُ الفلسفة الفرنسية من جهة نظره، في تطرّقها لمحور الدراسات النصّية. ويتضح ذلك في قوله: "فمن جهة، هناك انشغال القبض على الأشكال الرئيسة للوجود الإنساني في ظلّ تمايزاتها: وهو ما يدعوه ديلثاي "تفرّد* العالم الإنساني؛ individuation du monde humain". ومن جهة أخرى هناك جموح منح هذا الانشغال شكلا علميًا. فالمطلب الأول له جذور راسخة في أرض الرومنسية الألمانية، وهو ما لم يتوفر له مثيل في فرنسا. وأمّا المطلب الثاني، فهو يواجه صعود النزعة الطبيعيّة والوضعيّة وتقابلهما بفكرة خصوصيّة العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften). وقد سهّل الربط بين هذين المطلبين تطوّر علم فقه اللّغة (الفيلولوجيا philology)* وتفسير الإنجيل، اللّذين أعطيا معاً لاستحسان التميّز ومطلب العلميّة مجالاً مشتركاً يظهران فيه: وهو الكتابة"²²⁸.

في الوقت نفسه هنا تكمن الاستمرارية والانقطاع بين الفهم والتأويل: "فنسعي تفسيراً (Auslegung) أو تأويلاً (Interpretation) فن فهم الظواهر الحبوية الثابتة بصفة دائمة. -ويضيف ريكور- فإذا قمنا الآن بالصعود نحو ما قبل تأويل ديلثاي يتجلّى أن أكبر تجديد قام به ديلثاي يكمن في جموحه إلى علميّة من نفس رتبة علوم الطبيعة. وقد كان الجموح قبل ديلثاي أقل من ذلك. وبعد ديلثاي أصبح موضوع خلاف عميق"²²⁹. وبهذا يحدّد ريكور مدى تبيّ المناهج الحدائية لقضيّة "العلميّة"، قبل وبعد ديلثاي، محدّدًا درجة ميل الرجل إلى صرامة علميّة لم يسبقه إليها أحد، رغم اعترافه بالجانب الإنساني في فلسفته، أو بالأحرى ميوله إلى الجانب النفسي.

ومهما يكن من أمرٍ، فهناك من يشير إلى الحلقة المفرغة التي دارت فيها البنيويّة حول نفسها، وما ميّزها من جفاف وتجريد في الطّرح، وهو عكس ما اتّجه إليه "ريكور"، الذي لم يتوقّف عند هذا الحدّ، فقد انفلت من قبضة البنيويّة، وتجاوزها دون أن يتنكّر لها بصفة نهائيّة، ولم ينكر فضلها حين اعترف قائلاً: "يبدو لي أنّ المشروع البنيويّ شرعيّ تماماً إذن، وأنّه في ملجأ عن أيّ نقد ما دام يحتفظ بوعيه لشروط صحّته"²³⁰.

إنّ أيّ منهج يضع أسسا واعية تضمن له الاستمرارية، تحقّق وجوده في المتن النقديّ، وهذا ما جعل "ريكور" يعترف بجدوى المنهج البنيويّ رغم ما أعابه عليه، كما يؤكّد مقولة الاتصال بين البنيوية والهيرمينوطيقا، حين يزيل غموضاً ما، يراه سوء فهم، ليُنفي مقولة انفصال هذين المفهومين. معلناً: "إنّني إذ أقترح بأن تشكّل النماذج الأسطوريّة سلسلة يمثّل فيها النموذج الطوطميّ طرفاً والنموذج التبليغيّ* الطرف الآخر، فإنّني أبدو قد عدتُ إلى بياني البدئيّ الذي تعدّ فيه الأنثربولوجيا البنيويّة مذهبا علمياً والهيرمينوطيقا مذهبا فلسفياً"²³¹.

- Paul Ricœur, Lectures2(la contrée des philosophes), éditions du Seuil, novembre 1999,p. 453(un bon texte de référence, à partir duquel on peut monter en amont et descendre en aval, est constitué par l'article fameux de Dilthey Die Entstehung der Hermeneutik de 1900. Dilthey autorise son entreprise d'une rencontre de deux exigences de pensée, rencontre qui n'a vraiment eu lieu qu'en Allemagne) p:453

* وقد تكون (الاستفراد) أفضل لما في كلمة تفرد من دلالة على العبقريّة والأصالة؛ خاصة وأن السين والتاء في العربية تحيلان إلى طلب الشيء بتلقائية.

* يقصد بالفيلولوجيا " فقه اللغة" مجموع الإجراءات التي تستهدف إنشاء نص أي تجهيزه وفك شفرته وإقامة تفرعاته، وتجهيزه بجهاز مرجعي يسهل القراءة وجهاز نقدي ضامن لأصالته. الأمر يتعلّق هنا بعمل كبير وضروريّ يشكل سابقة لتحليل محتمل للمدونة. قام هذا العلم بدور استثنائي هام إذ تشكل متزامناً مع النهضة علماً أو ضمن الإنسانية. في القرن 19 دل مصطلح فقه اللغة على ما يعرف اليوم باللسانيات التاريخية والمقارنة. (e dictionnaire raisonné p277

-Ibid, p454²²⁸

-Ibid, p454²²⁹

²³⁰ - بول ريكور، صراع التأويلات، ص: 72.

*Notificatif

²³¹ - صراع التأويلات، ص: 90.

من الواضح أنّ "ريكور" قد استثمر كلاً من علميّة الأنثروبولوجيا البنيويّة، وفلسفيّة الهيرومينوطيقا وتأملّيّتها في بناء صرحه النقدي، لكنّ بقي الرجل في شكّه المعهود، الذي يُحسب له، كدقّة في الحفر عن أغوار القضايا الملتبسة؛ إذ يطرح سؤالاً إزاء البنيويّة والهيرومينوطيقا: "إنّنا نسأل أنفسنا-بادئ ذي بدء- هل يستطيع التفسير البنيويّ أن يكون منفصلاً عن كلّ فهم هيرومينوطيقي؟"²³²، ويجب عن هذا الطرح بإمكانية الانفصال، مرجناً الأمر كلّهُ للوظيفة الأسطوريّة، خاصّة، وأنّها تستنفد نفسها في إنشاء العلاقات المتماثلة بين التضادّ الدالّ، والقائم في عدد من مستويات الطبيعة، وبين الثقافة.

كما أنّ "ريكور" لا ينكر صراعه الدائم مع البنيوية، ورغم ذلك، فهو يستثني الفرق بين ماهو فلسفيّ، وماهو مواجهة مع النصوص، مستبعداً النظرة الذاتية، محتفظاً بالقيمة الأولى للنصّ/(الدلالة). حين يقول: "أقمتُ دائماً فرقاً واضحاً بين الفلسفة البنيويّة والدراسة البنيويّة لنصوص معيّنة. إنّي شديد الإعجاب بهذه المقاربة الأخيرة؛ لأنّها طريقة من طرائق إنصاف النصّ، والسموّ به إلى أعلى تمفصلاته الداخليّة بعيداً عن مقاصد الكاتب، وبالتالي عن ذاتيّته. هذا الجانب من البنيويّة لم يكن غريباً عنّي؛ لأنّي جاهرت دائماً بالاستقلالية الدلالية للنصّ، وبأنّ هذه الأخيرة تفلت من قبضة الكاتب، وأنّها تدلّ بذاتها"²³³.

ورغم هذا الاعتراف بدور المنهج البنيويّ في التحكّم الكبير في آليات النصّ الداخليّة، واستبعاد ذاتيّة المتلقّي، وإبعاد النصّ عن كلّ ما يمكنه أن يشوّه استقلاليته عن العوامل الخارجيّة، ومن الأنساق، إلّا أنّ وصفه "للاستقلالية الدلالية للنصّ" يلمس جانب الموضوعية، وهذا ما اعترف به في حوار له نشر على صفحات مجلّة "فكر ونقد"؛ إذ بفكرته هذه يفتح النصّ على مقاربات لا تأخذ في اعتبارها إلّا موضوعيته فحسب، أي كونه قولاً ومكتوباً وإدّاً موضعاً* -ويضيف ريكور-²³⁴ من خلال هذا المقطع المقتطف من الحوار، يُلاحظ وجود قصورٍ في ترجمة بعض المصطلحات، كأن يقول المترجم "فلسفة الفاعل" والمقصود من خلالها "فلسفة الذات". والحوار الذي وُسم بالمواجهة بين ريكور و"ستروس" في مجلة "إيسبري"، كان فرصة للباحثة الوقوف عليه في نسخته الأصليّة، وترجمة مقاطع منه وتوظيفها فيما اقتضته ضرورة السياق*.

وهكذا يمكن القول؛ إنّ "ريكور" قد عمد إلى ربط المعرفة الإنسانيّة ببعضها، انطلاقاً من فكرة أساسيّة مفادها؛ أنّ النظريّات العلميّة والفلسفيّة تتكامل وتتقاطع وتؤثّر في بعضها البعض، لهذا فهي لا تُعرب عن حقيقتها إلّا متجاوزةً متجاوزة. كما أنّه عرّف في مساره الفلسفي بالاعتدال، وبذلك لم يُحدث ضجيجاً إزاء منهج كان له حضوره في المشهد النقدي العالمي(كالبنيويّة)، بل كان محاوراً ذكيّاً له ولجميع المناهج؛ يأخذ منها ما يخدم فكرته، ثمّ يتجاوزها، ليصوغ في النهاية نظريته.

الفهم والتفسير بين السيميائيات والسرد:

232 - صراع التأويلات، ص: 91.

233 - فرانسوا أزوفي ومارك دولوني، تر: عبد الرحيم الزحوتي، بول ريكور: من التحليل النفسي إلى مسألة الذات أو ثلاثون عاماً من العمل الفلسفي/حوار، مجلة فكر ونقد، ع: 1999/21 http://fikrwanakd.aljabriabed.net/n21_10zahuti.htm اطلع عليه 2019/10/12، 18.00

* (أستعمل التوضيح بمعنى إيجابي جدّاً، كتمرّ إجباريّ عبر الشرح لأجل فهم أفضل للنصّ قبل الرجوع إلى المتلقّي. أميّز هذه المقاربة عن الفلسفة البنيويّة التي تستخلص من ممارستها مذهباً عاماً حيث يقصي الفاعل من وضعه كملقٍ للخطاب. إنّي في الوقت نفسه متعود على الممارسة البنيويّة ولكّني في علاقة صراع مع البنيويّة كفلسفة، يبدو لي أنّها وطنت أعلى مستوياتها مع "ستروس" الذي أحترم أعماله في المدرسة البنيويّة أكثر من غيره. حصلت لي معه مواجهة شديدة الأهمية في إطار الحلقة الفلسفية Esprit التي تأسست حول المجلّة التي تحمل نفس الاسم*، المترجم، حيث عملت على إدخال، - لتحديد موقف الحلقة- عبارة المتعالية بدون فاعل متعال. كان "ستروس" بالنسبة لي خصماً عنيداً جدت له كامل وسائل دفاعي حتى تصير فلسفة الفاعل جديرة بالتقدير. كنت أرى فيه المحدّد لمستوى النقاش كما أنّه يمثل نموذج أعمال حكمت بلا أدنى تساهل).

234 - فرانسوا أزوفي ومارك دولوني المرجع نفسه، http://fikrwanakd.aljabriabed.net/n21_10zahuti.htm، اطلع عليه 2019/10/12، 18.00

*Cet entretien devenu introuvable a été republié par *Esprit* dans son numéro consacré à Claude Levi Strauss, en janvier 2004. C'est avec leur autorisation que nous le mettons ici à la disposition des lecteurs du site Fonds Ricoeur(Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions, Entretien du « groupe philosophique »d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963).

يركز ريكور على عملية التطعيم بين المجالين؛ السردى والسيميائي، معتبرا المنعرج الجامع بينهما هو "الحبكة"، لأن تأكيد علاقة التبعية هذه، للعقلانية السيميائية بالنسبة للذكاء السردى، ليس في شيء استنكارا لطابعها الطفيلي. فالأمر هنا أشبه بما هو عليه الحال في العمل التاريخي، حيث الشرح أكثر، يؤدي إلى فهم أفضل. وترفع السيميائية أليا – بالتظاهر بما أسماه أرسطو (سوستاسيس) "ترتيب الحوادث" – (فهو إنما كذلك يعرف "الموتوس"، الحبكة^{235*})²³⁶، ويضيف ريكور موضحاً أنّ تتبّعه للنموذج السيميائي السردى لم يكن عميقا بالقدر الكافي، لأنّه كان بإمكانه توليد نموذج مغاير اصطلاح عليه بالتصوير.

مؤكدًا في كلامه: "وقد بينت في عملي السابق، المخصّص للسيميائيات السردية لدى غريماس، الكيفية الضمنية التي يشكل بها الذكاء السردى، الدليل الغائي le guide téléologique الذي يحكم تشكيل النموذج نفسه، في كل واحدة من مراحل. غير أنّي لم أدفع بتحريّ، (بتنقيباتي) إلى أقصى مراحل توليد نموذج، ألا وهو التصوير²³⁷ figurations، وبعد كل هذه القراءات والعناية بمشروع غريماس السيميائي والسردى، ينتهري ريكور إلى نتيجة تخصّ آخر مقولات غريماس، المتعلقة بالمجال السردى؛ إذ أعاد للقيمة الإنسانية مكانتها حيث يقول: "لقد كان آخر كشف غريماس هو الإتيان على نموذج السردى، بأن أضاف إلى الفئة الجدلية، وهو المثل الإنسانى الشكل لعلاقة التناقض، فئة التحويل، المستلهمة من خطاطة الاتصال، أو بصورة أعمّ، من بنية التبادل. هي ذي الكيفية التي تطبّق بها هذه البنية الجديدة على المنظومة السابقة²³⁸.

لم يكن ريكور ليتحدّث عن غريماس بهذه الانسيابية وهذه الدقّة في تفصيل تحوّل مسار المنهج السيميائي عنده، إلاّ لأنّه يشعر بأنّه طرف فاعل في هذا التحوّل، والملاحظ أنّ آخر واحد من العروض السردية الثلاثة، المشكّلة للفعالية، قد يتبدّى عرضا إسناديا، تكسب به الذات شيئا أو قيمة. وربما كان مبدأ تعدّد القراءات هو الدافع إلى هذه الرؤية، لأنّ: "تعدّد القراءات أمر ضروريّ لإيضاح ثراء المحتوى الكتابي دون استيفائه، ولما كان اللامتناهي لا سلطان لنا عليه، أمكن لنا أن نعدّد من المقاربات²³⁹"

ولكي نعيد صياغة الإسناد بمفهوم التبادل، حسب ريكور نقول إنّ: ذاتا ما، تكسب ما حرّمت منه ذات أخرى. فبوسع الإسناد بذلك، الانشطار إلى عمليتين، حرمان يعادل انفصالا، وإسناد بالمعنى الحقيقي يعادل اتصالا. ويشكل مجموعهما التحويل المعبر عنه في عرضين متعدّين. وتؤدي إعادة التشكيل هذه – وهي آخر ما يقترحه المؤلف – إلى مفهوم المتوالية الفعالية، وهي العبارة المختصرة في suite syntagmatique de performances متوالية الأداءات التركيبية²⁴⁰ لكن مهما تعمّق ريكور في المسار الغريماسي، إلاّ أنّه لم يجد عن ثنائيّة الفهم والتفسير؛ إذ يعدّها قضية أزليّة، ويؤكد أنّ العمليّة التأويليّة لا تتمّ من خلال عنصر واحد، بل هي تنشأ من خلال تكاملهما، مخالفا بذلك نظرة "ديلتاي"، حين يبرّر جهوده في البحث، قائلا: "عبارة أخرى أريد أن أثبت- بناء على الأعمال التي تمّت في حقل السرديات- تلك الجدلية الرفيعة بين التفسير والفهم. لهذا لن أعرف التأويلية باعتبارها ضربا من الفهم دون تفسير حسب نموذج ديلتاي، ولكن أعرفها باعتبارها واحدة من ضروب تفعيل العلاقة بين التفسير والفهم²⁴¹"

* (المقرونية الأولى للنصوص، التي يتيح لنا الذكاء السردى تعريفها، بأنها نصوص سردية. فليس مصادفة إذن، إذا لم تكن كلمة حبكة، تنتمي إلى المعجم القياسي للسيميائيات السردية؛ وهو يعيّن إجرائية التشكيل الشعري نفسه، كما يتم تلقّيها في المستوى الأولي للذكاء السردى²³⁵ ولكن إذا ما كانت الحبكة – أو لنقل الإلغاز – ليست مفهوما مناسباً للدلالية السردية، في مستوى عقلانيّتها الخاص، فبوسعنا تمييز أثرها من الباطن، في جميع الملامح التي تخون بها العقلانية الدلالية، علاقة نسبها بالذكاء السردى)، ص 423.

Ibid, p 423-²³⁶

- Paul Ricoeur, lectures 2, p423²³⁷

Ibid, 413-²³⁸

²³⁹ جورج غوسدورف، أصول التأويليات، ترجمة فتحي أنقزرو، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2018، ص133.

²⁴⁰ Paul Ricoeur, lectures 2, p 413

²⁴¹ Ibid, pp 434, 433

وهكذا يكون الفهم والتفسير متكاملين في العلاقة، رغم أنّ كلّ عنصر منهما يحتفظ بمكانته، "الفهم يحتفظ بأوليته ويجعل التفسير على مستوى الوساطات المطلوبة ولكن بشكل ثانوي"²⁴². ومنه لا يمكن الإقامة عند مقولة التفسير أو أية مرحلة، لأنّ "التأويل عليه أن يمرّ بالمعنى الظاهري، ولكنه لا يمكن له أن يتّخذهُ مُقاماً، وإلّا وقع عليه إثم التدنيس السيميولوجي"²⁴³، ومن جهة أخرى عملت السيميائيات البنيوية على تكريس مبدأ العلميّة، وقدّمت التفسير عن الفهم، فحقّق ريكور لم ينف عنها هذا الأمر، كونها قطبا هاتما في استكمال العلاقة بين الفهم والتفسير، حيث يقول: "وأعزّف الدلائلية البنائية (السيميائيات البنيوية) باعتبارها نوعاً آخر من تفعيل العلاقة نفسها بين التفسير والفهم ولكن تحت شرط انقلاب منهجي يعطي الأولوية للتفسير ويضع الفهم في مستوى آثار السطح. فليست هناك أية توفيقية (Synchrétisme) ولكتّهما مواجهة تمّت تسويتها على أرض مشتركة ألا وهي الثنائية الإبيستيمولوجية نفسها: التفسير والفهم"²⁴⁴.

كما أنّ تعريفات التفسير والتأويل والفهم تشعبت عند غادامير فهي دائماً في علاقة ما، وتعبير آخر ليس هو الكاتب؛ كما ذكر ذلك أنصار الهيرمينوطيقا الرومانسية، وهذا الموقف نفاه ريكور حين قال: "إنّ فهم النصّ ليس هو فهم الكاتب من خلال إنتاجه ولا هو إعادة صياغة المسار الإبداعي الذي وُلد النص"²⁴⁵، كما يعتقد شلايرماخر وأنصار التأويل الرومانسي. ويمكن القول إنّ الفهم لا ينطلق من العدم، لذلك قيل عن الأحكام المسبقة بأنّها ركيزة الذاكرة. وقد تعني معرفة السياق أو الذاكرة، المعرفة عامة وعلاقتها بالفهم، ومن هنا يمكن أن نتصور أهميّة السعة المعرفيّة والثقافيّة في تحقيق الفهم والوصول إلى التأويل. وهذا رأي يدعمه غادامير، حين يربط التأويل بالبرنامج الأرسطي؛ إذ يقول: "ويبدو لي البرنامج الأرسطي عن علم عمليّ النموذج البحثيّ الوحيد الذي طبقاً له يمكن التفكير في العلوم التأويليّة. ففي التأمل التأويليّ في شروط الفهم، تكشف إمكانات هذه العلوم عن نفسها في وعي يصوغ ذاته في اللغة، ولا يبدأ من لا شيء، ولا يظلّ من غير نهاية"²⁴⁶.

هذا القول إحالة صريحة على وجوب استثمار المعارف المسبقة، لا سيما ما يتعلق بالتاريخ، إلّا أنّ "مارتن هايدغر" ربط الفهم بالكينونة، ويكمن الفهم فيما يسمّيه "هايدغر" الاستشراق الذي يحدّد الكينونة، فهو الذي يحدّد إمكانات وجود الكينونة، بمعنى أنّه يحدّد "الدازين" بوصفه ممكن الوجود، وبذلك يكون الفهم مستطاع الكينونة. وهكذا، ما من صلة لهذا التصوّر للفهم بالمعنى، فهيدغر يؤكد أنّ "مأفهم، متى ما أخذ الأمر على وجه الدقّة، ليس هو المعنى، بل الكائن، أو بعبارة أخرى هو الكينونة. ولكن التفسير ما كان له أن يُحيي الهيرمينوطيقا العامّة إلّا من خلال تطوّر جديد"²⁴⁷؛ حيث كان التفسير يحمل في المعنى العاديّ معنى الشرح* والتعليق والتأويل، ولكن من خلال التطعيم بين مختلف العلوم والمناهج، تبين مدى تأثر "فنّ التفسير" بالتطورات التي حدثت في عديد العلوم، كفقهِ اللغة والتاريخ. إلّا أنّه بقي رهين القراءات المجردة، خلافاً للفهم والتأويل اللذان أخذاً مساحة أكبر في الذبوع. وهنا يقدّم "ريكور" طرحاً مغايراً، من حيث فعلُ القراءة؛ إذ لم يعد البحث عن مقصدية المؤلف شغل المؤوّل لأنّ الطرح الجديد لفعل القراءة عنده وعند من سار في الدرب نفسه، يذهب إلى أنّ القراءة لا تسعى إلى فهم الكاتب ولا إلى فهم عمله من خلاله، فلا علاقة للقراءة البتّة بمقصدية المؤلف، وأنّ سعي القارئ ينحصر في مساءلة النصّ عن عالم النص. يوضّح ريكور أنّه: "لا يقتضي

Ibid, p434-²⁴²

²⁴³ جورج غوسدورف، أصول التأويليات، ص123.

²⁴⁴ Paul Ricœur, lectures 2, p434 .

²⁴⁵ Paul Ricœur, Du texte à l'action, p. 144, « la fin dernière de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur -

qu'il ne s'est compris lui-même ».

²⁴⁶ هانز غيورغ غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013، ص307

²⁴⁷ بول ريكور، صراع التأويلات، ص35

* ومن معاني شرح في أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلميّة، ط1، 1998، بيروت، مادة شرب- شرد، ص501 "شرح" بتضعيف الراء ومنها الإبانة والإظهار. (ينظر كذلك لسان العرب، ابن منظور، مجلد 2، دار صادر، بيروت، ص497)

فهم نصّ ما، التلاقي مع كاتبه (إنّ الانفصال بين الدلالة وهي من فعل القارئ) والمقصديّة تُنشئ وضعيّة مبتكرة تتولّد عنها جدليّة التفسير والفهم²⁴⁸، كما أنّ التماهي بين الذات الكاتبة والذات القارئة لا يعني إلغاء السياق الذي كتب فيه النصّ؛ إذ امتلاك معرفة مسبقة تحيط بالموضوع، تدخل ضمن عمل المؤلّف حين يُخضع النصّ لجدل السؤال، مع ضرورة استحضار الذات داخل التاريخ. وهذا ما تمّت الإشارة إليه في قول سابق.

لم يكتف ريكور بعرض رأيه في مسألة الفهم وارتباطه باللغة/الكينونة، بل حاول الانطلاق من آراء سابقه، لا سيما من نعمته بأصحاب "الهيرمينوطيقا الرومانسية" كـ"شلاير ماخر" و"ديلتاي"، اللذان انطلقا من الثنائية (فهم وتفسير)، واعتقاده أنّ الأمر سيتحوّل فيما بعد إلى تعارض بينهما، ويوضّح تعارضهما في الحدّ الفاصل بين التفسير والفهم، أي بين علميّة الأوّل وتأويليّة الثاني. إذ يقول: "سيّضح بعد قليل أنّه -في الواقع- أثناء القراءة يظهر تعارض الموقفين اللذين وضعناهما عندما بدأنا بالعنوان المزدوج: الفهم والتفسير. فهذه الازدواجية نجدها بداية عند ديلتاي الذي هو مبتكرها*." فإمّا أن "تفسّر" على طريقة عالم الطبيعة وإمّا أن "تؤوّل" على طريقة المؤرّخ. سيوفّر هذا الخيار الاستثنائيّ منطلقاً للنقاش الذي يأتي²⁴⁹. فديلتاي لم يستسغ فكرة التكامل هذه، وكان الأمر مفصولاً عنده؛ فإمّا يكون الفهم مرافقاً للتأويل أو التفسير موافقاً للعلم والتجريب.

نخلص في النهاية إلى نتيجة مفادها: أنّ ريكور يصف الفصل بين الفهم والتفسير بالمعضلة المركزية في الهيرمينوطيقا التي تحتاج إلى حلّ، أمّا دفاعه عن وجود علاقة جدليّة بين العنصرين، فهو يعود بنا إلى وسائط الرموز اللغويّة، والثقافات والنصوص؛ هذه الوسائط تحتاج إلى تحليل وبرهان، ولا يمكن التوغّل داخل الذات إلاّ عن طريق هذه الوسائط. وبما أنّ الذات نصّ لا متناهٍ، فإنّها تحتاج إلى الفهم والتفسير معاً، كما أنّ ريكور رفض تماماً اللهث خلف مقصديّة الكاتب، فمن جهة رآه أمراً مستحيلاً، ومن جهة أخرى اعتبره مسعّى نفسانياً، وفي جهة نظر مختلفة، رفض الاكتفاء بالتفسير وحصر النصّ في هذه الزاوية الضيقة، التي كانت نقطة الخلاف بينه وبين البنيويين، والسيميائيين على حدّ سواء، وهذه تعدّ نتيجة حتميّة يرنو إليها الرجل؛ إذ حاول الجمع بين الفهم والتفسير عن طريق معادلة منطلقها الأوّل (الهيرمينوطيقا والإبستمولوجيا)، فالأولى تقوم على الفهم والثانية تقوم على التفسير لارتباطها بالعلم، وهكذا حقّق مبدأ التكامل بين العنصرين بالدلائل والحوار بين المفاهيم.

وبما أنّ الهيرمينوطيقا لها طموح غير محدود، فهي جمعت بين ماهو إبستيبي وماهو أنطولوجي، وهكذا فأساسها علميّ تفسيريّ، وهدفها أنطولوجيّ وجوديّ، يبحث في اهتمامات الذات وعلاقاتها بالأشياء. وهكذا يكون ريكور قد حقّق الجمع بين الفهم والتفسير رغم اختلاف منطلقتهما. فالتفسير أساسه علميّ صارم، أمّا الفهم فيتعلّق بحالات النفس، وبالتالي يكون الأوّل فكريّاً مجرداً، والثاني تفاعلاً داخليّاً مع حالات النفس، وديلتاي إذ حاول تعريف الفهم، فهو يقربّه من الإنسان، ومنه إلى حالاته النفسيّة، وكذلك من اللغة. أليست هذه العلامات التي ذكرها هي تلك اللغة التي جعلها "ريكور" وقبله هيدغر منطلقاً للكينونة في عملية الفهم؟

لا يكون الفهم إلاّ عن طريق اللغة، ومن قبله الكينونة، من خلال الدوازين^{*} Dasein (فكرة هيدغر). لم يخطئ الرجل في تضمينه وإحالاته للفهم على اللغة والكينونة، فمهما يكن من أمر لا يمكن لأحد أن يحقّق شيئاً خارج هذا الإطار (الوجود/

²⁴⁸ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2*, p. 199 (comprendre un texte n'est pas rejoindre son auteur. La disjonction entre la signification et l'intention crée une situation absolument originale qui engendre la dialectique de l'explication et de la compréhension).

* فعند ديلتاي تشكل هذه التمايزات في الحقيقة خياراً استثنائياً يجب أن يكون فيه أحد المصطلحين استثناءً أي إقصاءً للآخر.

²⁴⁹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 142.

* ليس الإنسان إنساناً إلا من خلال الدوازين الذي فيه " هيدغر، كانط ومشكل الميتافيزيقا (1929) "الكينونة- داخل-الانفتاح، ذلك ما سمّاه كتاب الكينونة والزمان ("بشكل غير لائق وكيفما استطعت") : Dasein دوازين، ينبغي أن نفهم ذلك في معنى Lichtung-sein: كينونة- التجلي، إنّ هناك هو، بالفعل، الكلمة التي تشير إلى الانفتاح " هيدغر، ندوة زيهرنغن 1973 (ينظر فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ جداول للنشر والتوزيع، ط1، مارس 2011، ص ص من 48 إلى ص 62).

الذات/ اللغة). ومن اللغة (بيت الكينونة) إلى الدازين، وصولاً إلى الفهم وجوداً، كان مسار هيدغر الذي رسمه للفهم، المتعلق بالكينونة كوجود، أو ما اصطلح عليه ريكور "أنطولوجيا الفهم"، حيث اعتبرها أهم خطوة قام بها الرجل، فبعد تلك القراءات التفسيرية للنصوص القديمة، انتقل هيدغر بمصطلح الفهم إلى مستوى الوجود، ولعلّ الخطوة الكبيرة الأعمق هي تلك التي أضفها على مفهوم "الفهم" (الفهم وجوداً)، وهي نقلة في مستوى الفكر الإنساني، أو هي ثورة فكرية. في ظلّ هذا الانقلاب في العلاقة بين الكائن والفهم، كما ذكر ريكور، ومع الصلة الوثيقة بين (الفهم والوجود والتأويل) وتحويل التأويل إلى ثورة مع هيدغر، نشأت مفاهيم إنسانية جديدة تُراجع كثيراً من المسلّمات وتفتح المجال لإثراء الفكر الإنساني. كأن تشكك في مطلقية الفهم، حتى وإن ربطه كبار الفلاسفة بمفاهيم ضاربة في العمق والوجود كالتاريخ مثلاً، واللغة. فبقدر ما هيّ حرية في الوصول إلى ما يطمح إليه الإنسان، بقدر ما هي مسألة تحمل بُعداً آخر في الوصول.

هذه الحرية في التأويل لا تعني الخضوع لنظرة أحادية، أو استقرار المعاني المختلفة، وتسمي ذلك فهمًا، لأنّ الفهم من الصعب الوصول إلى ذروته، لأنّه فعل مؤسس للوجود، بل سابق عن كلّ وجود. "فالفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنّه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إنّ الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود. على هذا يُعتبر الفهم، من الناحية الوجودية، أساسياً وسابقاً على أيّ فعلٍ وجودي"²⁵⁰.

الفهم أولاً، هذا ما قاله نصر حامد أبو زيد، بل هو التصوّر الذي يسبق كلّ تصوّر إنساني. يتمّ فيه انصهار النصّ والمؤوّل والذات والموضوع، وتلاقح فيه الأجزاء بكليّاتها، والكّلّ بجزئياته، رغبة في القبض على لحظة التأويل. أليس الفهم حدثاً في التاريخ كما قال غادامير؟ ورغم كلّ ما قاله ريكور عن مشروع غريماس، إلّا أنّه يبقى الوحيد الذي استطاع الجمع بين الشقّين؛ النظريّ والعمليّ/التطبيقيّ، ليخرج إلى نقطة اشتراك بين هذين الجانبين ألا وهي "الحبكة" حين يقول: "وفي الخلاصة يبدو لي أنّ نموذج غريماس يخضع لقيد مزدوج* إنّ الاعتراف بنموذج غريماس المختلط لا يعني أبداً رفضه: بل على العكس من ذلك يعني أن نبرز شروط تطبيقه وأن نفسّر لقارئ أعمال عن هذه المدرسة لماذا يبدو المرّع السيميائيّ أحياناً يتضمّن قيمة حقيقية قادرة على الكشف والتوضيح وأحياناً ينحصر في إعادة كتابة فهمنا للسرد فهما توضيحياً. فهما لا ينبع من المركّب المنطقيّ ولكن من المركّب العمليّ التطبيقيّ لهذا النموذج المختلط"²⁵¹

وبالتالي لم يكن ريكور ينتقد من أجل النقد، أو يعدّد مأخذ منهج بطريقة مزاجية، بل هو يعي تماماً خطواته في إنشاء فلسفته: "ففي داخل هذا المسار سيجد الهيرمينوطيقا، متحوّلة عن هذه الظاهراتية. إنّ تطوّر فكر ريكور ليس خطياً ولا مشتتاً. هو أشبه بالصورة الموسيقية الكنسية، حيث كل موضوع جديد يدخل (هنا: التحليل النفسي، السيميائيات، السردية، الخ)، يندرج في مسار، أحياناً في مظهر موضوع جديد، وأحياناً على العكس من ذلك، كاستمرار للّحن *mélodie* ذاته"²⁵²، هذا اللّحن لا يشكّل، في الواقع، إلّا صوتاً جديداً، تتناغم معه أصوات أخرى، فيأتي، حسب سجّلات صوتية مغايرة، لإثراء انسجام المواضيع المتوقّرة والمقترحة. فريكور نفسه يصف مساره ونموّه الفكري بالمتنوع.

إنّ السيميائيات حين تخرج من التفكير العام إلى التفكير المتخصص، تأخذ بعداً آخر حين تعنى بالأنساق على اختلافها، حيث يشتغل التفكير بالعلامة حول تشكّلها المتعدّد، منتهية إلى تلك الفاعلية التي تتأسّس عليها التركيبات البنوية للغة، كون اللغة تظلّ تؤدّي منطلقها عبر أشكال التعبير، من هنا نتجت السيميائيات المحايثة "لغريماس"، وهي تعالين المعنى

²⁵⁰ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 7، 2005، ص 33.

* منطقي من جهة وتطبيقي عملي من جهة أخرى. ولكنّه لا يستجيب للقيد الأوّل إلا إذا كان فهمنا للحكاية وللحبكة يثير الإضافات الملائمة ذات الطبيعة الاستبدالية الصريحة التي بدونها يبقى النموذج التصنيفي عقيماً.

²⁵¹ - Paul Ricoeur, lectures 2, P 421

²⁵² - Ivan Almeida, L'énigme et le secret, Paul Ricoeur et lasémiotique, p87

وفق إشكاليات دلالية مفتوحة؛ إذ تظل اللسانيات في مقابل هذا أنموذجا يطالبنا دوما بمعرفة منطق النسق عبر المدارس اللسانية.

لا يعقل أن نعزل ما يؤدّيه النسق من متصوّرات دلالية عن التفكير السيميائي، كما أنّ الأنساق تجلي دوما فلسفة تشكّلها إزاء ما يستحدثه المقترّب التأويلي، وهذا هو مسلك التغيّر الذي تجليه السيميائيات التداولية، كونها الكفيلة بسيميائيات التلقّظ، وسيميائيات الخطاب وهي في الوقت ذاته مرتكز مقاربة تلك الأسيقة لتداولية الخطابات، وكذا متعدّد الصوغ لتلك الإرساليات من خطابات المحكي.

وفق هذا تظلّ السيميائيات عبر مسمّياتها ترتب دوما إلى ما يجليه النسق من دلالات، كونه علامة متقلّبة من غير أن يلتزم بتلك الصوريّة من الالتزام المنطقيّ في مقابل وعي المتلقّي وهو يباشر صيرورة تشكّل الأنساق وفق رمزيات محدثة؛ إذ إنّ رهنات التأويل أفرزتها فلسفة ريكور وهي تقارب المعنى والذات بقدرات من التحليل للخطابات اللغويّة وغير اللغويّة.

خاتمة:

نخلص في منتهى هذا البحث إلى القول: إنّ مدرسة باريس أوّلّت عناية بالغة بالسيميائيات العامليّة، كونها الأساس في تحوّل المعنى وتطوّره، وكون المعنى ذا علاقة وثيقة بالذات (sujet) كما اصطلاح عليها غريماس؛ إذ كان لا بدّ من تطوير مفهوم هذه الذات لا سيما أنّ سيميائيات باريس ركّزت كثيرا على العمل l'acte كونه عنصرا أساسيا في انتقال المعنى من وضعيّة إلى أخرى.

والذات الفاعلة حينما تكون في حركة داخل الخطاب، تُحدث تفاعلات ولا يمكن لهذه الذوات/الفاعلات أن تصنع حدثا مهماً إلا إذا طوّعناها وفق المربّع السيميائي. بدأت مدرسة باريس بوضع منظومة مصطلحيّة خاصّة بها، بتقليص عدد العوامل التي حدّدها بروب في دراساته حول الحكاية الشعبيّة، إلى حدّها الأدنى. واتّخذت مسارا جديدا من ناحية المفهومة المصطلحيّة، لكن "بول ريكور" شكّك في تمبّر مواقف غريماس حول المفاهيم السيميائية، فيما يتعلّق باستحضار مفاهيم المربّع السيميائي وولوج أعماق النص. زيادة على التآثر الواضح بما جاء به "بروب" في الحكاية الشعبيّة، وماقدّمه "ستروس" في دراساته الأنثربولوجية، استخلص ريكور المكانة غير الأكيدة للطابعية في الباراديغم السيميائي الغريماسي، وهذا المربّع يمكن أن يكون مناسباً لتحوّل حالات الذوات/الفاعلة. وهذا ما اصطلاح عليه ريكور بتمطيط التمثيل الاستبدالي للسرد.

إنّ فكرة الاكتفاء بالنصّ وحده بما يحتويه من حمولة لغويّة تنأى عن الدلالة وعن القراءة العميقة، وعن المحيط والسياق، كان ثمرة التحليل المحايث. فهو لا يقول شيئا عن المجتمع، ولا عن المؤلّف، بل موضوعه هو الأدب نفسه. كما أنّ مبدأ العلاقة بين الوحدات، وهو مبدأ بنيويّ محض؛ يهتمّ بالعلاقات العامّة ويهمل العلاقات الفرديّة، إلا أنّ السيميائيات حسّنت هذه العلاقات، وأعادت شيئا من الاهتمام بالفرد، رغم أنّ هذا الاهتمام نسبيّ إلى حدّ ما، وبخاصّة ما تعلّق بالبنيات السردية. والمكوّن السردية يحمل في طياته بنيات، تتحكّم في تفاعلها ذوات فاعلة، وهذه الذوات تختلف وتتنافر، دون أن تفقد تلك العلاقة بينها.

عوض غريماس وظيفة الفعل بالملفوظ، لأنّه لا وظيفة في غياب الملفوظ السردية، لذلك، ومن خلالها تحوّل الملفوظ إلى الخطاب: لأنّ الملفوظ هو المكوّن الأساس للخطاب. وريكور من خلال حواراته مع غريماس، كان يسعى إلى الوصول بالنصّ إلى مستوى الخطاب. والاختلاف البسيط بين مفهوم الخطاب في الدراسات اللسانية ومفهومه في الدراسات السيميائية، أنّه يندمج مع فكرة السيرورة السيميائية، ويكون حاملا لمفهوم النصّ. وهكذا فتحت السيميائيات ذراعها للخطاب، فتنوّعت وتعدّدت مجالاتها، وعبرت أشواطاً ومراحل. فالخطاب في الدراسات اللسانية والبنوية والسيميائية بدرجة أقل، لم يخرج من دائرة (اللسان/ الكلام/ النطق)، كما أنّه لم يتحرّر من البنيتين (السطحية والعميقة). في حين يعتقد ريكور

أنّ الانتقال من بنية الملفوظ إلى بنية الخطاب، يقتضي القيام بجدد الأدوار التي استخرجها الدارسون من الحكاية الروسية.

إنّ الاهتمام المنصبّ على النصوص السردية، خلق ما يسمّى (بالسيمائية السردية)، التي أصبحت تطرح مشكلة المعنى، المتولّد عن طريق محاورة النصّ، وكذلك من خلال استقراء الأدوار والأحداث. وغريماس يطرح مشكل المعنى، مع تأكيد أهمية التلقّي، والقراءة المنتجة، التي تثرى المعنى في ظلّ الحرّية التي يوحى بها إمكان التأويل، وبهذا يغدو النصّ وتلقّيه ظاهرة تحرّية.

أطاحت البنيوية بأولية الذاتية التي كانت تلحّ عليها الوجودية بقوة، بنقل إطار التحليل من مستوى المقاصد الذاتية إلى مستوى البنى اللغوية والسيمائية. لكنّ فكرة غريماس عن المعنى بدأت تحرك مساره البحثي نحو التحوّل في المفاهيم؛ فمن المعنى اللغوي إلى المعنى في الوجود. ولأنّ اللغة تقوم بدور الوسيط؛ فالهيرمينوطيقا تنطلق من مستوى اللغة، للخوض في عملية التأويل؛ هذه العملية الحيوية حاضرة دوماً في اللغة، فكلاهما يحمل الآخر. أمّا الألسنية فقد منحت إطاراً علمياً للتأويل، والتحليلية زوّدها بألة المنطق، وكلاهما منحتا قوة للهرمينوطيقا.

يستمدّ البراديغم التأويلي وجوده من صيغة المنعرج اللغوي المعاصر؛ من شلايرماخر الرومنسي إلى دلثاي وهيدغر وغاداميروريكور، فهناك خطّ تأويلي واحد. وهي صيغة لا تفهم اللغة بشكل تحليلي، أي بالتعويل على اللسانيات الحديثة، بل بشكل تأويلي. والجامع بين الهرمينوطيقا والعلم هو اللغة بما هي وسيط أبدي بين الأشياء والمعاني، فهي مرتكز الحوار بين التاريخ كنصّ والمتلقّي كقارئ وهي الشريك المنتج للفهم بوساطة التأويل.

وبما أنّها وسيط بين النصّ والتأويل، وهي مرتكز التفاهم، فهي ناقل للمعنى، ولا يعني هذا حرية التصرف في نقل المعاني، ولا خيانة المعنى الأصلي، بل هو تسهيل فهم السياق، لأنّ مهمّة المترجم نقل معاني النصّ كما وردت. لأنّ الترجمة تتمّة لعملية التأويل، ولا يتمّ هذا إلاّ عن طريق الفهم، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة اللغة ومنه الترجمة، وهكذا ندرك العلاقة بين الترجمة والتأويل؛ إذ إنّ كليهما يقومان بدور الوسيط. فالتأويل يحاور النصوص داخل اللغة، والترجمة تنقل معناها الخارجي. وهكذا تتسع مساحة الترجمة في حضرة الهرمينوطيقا بحيث تمنحها مجالاً للإبداع، ويصبح النصّ المترجم نصّاً مغايراً بلغة أخرى حول موضوع واحد وأكثر من لغة.

جاءت اقتراحات ريكور تحمل طرحة غيرياً، محاولاً منه مقارنة النصوص، فجمع بين علمية السيميائيات في تفسير الخطاب، وبين التأويل. لكنّه لم يفصل بين عنصرَي التفسير والتأويل، لأنّهما يشكّلان فكرة النصّ حسب اعتقاده، بشرط التجديد بينهما، وهذا ما سيقلّل درجة التعارض بينهما؛ إذ إنّ التعارض كان بين الفهم والتفسير عند دلثاي ولم يكن يوماً بين التفسير والتأويل. ومن هذا المنطلق كان تركيز ريكور على التعارض الموجود بين الفهم والتفسير.

وهكذا تحوّل نهج الدراسة السيميائية؛ من سيميائيات الفعل إلى سيميائيات الأهواء، رغم تجذّرها في الدراسات الفلسفية، وامتدادها المعرفي عبر الزمن، حيث شغل هذا المفهوم معظم الفلاسفة، الذين أكدوا على ضرورة وجود الهوى لاستكمال الذات، وقد منحوه مكانة عالية في نظرياتهم، واعتبروه ضرورة لتوازن الإنسان، لأنّه يحقّق رغبته وذاتيته، كما أنّه معادل للكشف عن الاختلافات البشرية. وهكذا تحوّل اهتمام الدرس السيميائي، إلى البحث في الهوى، والتركيز على تلك العدة المفهومية الجديدة، والتراكم المعرفي الذي وصلت إليه سيميائيات الأشياء، فأولوا أهمية لمعنى الهوى والحالة النفسية.

ورغم دفاع غريماس الشرس عن النظرة العلمية للنصوص، إلاّ أنّه تراجع في دراساته الأخيرة؛ حيث كثّف جهوده السيميائية حول تعدّد المعنى، كما قرّب السيميائيات من السردية، وفتح مجال التطبيق أكثر. ورغم أنّ النموذج العملي كان قد قطع شوطاً كبيراً في السيميائيات السردية، فإنّه لم يبق على وتيرة واحدة؛ إذ أقرّ ريكور بما لهذا النموذج من

طموح في الانتقال من القراءة السطحية إلى القراءة العميقة، بحثا عن إمكانية وصف شمولي للفعل الإنساني في تأسيس
جرد لأدوار العاملين (rôles actantiels).

لم تقاوم سيميائيات العمل المدّ الانفعاليّ للذات الإنسانية، وتلك التحوّلات على مستوى النفس، وهذا ما جعلها تخترق
عوالم الإنسان، وبالتالي تضمن الصلة بين الذات والموضوع، وهذا شرط لاستكمال العلاقة الاستهوائية في المجال
السردى. ومهما يكن الجدال القائم بين التأويل والسيميائيات فإنّهما سينتهيان إلى موقف واحد (التكامل). وسيؤدّيان عملا
ضروريًا في مجال البحث عن دلالات النصّ، رغم اختلافهما في بعض المفاهيم.

وريكور مهما انتقد المسار الغريماسي، إلا أنّه لم يبتعد عن ثنائيّة الفهم والتفسير؛ إذ يعدّها قضيةً أزليةً، ويؤكد أنّ
العملية التأويلية لا تتمّ من خلال عنصر واحد، بل هي تنشأ من خلال تكاملهما بالجمع بين ما هو إبستمولوجي وما هو
أنطولوجي. والتكامل بين الفهم والتفسير هو تكامل بين الفكريّ المجرد، وبين التفاعل الداخليّ مع حالات النفس، لأنّ
الفهم لا يكون إلاّ عن طريق اللغة، ومنه الكينونة. وهكذا نشأت مفاهيم إنسانية جديدة تُراجع كثيرا من المسلّمات وتفتح
المجال لإثراء الفكر الإنسانيّ. كأن تشكّك في مطلقية الفهم، حتى وإن ربطه كبار الفلاسفة بمفاهيم ضاربة في العمق
والوجود كالتاريخ مثلا، واللغة، كما أنّ الحرّية في التأويل لا تعني الخضوع لنظرة ذاتية، أو استقراء المعاني المختلفة،
وتسمّي ذلك فهمًا، لأنّ الفهم من الصعب الوصول إلى ذروته، فهو فعل مؤبّد للوجود، بل سابق عن كلّ وجود.

المراجع العربية والمترجمة

بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هيرومينوطيقية)، تر: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، ط1،
2005

جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدّة، بيروت/، 2013

رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة/مصر، 1998،

جورج غوسدورف، أصول التأويلات، ترجمة فتحي أنقزو، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2018

فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ جداول، ط1، مارس 2011

فتحي المسكيني، الكوجيطوالمجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013

فيكتور أريخ، الشكلاية الروسية، تر: محمد الولي، المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، ط1، 2000

كاسيررأرنست، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مر: أحمد خاكي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة/مصر،
ط1، 1975

محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، قراءات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005

ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبيّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، ط4، 2005

نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2005

هانزغورغ غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة علي حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013

-1 الدوريات

- مجلة التسامح ع: 30، عام 2004/1425

- فكر ونقد، عدد: 1999/21 http://fikrwanakd.aljabriabed.net/n21_10zahuti.htm

- مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد-سنة 18، عدد 58/57، شتاء وربيع 2014
- 2 المعاجم العربية:
ابن منظور، لسان العرب، مج 2، دار صادر، بيروت،
مجموعة من المؤلفين، معجم السرديات، إشراف محمد القاضي، دار محمد علي للنشر تونس، ودار الفارابي لبنان ط1:
2010
- 3 المراجع الأجنبية:

Jacques Derrida, De la grammatologie, ed minuit, 1967

Paul Ricœur, Le Conflit Des Interprétations, Éd Du Seuil, Paris 6, 1969

Paul Ricœur, lectures 2(la contrée des philosophes), éditions du seuil,Paris, novembre 1999

Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique 2,ed seuil, 1986*

-4 الدوريات الأجنبية:

STRUCTURALISME, N 1932-2015 Novembre 1963 /

Esprit,N 1932-2015 Novembre 1963 .

-5 معاجم أجنبية:

SEMIOTIQUE. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, hachette, 1979

Larousse , dictionnaire français.2018

Dictionnaire de la philosophie, par Didier Julia, France loisirs, paris,1984

-6 المواقع الالكترونية:

.[https://www.philomag.com/lexique/dasein#:~:text=En%20philosophie%2C%20le%20mot%20appara%C3%AAt,non%2Dexistence%20\(Nichtsein\).&text=Mais%20c'est%20surtout%20son,l'histoire%20de%20la%20philosophie.](https://www.philomag.com/lexique/dasein#:~:text=En%20philosophie%2C%20le%20mot%20appara%C3%AAt,non%2Dexistence%20(Nichtsein).&text=Mais%20c'est%20surtout%20son,l'histoire%20de%20la%20philosophie.)

كتابة الكارثة وتأويلية العذاب أو عن الآخر المتألم وتجربة الشر

Ecriture du désastre et herméneutique du tourment

L'autre victime et l'expérience et le mal

د. عمرين بوجليدة²⁵³

ملخص

في أعطاف هذا العمل، سنعرف "النص"، من جهة ما هو الوجود الممكن، لأنه يستفيد دوماً وباستمرار من إمكانية التأويل الدائم. وما يمكن أن يعطي وزناً لفكرة العلاقة المباشرة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة هو وظيفة القراءة. وتولّد العلاقة بين نص وآخر في آحاء العالم الذي نتكلم عنه. ويمكن لانحجاب العالم أن يكون تاماً، فنقول هذا العالم خيالاً.

لذلك علينا بدءاً الإبانة عن كيف أن الإنسان يقيم ديالكتيكا مهماً وتوليفة، تكون بمثابة جسرين الزمن الكوني والزمن النفسي المعاش في أكبر تجربة له، وهي حين يعيد صياغة عالمه في حكاية يرومها.

هكذا سنلاحظ أن ساحة الفكر شهدت حركة كثيفة تحوّلت فيها الكتابة في عوالمها وأسلوبها ورؤاها، إلى ضرب من المستودع الكبير لأحلام الشعوب وآلامهم، لخبياهم وأوهامهم. وتلك كتابة متينة مبنية على مبدأ تعدد المعنى أو نقصه حال اكتماله أو على هدمه لاستثنائه، حيث لا يكون الكلام وسيلة ظرفية خاضعة ومألوفة، إذ لم يعد "فن الكتابة" يشكل أفقا ثابتاً على حدّ عبارة لامعة لـ"بلانشو". ونحن بقولنا هذا نهدف إلى الانتباه إلى ما كان قد انتبه إليه "المفكرون"، على نحو يساعد على إضاءة غوامضه وهي كثيرة واستئناف معانيه ودلالاته وهي وفيرة، منذ "لوكاتش" و"بنيامين": أهمية المنعرج الأدبي للفكر المعاصر. وقد اهتموا إلى ما من شأنه أن يجعلهم يتخذون منه حقلاً رمزياً لولادة تجارب معنى جديد قادر على إنقاذ العالم من السقوط. إن بلانشوها هنا يستحضر الكارثة: كارثة المركزية الغربية.

والمربك أن وحشية الجريمة تستمد كل بشاعتها من واقع أن الدولة نفسها هي التي اقترفتها. إن التطرف في اللإنساني يقابل هنا ما أطلق عليه "جان ناير" ذات مناسبة: تعبير اللامبرر، انه ما يتجاوز المعايير السلبية، وهو ما كان قد سماه "ريكور" ذات مرة: المرعب، إن ما يشار إليه هنا هو الطابع غير المؤلف للشر: فكيف يمكننا أن نستقبل ما هو فوق العادة بالوسائل العادية للفهم التاريخي؟

الكلمات المفتاح: الكتابة، النص، القراءة، الكارثة، التأويل، الآخر، الشر.

Sommaire

Dans les plis de cette œuvre, nous connaissons le « texte », en termes d'existence possible, parce qu'il utilise toujours et constamment la possibilité d'une interprétation permanente. Ce qui peut donner du poids à l'idée du rapport direct entre la volonté de dire de l'opérateur et l'écriture, c'est la fonction de lecture. La

²⁵³ باحث من تونس

relation entre un texte et un autre est générée dans le monde dont nous parlons. Le voile du monde peut être complet, alors nous disons que ce monde est un fantasme. Par conséquent, nous devons commencer par expliquer comment l'homme établit une dialectique et une synthèse importantes, qui servent de pont entre le temps cosmique et le temps psychologique vécu dans sa plus grande expérience, celle où il reformule son monde dans un conte qu'il raconte. Ainsi, nous remarquerons que le champ de la pensée a connu un mouvement intense dans lequel l'écriture dans ses mondes, son style et ses visions s'est transformée en une sorte de grand dépositaire des rêves et des douleurs des peuples, de leurs déceptions et de leurs illusions. « l'art d'écrire » ne constitue plus un horizon fixe, selon la formule brillante de Blanchot. En disant cela, nous visons à attirer l'attention sur ce que les « penseurs » avaient remarqué, d'une manière qui aide à éclairer ses nombreuses ambiguïtés et à en reprendre les significations et les connotations, qui sont abondantes, depuis « Lukacs » et « Benjamin »: le l'importance du tournant littéraire de la pensée contemporaine. Ils étaient guidés par ce qui les ferait prendre comme champ symbolique pour la naissance d'expériences d'un nouveau sens capable de sauver le monde de la chute. Blanchot évoque ici la catastrophe: la catastrophe de West Central. Confusément, la brutalité du crime tire toute sa laideur du fait qu'il a été perpétré par l'État lui-même. L'extrémisme de l'inhumain correspond ici à ce que Jan Napier appelait fort justement: l'expression de l'injustifiable, ce qui transcende les normes négatives, ce qu'il appelait autrefois Ricœur: le terrifiant, il s'agit ici du caractère inconnu du mal: Comment pouvons-nous recevoir l'extraordinaire avec les moyens ordinaires de la compréhension historique?

Mots clés: Écriture, texte, lecture, catastrophe, interpretation, autre, mal .

لعلّ أول ما يترأى لنا، ونحن نمتحن معضلات القراءة وأسئلة الكتابة²⁵⁴، مضمخة بالألم، الهشاشة والفاجعة، أن المسألة قد اتخذت منحرجاً خطيراً، خصوصاً إذا نظرنا إليها من جهة الاستتباعات والانحرافات والمآلات، وما كنا قد استلمسناه في علاقة بالمزية المغربية لمعاملة الإنسانية في شخصك وفي شخص الغير من جهة ما هو غاية في ذاتها وليس فقط من جهة ما هو وسيلة، في هذا المستوى من الاستشكال نريد أن نوضح أنه ليس يوجد أي تعارض، ذلك أن كلمة الإنسانية إنما هي مدخل إلى الكرامة والاحترام، بالرغم من تعدد الأشخاص. ومن المفيد في القصد الذي يعيننا قراءة إمكانية بروز صراع ما إن لم يتم التسلسل إلى المناطق السرية لغيرية الأشخاص، شديدة الوثاقفة لفكرة التعددية البشرية عينها، ذلك أنها تتعارض والطابع الكلي للقواعد التي تتضمنها فكرة الإنسانية، لحظتنا يتحول الاحترام إلى احترام للقانون واحترام للأشخاص²⁵⁵. وغرضنا أن نكشف عن الفكرة التي ستوجه نقد "ريكور" حينما أبصر خطأ دقيقاً انتصب فيصلاً يفرق بين المستوى الكلي للأمر المطلق كما يتجلى من خلال فكرة الإنسانية، والمستوى التعددي والذي يتمظهر في فكرة الأشخاص كغايات في حد ذاتها. والسؤال المشترك بين كل هذه المقترحات والذي يطرح من فوره، من أين نبدأ قراءة الكتابة وكيف نتعلم ونتدبر التفكير بألم في هذا الذي به يتدمر الحق وننكب في ضيائه على مواجهة الأحداث المأساوية ونؤشر على صعوبة فهم نهايات تواريخ ضد الإنسانية؟

1 / في الكتابة وقول العالم خيالاً:

نود أن نتوقف عند سؤال أولي – يقود في الحقيقة بقية الطرح – هذا السؤال هو: ما هو النص²⁵⁶؟ في أعطاف هذا العمل، سنعرف النص، من جهة ما هو الوجود الممكن، لأنه يستفيد دوماً وباستمرار من إمكانية التأويل الدائم²⁵⁷، ثم لنسم نصاً، كل خطاب تثبته الكتابة، ف"ريكور" يوضح وتبعاً لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه. لكن ما هذا الذي ثبت على هذا النحو بالكتابة؟ كل خطاب، هل يعني هذا أن كل كتابة كانت في البداية ولو على وجه الاحتمال، كلاماً؟ ماذا عن علاقة النص بالكلام إذن؟

سنكتفي في هذا المستوى بإثارة القضايا إيماءً ولحاً، حتى نتبين المسارب إلى الكتابة بصفتها مؤسسة تالية للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبت كل تلفظاته التي لاحت شفويًا، الكتابة تسجيل يضمن للكلام ديمومته. وما يمكن أن يعطي وزناً لفكرة العلاقة المباشرة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة هو وظيفة القراءة. فكل نص يكون حراً في الدخول في علاقة مع كل النصوص الأخرى التي حلت محل الواقع الظرفي الذي أشار إليه الكلام المباشر. وتولد هذه العلاقة بين نص وآخر في أمحاء العالم الذي نتكلم عنه شبيه عالم النصوص، هو ذا الاضطراب: تكف

²⁵⁴ انظر، موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ترجمة نعيمة بنعبدالعالي – عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2004
Blanchot, M, les questions de l'écriture, éd, Gallimard, Paris, 1971.

- ²⁵⁵ انظر، بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي ببيروت، الدار البيضاء ط 2، 2008، ص 119.

- Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté* (1950-1960)

tome 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950; réédité en 1988

tome2: *Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960
tome 3: *Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

Les tomes 2 et 3 de l'édition originale ont été regroupés dans un seul tome, lors de la réédition de 1988: *Finitude et Culpabilité*.

²⁵⁶ ذلك أن النص هو "الأخر" الذي يقودني إلى ذاتي إذا ما أنا اخترت أن أنخرط في حيكته والدخول فيه

انظر، Luc Paraydt , Paul. Ricœur , *L'avenir de la mémoire* , Etudes , Fev , 1993 , p 225 .

²⁵⁷ يتسع النص في قراءته إلى تفسيرات تتنوع ضرورة بتنوع القارئ ومسلكه في الفهم والصياغة لتكون إزاء ثلاثية صورية مؤلفة من منشئ للأثر نصاً و نص متحقق عياناً ومؤول له، تقبلاً .

انظر، Pierre Gisel , *le conflit des interprétations* , Esprit 1990 / 1 . p 780 .

الكلمات عن الامحاء أمام الأشياء وتسمى الكلمات كلمات لذاتها. ويمكن لانحجاب العالم أن يكون تامًا إلى درجة أن العالم نفسه – في حضارة الكتابة – لا يبقى هو ذلك العالم الذي نشير إليه ونحن نتحدث، يمكن أن نقول هذا العالم خيالاً²⁵⁸. لقد بان مما فات أن اضطراب العلاقة بين النص وعالمه²⁵⁹، هو مفتاح الاضطراب الذي يؤثر بالعلاقة بين النصّ وذاتيّي المؤلف والقارئ²⁶⁰.

لحظة يظن المرء أنه يعرف من هو مؤلف نص ما، يحتل النص مكان الكلام، وينتفي التحدث عن المتكلم: إنّ إبعاد المؤلف من طرف نصّه هو ظاهرة القراءة الأولى. وفي هذا المستوى يتضح أن مطلوبنا إنما هو محاولة فهم طبيعة الانزياح الذي وقع وتمزق الهرمينوطيقا بين نزوعها الضافي لما هو نفسي، وبين بحثها عن منطق للتأويل²⁶¹، إنه ما يقحم في النهاية العلاقة بين الفهم والتأويل: أليس التأويل نوع من الفهم؟ ما الأهم في الهرمينوطيقا، تضمها في دائرة الفهم أم اختلافها معه؟

لقد كان "شلايرماخر" قبل "ديلتاي" شاهدا على هذا التمزق الداخلي للمشروع الهرمينوطيقي²⁶² وذلك بممارسة إنسانية لزواج سعيد بين العبقريّة الرومانسية والبراءة الفيلولوجية، مع "ديلتاي" المتطلبات الاستمولوجية

²⁵⁸ وهكذا علاقة بين "عالم النص" و "نص العالم" ننفذ إلى أفق قراءة تسكن العالم المعيش

انظر: . 114 p 3/4, Mars, Avril, 2006, Esprit, Fabienne Bougere, Mrs Dallaway ou le temps de la littérature

انظر، . 780 p, Pierre Gisel, le conflit des interprétations, op, cit

من ذات متكلمة إلى ذات فاعلة. انظر، Bernard Stevens, le soi agissant et l'être comme acte, Revue philosophique de Louvain, Nov. 1990 p 586

²⁵⁹ ذلك أن مهمة الهرمينوطيقا تنحصر في فهم النص لا فهم المؤلف فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القارئ، هي النقطة المرجعية للحقيقة وإنما المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر، وبهذا يكون ربط النص بالعصر الحاضر وهو شأن ومقتضى كانت قد أهملته الهرمينوطيقا التاريخية والأدبية.

انظر:

une herméneutique philosophique, Paris, Ed 'Gadamer, Hans Georg, vérité et méthode: les grandes lignes d p148, 247. 6du Seuil, 197

ف"هل يجب الكفّ عن إرادة فهم الكاتب أحسن مما فهم نفسه؟ أو هل يجب التخلّي عن فكرة مضاهاة قصد معنى النصّ، هل يجب الكف عن تعريف الهرمينوطيقا بكونها الصراع ضد عدم الفهم، بواسطة تملك الغريب؟ وبكونها إعادة إنشاء الأصلي؟ إن هذه الأسئلة قد كانت طرحت في الماضي من قبل تفسير الكتاب المقدس، والفيلولوجيا الكلاسيكية ومن قبل فقه القانون، وأنها ما تزال تطرح من قبل الهرمينوطيقا الأدبية"

- انظر: بول ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محبوب المركز الوطني للترجمة تونس 2013 ص 94.

²⁶⁰ ذلك أن الحضور الزمني الدائم للمعنى المسطور في ثنانيا النص ينقل للقارئ تجربة وجود كاتبه وشكل تفاعله مع العالم، لكن القارئ لا يتلقى هذا المعنى خلوا من أية سابقة دلالية، بل يتلقاه مزودا بالأعراف والتقاليد القرآنية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه: هكذا يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، وينصهر هذان الأفقان ليولدا عملية القراءة في تملك النص وفهمه.

انظر، بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 17.

- ²⁶¹ يفترض "ديلتاي" (1833-1911) أن ما لا يهتم به العلم الوضعي، أثر كاتب عظيم ومخترع عظيم وناطقة دينية أو فيلسوف حقيقي لا يمكن أبدا أن يكون سوى التعبير الأصيل عن حياته الباطنية ولذلك فإن "القيمة الموضوعية لذلك الأثر لا يمكن أن تتكشف إلا متى توفرنا على فن الفهم المناسب لطبيعتها، إخضاع فن الفهم لقواعد تأويلية هو البديل الاستمولوجي الذي ترفعه التأويلية في مقابل احتكام علوم الطبيعة إلى المنهج التجريبي. انظر فتحي المسكيني، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت - الجزائر، 2013، ص 38/13.

انظر أيضا: بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 119، 120. (مصدر سابق).

²⁶² إن كل مقومات التأويلية إنما تعود عند "شلايرماخر" إلى تخريج مسألة الفهم: كيف نفهم؟ ف"وحده الفهم هو مهمّة التأويلية" فما معنى أن نوّول حسب "شلايرماخر"؟ هو أن نكون قادرين على الخروج من طريقتنا الخاصة في التفكير من أجل الدخول في طريقة الكاتب، إن ما يقوله المؤلف ليس دلالة Signification الألفاظ فقط بل المعنى Sens الذي يأخذه اللفظ في مجاله، إن المؤلّ هو الذي ينجح في أن يكون قارنا مباشرا للمؤلف وذلك يعني أنه ينجح في: فهم ما هو مشترك بين الكاتب والقارئ/ما هو خاص بالكاتب من خلال إعادة بنائه/ما هو خاص بالقارئ الذي يهتم الكاتب به. وهكذا يتوضح أن التحفظ الأساس الذي سجله "ديلتاي" إزاء "شلايرماخر" هو أن تأويليته قد ظلت رهينة الإنتاج الأدبي، لا تغادره، ولذلك لم يستطع أن يطرح مسألة الفهم إلا في علاقة بالأثر الأدبي، وأصالة "ديلتاي" إنما تكمن في هذا النقل الصريح لمهمة التأويلية من الفهم

وهو يعلق على "شلايرماخر" في تأكيد مفاده إن هدف الهيرمينوطيقا الأخير هو ضاغطة أكثر، لنستمع إلى "ديلتاي" فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه²⁶³. ولأن "ريكور" يُعنى بالعلاقة الغنية بين اللغة والتجربة الإنسانية المعيشة، فقد ظلّ يؤكد مرارا أن "النص" لا يوجد البتة من أجل تمجيد ذاته، بل هو يحاول في كل استخداماته نقل تجربة ما إلى اللغة، طريقة ما لسكنى العالم والوجود - في - العالم. وإذا قد تبين أن فعل الإرادة يصطدم بمقاومة كل ما هو لا إرادي فإن "ريكور" يبحث عن ضعف كائن معرض للشر وبإمكانه اقتراحه، إلا أنه ليس شريرا بالفعل. ولكن غوص النظر ينبئنا أن الإنسان انثروبولوجيا: هو تأرجح بين مؤثرين، لا متناه، يفتح الأفاق بلا حدود ومتناه، يدخل منه الشر إلى البنية الوجودية للإنسان، ولعل مما يكون بيانا لذلك أن يعيش الإنسان هشاشة هذا الوضع شبه المأساوي. ونحن حين نحاول فهم الزمان وأصله، نلمس أننا نعتقد بأننا نملك كلّ الدلالات، وأتينا أسياد المعنى، في حين أن الزمان يهرب من كلّ إرادتنا في السيطرة والهيمنة "إن الزمن يصبح زمنا إنسانيا كلما كان مفصلا بصيغة سردية، وبالمقابل فإن القصة تبلغ مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الإنسانية"²⁶⁴. غير أن الزمان ليس بالأمر الموضوعي، إنه يقودنا إلى استعصاءات، ويستعرض "ريكور" مفاهيم عديدة للزمان، وهو ينطلق مما يسميه هنا (في اعترافاته²⁶⁵) ليقارنه بأشهر مفاهيم تجربة اغسطين (Temps phénoménologique) الزمن الفينومينولوجي (Temps cosmologique) ما يسميه ريكور الزمن الكوزمولوجي "أرسطو" (بين هذين المفهومين للزمان في التجربة الإنسانية؟ يسعى كتاب "ريكور" إلى فك مغلفات هذا السؤال، لذلك علينا بدء الإبانة عن كيف أن الإنسان يقيم ديالكتيكا مهما وتوليفة، تكون بمثابة جسرين الزمن الكوني والزمن النفسي المعاش في أكبر تجربة له، وهي حين يعيد صياغة عالمه في حكاية يرويهها، وجوهر هذه الحكاية يقوم على أو الصياغة أو التشكيل الجديد للواقع في العمل الإبداعي الرائع الذي يجعل الإنسان يعيش العالم من الحكبة جديد²⁶⁶.

الفيلولوجي الرومانسي للأثار الأدبية إلى الفهم التاريخي للظواهر الإنسانية. انظر فتح المسكيني، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات. (مرجع مذكور) صص 38/13 .
²⁶³ ليست المؤلف هنا سوى "الذات" التي اكتشفت فجأة أنها المصدر الانطولوجي الوحيد لكل ما تعرف وما تقول وما تفعل بل وما ترجو، الذات هي الزعم الحديث بأن الأنا أفكر أو الأنا أفهم هو المصدر المطلق لكل حقيقة حول الطبيعة ولكل معنى حول الإنسان.
²⁶⁴ Ricœur (Paul), *Temps et récit* (1983-1985)

Tome I. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1983; réédition, coll. «Points Essais», 1991, p17.

Tome II. La Configuration du temps dans le récit de fiction, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1984; réédition, coll. «Points Essais», 1991

Tome III. Le Temps raconté, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1985; réédition, coll. «Points Essais», 1991.

²⁶⁵ ... الزمان الذي كان "اوغستين" يقول عنه "ألا ما الزمان إذن؟ لئن أنا لم يسألني أحد فقد عرفته، فإذا سئلت أن أفسره صرت لا أعرفه". انظر: محمد محجوب، تأويلية الفقد والعذاب 22 مارس 2014

- ما سؤال مثل هذا السؤال؟ إن السؤال لا ينحس في حدته الاستفهامية إلا لدى محاور قد أقام هو نفسه ضمن ضرب من الفلق، ما هو بالقلق الحياتي وإنما هو قلق معرفي. انظر، بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة أنقزو، الجري، بن ساسي ومحجوب، المركز الوطني للترجمة تونس، 2012 ص 15. (= وهذا الكتاب هو في الأصل درس ألقاه "ريكور" في جامعة "سترازبورغ" خلال السنة الجامعية 1954/1953)

"إنه من يجعل (الزمان) من الممكن للعديد من الضمان أن تتلاقى وتتقاطع، من دون هذا التقاطع والتلاقي ليس هناك من مجتمع بشري" انظر، Olivier Mangin, *P. Ricœur*, Paris, Ed, Seuil 1994, p 154.

²⁶⁶ ف"ليست الحكايات قصصا أو تاريخا منغلِق بشكل نسقي، بل إنما تحمل أفقا مخصوصا يضمن تشابكا يمكننا بين مختلف أنماط الخطاب" "فإن تفهم حكاية هو أن تشارك بطريقة أو بأخرى في تشابكاتها التي تعني انفتاحا على أفاق متعددة لهذه الحكاية Fable" Jean Greisch, Paul . Ricœur, *L'itinérance du Sens*, éd Jérôme Million 2001 p 156/160 .

هكذا سنلاحظ أن ساحة الفكر شهدت حركة كثيفة تحوّلت فيها الكتابة في عوالمها وأسلوبها ورؤاها، إلى ضرب من المستودع الكبير لأحلام الشعوب وآلامهم، لخبياهم وأوهامهم²⁶⁷، وتلك كتابة متينة مبنية على مبدأ تعدد المعنى أو نقصه حال اكتماله أو على هدمه لاستئنافه، حيث لا يكون الكلام وسيلة ظرفية خاضعة ومألوفة، إذ لم يعد "فن الكتابة" يشكل أفقا ثابتا على حدّ عبارة لامعة لـ"بلانشو"²⁶⁸. ونحن بقولنا هذا نهدف إلى الانتباه إلى ما كان قد انتبه إليه "المفكرون"، على نحو يساعد على إضاءة غوامضه وهي كثيرة واستئناف معانيه ودلالاته وهي وفيرة، منذ "لوكاتش" و"بنيامين"²⁶⁹: أهمية المنعرج الأدبي للفكر المعاصر (...). وقد اهتموا إلى ما من شأنه أن يجعلهم يتخذون منه "حقلا رمزيا لولادة تجارب معنى جديد قادر على إنقاذ العالم من السقوط"²⁷⁰. ولن يسعنا أن نخترل المزجة المغربية التي لهذا الرسم المزروف للفاجعة، والذي ارتضى فيه "بلانشو" نمط كتابة مختلف، متشظي، تيهي، مداره "كتابة الكارثة"، "تجربيا أدبيا فلسفيا يولد في صلبه فضاء أدبي استثنائي هو فضاء "توحّد الأثر"، إن بلانشوها هنا يستحضر الكارثة: كارثة المركزية الغربية، أي المحرقة اليهودية²⁷¹

والمربك أن وحشية الجريمة تستمد كل بشاعتها من واقع أن الدولة نفسها هي التي اقترفت بها نحو جزء من الشعب، أدانته، في حين أنه كان عليها حمايته وضمّان أمنه (الغولاغ، محتشد أو تشفيتر، مثلا، ما به يتدمر الحق، إنه ما لا يقبل السرد)، إن التطرف في اللانسانى يقابل هنا ما أطلق عليه "جان ناير" ذات مناسبة: تعبير اللامبرر، انه ما يتجاوز المعايير السلبيّة، وهو ما كان قد سماه "ريكور" ذات مرة: المرعب، بوصفه نقبض الرائع والسامي ويقول عنه "كانط" إنه يتجاوز في كميته وشدته حدود الخيالي، إن ما يشار إليه ها هنا هو الطابع غير المألوف للشر: فكيف يمكننا أن نستقبل ما هو فوق العادة بالوسائل العادية للفهم التاريخي؟²⁷²

والحريين العالميتين وخطة الاستعمار، إن الأثر يتعلق بفضاء سياسي فظيع حتم على الفيلسوف – الكاتب أن يغيّر أدوات تحليله²⁷³.

²⁶⁷ انظر، أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن والمقدس، نحو انتماء جمالي إلى العالم، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2020.

²⁶⁸ انظر، موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، - مرجع مذكور - ص 33.

²⁶⁹ في أساس كتابات ونصوص هوركهائمر وأدرنو، - "العقل والحفاظ على الذات" و "الدولة الاستبدادية" وكتابهما "جدل التنوير"، يتواصل النفس البنياميني، كما أن الأفق البنياميني نفسه يحدد نص أدرنو اللاحق "الأخلاق الدنيا" وكذلك نص هوركهائمر "أقول العقل"، وإننا نجد في أساس كل هذه الكتابات تفكيراً ماديا متشائما يختلف عن الأرضية المادية المتفائلة التي سيقوم عليها نقد جورج لوكاتش للاعقلانية الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر، إنه إنما يقوم التراجع الغربي -اللاعقلانية- الذي هو تحطيم العقل -لا مجرد جدل له- من موقع التقدم الذي تمثله بالنسبة إليه مادية ماركس. ولكن تفكير بنيامين يميز في زعمنا عن تشاؤم صديقيه من مدرسة فرنكفورت وعن تفاؤل صديقه الآخر لوكاتش وذلك بأنه كان يراوح بين الموقفين إن لم نقل يدمج بينهما دمجا طريفا يتجاوزهما ليقدم تفكيراً جديداً يجعل اللاهوت في خدمة الماركسية الثورية اطراحا لماركسية متفائلة دون مبرر. انظر، صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا "تجرأ على استعمال عقلك"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 165-166.

Th. Adorno, *Minima Moralia*, tr, fr, Paris, 1980/ M.Horkheimer, *Eclipse de la raison*, tr, fr, Paris, 1974/

جورج لوكاتش، تحطيم العقل، 3 أجزاء، ترجمه عن الفرنسية، إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1975

²⁷⁰ انظر، أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن والمقدس، نحو انتماء جمالي إلى العالم، (مرجع مذكور)، ص 123-124.

²⁷¹ انظر، مارغريت دوراس، أن نكتب - الروائي والكتابة، ترجمة أحمد المدني، أزمنة للنشر والتوزيع، ط4، الدوحة، 2016.

Marguerite, Duras, *Ecrire*, Gallimard, Folio, Paris, 1993.

²⁷² انظر، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان ص 486 (مصدر سابق).

²⁷³ انظر، أم الزين بنشيخة المسكيني، الفن والمقدس، (مرجع مذكور)، ص 125.

Blanchot, M, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

موريس بلانشو، كتابة الفاجعة، ترجمة، عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2018.

"لا نستطيع اختزال العمل الأدبي في تأويل واحد فالنص يسمح بقراءات عديدة لكنه لا يسمح بأية قراءة كما اتفق تلاحظ كاترين كبريات أوريشوني " أن القراءة ليس معناها إرخاء العنان لنزوات الرغبة وللهديان التأويلي لأنه إذا استطعنا أن نقرأ أي شيء في نص (...) فكل النصوص ستصبح سواء". وحسب "رولان بارت" إذا أردت أن تكون القراءة مشروعة يجب أن يتوفر فيها معيار الانسجام الداخلي". وقد أضاف ريكور لمبدأ الانسجام الداخلي مبدأ الانسجام الخارجي: فلا ينبغي للقراءة أن تسير ضد بعض المعطيات الموضوعية (السيرية، التاريخية ...) الموجودة في النص، أيضا فكل القراءات غير متساوية فلا يجب أن يكون التأويل احتمالا، ولكن أن يكون أكثر احتمالا من تأويل آخر، فهناك معايير نسبية للأفضلية. هناك فرق جوهري حسب "ايكو" بين استخدام النص (أي ممارسة العنف ضده) وتأويل النص (أي القبول بنمط القراءة التي يبرمج). انظر، فانسون جوف، القراءة، ترجمة، محمد آيت لعين وشكير نصرالدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص33.

وحرصا منا على ربط هذا بما يذهب إليه "ريكور" نشير إلى أنه يفترض أن مفهوم الشخص من جهة ما هو غاية في حد ذاتها إنما يأتي في هذا السياق للنهوض بمهمة التوازن مع مفهوم الإنسانية لأنه يوظف التمييز بين شخصك وبين شخص (=كل بشري آخر) في صياغة الأمر المطلق نفسه: بات واضحا إذن أن مفهوم الشخص إنما يضم رهانات عميقة المعنى، فمعها فقط تأتي التعددية، ولكن ومع إزالة المسلمة الضد: لا تعامل الإنسانية إطلاقا كوسيلة فقط، يستمر اختبار التعميم الكلي الجوهري في تثبيت الاستقلال الذاتي ومن ثمة يبقى هذا التوتر المفاجئ داخل صيغة تبدو متألفة، متحجبا.

لقد كان مبدأ المنفعة الذي استبعد منذ الصفحات الأولى من كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" المؤهل الأول لمرتبة "الخير من دون قيد" غير أن تقليب النظر في الحجة هنا يحجب البتر الذي أدخلته فكرة الشخص كغاية في حد ذاتها. ولعل الجديد هنا وقد أصبحت مفاهيم "المادة" "موضوع" الواجب متطابقة مع مفاهيم الغاية في حد ذاتها هو على وجه الدقة ما كانت تشيعه على مستوى الحكمة الشعبية القاعدة الذهبية قبل أن تعرض على محك النقد. إنه ههنا صار مطلوب "ريكور" هو أن يبين المقصود من أن أعامل الإنسانية في شخصي وفي شخص الغير من جهة ما هو وسيلة فتأكد عنده أن ذلك لا يعدو أن يكون سوى ممارسة للسلطة على كيانية الآخر، هذه السلطة التي كانت محتشمة في البدء تضحمت لتظهر في كل أشكال العنف لتصل مداها في التعذيب²⁷⁴. إن هذا الانصراف

- 274 ولـ "ريكور" في هذا المستوى تخريج طريف، إذ أنه يشير إلى تفاعل أولي بين التاريخ والخيال، إلا أننا، حسبه، كرتنا مدينين للماضي فلا بد أن نحافظ على الاختلاف بين الخيال والسرود وإلا كيف سنجيب أولئك الذين شككوا – الإنكاريين Négationnistes لوجود محرقة اليهود holocauste (و"روبر فوريسون" Faurisson واحدا منهم) في من اتخذوا من رواية إبادة اليهود، أسطورة، ويشير "ريكور" إلى أنهم لا يترددون في الإعلان " في أوتشفيتز Auschwitz، لم يحدث شيء "واقعي" أبدا، لدينا فقط ما قبل عنها (هذا النوع من الخطاب الذي هو إهانة

الذي تتعمده السلطة التي تمارسها إرادة على إرادة نحو العنف، ليس سوى وجهها لعدم التماثل الأصلي بين ما يفعله أحدهم وما يُعمل مع الآخر²⁷⁵. وليس يسع "ريكور" هنا إلا التسليم بأن القاعدة الذهبية والأمر المطلق بالاحترام الواجب للأشخاص لا يشتركان في أرضية الممارسة نفسها فحسب، وإنما يتقاسمان عين الاستهداف: إقامة التبادل والمعاملة بالمثل يسود غياب التعامل بالمثل. ومن وراء القاعدة الذهبية يتراءى الحدس الملازم للرعاية من جديد حدس الأخرية الغيرية الكامنة في منابت تعددية الأشخاص. وهو أمر يدفعنا شديداً إلى اكتشاف أمراً أكثر خطورة مضمونه أن هذه القطيعة ستصبح تمزقا في حال الصراعات، إنه ما من شأنه أن يحملنا على أن نستجلي وقوع هذه الصراعات المندرج في بنية المعاملة بالمثل للوعد. فإن كانت الأمانة تعني الرد على انتظار الآخر الذي يعتمد عليّ، فإن هذا الانتظار، هو ما يجب أن أخذه كقياس لتطبيق القاعدة. وليستدل على ذلك، ذهب "ريكور" إلى نوع آخر من الاستثناء يبدو في الأفق غير الاستثناء لصالح وهو الاستثناء لصالح الغير.

إن هذا الإقرار لهو أمر ذو دلالة كبيرة ووجه الدلالة هذا، هو أن الحكمة العملية قوامها في اختراع تصرفات ترضي إلى أقصى حد ممكن القاعدة. ههنا أرى أن المقام يقتضينا الانتباه إلى هذين المثليين الذين أوردهما "ريكور": "الحياة المشرفة على نهايتها" و"الحياة التي بدأت لتوها". إن هذه الموضوعات لم تعد اعتباطية ولا هي من جنس فضول الفضوليين بل إنما صارت شرط إمكان المسكوت عنه الذي يبرر قول الحقيقة للمشرفين على الموت، الذي ينشطر بدوره إلى قول الحقيقة من دون الأخذ بعين الاعتبار قدرة المحتضر على تلقيها باسم الاحترام المحض للقانون الذي من المفترض فيه أن لا يحتمل أي استثناء، وأما الشطر الثاني فيتعلق بالكذب عن معرفة وذلك كما يقال مخافة إضعاف القوى التي تناضل ضد الموت عند المريض وتحويل النزاع الأخير عند كائن نحبه إلى تعذيب²⁷⁶. وهكذا علينا أن نستبصروا وجه الحضور الكثيف الذي يصرفه "ريكور" للحكمة العملية من جهة ما هي تقوم على استنباط السلوكات الصحيحة، فالقوارق بين الحالات و افرة وليس يجوز ألا ننتبه إلى أن أهم ما تحتاجه الحكمة، فليس هناك من *souffrance* والألم *Bonheur* العملية في هذه الحالات المهمة إنما هو تأمل العلاقة بين "السعادة فلسفة أخلاقية من دون فكرة حياة سعيدة" وذلك أمر يدفع "ريكور" شديداً إلى تأكيد أهمية تمديد دور السعادة في "بيتر كامب"²⁷⁷. حالته وبسبب غياب مثل هذا Peter Kemp الفلسفة الأخلاقية وهو الإشكال عينه الذي أثاره التأمل حول العلاقة بين الألم والسعادة فإن الإنهماك بعدم "تعذيب" المرضى المشرفين على نهاية العمر بأي ثمن يصل بنا إلى أن نجعل من واجب الكذب على المحتضرين، قاعدة عامة²⁷⁸ إن القول الذي استوى لدى "ريكور"

للموتى، إذ نقفلهم مرتين وفق ما يذهب إليه "ريكور"، والحال أن في أعناقنا ديناً، نؤوب، به لهم. ولعلي أقول واجبا تعويضيا انظر، بول ريكور، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة وتعليق وتقديم، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط 1، 2009، ص 502.

- Ricœur (Paul), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, 2000).

- ²⁷⁵ انظر، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، نوفمبر 2005، ص 433.

- Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1990; réédition, coll. «Points Essais», 1996

²⁷⁶ بول ريكور، الذات عينها كآخر ص 507 (مصدر سابق)

إن المغدب أو المتعذب، وحيد في معنيين من الوحدة، وحدة الاستثنائي *solitude de l'exceptionnel*، وحدة مالا يمكن إدراكه ولا حتى التعاطف معه. فالعذاب كالموت هو دائما عذاب وحيد. ووحدة الذي لا يملك لغة يشترك من خلالها مع الآخر. لا حول للآخر أمامي، لا هو بسمعي ولا هو بجيبي، تجربة العذاب لا تقبل أن تصاغ ضمن قوانين ما هو قابل للتواصل: *L'autre ne peut pas ni me comprendre ni m'aider, entre lui et moi, la barrière est infranchissable, solitude de souffrir.*

انظر، محمد محجوب، تأويلية الفقد والعذاب 22 مارس 2014

²⁷⁷ Peter Kemp, *Ethique et médecine* (Paris Tierce et médecine 1987) p67

²⁷⁸ بول ريكور، الذات عينها كآخر ص 508 (مصدر سابق)

استواء لا نزاع فيه هو أن الحكمة العملية لا ترضى أبداً أن يحول ما هو استثنائي بالنسبة إلى القاعدة إلى قاعدة، بل يذهب فيما أبعد فليس يستطيع القانون أن يخفف من مسؤولية الخيارات الصعبة الأليمة التي تمزقنا.

وهكذا يبلغ "ريكور" إلى هذا الزعم الرائع والذي مفاده أنه وفي هذه المتاهات ربما كان من الأجدر بنا أن نمثل بالتعاطف نحو كائنات ضعيفة جدا معنويا وجسديا، كي نستطيع أن نسمع صوت الحقيقة وإيصالها، فتسمية المرض والبوح بخطورته والحظ القليل بالبقاء على قيد الحياة، من جهة ما هي مداخل لتبليغ الحقيقة، يمكن أن تكون فرصة مضمّنة للتدرب على التقاسم، فتتم تبادلات الأخذ والعطاء وفق التسليم بالموت²⁷⁹. وبفضل هذه الروح نقوى على التصدي لمشكلة احترام الشخص في "بداية حياته" ذلك أن هذه المسألة تمثل في حقيقة الأمر درجة إضافية من التعقيد وهو ما يمكن رده إلى الاعتبارات الانطولوجية التي تطرحها الحياة في بدايتها، والتي لم تكن تطرحها الحياة في نهايتها، حين يتعلق الأمر بالمضغة ثم بالجنين البشري.

2/ في الشخص البشري: بين الحق في التألم والحق في الاحترام:

ولما استتب لـ"ريكور" التحليل وظفر بالمعنى المراد، انعطف يتساءل: أي نوع من الكائنات هما، إن لم يكونا لأشياء ولا أشخاصا؟ ويرجح "ريكور" أن موقف "كانط" بخصوص "الشخص البشري" لم يكن خالياً بمعنى ما، من تضمين أنطولوجي كما ذكرنا بذلك الصيغة التي مفادها أن الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها، وعلى النقيض من ذلك فإن الشيء بما هو أمر قابل للتلاعب فيه كان له حال وجود مضادة محددة بالضبط عن طريق قابليتها للتلاعب فيها²⁸⁰، وقد نرى أنه في ظلّ هذا التعارض بين الشخص البشري والشيء، يظلّ التمييز بين أشكال الوجود مقترنا بالممارسة العملية، أي بكيفية معاملة الأشخاص والأشياء.

بات واضحا إذن أن السؤال الجديد الذي تطرحه الحياة المبتدئة هو في مكان آخر: إن المضغة والجنين البشري يضعان موضع التساؤل طابع الانقسام الثنائي لهذه الاعتبارات الأخلاقية – الأنطولوجية. لكن إذا لطفنا النظر وأنعمناه، لألفينا أن الأمر لا يتعلق بالجنين البشري وهو في رحم أمه بل يتعلق بالجنين المنفصل: جنين الأنبوب أيضا الجاهز للبحث العلمي ويحيلنا هذا على هاجس مستبد وأكثر إرجاسا كانت "أن فاجو"²⁸¹ قد تهمت إليه وتوقفت عنده إذ أنه يوجد صراع بين مبدأ الاحترام والواجب نحو الكائن البشري، ومعاملة هذا الكائن كمجرد أداة في مرحلة المضغة والجنين. ولأن "ريكور" يحاول أن ينأى بنفسه عن التأويل المجحف يؤكد أنه من الضروري سماع المدافعين عن الأطروحتين المتعارضتين وليكون لنا من القدرة ما به نعين بطريقة أفضل نقطة إدخال الحكمة العملية، بحسب معيار أنصار المعيار البيولوجي من أجل تحديد وجود شخص بشري أو غيابه، فإن الشخص والحياة لا ينفصلان، حيث أن الحياة فيها ما يدعم وجود الشخص ومنها ما يعاضده، وأنت إذا نظرت إلى مضمون الذي يوقع الفردية البيولوجية يتشكل منذ الحمل. إنه ما من genome الحجة، فإن التراث الجيني أو الجينوم شأنه أن يبيننا أن الأطروحة المسماة البيولوجية في صيغتها الأكثر اعتدالا، نتيجتها الأخلاقية هي التالية: "الحق في الحياة" الذي للجنين أي حقه في أن تكون له "فرصة حياة"، وفي حال الحيرة بين ما ألفناه وما نروم الوصول إليه

²⁷⁹ أوليس فرح الولادة هو ما يجب أن نعارض به وسواس الميتافيزيقا، حين تطرح قضية الموت، كما يقول بذلك "أفلاطون" في حوار "فيدون" (64 أ، 4، 6) حين يثني على الانهمام بالموت؟ إن كان من الصحيح أن معاملة الموت كأمر عادي جدا على مستوى تجهيل الفاعل (الإنسان يموت) هو عملية هروب، أفلا يشكل الوسواس القلق سدا في وجه احتياطي انفتاح الوجود الممكن؟ أفلا يجب عندها أن تستكشف مواد وتجربة مقدرة - الوجود على الرغم من احتجازها من قبل، من قبل الوجود - من - أجل - الموت؟ أليس علينا عندها أن نسمع "اسبينوزا": "إن الإنسان الحر يفكر أقل شيء في الموت وحكمته هي تأمل ليس في الموت بل في الحياة؟" (الأخلاق، الجزء الرابع، القضية 67)

انظر، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص 528 (مصدر سابق)

²⁸⁰ بول ريكور، الذات عينها كآخر ص 508 (مصدر سابق)

²⁸¹ Anne Fagot et Geneviève Délais « Les Droits de l'embryon » *Revue de métaphysique et de morale* n 3 1987

علينا ألا نقوم بمخاطرة قتل إنسان. فلنتأمل إذن دلائل يعرضها "ريكور" مفادها، إن نحن ربطنا فكرة الكرامة فقط بالقدرات المكتملة النمو، مثل الاستقلال الذاتي للإرادة، فعندها الفرد المثقف الناضج المستنير هو وحده الشخص، وأما عن أولئك الذين هم على درجة أدنى من مقدرة الاستقلال الذاتي فلا يمكن أن نحترمهم، بل يمكن للجماعة البشرية إقرار حمايتهم فحسب. وهنا يلتقط "ريكور" إشارة "أن فاجو" حول مفهوم "الشخص البشري الموجود بالقوة" ف"فاجو" تذهب إلى أن معاملة الجنين يجب أن تتحرر من كل معيار انطولوجي، فالكانن المضغة هو كائن طورالنمو: ولا يمكن لواجباتنا الأخلاقية أمام خلية حية، ثم أمام جنين من خمسة أشهر، ثم أمام ولد عمره خمس سنوات أن تكون هي عينها²⁸².

وعليه فإن "ريكور" يوضح أنه علينا تعيين، "طريقة الوجود" و"طريقة المعاملة" معا، لحظة نقيم أحكام التعقل الحكيمة التي يقتضيها كل تقدم في السلطة التي يمنحها التكنيك اليوم للإنسان على الحياة في بداياتها. ويقر "ريكور" إقرارا لا خروج عنه، أنه إذا كانت ضوابط متينة تخول للعلم وحده وصف عتبات كل مرحلة للنمو، فإن تقدير الحقوق والواجبات المتعلقة بكل واحدة منها إنما هي من اختصاص اختراع أخلاقي حقيقي يرتب، وفق تقدم شبيه بتقدم العتبات البيولوجية، الحقوق المختلفة نوعيا: الحق في عدم التألم، الحق في الحماية، الحق في الاحترام.

ومن الشيق أن نلاحظ أن العلاقة الجدلية بين وصف العتبات وتقدير الحقوق والواجبات في المنطقة المتوسطة بين الشيء والشخص هي التي يمكن أن تكون مبرر "ريكور" في وضع منطقة الحكم المتعقل (= الحكيم العملي). ويميل "ريكور" إلى تجذير حل ممكن لهذه العلاقة التي ما فتئت تنعقد بين العلم والحكمة، وسبيل هذا الحل تقدير المخاطر التي سيتعرض لها من هم بعدنا وهو ما من شأنه أن يخفف من حدة انحرافات الانجازات التقنية. وإذا Principe de Hans Jonas "مبدأ المسؤولية" كان قد تبين أن التخوف من الأسوأ كما يؤكد "هانس يونس" فينبغي أن تناط العناية من جديد به من جهة ما هو عنصر مكون ضروري لكل أشكال *responsabilité*²⁸³ المسؤولية على المدى البعيد التي يستوجبها العصر التقني. وإنه في هذا السياق الدقيق إنما أتى "ريكور" إلى القول إن التحفظ الخاص بالتلاعب بالأجنة العديدة الفائضة مثلا، ليس بالضرورة حكرا على الأنصار المتطرفين لـ "الحق في الحياة" لأجنة البشرية، بل إن التحفظ إنما يشكل جزءا من الحكمة العملية التي تتطلبها الأوضاع التصارعية الناتجة من مبدأ الاحترام نفسه في ميدان هزم فيه التقسيم الثنائي بين الشخص والشيء²⁸⁴.

وبهكذا تتجلى لـ "ريكور" القرابة بين جزء الحكمة العملية الداخل في أخلاقيات "علم الحياة" والجزء الذي سبق وأن أشار إليه في مدار الوعد، وفي حالات صراع الضمير التي تطرحها الحياة المشرفة على نهايتها واضحة من وجوه ثلاثة: فمن الفطنة والحكمة - في وجه أول - أن نتأكد من أن المواقف المخاصمة لنا لا تختلف إلا بسعة حقل مجال تطبيقها، وخصوصا في المنطقة المتوسطة بين الشيء والشخص المتطور أخلاقيا. ثم إن البحث عن الحد الأوسط الصحيح - التوسط عند "أرسطو" في مستوى الوجه الثاني يتجلى في نصيحة جيدة، من دون أن يكون له قيمة

Anne Fagot et Geneviève Délais « Les Droits de l'embryon » *Revue de métaphysique et de morale* n 3 1987 ²⁸² pp361 387

وينبه "ريكور" إلى ما يكتسبه هذا الشاهد من أهمية مخصوصة لأنه يأتي بمثابة مدخل لعدد من الإشارات التي وردت منبئة في مواضع شتى من نص "كانط" إذ يعزو التعرف على العتبات والدرجات التي تصاحب ظهور خواص الكائن- الشخص إلى اختصاص العلم، غير أن المضمون الأنطولوجي المعطى للمحمول "الموجود بالقوة" في التعبير "شخص إنساني موجود بالقوة" غير منفصل ربما عن طريقة معاملة الكائنات المقابلة لهذه الأطوار.

Hans Jonas, *le principe de responsabilité*, Trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris 1998.²⁸³

²⁸⁴ بول ريكور الذات عينها كأخر ص 513 (مصدر سابق)

المبدأ الكلي، وهكذا فإن تعيين مدة الحمل التي لا يكون الإجهاض فيها جريمة، يتطلب رهافة أخلاقية متطورة جدا أما، الوجه الثالث، فمفاده أن عشوائية الحكم الأخلاقي الظرفي هي قليلة جدا ذلك أن الاقتناع الذي يختم القرار (=الفطن/العاقل) ليس phronimos يستفيد من الطابع الجمعي للمناقشة. فقد علمنا أن "الفرونيموس" بالضرورة إنسانا وحيدا "هكذا تستقيم الفضيلة استعدادا للتصرف بروية على أساس معيار التوسط كما يعينه الفطن العاقل.

وإنه إنما هنا بالتحديد ولما استتب لـ "ريكور" التحليل وظفر بالمعنى الأدق طفق يقترح فرضية أولى فحوها الوقوف ، ومن intersubjectivité والتي تقوم على مبادرة الأخر في العلاقة البين-ذاتية²⁸⁵ Lévinas عند فلسفة "ليفيناس" أي ما يظهر أن هذه المبادرة لا تقيم أية علاقة. فالذي استقر عليه أن الأخر يمثل الخارجانية المطلقة بالنسبة إلى إن الأخر بهذا المعنى يحل نفسه من كل علاقة، وبسبب هذه أنا محددة بوضعها كإفصال، وإن شئت فقل اللعلاقة فإن وضوح الأخر البين في وجهه يستعصي على رؤية الأشكال والصور، بل وعلى سماع الأصوات، وإنه لمن الضروري أن الوجه لا يتبدى لأنه ليس بظاهرة بل هو نوع من التجلي، إن هذا الإقرار جعل "ريكور" يتجرأ على هكذا تساؤل: ولكن لمن هذا الوجه²⁸⁶ ؟

فلئن أقر هذا التلازم بين وجه سيد العدالة ومنع القتل والمطالبة بالعدل فإن الأفق الذي يرتفع إليه النظر ههنا لا يحصل إلا كمسألة عن الصلة بين هذا التلقين وهذا الحضّ والأمر من ناحية والصدقة من ناحية أخرى. علينا أن ننسبه إلى أمر لافلت للنظر لفت انتباه "ريكور": إنه التباين الغليظ بين تبادلية الصدقة ولا تماثل الأمر، يمكننا أن نرصد أن الذات مطالبة بالمسؤولية من طرف الأخر غير أن المبادرة بالأمر تعود إلى الأخر، ههنا يستبين كيف أن الذات إنما ستقتفي خطى الأخر الفاعل حين يبلغه الأمر.

ولكن كيف يمكن مثل هذا التلقين أن ينخرط في دياكتيك الواهب والمتلقي إن لم تكن هناك مقدرة على العطاء في المقابل قد تحررت بفضل مبادرة الأخر نفسه؟ إنه يتعين علينا أن ندرك أن الكلم إنما يحمل بطاقات الطيبة التي لا يمكن أن تنبجس إلا من كائن لا يكره نفسه إلى الحد الذي لا يعود في مستواه يسمع معها حضّ الأخر وأمره ومن الدقيق أن يقال إن أي عمل لا يمكن أن تضيف عليه صفة الطيبة إن لم يفعل لصالح الأخر، مراعاة له ومن هنا يستعيد "ريكور" فكرة الشر²⁸⁷ والحرب وما كان يؤزق "ليفيناس"، ومن الواجب ألا يغيب عنا الأخر وهو بصورة سيد العدالة أو حتى بصورة المضطهد وكان لزاما عليه هنا أن يخترق دفاعات أنا منفصلة.

²⁸⁵ بالرجوع إلى مصادر تكوين ليفيناس (1905 – 1995) الأولى، التي نهل منها فكره، نسجل ذلك الحضور القوي لـ "هوسرل" (1859 – 1938) ولكنه ما لبث أن اتخذ لنفسه منه مسافة واغراه هيدجر (1889 – 1976) فأنصرف إليه، ولكنه أعرض عنه، بل صار إلى معارضته، ولم يخف إعجاب به، معتبرا "أن ما هو شر يمكن أن يكون مثيرا للإعجاب - ولا يعني ما إذا كان "هيدجر" "نازيا" أم لا، مادام البحث البيوجرافي نفسه يثبت أن النازيين قد اتهموه أيضا بأنه نصير لليهود - (= را: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي بيروت / باريس، الطبعة الأولى 2005، ص 36). كان من الأوائل الذين أسهموا في إدخال الفينومينولوجيا في المشهد الفكري الفرنسي، كانت الإيتيقا محور انشغاله الأكبر على ما يظهر من أطروحته الأساس الموسومة بـ "الشمولي واللاهائي" (1961) *Totalité et infini* أيضا "الإنسانية والإنسان الأخر" (1972) *L'humanisme de l'autre homme* و"الوجود مختلفا أو أبعد من الماهية" (1974) *Autrement qu'être et au delà de l'essence*. كذلك "في الإله الذي يخطر بالبال" *De Dieu qui vient à l'idée* و"الإيتيقا واللامنتهي" (1982) *Ethique et infini*

²⁸⁶ يعتبر "ليفيناس" الإيتيقا بمثابة الفلسفة الأولى، وهو يرفض الفكر الذي من شأنه أن يرجع "الأخر" إلى الذات بل إنما هو يعني عناية فائقة بعلاقة التداوت intersubjectivité، فالإيتيقا حسبها إنما هي المسؤولية تجاه ذلك الإنسان الأخر *l'autre homme*، الأخر من جهة ما هو "وجه" visage، "تعبير" أو "خطاب"، بل قل هو كلام، إنه صوت، هذا الصوت يقول لي "لا تقتل"، "وكل "وجه" هو جبل سيناء يمنع القتل"، انظر، بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 618 (= مصدر سابق) ذلك أن "الوجه" يدعني دفعا صوب جواب يكاد يخفيه، مقتضاه: العون والعناية. ولأن الوجه أكثر الأشياء هشاشة، فإن الواجب الإيتيقي *l'impératif éthique*، يأمر أن "لا تقتل"، إنه ما يقتضي منا الاعتراض المطلق على العنف.

²⁸⁷ كان "ريكور" قد أشار في: فلسفة الإرادة، وفي المجلد الثاني، وفي الجزء الأول بالتحديد (= فمولفه الضخم اشتمل على أجزاء ثلاثة: أما الأول فورد تحت اسم: "الإرادى واللارادى" وهو أطروحته عام 1950، وأما الثاني فجاء تحت عنوان: "التناهي والإثم" *Finitude et Culpabilité* الذي اشتمل على جزأين: "الإنسان الخطاء" *L'Homme faillible* و"رمزية الشر" *la symbolique du mal*). إلى أن فعل

إنّ اللافت للنظر هنا هو تأكيد "ريكور" أهمية أن تعطى الرعاية وضعا أساسيا وهذا الوضع هو وضع العفوية العطوف المرتبطة ارتباطا وثيقا بتقدير الذات داخل استهداف الحياة الخيرة. إنّه هنا تحديدا ينكشف ملمح العفوية العطوف حيث يتساوى التلقّي مع عطاء تحمّل المسؤولية حين يصرار إلى اعتراف الذات بتفوق السلطة التي تلزمها بأن تتصرّف بحسب العدالة. يبدو أنّه علينا أن نتوقّف عند عتبة هذا التوضيح الذي يُشرّع من خلاله "ريكور" لتأكيد مفاده إنّ مثل هذه المساواة ليست بالقطع مساواة الصداقة، حالة يكون من المفترض أن يسود التوازن بين العطاء والتلقّي، بيد أنّه علينا أن ننسبها إلى أنّها بالأحرى تعوّض عن عدم التماثل الأصليّ الحاصل بين أولوية الآخر وهو في موضع التلقين عن طريق حركة الارتداد المتأتمّة من الاعتراف بالتفوق. ولأنّ الهمّ الرئيس لـ"ريكور" ليس استنظام الأفكار بقدر ما هو الإعداد لطرح سؤال إشكاليّ كثيف ينحلّ إلى أسئلة مدارها التساؤل عن الموقف المعاكس لموقف التلقين الآتي من الآخر بصورة سيّد العدالة؟ وأيّة لا مساواة جديدة يجب التعويض عنها. ونحن نجد أنّ الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجهه ما من المطلوب عند "ريكور" إنّما يستلزم الانتباه إلى أنّ الموقف المعاكس للأمر هو التأمّم ومن أجل ذلك يفترض أنّ الآخر هو الآن هذا الكائن المتأمّم، وبعد أن عيّن المتأمّم يوضّح أنّ الألم لا يتحدّد فقط بالأوجاع الجسديّة ولا حتّى بالوجع الذهنيّ بل بتدمير المقدرة على التصرّف والقدرة على العمل، فذاتك برهانان يؤكّدان ما نشعر به كأنهاك لتماهيّة الذات واكتمالها.

ضمن هذا الأفق بدأنا نستبين أنّ المبادرة بالمعنى الدقيق للقدرة على العمل تبدو وكأنّها تعود حصريّا إلى الذات التي تعطي تعاطفها وحُونها. لمثل هذا يستعمل "ريكور" هذين التعبيرين بالمعنى المتشدّد، وما يمكن استجلاءه أنّ ذلك إنّ مطلب "ريكور" هنا هو بيان كيف أنّ التأمّم (مواجهة الآخر بفعل الخير، إنّما رغبة منه في تقاسم عذاب الآخر العطف...) مع الغير يُعطى في المقاربة الأولى كعكاس لتحميل المسؤولية الذي يأتي من صوت الآخر، وبطريقة مختلفة عمّا سبق فإنّ نوعا من المساواة يحصل مصدره الآخر المتأمّم. إنّهُ وبفضل مثل هذه المساواة يهبنا "ريكور" فرصة الانتباه إلى ضرورة عدم الخلط بين التعاطف والشفقة، ذلك أنّه هاهنا يوجد فرق جسيم من أجل ذلك يجدر بنا إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزا أن نتوضّح أنّ في التعاطف الحقيقيّ تجد الذات نفسها وقد تأثرت بكلّ ما يقدمه لها الآخر المتأمّم. وللإبانه عن هذه الخاصية لا بدّ لنا أن نستبصر ما صدر عن الآخر المتأمّم من عطاء ليس يمكن أن يكون من قدرته على التصرّف والوجود بل من ضعفه نفسه. ههنا بالضبط يتنزّل ربّما الامتحان الأقصى للرعاية، وإنّا لنجد أنّ عدم التساوي في المقدرة حينئذ يعوّض عنه مشاركة حقيقية في التبادل. وبرهان ذلك حسب "ريكور" فوق ما تقدّم أنّ هذه المشاركة تلجأ ساعة الاحتضار إلى همس متبادل للأصوات أو إلى التشابك الهزليّ لليدين.

لقد تبين لـ"ريكور" إذن أنّ المشاركة في حزن المتأمّم تضعنا تلقاء خلفية موعلة في الشفافية ولكنّها ليست بالتماثل التام للمشاركة في اللذة. يتّضح لنا في ضوء ما تقدّم أنّ حضور هذه الثوابت جميعها وفعاليتها أو طرائق تجلّيها إنّما تشكّل الأرضيّة التي

تكون الفلسفة في مستواها ملزمة ألا تتوقّف عن تلقّي درس المأساة (التراجيديا)²⁸⁸ ذلك أنّ المثلث:

(، لا يمكن أن يكون مغفولا عنها ليحصر في الصنف (éléos) والشفقة (phobos) والخوف (cathrsis) التنطهر) الفرعيّ للصداقة اللذيذة، فهي أشكل وأوسع من أن تدرك أسرارها وتفتح مغاليقها. وليس يمكننا حالتند وفي هذا الموضوع بالذات إلا أن نتدبّر ما كان قد أشار إليه قبلئذ "ريكور" من مشهد هشاشة الطيبة على حدّ عبارة مليحة

الشر هو فعل أذى للآخر، أي جعله يتألم: ذلك أن فعل الشر إنما هو ضرب من ضرب: فعل إيلاء الآخر، والعنف لا ينفك يعيد صناعة الوحدة بين البشر وعليه فكل فعل أخلاقي وسياسي يقلل كمية العنف الممارس بواسطة البشر بعضهم ضد بعض، ينقص معدلات الألم في العالم. انظر، بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ص 242 (مصدر سابق).
288 انظر، بول ريكور، الذات عينها كآخر ص 378 (مصدر سابق)

لـ"مارتانسابوم"²⁸⁹ والذي جاء ليصحح بل قل ليكذب ادعاء محبة الذات بالاستقرار والديمومة وبيانه أن ذاتا تذكّرت هشاشة وضعها الميّت يمكن أن تلقى من ضعف الصديق أكثر مما يمكن أن تعطيه حين تغترف من قواها الاحتياطية الخاصة بها: إنّ على فضيلة الشهامة هنا أن تخفض جناحها.

وإنّه هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين الهدف الأخلاقي والجسد العاطفي للمشاعر في التجلّي²⁹⁰ وهو ما بدا لـ"ريكور" أنّه يبرر استعمال تعبير "الرعاية"، ولتكون لنا نظرة شاملة لكل مجموعة المواقف التي تتخذ بين الطرفين- أولهما ينتسب إلى المطالب بتحمّل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الأخر وأما الثاني فينتهي إلى موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبّة. فليس يتمّ ذلك بغير اعتبار الصداقة وسطا تشارك فيه الذات والأخر بالتساوي في التعبير عن الرغبة في العيش معا.

خاتمة

ولقد استبان بلا خفاء أن تجربة الألم ليست تجربة تفكيرية بل هي تجربة تهتز فيها قصيدة الوعي نفسها²⁹¹، أي أنه يعني بنية الوعي كتمثل للعالم والأخر، وخليق بنا إذ بلغنا هذا الموضوع في تجربة العذاب الإيماء إلى أنه هناك نوع من "فراغ العالم" بل ربما من "إفقار العالم"، فـ"ريكور" يتحدث عن انحسار العالم كأفق تمثل²⁹²، لحظت ذلك لم يعد للذوات من القدرة ما به تستطيع استكناه سرّه و"قد تغدو الكتابة لمن لم يعد له وطن، سكونا"²⁹³.

²⁸⁹ Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy The Fragility of Goodness, Martha Craven Nussbaum, New York: Cambridge University Press 1986 MA ; (Cambridge,

²⁹⁰ يذهب "ريكور" إلى أنه "مع الانغلاق العاطفي نجد شعور الفارق الأصلي بين الـ "الأنا" وكل آخر، أن أشعر بالراحة أو بالضيق هو إحساس بفرديتي كغير قابل للقول والتواصل، كذلك فإن المكان هو ذلك الذي لا يمكن مقاسمته، فالموقف العاطفي الذي أجد نفسي أمامه وأشعر به لا يمكن مبادلتها، ها هنا تجد الأنانية، كافة، فرصتها. لكن تفضيل الذات يجد، كونه منقوشاً، في كل ميل، ماسماه الرواقيون تعلقاً بالذات، ميلاً جيل عليه الإنسان، فيريد الخير لنفسه، وكما لاحظ الرواقيون، فكل رغبة "بشيء ما" تتضمن "شعوراً بحب الذات"، هذا الالتصاق، هذا الانتماء للذات، يشكل التيار التحتي الرابط التوحيدي لكل التطلعات العاطفية المتعددة والمتنوعة بمواضيعها". انظر، بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ص 96 (مصدر سابق)

²⁹¹ لقد ميّز "ريكور" في نص له قصير 1992 - وهو من جيد نصوصه وألفها - بين الألم la douleur وبين ما تسميه الفرنسية la souffrance ونهّم بترجمته إلى العذاب.

انظر، محمد محجوب، تأويلية فقد والعذاب، 22 مارس 2014.

²⁹² « Le monde apparait non plus comme habitable mais comme dépeuplé »
²⁹³ Edward Saïd, Réflexions sur l'exil, Actes Sud, 2008, p 703. (Theodore Adorno).

المصادر والإحالات والهوامش

- جورج لوكاتش، تحطيم العقل، 3 أجزاء، ترجمه عن الفرنسية، إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1975
- موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ترجمة نعيمة و عبدالسلام بنعبدالعالى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2004.
- محجوب، محمد، تأويلية الفقد والعذاب 22 مارس 2014
- مارغريت دوراس، أن نكتب - الروائي والكتابة، ترجمة أحمد المديني، أزمنة للنشر والتوزيع، ط4، الدوحة، 2016.
- مروييس بلانشو، كتابة الفاجعة، ترجمة، عزالدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2018.
- مصباح، صالح، مباحث في التنوير موجودا ومنتشورا "تجراً على استعمال عقلك"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011
- المسكيني، فتحي، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت - الجزائر، 2013.
- المسكيني، أم الزين بنشيخة، الفن والمقدس، نحو انتماء جمالي إلى العالم، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2020.
- فانسون جوف، القراءة، ترجمة، محمد آيت لعيمين وشكير نصرالدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016
- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، نوفمبر 2005
- ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء ط2، 2008
- ريكور، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة وتعليق وتقديم، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2009.
- ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الثانية، 2006
- ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة أنقزو، الجري، بن ساسي ومحجوب، المركز الوطني للترجمة تونس، 2012. (= وهذا الكتاب هو في الأصل درس ألقاه "ريكور" في جامعة "سترازابورغ" خلال السنة الجامعية 1954/1953)
- ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب المركز الوطني للترجمة تونس 2013
- Anne Fagot et Geneviève Délais « *Les Droits de l'embryon* » *Revue de métaphysique et de morale* n 3 1987
- Bernard Stevens , *le soi agissant et l'être comme acte* , *Revue philosophique de Louvai* , Nov. . 1990
- Blanchot , M , *L'écriture du désastre* , Paris , Gallimard , 1980.
- Blanchot , M , *les questions de l'écriture* , éd , Gallimard , Paris , 1971.

- Edward Saïd, *Réflexions sur l'exil*, Actes Sud, 2008, p 703. (Theodore Adorno)
- Fabienne Bougere , Mrs Dallaway ou le temps de la littérature , *Esprit* , ¾ , Mars , Avril , 2006
- Gadamer, Hans Georg, *vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Ed du Seuil, 1976

- Hans Jonas, *le principe de responsabilité*, Trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris 1998.

- Jean Greisch , Paul . Ricœur , *L'itinérance du Sens*, éd Jérôme Million 2001
- Luc Paraydt , Paul. Ricœur , *L'avenir de la mémoire* , Etudes , Fev, 1993.
- Martha Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, MA ; New York: Cambridge University Press 1986
- Marguerite, Duras, *Ecrire*, Gallimard, Folio, Paris, 1993.
- Pierre Gisel , *le conflit des interprétations* , *Esprit* 1990
- Peter Kemp, *Ethique et médecine* (Paris Tierce et médecine 1987)
- Anne Fagot et Geneviève Délais « *Les Droits de l'embryon* » *Revue de métaphysique et de morale* n 3 1987
- Ricœur (Paul), *Temps et récit* (1983-1985)

- *Tome I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1983; réédition, coll. «Points Essais», 1991, p17.
- *Tome II. La Configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1984; réédition, coll. «Points Essais», 1991
- *Tome III. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1985; réédition, coll. «Points Essais», 1991.

- Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1990; réédition, coll. «Points Essais», 1996
- Ricœur (Paul), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, 2000).
- Ricœur (Paul), *Philosophie de la volonté* (1950-1960)
- tome 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950; réédité en 1988
- tome2: *Finitude et Culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960
- tome 3: *Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- Les tomes 2 et 3 de l'édition originale ont été regroupés dans un seul tome, lors de la réédition de 1988: *Finitude et Culpabilité*.
- Th. Adorno, *Minima Moralia*, tr, fr, Paris, 1980/ M.Horkheimer, *Eclipse de la raison*,tr,fr, Paris, 1974/

الكتابة بالدم وفن التأويل لدى نيتشه

Writing in Blood and the Art of Hermeneutics for Nietzsche.

د. أحمد الدبوبي 294

ملخص

نسعى في هذا المقال إلى تسليط الضوء على "الكتابة بالدم" - عند نيتشه - التي من خلالها ينبثق أفقا جديدا للتفلسف خارج الأنساق الميتافيزيقية، تتحدد وفقه علاقة الفلسفة بالألم والحياة، لتبدو الوضعية الفلسفية الجديدة هي بالمعنى التكويني اختراع فن جديد من الكتابة الفلسفية، كتابة حبرها "الدم"، جنسها "الاستعارة"، وأسلوبها "الشدرة" ومحركها "إرادة القوة" بوصفها فنا في فهم الحياة والوجود. وتشرط الكتابة الحيوية عسرا في القراءة والفهم، وهو عسري قضي بلزوم تدبر جديد لفن القراءة عوننا له على شق الطريق نحو التأويل. إن التخرج النيتشوي هو علامة مفصلية وخطيرة على حدوث صيغة تأويلية عن ظاهرتي الكتابة والقراءة نتج عنهما شكل مستحدث، وهو إرادة القوة بوصفه الأفق الاشكالي الأصلي لأي تأويل للحقيقة.

الكلمات المفتاح: الكتابة بالدم، القراءة، التأويل، إرادة القوة، الحياة، الحقيقة.

Abstract

In this article, we seek to shed light on Nietzsche's "writing in blood", through which a new horizon of philosophizing emerges outside metaphysical forms, in which philosophy's relationship to pain and life is determined. Writing her ink is "blood", her gender is "metaphor", her style is "fragment" and her drive is "the will to power" as an art in understanding life and existence. Vital writing requires a difficulty in reading and understanding, a difficulty that requires a new contemplation of the art of reading to help it pave the way towards interpretation. The Nietzschean exclusion is an articulate and dangerous sign of the occurrence of an interpretive formula for the phenomena of writing and reading, which resulted in a new form, which is the will to power as the original problematic horizon for any interpretation of truth .

Key words: writing in blood, reading, interpretation, the will to power, life, truth

مقدمة

294 باحث و مترجم تونسي

شغلت مسألة الكتابة الفلاسفة والمؤولين والشعراء ومنظري الأدب، وهم يرومون البحث عن الحقيقة، لما تطرحه وساطة اللغة من قضايا شائكة تنظيراً وإجراء. وقد مثلت الأسئلة التي تطرحها الكتابة: لماذا نكتب؟ وكيف نكتب؟ وبماذا نكتب؟ ولمن نكتب؟ وما تأثيره من إشكاليات تهم القراءة والفهم والمعنى، علّة اختلاف القراءات التأويلية. فنحن بعضها منحى تحليلياً منطقياً، ونزع بعضها الآخر منزعا فلسفياً شعرياً، أو تأويلياً. وقد كان لفلسفة نيتشه -بتزعتها الشعرية- حظاً وافراً من الترميز والاستعارة، وهو ما يجعل القراءة وعملية الفهم أكثر عسراً، والمعنى عصي على التحديد بالنسبة إلى القارئ العادي.

كان نيتشه وما يزال إلى اليوم "غامضاً"، فاختلقت حوله القراءات وتعددت التأويلات، فوصفه البعض باللغوي والشاعر والفيلسوف والعبقري والعالم النفساني، كما وصف البعض الآخر بالغامض والوثني والعنيف والفجّ... "لقد أطلقوا عليّ ألقاباً كثيرة، فيلسوف، عالم نفساني، وثني، داعية، مسيح دجال. حتى أنهم أطلقوا عليّ ألقاباً مستهجنة. لكني، أفضل أن أطلق على نفسي لقب عالم، لأن أساس طريقي الفلسفية، بوصفها طريقة علمية، تكمن في عدم التصديق. إني أتبع نهجاً صارماً يتسم بالشك²⁹⁵. كيف لنا أن نجمع بين مؤلفاته الملتبها التي يغلب عليها الطابع الرمزي...؟ وبأي معنى نفسر لجوءه إلى كتابة الشذرات المتناثرة والحبلى بالعبقرية؟

لطالما كان تاريخ الفكر بالنسبة إلى نيتشه تاريخ محجوب بالكذب الأخلاقي والسياسي والديني، فبدت الكتابة في الأنساق الفلسفية ملتوية، غامضة، حاملة للكثير من الأقنعة التي حجبت الحياة. ومن أجل كشف تلك الأقنعة استخدم نيتشه المنهج الجينيولوجي الذي قاده إلى نقد مزلل لكل الفلسفات- التأملية الميتافيزيقية والتجريدية- المعادية للحياة، إذ لم يعد للفصل بين سعي الإنسان في مختلف توجهاته، وبين الحياة من مسوغ فلسفي، فوضع المعرفة موضع المساءلة بغرض تقويم قيمتها وقيمتها إرادتها.

الواقع أنّ نيتشه طوّر واحدة من الجبهات، أو المظاهر التي للكتابة كالاستعارة والشعر، والشذرات التي تعود إلى الإغريق (هيرقليطس)، بوصفها إحدى المنجزات الخاصة بفلسفته- والتي تقطع كلياً مع الأنساق الفلسفية الميتافيزيقية- ومنهجه في الكتابة، وفنه في القراءة، وتأويله للحقيقة. فبدت الوضعية الفلسفية الجديدة هي بالمعنى التكويني اختراع فن جديد من الكتابة الفلسفية، كتابة حبرها "الدم"، جنسها "الاستعارة" وأسلوبها "الشذرة"، ومحركها "إرادة القوة" بوصفها فناً في فهم الحياة والوجود.

ما نسعى إليه في هذه المقالة هو تسليط الضوء على هذا النوع من الكتابة: "الكتابة بالدم"²⁹⁶، التي من خلالها يفتح أفقاً جديداً للتفلسف خارج الأنساق الميتافيزيقية، وهو النوع الذي تتحدد وفقه علاقة الفلسفة بالألم والحياة، كما تهدف إلى إيجاد إنسان يتفوق على الإنسانية. إنسان يتدقّق بالحياة...هنا دقق الحياة تعبئاً في رمزية "الكتابة بالدم". ربّ كتابة بالدم هذه لا يفهم معناها، أو يسمع صداها إلا قراء متوقدون يستجيبون لنداء الروح، يقول نيتشه: "تستوعبه كنوع من الغريزة المكتسبة وتشتدّ قراء هم في قوة الجبابة وعظمتهم"²⁹⁷.

هذه هي الترسيمية العامة التي تبرز فرادة المقاربة النيتشوية للكتابة والقراءة. إذ تبين هذه المقاربة أن ابتكار شكل جديد من الكتابة الفلسفية: بقطرات من دم، تقودها عملية تأويلية مجبولة على "الاختلاف"، وتنشد المعنى مهما توعدت دروب الحياة وثقل وقرها، أو تعمق الألم.

²⁹⁵ أرفين د. بالوم، عندما بكى نيتشه، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت، 2015، ص 155

²⁹⁶ نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 64.

²⁹⁷ نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر نفسه، ص. 65.

سيتبين لنا، أنّ الكتابة الحيوية تشترط عسرا في القراءة والفهم، وهو عسر يقضي لزوم تدبّر جديد لفن القراءة عونا له على شقّ الطريق نحو التأويل والفهم. هذه الوضعية الجديدة للقراءة بما هي تأويل، بإمكانها أن تقطع مع كلّ محاولة لتثبيت المعنى، لتعدو القراءة التأويلية كتابة لنص جديد يعبر عن صراع للقوى. وسيقودنا التحليل إلى أن نيتشه يعمل وإن بمفارقة طريفة فيما كثير من العنف التأويلي، على إدراج "إرادة القوة" بوصفها قانونا لكل المنظوريات التأويلية، من أجل كشف معنى التأويل وعلاقته بالحقيقة، وتحريه هذه الأخيرة من السلطة المعرفية وربط المعرفة بالقسوة.

أما الخيط الهادي الذي نقترحه لهذا القول: أنّ التخرّج النيتشوي هو علامة مفصلية وخطيرة على حدوث صيغة تأويلية عن ظاهرتي الكتابة والقراءة، نتج عنهما شكل مستحدث، وهو "إرادة القوة" بوصفه الأفق الإشكالي الأصلي لأي تأويل للحقيقة، بتحريها من الوهم الذي فرضته عليها فلسفات الانحطاط من سقراط إلى كانط. ومن ثمة يكون فعل التفلسف تمرّدا على الموروث الميتافيزيقي وتحطيم الألواح القيم المنحطة. ربّ تمرد هيأت له "الكتابة بالدم" بوصفها ترجمانا للعلاقة الحقيقية بين ما يكتب ويعاش، هو الذي قاد الفلسفة نحو الحياة والوجود الموجود بالانوجد. لحظة "الكتابة بالدم" هي لحظة انبلاج معنى الحياة الحقيقي. يتحول فيها الفيلسوف من "كاهن" إلى "محارب" صلب، يقول عنه نيتشه: "إنّه" المستهزئ بمآسي الحياة ومسارحها، بل بالحياة نفسها²⁹⁸.

ما هي دلالة "الكتابة بالدم"؟ وكيف حوّل نيتشه الكتابة إلى استعارة حيوية وأسلوب تفكير في الحياة؟ أية قراءة تشترطها هذا النوع من الكتابة؟ وضمن أي شروط تكون القراءة فنا للتأويل؟ بأي معنى تكون "إرادة القوة" طريقا للتأويل، من جهة القصد إلى الحرية وتحريه الحقيقة من وهم امتلاك المعرفة؟ ما معنى إرادة المعرفة وإرادة الحقيقة؟

ماذا يعني نيتشه بالنسبة إلينا؟

الكتابة بالدم، أو في حيوية الاستعارة

يكتب نيتشه في الكتاب الأول من "هكذا تكلم زرادشت" ما يلي: "إنّي أستعرض جميع ما كتب، فلا تميل نفسي إلاّ إلى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه. أكتب بدمك، فتعلم حينئذ أنّ الدم روح، وليس بالسهل أن يفهم الإنسان دما غريبا²⁹⁹. لا تثير الكتابات الشاحبة -التي لا دم فيها- اهتمام نيتشه، لأنها لا روح لها، ولا حيوية فيها. إنها كتابات ميتة لا معنى لها، فالمعنى متحرّك وتحكمه صبرورة. في المقابل "تحرك" "الكتابة بالدم"، - أي ما كتبه الإنسان بقطرات دمه- نوازعه وتستميله، فهي بؤرة القلق الوجودي الأكثر قتامة. إن في انتصار نيتشه للكتابة بالدم هو انتصارا للحياة وتثبيتا لها، وهو ما جعله يجدد في صورة الكتابة لتكون مشرعة للحياة، وما يشرعها هو حيا والاندفاع نحوها.

يجترح نيتشه لإشكالية العقل في ارتباط مع الكتابة وجها مغايرا "للمعادلة السقراطية: عقل = فضيلة = سعادة: تلك المعادلة الأغرب مما يمكن أن يوجد من الغرابات، والتي تعارضها كل الغرائز الهيلينية، على نحو خاص³⁰⁰، ذلك أن ميله إلى ما كتب بقطرات من دم توجب على نيتشه منذ البداية أن ينظر إلى كلّ من الكتابة والعقل من زاوية الحياة. هنا يقحم نيتشه مفهوم الحياة كمفهوم مركب بدئيا، يقدر على تحليل كل ما عداه دون أن يناله أي تحليل من غيره، حتى من لدنه، ذلك أن الحياة قيمة لا يمكن تقييمها أخلاقيا. وما العقل هنا إلاّ تجلي من تجليات الحياة. يكتب نيتشه: "فالعقل هو الحياة التي تجترح نفسها من الحياة"³⁰¹. تحمل الكتابة بالدم تدفق الحياة مثلما يحمل الدم تدفق الحياة وخفقانها، هنا

²⁹⁸ نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت. المصدر نفسه، ص. 64.

²⁹⁹ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 64.

³⁰⁰ نيتشه، غسق الأوثان أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص 27.

³⁰¹ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 105.

تدفق الحياة يمتلئ في رمزية الكتابة بالدم. وبالتالي فإن الدم كحبر يضع المرء ضمن فعل الكتابة الانفعالية بالحي والراهن. لكن الطريف هنا لدى نيتشه، هو أن الدم صورة الجسد الحي ودوافعه المريدة، بقدر ما تجعل من مجتمعات أو أقواما أمرا ممكنا، مجتمعات يمكنها التواصل فيما بينها حول كل ما هو مهم وجوهري في الحياة. إنَّ أعباء ثقل الحياة الرهينة في ثقلها بثقل الأفكار التقليدية، هي من يمنع حركته، يقول نيتشه على لسان زرادشت: "منذئذ لم أعد أنتظر أن أدفع كي أتحرّك من موقعي"³⁰².

إنَّ ما علينا أن نبصر به هنا هو طرافة نيتشه لاستنباط الكتابة من بنيتها المكونة لها. وهو قد بدأ بتدبر جنس طريف من الاستعارة- في كتاباته اللاحقة- هي "الكتابة بالرجل"، ولكن هذه المرة بأسلوب شاعري. إذ نجده يقول:

"أنا لا أكتب باليد وحدها،

الرجل أيضا تريد على الدوام أن تكتب،

صلبة، حرة وشجاعة، تريد أن تكون،

مزة على الحقول ومرة، على الورقة"³⁰³...

إنَّ غرض نيتشه هو تفتيق معنى خطيرا للكتابة- تقطع مع الكتابات التقليدية الميتافيزيقية المنبثقة عن العقل- بوصفها حركة تفكير ونقل في المكان والزمان، ومحركها هو الجسد ومستطاعه لا العقل وعقاله، ليس باليد وحدها بل بالرجل، ف"الرجل"³⁰⁴ تريد أن تكتب على الورق كما على الحقول. ونحن نتأول استعارة "الكتابة بالرجل" هنا على أنها شكلا من أشكال الكتابة المقاتلة، لا يقتصر فيها القتال باليد (القلم) وعلى الورق، بل بالرجل (السيف) وعلى الحقول. وبهذا يكون نيتشه قد أحدث تغييرا جذريا في استراتيجية الكتابة، وفي حربه ضد أعداءه الفلاسفة التجريديين الكارهين للحياة، بتوسيع ميدان المعارك من القرطاس إلى الأرض ليكون هذه المرة "جندي مشاة" مستخدما كل الأسلحة الحيوية بهدف السيطرة على الأرض. إن "الكتابة بالرجل" هي تفكير أرضي يسبر أغوار الأرض، ويتحرك على جميع الجهات وفي كل الاتجاهات، فتطال رؤيته ما لا تطاله محدودية اليد.

لقد اختار نيتشه هذا النوع من الكتابة الجسورة دون أن يتورط في أحكام التقييم حول أفعال الإرادة وقوتها. وهو حين انحاز إلى النزعة الحيوية أعطى لكل دلالات الإرادة حرية تصرفها، كما لو كان كل فعل إرادة يحمل تبريره الذاتي بوصفه نتاج الحيوية التي تعطي معنى للكتابة. وفقا للحياة يتميز الواقع بأنه ديناميكي، ولا يمكن إدراك واقع الوجود الحقيقي إلا من خلال الطاقة الحيوية: العواطف والاندفاعات والنبضات، وهي خصائص تتعارض مع العقل.

إنَّ التحدي الذي يعلنه نيتشه في مجاوزة الميتافيزيقا باعتبارها قيم منحلة، يصبح تحديا ساري المفعول من خلال إظهاره للكتابة باعتمادها الطاقة الحيوية، -مستطاع الجسد في الكتابة بالدم، والكتابة بالرجل- والتي تجد نفسها متجاوزة لمفهوم الإنسان، الإنسان العاقل الفاضل كما صورته العقلانية الميتافيزيقية. إنَّ تحطيم القيم يعطي لفلسفة القوة وخصوصا التأويلات طابعا آجلا لا مفر منه. لكن المهم بالنسبة إلى نيتشه هو تحطيم الأصنام وتكسير التعاليم الفلسفية التقليدية واحتقار العقل والعقلانية.

³⁰² نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 168. يعود نيتشه إلى مفهوم روح النحل في فصول لاحقة من "هكذا تكلم زرادشت"، فصل "روح النحل" من الكتاب الثالث، كما نعثر أيضا في كتاب "العلم المرح"، الكتاب الخامس، فقرة 380 بعنوان "المسافر يتحدث"، وفيه يفترض نيتشه أن يكون الفيلسوف خفيفا متنصلا من كل الأثقال الجائئة والمعارف التقليدية وأعباءها كي يستطيع الدفع بإرادة المعرفة لديه إلى هذه الذرى وما وراء حدود زمان عصره المنحط.

³⁰³ نيتشه، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، الطبعة الثانية، 2009، الشذرة 52، ص 164.

³⁰⁴ نحن نتأول "الكتابة بالرجل" (Mit dem Fuß schreiben) في اللغة الألمانية هنا على أنها ضربا من الوقوف والجسارة... وفي تقصي معاني مفردة "الرجل" (بكسر الراء) في المعاجم اللغوية العربية وجدنا أنها تعني القدم، وتعني الإقدام والشجاعة، فلا يقوم على رجله إلا همام همه أمر فقام له، كما تحيل الرجل إلى سجل حربي، فهي الجيش والسهم... "كقولهم لا يرخل رحك من ليس معك: وقوله ولا يدرك الحاجات، من حيث تبتغى من الناس الا المصيحون على رجل يقول: إنما يقضيها المشمرون القيام، لا المتمزملون النيام" ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، ص 117.

إن صياغتنا لجانب من إشكالية الكتابة عند نيتشه على هذا النحو، لا يعني أننا نعتقد أنه كان يقصد من الكتابة ما كان يفهمه الفلاسفة منها، من حيث المحرك والغاية. فلم تكن الغاية من استراتيجية الكتابة بيان أطروحته حول الكتابة والقراءة ضمن بناء منسجم باستعمال الآليات العقلية والتحليل المنطقي الصارم الذي يضبط ويقيس، بل كانت تهدف على خلاف ذلك إلى خلق صورة من الدلالات والاستعارات القولية في كل ما ترسمه أو تفكر فيه، سعياً وراء توسيع الرموز والدلالات وتكثيف مجالات استعمالها وتكثيرها، وذلك باستعمال آلية التأويل في أقصى إمكاناتها. لم يكن خطاب نيتشه حول الكتابة خطاباً تحليلياً منطقياً، بل كان خطاباً شاعرياً فيه استعادة للروح الإغريقي، وبعثاً لديانة ديونوزيوس، وتأكيدها لحقيقة الثورة النيتشوية التي انتصرت للفن، بأن جعلت منه مفهوماً أساسياً في كل عملية فهم. إن استدعاء الشعري يعني أولوية الفن على الحقيقة، فالشعري بما يتضمنه من استعارات هو دليل فهم العالم بطريقة مختلفة، أي فهم العالم بوصفه إرادة القوة من داخل تاريخيته التي تصنع عضويته الجسدية. يمثل الشعر لدى نيتشه فسحة اللانظام، وإن بطريقة مؤقتة. فلا طريق للمعريف إلى الوجود إلا إذا ارتقى إلى رتبة الفن والروعة الجمالية.

أمام هذه الاستراتيجية الجديدة في الكتابة- كما أعلن عنها الجزء الأول من كتاب "هكذا تكلم زرادشت"، أو في كتاباته اللاحقة- سيكون من الصعب إخضاعها لمطالب الرصانة والتعقل والثبات، لأن صاحبها لم يكن يكتفي بالتقيد بشروط الحكمة التقليدية على حساب "العلم المرح"، بل كان يريد الضحك والسخرية والاستهزاء، ذلك أن في الضحك "ترفعاً وارتقاءً"، وأن الحكمة تستوجب الشجاعة واللامبالاة. يكتب: "تريدنا الحكمة شجعاناً لا نبالي بشيء، تريدنا أشدّاء مستهزئين³⁰⁵. ولكي يحظى التأمل الفلسفي بسبر أغوار الأشياء والولوج إلى معناها، عليه أن يستند إلى منطق مغاير: منطق قوي، بإمكانه سحق مشاعر العدم والانحطاط، وخلق قيم باعته على التفوق.

في فلسفة مشبعة بالاستعارات الحية، وتعتمد أسلوب "الشذرة"، لا يمكن للمرء أن ينتظر توضيحاً قوياً لمعنى "الكتابة بالدم" بالمعنى التحليلي المعهود في الفلسفات العقلية والتحليلية (علاقة الحامل بالمحمول)، كما لا يمكن أن ينتظر المرء من فكر يستهجن العقل وينفي وجود الحقيقة كواقعة، وينظر إليها على أنها "جملة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات، إنها حاصل علاقات إنسانية تم إعلانها وتجميلها شعرياً وبلاغياً، حتى أصبحت بعد طول استعمال تبدو محكمة ذات سلطة تشريعية، والجال أنها عبارة عن أوهام واستعارات استخدمت بكثرة حتى فقدت حقيقتها³⁰⁶. لم يكن نيتشه بحاجة إلى تبرير أو تفسير ماذا تعنيه الكلمات، بل ترك للقارئ(المتلقي) حرية فهم المعنى دون الوقوع في المماثلة التامة بين الحامل والمحمول، وأن يتم الاستعداد والإرادة والحياة. لا سبيل إلى اكتشاف ماذا تعنيه كلماتنا إلا بإتباع التأويل الاستعاري الذي يحملنا إلى الأقصى في فهم الحياة والسيطرة على العالم. و السؤال هو لماذا وظف نيتشه الاستعارة والخيال في فلسفته؟

الكتابة النيتشوية هي عينها الاستعارة، إذ يفضل نيتشه أن يعبر بالاستعارة ويصنع فلسفته منها قائلاً: "إن سعادة وجودي وما يحدد طابعه المتفرد مرتبطة بقدر هذا الوجود: إنني ولكي أعبر بطريقة الألغاز، ميّت في هيئة أبي، حي في هيئة أمي، وسأعيش طويلاً وأعرف الشيخوخة³⁰⁷

يقدم نيتشه نمط حياته بوصفها استعارة واستراتيجية الفيلسوف المتفرد والارتجال باللغة من تصحرها التجريدي إلى آفاق التخيل حيث كثافة المعنى تأويلاً للحياة وقيمها.

³⁰⁵ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، نفس المصدر، ص 64.

³⁰⁶ Nietzsche Frédéric. *Ecrits Posthumes 1870-1873.œuvres complètes*. Edition Gallimard. Paris.1975. p 282.

³⁰⁷ نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الثانية، بيروت، 2006. ص 15.

التفكير بالاستعارة هي أساس الكتابة النيتشوية التي تسيل في صيرورتها وتأبى الثبات، وهي خلق مفهومي أيضا يختزل صيرورات تاريخية تتجلى بواسطته طرق التفكير وأنماطه.

يتجه نيتشه نحو إرساء نموذج فلسفي جديد بأن تجاوز احتكار اللغة الشعرية للاستعارة والأسبقية التي كان المفهوم يتمتع بها في الفلسفة بالمقارنة مع الاستعارة وبدد الفوارق بينهما وأقر بأن المفهوم هو في حد ذاته استعارة، ولكن ذلك لن يكون ممكنا الا من خلال رفض أغراضها القديمة البيداغوجية والبلاغية

ليست الاستعارة عند نيتشه من طبيعة تحليلية منطقية، ولا هي مجرد ألعاب لغوية بل هي تملك لأسلوب لغوي يعبر عن الإحساس بالحياة، ومن أجل القيام بدور استراتيجي في المعنى. إن الاستعارة هي كتابة حية قلقة ومتوترة، تسمح بالجمع بين المتضادات، توتر بين المأساة والعزم على بلوغ الذرى مهما علت، وبين الملهاة عبر الرقص والضحك للتغلب على ألم الحياة ومأساتها. إنّه التوتر بين الحب والجنون، يقول نيتشه "إن في الحب شيئا من الجنون، ولكن في الجنون شيئا من الحكمة"³⁰⁸. ويضيف قائلا: "إن الإله الذي يمكنني أن أؤمن به، إنما هو الإله الذي يمكنه أن يرقص"³⁰⁹. فالرقص تعبيره من تعبيرات الجسد العي، الخافق، ولا يرقص إلا من خفت أثقاله، من الكائنات كالفراشات و"من يشبهها من الناس"³¹⁰ ذو الأرواح الخفيفة دائمة الخفقان، فالكثير من الحكماء وقورين ومتزينين للغاية، غير قادرين على النظر إلى الأسفل والضحك على ما سيكتشفونه. إنه روح الثقل الذي يحول دون العبور إلى الإنسان المتفوق. فعندما يقول مثلا "فما تجيء نغماتي إلا هزيجا أصفع به الروح الثقيل، روح الشيطان المتعالي الذي يقول للناس إنه يسود العالم"³¹¹ ينفي نيتشه وجود قوة متعالية على التاريخ والأرض، وفي مقابل التعلق بأكثر العوالم تجريدا، يراهن على المعرفة المرححة بوصفها تعبيراً عن تفكير أرضي وعن إرادة الحياة "المعرفة المرححة ضرورية تماما بالنسبة إلى من يفكر مثلي ومن يريد مثلي"³¹².

يستوجب ذلك ربط فلسفي بين المعرفة والحياة وإعادة صياغة مفهوم الإنسان وإنتاج فكر حر مختلف في شكله (الكتابة) ومضامينه (إرادة القوة) - عن الفكر الميتافيزيقي التجريدي لصورة الإنسان. إنّه الإنسان المقدر لذاته من جهة جدارته بالحياة فيما وراء الخير والشر.

إنّ المطلوب هنا هو أن نكف عن النظر إلى الكتابة من زاوية الاستعارات الميتة التعاليم المقدّسة، أو الحقيقة الثابتة، وأن نشرع في فهمها باعتبارها روحا، فهل تسمح لنا الكتابة الحيوية باستخلاص أن الروح يصبح متاح لأي قارئ، أم أن الروح صدى لا يفهم معانيه الا قارئ جسور؟

القراءة الحيوية وبيداغوجيا الفهم:

1 - القراءة الحيوية

لعل أول سؤال يتبادر إلى الذهن في محاولة الاشتغال على مسألة الكتابة عند نيتشه هو: من أجل من كان يكتب: هل من أجل الفرد أم المجتمع؟ أم أنه كان يكتب من أجلهما بقصدتين مختلفين؟ إذا جاز لنا أن نقول بأن القارئ كان هو الهدف من الكتابة، فسيكون علينا عندئذ أن نجيب على سؤال آخر: من هو القارئ الذي يعنيه نيتشه؟

³⁰⁸ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 136.

³⁰⁹ المصدر نفسه، ص 136

³¹⁰ المصدر نفسه، ص 136

³¹¹ المصدر نفسه، ص 136

³¹² Nietzsche. *Fragments posthumes* été 1882 printemps 1884 Anne-Sophie Astrup et Marc De Launay. Trad in Œuvre philosophique complètes. Tome 1x. Gallimard. Paris 1997. §17. p.587.

لنبدأ بالإجابة عن السؤال الأول بالقول بأن نيتشه كان واضحاً منذ البداية، فقد نص في مفتتح الجزء الأول من "هكذا تكلم زرادشت"، بأنه "كتاب للمجتمع لا للفرد"³¹³ إن نيتشه لا يبحث عن أي قارئ؟ فهو شديد الحساسية تجاه القراءة، إنه يبحث عن طائفة بعينها من القراء: مفكرون وأحرار، فالقراءة كأى طريق ليست سهلة، ولا يجب أن تكون متاحة للجميع لأنها عمل شاق، بحاجة إلى القوة والصبر والمثابرة.

عندما ينظر صاحب "هكذا تكلم زرادشت" إلى القارئ من زاوية الحيوية، أي بما هو ليس "قارئ كسول"، أو متلقي سلبي، يستخلص بأنه حري بأن يوصف بالمتوقّد والقادر على الظفر بالمعنى، لأن "القارئ الكسول" لا يخدم القراءة في شيء، وهذا ما يمكن أن يلتمس من قوله: "إنني أبغض كل قارئ كسول، لأن من يقرأ لا يخدم القراءة بشيء، وإذا مر قرن آخر على طغمة القارئ فلا بد من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير"³¹⁴. المقصود من ذلك أن فعل القراءة ليس فعل يسير، فعلى القارئ أن يكون نشيطاً، لا كسولاً، جسوراً وجوّاب أعماق. يوجه نيتشه سهام نقده إلى العقل البرهاني النسقي الأبولوجي، وينحاز للزرعة الحيوية، للجسد المتوتر المنفعل الديونوزوسي.

لكن، هل معنى ارتباط القراءة بالتوقّد والحركة أنها أضحت تشكل جزءاً من حقيقة الذات المفكرة وتدخل في تكوينها تكويناً حيوياً؟

يقول نيتشه: "لقد كان الفكر في ما مضى إليها، فتحول إلى رجل، وها هو ذا الآن كتلة من الغوغاء. أنّ من يكتب سورا من دمه لا يريد أن تتلى تلك السور تلاوة، بل يريد أن تستظهرها القلوب"³¹⁵. إن نقطة الإشكال في هذا القول هو أن من يكتب السور بدمه يريد "أن تستظهرها القلوب"، فما المقصود بالاستظهار؟ وما عسى القلب أن يستظهر؟ لئن كان فعل الاستظهار يحيل إلى تلك العملية التي يتم فيها حفظ وقراءة التعاليم بلا كتاب، فإن القراءة هنا لا تعني مجرد التكرار، بل هي قول ما لا يمكن تعويضه. فأتى للقارئ أن يرى ما رآه الكاتب ويبقى على ما فيه... عسى أن يرى المعنى بذكري وعبرة. ويوكل نيتشه "للقلوب" مسؤولية حمل أمانة الاستظهار، ففي الاستظهار معاودة وفهم والتقاء وتعريف، والتعرف هو مقاومة كل أشكال الغرابة. نحن نتأول هذه القراءة "بالقلب" بوصفها علامة على تحول في المقصد التأويلي لدى نيتشه في تدبّر حقيقة المعرفة. إن هذا النوع من القراءة الحيوية قد يصبح في مقام صدى للروح، روح الكتابة بالدم، فلو حددنا معنى القراءة مثلاً لوجدنا أن الأمر لا يتعلق بضرر من التلاوة للسور والتعاليم، أي الحفظ السلبي للكلمات، فالتلاوة تفترض التلقين والتلقين ينتج عنه التبعية، فالتلو هو التابع غير المستقل بنفسه. بينما القارئ الحقيقي مثل الكاتب يجب أن يكون شجاعاً ومقداماً، يقرأ بقلبه، أي بنبضات قلبه وخفقانه. بعبارة أخرى، لما كان القلب دائماً التدفق بالدم، فإنه أكثر حيوية من العقل الخامل. فهل نفهم من هذا أن العقل لم يعد صالحاً للفهم، وأن القلب هو شرط إمكان كل قراءة وفهم؟

إنّ معاداة نيتشه للعقل مرده انحطاط العقل باعتباره "عقالاً" للمعرفة المرحّة، وما نزوعه هنا إلى "القلب" إلا دليل على وفائه للزرعة الحيوية. يحيل القلب على معنى التقلّب والانقلاب والقلب، أي قدرته وحرته، فهو منبع تدفق الدم والروح، ومصدر الحب للحياة.

قد يبدو نيتشه، هنا، في كشوفاته الحيوية التي قادته إلى أولوية القلب على العقل قريباً من طبيعوية روسو: لقلب يعرف أكثر من العقل، إلا أن تأويليته الحيوية تحمله بعيداً عن فيلسوف الطبيعة، ما وراء الخير والشر.

³¹³ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 63.

³¹⁴ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 64.

³¹⁵ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 64.

فالقلب وحده له القدرة على إظهار "السور" يعني استيعاب ما هو أبعد من مجرد كلمات ومعانيها. لم تعد الذات مركز الوعي كما كانت عند ديكاوت وكانط، الأمر الذي يجعل من المعرفة والأفكار الجديدة أمرا مهما، أي بإيصالها إلى النقطة التي تؤثر فيها على تطور المرء وتفوقه، بأن يقع تشرب الأفكار ودمجها كنوع من "الغريزة" المكتسبة (العلم المرص القسم (11).

إنّ ما هو طريف لدى نيتشه هو أنه يخطط أسلوبا جديدا في الكتابة هو أسلوب "الشذرة" ترسم علاقتها بالقارئ. إنّ خطورة نيتشه هو كونه قد ربط بين الكتابة والقراءة، وذلك حين دعا إلى الكتابة بالدم وبغض القارئ الكسول. وإن أردنا أن نضع الإصبع على طرفة الطرح التأويلي لمسألة القراءة والكتابة لدى نيتشه، فإنّ علينا أن نأخذ بوصفه لحظة البداية لرسم خارطة التأويل -العلاقة بين القراءة والكتابة- والتي سيكون تأثيرها حاسما على مسار التأويل في فلسفة ما- بعد الحداثة، وبخاصة لدى جيانى فاتيمو. وفيما يتعلق بطبيعة الحقيقة "ليست هناك وقائع، توجد فقط تأويلات". فالهدف من تواصل نيتشه/ زاردشت ليس وصف شيء ما، أو أمر ما، بل المساعدة في تحقيق تغيير عند القارئ، فإذا كانت الكتابة هي فعل تجاوز الإنسان لذاته نحو الإنسان الأعلى، فإنّ التحدي الذي يواجهه القارئ ليس مجرد تحد تفسيري مرتبط بنظام معرفي تعليمي، بقدر ما هو تحد مرتبط بطبيعة الفهم. ولكن كيف للقارئ أن يفهم زاردشت؟ ومن هو زاردشت بالنسبة لنيتشه؟

يبدو أنّ نيتشه تحرّج من أن يتحدث باسمه بوصفه "فيلسوبا".... لاعتراضه على صورة الفيلسوف التقليدي الذي نعتته بأبشع النعوت (الزحبطوني والمريض، العنكبوت...) وقد خيّر نيتشه أن يكون شخصا مفهوما (زاردشت) من أجل تلاوة تعاليمه المعادية للعقل.

لا يمكن فهم زاردشت إلا بوصفه طاقة حيوية، وهذه الأخيرة منتجة لأشكال جديدة من الحياة المفعمة بالحب والأمل في التّفوّق. يشترط الفهم تغيير في ترتيب دوافع المرئي على مستوى الجسد، ربّ تغيير في الدوافع هذا لن يبلغ درجة الفهم الأصيل إلا متى كان القارئ قادر بالفعل على عملية التحول الذاتي. ومن أجل بلوغ الذرى- والانتقال بين قمم الجبال العالية- يشترط نيتشه توفر "رجل مارد"³¹⁶، تبعدنا عن الغوغاء وتقودنا إلى الشموخ والعلياء، إنّ دلالة "الرجل" هنا هي القوة والاقتردار على الارتحال وشق الدروب الوعرة وتحمل المشقة والخطر: إنه ارتحال الفكر وترقّعه عن فكر النّسّاك والعناكب. يكتب نيتشه: "إذا كانت التعاليم شامخة كهذه الذرى، وأن يكون لم تلقّن لهم قوة الجبابرة وعظمتهم"³¹⁷

ولنصل الآن إلى الإجابة عن السؤال الثاني، - من القارئ الذي يعنيه نيتشه؟- يجيب نيتشه للتو:

"فكّ جيّد ومعدة جيّدة

هذا ما أرجوه لك!

وحيث تكون هضمت كتابي، ، حينها

تكون على اتفاق معي³¹⁸!

³¹⁶ نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 65.
³¹⁷ نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص 64.
³¹⁸ نيتشه شذرات (خريف 1985-ربيع 1986)، ص 144.

هذا مفصل خطير من تأويل نيتشه لمسألة القراءة، وذلك أنه يلقي ضوءاً جديداً على مشكلة التأسيس للقراءة من جهة معنى حرية الذات القارئة وعلاقتها بالكتابة. والحقيقة أنّ نيتشه حينما قال "فك جيد ومعدة جيدة... هذا ما أرجوه لك..." كان محقاً، لأنّ ذلك سيمكن القارئ من هضم كتابه، وعندئذ يكون الاتفاق معه. فما المقصود بالهضم؟ وكيف يصير الفهم ممكناً؟

يقدّر نيتشه أن ترتقي القراءة إلى مرتبة الحركة الحيوية للذات القارئة ليحصل الفهم. فالفهم عسير المنال، ويمر بمراحل شديدة التعقيد، ويشبه عملية القراءة التي تقود إلى الفهم بعمليات الهضم الحيوية وما يرافقها من حركية لتحويل الطعام إلى مواد قابلة للامتصاص في المعدة من أجل استخدامها في الحصول على الطاقة، التي تبدأ بظاهرة "الاجترار" الذي يتوجّب "الهضم"، فعندما يحصل الهضم تبدأ طاقة الفهم، الفهم بطريقة مغايرة، والشروع في الخلق والإبداع.

2- بيداغوجيا الفهم، أو في حركية التأويل:

قادتنا حيوية الكتابة والقراءة لدى نيتشه إلى اكتشاف طريقة جديدة في فن الفهم - بعد أن توقفنا على النقد الجذري للطرق التعليمية التقليدية، ونبذ "القراءة الكسولة" التي تعمي فيها إرادة الذات القارئة وتفقدتها تفردتها، حريتها واستقلاليتها، وأوقفت التفكير عن التوقد حتى لحقه "النتن" - يمكن أن نسميها ببيداغوجيا الفهم، فقد كان نيتشه في تمرده الفلسفي يلامس عصب التربية والحرية.

وبالفعل، من يريد أن يثبت أن التمرد النيتشوي كان منطلقاً لبعث بيداغوجيا تعليمية مغايرة، سيجد ما يكفيه من البراهين على ذلك. ونذكر على سبيل المثال ثلاثة براهين:

1- الخاصية المنهجية لهذا التمرد في تحديد منطلقات جديدة لبيداغوجيا هرمينوطيقية. ولكن ذلك لن يتم دون ربط الهرمينوطيقيا بالنقد. يكتب: "النقد يهيم النقل، والتأويلية تهم المنقول"³¹⁹، إذ يهدف السؤال البيداغوجي إلى بناء الوعي النقدي للمتعلم من خلال مسلك بيداغوجي يراهن على إحداث تحويل في الآخر. فالنقد والهرمينوطيقا شرطان ضروريان لكل عملية تعلم، ولكل قراءة.

2- قيام التمرد النيتشوي على تحرير المعرفة من سلطة المعلم، يقول زرادشت لمريديه: "أذهبوا بعيداً عني وأحفظوا ذواتكم من زرادشت، وأكثر من ذلك أخرجوا منه. فمن الممكن أن يكون خادعاً لكم"³²⁰. فالمعلم الحقيقي هو الذي يفسح الطريق أمام حرية المتعلم في أن يكون ما يريد لا كما يراد له أن يكون. إن التعليم الذي يفقد الذات المتعلمة حريتها في التفكير بشكل مختلف، هو في واقع الأمر، تعليم تلقيني يقوم على التقبل السلبي والحفظ لمعارف ومقولات وأحكام نسجت على عجل أضحت بفعل تواتر الطرق التعليمية، ومن فرط الاستعمال إلى حقيقة مطلقة تفرض سلطتها على المتعلمين فتعطل إرادة الفهم لديهم، ولا تسمح بأية نقد أو تأويل.

3- وفي مستوى تمرده على الروح العلمية، نحن نعثر في كتاب "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"³²¹، على قراءة توطئ بقوة الشاعر والجمالي في حديثه عن التراجيديا اليونانية وعن العصر الهيليني. يميز نيتشه بين "الروح العلمية" و"الروح الديونيزوسية". الأولى اعتقاد ظهر أيام سقراط، يهتم بمعرفة الطبيعة وحقائقها، وتتخلص أساساً في المعرفة الحقيقية والربط بين المعرفة والفضيلة (السعادة). وقد حكمت هذه الروح العلمية على التراجيديا بالاحتقار والموت لكونها تزدرى الفن والشعر وتنفي الغريزة والجسد. ومن هنا تقوم الروح الديونيزوسية على أنقاض القيم الأخلاقية

Angèle kremer Marietti, Nietzsche et la rhétorique, Paris, P. U. F, 1992, p.28. ³¹⁹

³²⁰ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصر سابق، ص. 68

³²¹ نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان، 1983.

السقراطية، لأن "سقراط هو لحظة الفساد الكبير في تاريخ القيم"³²² ويرجع نيتشه السبب الرئيسي الذي جعل التربية نحو منحى الأخلاق إلى إرادة التحقق من يقينية غريزة ما. "الزعم بأن قابلية الشيء للإثبات هو شرط القيمة الذاتية في الفضيلة يعني تفسخ الغرائز اليونانية"³²³ وللتخلص من فلسفة الانحطاط التي تجسد التناقض الفيزيولوجي لأولئك المنحطين يفسح نيتشه المجال للغريزة وللفن والمسرح والموسيقى. عبر الموسيقى يعود ديونيزوس بعد غياب طويل معبرا عن الإرادة، فبالموسيقى يتحرر الجسد، وبالأسطورة نعانق الزمن الأصلي، ذلك أن العودة إلى عمق الماضي تنسينا كل شيء، كل ألم وكل قلق وإن كان أكبر ألم لدى الإنسان هو الموت. إن في التراجيديا مقاومة للموت وعشقا للحياة.

قد يصبح هذا النوع من القراءة والفهم في مقام الهرمينوطيقا البيداغوجية، التي من بين أهدافها المعلنة خلق إنسان متفوق- ما بعد ميتافيزيقي-، يحيا بالقوة. ذلك أن إرادة القوة هي الطريق إلى التأويل. وترد هذه الفكرة على شكل معادلة تقضي بأنه متى كانت القراءة "جيدة"، أي عميقة ومتأنيبة كان التفكير قادرا -وتبديد انحطاطه وتنته- على استجلاء المعنى. تفكير بطريقة مغايرة تمارسه الذات عنفا وبقوة.

تبدو العلاقة الجدلية بين القارئ والكتابة أكثر انفتاحا وتحررا، بما يعيد إنتاج الخطاب وفضح آليات "التمركز"، لكل محاولة بناء مرجعية موحدة وممركزة للتفكير التي حولت القراء إلى نساك متعبدين، كما أفرغت التفكير من حيويته وأعدمت روح الاختلاف والخلق.

علينا أن ننبه هنا إلى أمر لافت للنظر في عرض نيتشه لمعنى القراءة. إنه التواضع بين القراءة والمعنى في تركيب اللغة بوصفها خلقا للمعنى. ليس المعنى ثابتا بل هو متغير، وإتاه يقع في جهة العبارة، هو شيء كالإشارة، كالاتفات الذي يجعلك كل مرة مقتدرا بأن لا تته على نفسك، من دون أن تحول المعنى إلى هوس أو نقطة ارتكاز ثابتة، أو مرجعية. الذات القارئة هي التي تحدد مضمون وملاح المعنى، إنه حدث الذات الموجودة بالإنوجاد، أي بالقوة. في هذا الوضع علينا أن نكون بذلك الحدث كما نريد، لا كما يراد لنا أن نكون.

يستبعد نيتشه أن تعني المعرفة هاهنا نحوا من فعل الاستنباط المنطقي والتلقين الأعمى، وينصرف إلى تأويل معرفة القيمة بوصفها من طبيعة الفهم الذي هو خاصة الذات الإنسانية. هذه الخاصة هي التي صيرت المعرفة "فهما"، بحيث أنّ التأويل المشكل للفهم لا يفعل سوى أن يترك الفهم يكشف من نفسه عن هيئة "الاقتدار". هنا يفيدنا نيتشه بتخريج طريف لوظيفة القراءة المريدة. من حيث أنه "لا إرادة إلا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإنّ ما أدعو إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة... لأن الحياة ليست سوى حالة خاصة من إرادة القوة"³²⁴. هكذا نكون قد رجعنا إلى ضرورة مطلقة لا مكان فيها للتراجع، وذلك بإثبات عينية القراءة وحركية التأويل. وحيوية القراءة هذه هي ترجمة لإرادة القوة على مستوى الفهم والتأويل. فبأي معنى تكون إرادة القوة طريقا للتأويل؟

³²² نيتشه، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2011 ص 181.

³²³ نيتشه، المصدر نفسه، ص 181.

³²⁴ نيتشه، إرادة القوة محاولة في تحطيم كل القيم، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء المغرب. 2011. ص 244.

إرادة القوة طريقا للتأويل:

إنَّ إرادة القوة هي قانون كل المنظوريات التأويلية، فإن كان التقويم مهمتها الأساسية، فإنَّ التأويل ركنها الركين، فكل اقتدار يبحث عن التمرد، ويدرك اختلافه عن الاقتدارات الأخرى. عندما تكون الفيلولوجيا، تتوقف القيمة باعتبارها معيارا للحقيقة وتضحى التأويلات موضعا لاكتشاف حقيقة أخرى، منبثقة عن عملية فضح العلامات.

إنَّ تأويلية إرادة القوة هي قبل كل شيء فيلولوجيا، أي فن القراءة المتمعنة، التي تكون في غاية الحذر في تعاملها مع النصوص، أو التأويلات. ومن هنا يصبح من الضروري إحداث الفرق بين القراءة الحقيقية والتقييمات المضللة الناتجة عن إرادة القوة.

نتبين في قراءتنا لنيته أنه إرادة القوة هي الطريق إلى التأويل، وأنَّ هذا التأويل كامن في إرادة الاقتدار، فارتفاع منسوب الإرادة وتكثيف الاقتدار من شأنه أن يفتح منظورات جديدة في التأويل. التأويل هو فن "القتال" الذي يعلم المرء كيف يذهب قصيا عن نفسه ويتغلب على حدود نفسه. انه فن التغلب على النفس، تلك النفس التي ولد بها ولم يصنعها، فعطلت طريقه للذهاب قصيا. يقول نيته: "أن نفس حياتنا الغريزية برمتها بوصفها تهيئة وتفريعا لشكل أساسي واحد من الإرادة-ألا وهي إرادة الاقتدار، تلك هي أطروحتي الخاصة...³²⁵

تكمن مهمة التأويل في الكشف عن المعنى المتحجب خلف صراعات القوى والغرائز فيما بينها. فكل قوة في علاقة مع قوة أخرى، إمَّا للطاعة أو للأمر. والتأويل هو فضح العلامات الملتوية والمقنعة، إنَّه فن كشف الأفعنة. من هنا جاء اهتمام نيته بالقراءة، يقول: "من الضروري أن نلقن الفلاسفة فنا رقيقا في القراءة الجيدة"³²⁶، فالقراءة الجيدة قادرة كسر الأطر المعرفية واختراق التأويلات.

ولا يفوتنا أن أشير إلى أن نيته لم يكتف فقط بربط القراءة والكتابة بالتأويل، - وهو ما عملنا على إيضاحه منذ البداية. فلا قراءة دون تأويل، أو دون كتابة جديدة تنقل المعنى بيسر، وتدفع منظورية النص نحو اتجاه جديد-وإنما وسع هذا الربط إلى أن تكون القراءة التأويلية هي كتابة لنص جديد، هكذا نراه يربط القراءة بصراع للقوى، وبعنف تأويلي: عنف يمارسه القارئ على النص الأول.

بالنسبة إلى نيته لم يكن الكهنوت الامعاداة للحياة، وتقنية للسيطرة على إرادة القوة التي تحركها تحت تسميات غريبة عن روح الحياة والتي تجد في أخلاق الخير والفضيلة والشفقة والذنب مرتكزها الأساسي. ليست الحياة شيئا آخر سوى مجموع الغرائز والدوافع والحريات والطاقت التي جبلت عليها أنفسنا. فالعجز هو محرك الكره لدى الكهان. يقول نيته في الفقرة 7 من المقالة الأولى: "إن الكهان، كما هو معلوم، هم أشر الأعداء، ولكن لماذا؟ لأنهم أكثر الناس عجزا. ومن العجز يتولد الكره"³²⁷.

ما يريده نيته هو إعادة القدرة على الحياة إلى الشعوب الحديثة التي خدعها الكاهن ومن لحق به من العاجزين المتنكرين في أثواب تنويرية (كانط). ومهمة الفيلسوف أن يحل مشكلة القيمة بعد معاينة تراتب القيم. لم تكن اللغة الفلسفية، أي اللغة المفهومية المجردة القائمة على العقل والاستدلال، هي معول نيته الأساسي لصياغة إشكاليته الخاصة عن إرادة القوة. فقد كانت عباراته تستمد شكلها ومعانيها من الفيلولوجيا. ويتجلى المنحى التأويلي في حديث نيته عن الفيلولوجيا

³²⁵ نيته، المقالة 12، 1، في جينبالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس. 2010.

³²⁶ دولوز، نيته والفلسفة، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، ص. 54.

³²⁷ نيته، في جينبالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس. 2010. ص. 78.

منذ بداياته الفيلولوجية من خلال اهتمامه بالبحث عن المعنى والأصالة داخل النصوص اليونانية القديمة (اللياذة والأوديسا)، للتمييز الدقيق بين المفاهيم المتداخلة في دراسة الفقه الكلاسيكي. الفيلولوجيا هي فن القراءة البطيئة التي تكشف عن شفرات الوقائع دون خلطها بتأويلات ما. إذ يتوجب على المؤول أن يكون فيلولوجيا من نوع خاص، والفيلولوجي هو الفيلسوف القارئ والمؤول البار، فيكون فائق الإحساس بالفرق من جهة كونه بيداغوجيا، وقادر كذلك على جعل الآخر يحس بهذا الفرق. ومن هنا يأتي حرصه على ربط التأويل بالبحث الفيلولوجي.

لا يمل نيتشه من الحفر في أصل المصطلحات الميتافيزيقية وتحويل وجهتها واستخدامها بشكل مجازي عالي الحبكة. ولأنه لا اصطلاح نهائي للتفكير، فقد توجب عليه أن يغيّر دائما من لغته ومن مصطلحه، وهو ما يعني استمرار الحاجة إلى التأويل والتقويم والتحويل والمساءلة المتجددة. تحتاج الكتابات الأصيلة والعميقة إلى قراء مهرة، إنهم "جوابي أعماق"، يتجاوزون السطوح باتجاه المعنى، لا يكثرثون بالمعنى الناتج عن الفهم الأول. يتطلب التعامل مع الكلمة فنا دقيقا ورقيقا. ولكنه لن "يحقق المرجو منه، ما لم يقرن ذلك بالتأني، وهذا ما يجعله اليوم، ضروريا أكثر من أي وقت مضى...³²⁸

إنّ قراءة الشذرة ليست ككل القراءات، فقراءتها ترتقي إلى مستوى الفن، توطيدا لعلاقة النص بالقارئ من خلال التأويل، ذلك أن الشكل الجديد من الكتابة وفق "الشذرة" هو أسلوب نيتشوي خالص شديد الخطورة، ووجه الخطورة فيه العسر الذي يلزم القراءة لما تتضمنه الشذرة من إحياءات ورموز. لذلك يلزم القارئ الكثير من قوة التأويل كما تفرض عليه عناء في القراءة: بأن يكون قارئاً حذراً ومنمها وصبوراً، وقبل كل شيء فقيه في اللغة.

فالكثافة الشذرية-على خلاف الكتابة النسقية التحليلية- لا تغري إلا العقول الحرّة، والإرادات القوية، التي تجد فيها "ميدانا جديدا للرقص" وكما أنّ عرض الرقص هو تعبير عن إحياءات الجسد وفتنته، فإنّ التلقي أو القراءة للشذرة تتجاوز مجرد القراءة أو التلقي المباشر للتأويل بوصفه فكا للشفرات واستجلاء للمعنى. المعنى الذي لا يتجلى إلا عند الشروع في التأويل على أحسن وجه وبأصالة.

يشدد نيتشه على الطابع التأويلي لكل ما يحدث، قائلا: "ليس ثمة أحداث في حد ذاتها، ما يحدث هو جملة من الظواهر التي اختارها وجمعها كائن مؤول"³²⁹. وهذا ينخرط نيتشه في التأويل، فابتداء من معنى التأويل الذي يخرج عن معنى المفرد إلى صيغة الجمع تأويلات، بمعنى أنه يستحيل الأخذ بمعنى واحد ونهائي وبهذا تكون الحقيقة والتأويل وجهان لعملة واحدة.

لقد كان في إعلان نيتشه، بأنّه "لا توجد حقائق ولكن فقط تأويلات" الأثر البالغ في تحرير التأويل الواحد من أي ادعاء بمعرفة مؤكدة ومطلقة للوجود والحقيقة. ولمواجهة هذا النمط في التفكير المغلق يدعو إلى التفكير بشكل مختلف وكسر سياق الفهم المتعدد للنص الواحد. فالكاتب الجيد، هو من "يكتب بدمه"، لا يتشج عندما ينفصل عن نصه- عندما يقرأ بطرق شتى ومختلفة- ليحيا حياة تأويلية- جديدة ويرتحل المعنى، ويهيم الفهم، من أفق إلى آخر، "يبعث الحياة، ويلهم الفرح، ويلهم الرعب، وتتولد عنه أعمال أخرى، ويصير روح بعض التصميمات"³³⁰.

إنّ النص حمّال معاني متعددة، وهو مجال لاختلاف القراءات وصراع الإرادات وتداخلها. فالكلمة لم تكتب، أو لم تقل لتعبّر عن معنى معيّن، لأنها تحمل معاني متعددة، ومختلفة، تشتت في الفهم. الفهم الذي يكون مغايرا في كلّ مرة.

³²⁸ نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2013، ص 12

³²⁹ نيتشه، شذرات (خريف 1985-ربيع 1986)

³³⁰ نيتشه إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرّة 1، ترجمة: محمد الناجي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2002، الفقرة 208. ص 115

الحقيقة تأويل من حيث هي تحرر من الوهم:

قادتنا إرادة القوة إلى نفي الحقيقة كواقعة، "ليست هناك وقائع، فقط توجد تأويلات"، لذلك علينا أن نسير في طريق العدمية لننحرر من كل وهم ناتج عن الاعتقاد في امتلاكها. فقيمة العالم حسب نيتشه تكمن في تأويلنا له. تناول نيتشه الحقيقة كتأويل، لأنها تتكون بالواقع من مجموعة تفاعلات متداخلة وناشطة بين الغرائز. والمقصود بالغرائز عنده إرادة القوة، أي نزعة جارفة، وهيم دائم وارتحال بلا مستقر يغذي حركة التأويل. ربّ تأويل انتهى به إلى اعتبار الحقيقة قيمة إرادية، لا ماهية جوهرية، "لم تعد الحقيقة هنا مجرد فكرة أو مقولة معرفية بل تصبح تربة الحياة ذاتها ومقولة أخلاقية من حيث تكون الأخلاق الممارسة التقييمية لإرادة القوة"³³¹. إن أي طموح نحو الحقيقة لابد أن يكون مسيراً بإرادة القوة، إذ "ليس من شأن الحقيقة إلا أن تدفع بالقوة والجدارة الشخصية نحو مسارات أعلى. تتمثل غاية الغايات لدى الفيلسوف في إعمال الفكر الواعي لمعرفة الحقيقة"³³² وتكون الغرائز وتموجات الرغبات من أجل الظفر بلذة الحياة إلى حد الجنون. وكل الأحكام بما فيها أحكام القيم حول الحياة مهما كانت مع أو ضد لا يمكن تكون في نهاية المطاف حقيقة. إنها أي الأحكام أعراض وحماقات تستوجب الإحاطة بها للوقوف على أسرار الحياة الرهيبة. "التساؤل إذن حول قيمة الحياة لا يوجد إلا في أذهان مريضة، تشكو نقصاً مريعاً في عمراتها الداخلي"³³³.

إنّ التحرير الخطير الذي حرّر به نيتشه الحقيقة من الوهم، إنما يتمثل في وضع إصبعه على مظهر في غاية الأهمية، ألا وهو دخول الحقيقة في لعبة الغرائز الأزلية. والفيلسوف ليس غريباً عن هذه اللعبة، بل عليه أن يلعبها بامتياز. إنّ فهم هذا المنطق وقبوله يصنع حتماً الفكر الحر بوصفه حجر الزاوية في الفلسفة النيتشوية. ينقد نيتشه الموروث الميتافيزيقي المنحدر من الفلاسفة التقليديين، لأنه لا يوصلنا إلى الحقيقة، ويعقد الأمل على مجيء جيل جديد من الفلاسفة الذين يحملون تابشير القوة، يقول عنهم: "الذين لهم ذوق ما وميل ما مغاير ومعاكس لأسلافهم... ولنقل بكلّ جد: إنّني أرى بزوغ مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد"³³⁴.

ولكن قبل مجيئهم كان لابد من تهيئة الطريق عبر استنهاض فطر الإنسان الأصلية المبدعة، يكتب نيتشه: "أية قوى يا ترى استطاعت أن تخبرنا عن جحد ذلك الإيمان بالحقيقة، إن لم تكن الحياة نفسها بكل فطرها الأصلية المبدعة"³³⁵. إنّ قصد نيتشه هنا هو الاستغناء عن أي ضرب من ضروب الوهم في امتلاك الحقيقة (كنور، أو الهام، أو المطلق)، لأن الدفاع عن ذلك النوع من الحقيقة هي مهمة موكولة بيد "محامين ماكزين"- كما يصفهم- يترفعون على أحكام وهمية، ويطلبون منّا تصديقها كحقائق عقلية ثابتة. والفلاسفة النسقيون (من أفلاطون إلى كانط) هم من نسجوا هذه الأوهام وقدموها على أنها الحقيقة الأزلية والواحدة، والحقيقة المتعالية، وفي ذاتها، وأن السبيل الوحيد للمعرفة هو العقل. إن التحدي الأكبر الذي يرفعه نيتشه في مواجهة المعرفة العقلية هو أن "القلب يعرف أكثر من العقل". أن يكون "للقلب" إدراكاً من جنس طريف تماماً، ووجه الطرافة هنا، أنّ هذا الإدراك هو مستطاع الجسد والغرائز الحيوية.

غير أننا نعتقد أن للربط بين الحقيقة والتأويل دلالة أخرى، وهي أن النسيان شرط الحقيقة، أي أن النسيان شرط زوال الكذب، أو قل أن النسيان هو التحرر من خداع الحقيقة. يعدو التأويل إذن تمرين في النسيان للأفكار و"البنيات الثابتة"

³³¹ يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102-103 (1998)، ص 62.

³³² رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1998، ص 47.

³³³ رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، نفس المصدر، ص 49.

³³⁴ نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الجديد، بيروت، 1996، ص 170.

³³⁵ نيتشه، ما وراء الخير والشر، نفس المصدر، ص 21-22.

التي تفرضها الجماعة على الفرد الحر، أو "النابتة"³³⁶ - حسب عبارة طريفة لفتحي المسكيني- في شكل قيم لها بالغ الأثر حينما تتحول في آخر الأمر إلى قيم "كهنوتية" ضد الجسد، فهي بمثابة وعود وأفكار لا تمحى من الذاكرة. ومن هنا تكون مهمة التأويل الفلسفي، حسب نيتشه، هو فن انتزاع الطابع الكهنوتي وتحرير العقل البشري من "المتعالى" حول معنى وجودنا على الأرض.

النسيان هو المفهوم المحرر للروح البشري. يقول نيتشه: "لن يتوصل الإنسان إلى الاعتقاد بأنه يمتلك حقيقة... إلا بفضل قدرته على النسيان، وإذا لم يشأ الاكتفاء بالحقيقة في شكل القياس، أي الاكتفاء بالقشور الخاوية فإنه سيظل دوماً يستبدل أوهاماً بحقائق"³³⁷. ومن مآثر نيتشه أنه ربط إرادة الحقيقة بالتححرر من أوثان الفلسفة، والذي لن يتحقق إلا بتشريح فيزيولوجيا الأوهام الميتافيزيقية. فالتشريح فعل حيوي يقتضي استخدام حيوي للمطرقة لقرع التركة الثقيلة للفلسفة وارتباناتها.

كثيراً ما ارتبطت المعرفة لدى نيتشه بالمعاناة والقسوة، ولاسيما عندما يكون دافعه بلوغ حقيقة لا تستكين لبرودة العقل وإنما إلى توهج الغرائز، التي ينبثق من توهجها الطموح إلى بلوغ الذرى. لاشيء يمنع الغرائز التواقفة إلى الحقيقة من التطلع عالياً حتى وان كانت الحقيقة ذاتها. ونحن نعثر في "كتابة الفاجعة" لبلانشو ما يؤكد هذا المعنى، يكتب: "هل قاسيت من أجل المعرفة؟" هذا ما طلبه منا نيتشه بشرط ألا نسيء فهم كلمة معاناة بما تحمله من معنى التحمل ومعنى "الخطوة"، خطوة المستكين تماماً إزاء أي رؤية أو أي معرفة"³³⁸

في مقابل الحجة الوثوقية "لإرادة الحقيقة" التي اعتمدت في الفلسفات الميتافيزيقية وما أخفت من شوائب أخلاقية، استعمل نيتشه حجة "قيمة الحقيقة"- في أعماله المختلفة وبخاصة في عمله "ما وراء الخير والشر"- كمدخل آخر لفهم طبيعة الحقيقة. "ثمة أيضاً مشكل جديد: انه ذاك الذي يخص قيمة الحقيقة- إن إرادة الحقيقة إنما تحتاج إلى نقد- ولنعين بذلك مهمتنا الخاصة، انه ينبغي مرة واحدة وعلى سبيل الحقيقة وضع إرادة الحقيقة موضع سؤال"³³⁹. وقد قادت نيتشه مسألة "إرادة الحقيقة" وما تعنيه، إلى التساؤل عن دوافع هذه الإرادة ليصل في الأخير إلى سؤال أكثر حدة وجذرية. "فنحن نسأل الآن عن قيمة هذه الإرادة. والقانونون يملي علينا أن نقول: نحن نريد الحقيقة. ولكن لماذا لا يكون من الأفضل اللاحقيقة.."³⁴⁰ ليست "إرادة الحقيقة" شيئاً آخر سوى كونها

تفيد التطابق مع العالم والكينونة باعتبارها شيئاً ميتاً وغير ذي أهمية. "مجمل القول: العالم مثلما ينبغي أن يكون موجود، وهذا العالم، أعني العالم الذي نعيش فيه خطأً، هذا العالم، الذي هو عالمنا، لا يجب أن يوجد"³⁴¹. ويوضح نيتشه بأن الباعث الحقيقي لهذا الموقف من "الحقيقة" هو "قلة الإيمان بالضرورة، الشك في الصيرورة، واحتقارها... أي نوع من الناس يفكر هكذا؟ نوع عقيم ومريض، نوع أصابه الضجر من الحياة"³⁴². لا يتوانى نيتشه في التهكم على من يقف وراء هذا التفكير المعادي للحياة والمستسلم لما هو موجود على أنه اعتقاد مريض وعقيم الإرادة، وعاجز عن خلق عالم مغاير. "الاعتقاد بأن العالم الذي يجب أن يكون هو موجود فعلاً اعتقاد العقيمين الذين لا يريدون خلق عالم مثلما يجب

³³⁶ أنظر: فتحي المسكيني، فلسفة النوايت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1997.
³³⁷ Nietzsche. Le livre du philosophe: Etudes théorétiques. Tome.2 trad. de l'allemand. Int. Et notes par Angèle Kremer-Marietti. Garnier Flammarion. 1991 §175 p. 120.
³³⁸ موريس بلانشو، كتاب الفاجعة، ترجمة: عز الدين الشنتوق، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2018. ص 53.

³³⁹ نيتشه جينولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، دار سيانتر، تونس، 2010، ص 202.
³⁴⁰ رودولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1998. ص 46.
³⁴¹ نيتشه، إرادة القوة، المصدر نفسه، ص 221.
³⁴² نيتشه، إرادة القوة، المصدر نفسه، ص 221.

أن يكون، يسلمون بأنه موجود بالفعل، ويبحثون عن سبل بلوغه"³⁴³. وبهذا فان "إرادة الحقيقة" تعني عجز إرادة الخلق
344

إنّ رصد المعرفة في علاقتها بالقسوة، إنّما هو تأوّل ينم على طرفة خاصة تكمن في أنّ نيتشه يحدد المعرفة باعتبارها
"تمرداً" على الموروث الفلسفي والثقافي التقليدي، إنه "تمرد" عديمي إلى الحد الذي يكون فيه صكّ التقويم ينضوي
ويتناسب وتلك التعاليم الأصلية التي تلقي بنا أمام المجهول وجهاً لوجه دون تأثر أو إصابة. إن الحقيقة، شأنها شأن
مفاهيم الخير والشر يجب أن تخضع لعملية جينيالوجية، نسائية تبدأ بالنباش في تلايب اللغة- وما تفرضه على الفكر
من جهد وعناء في الفرز والمعاناة- من أجل تحريرها من الأوهام والكشف عن "لغة الاستجابة الإثباتية للحياة"³⁴⁵.

³⁴³ نيتشه، نفس المصدر، نفس الصفحة

³⁴⁴ نيتشه، نفس المصدر، نفس الصفحة

³⁴⁵ بيتر سلوترداك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا: 2003، ص 55.

نحن وفلسفة نيتشه والتأويل

إنّ دراسة الكتابة وفن القراءة في الفكر النيتشوي، هي بلا شك، بعض من السؤال الراهن ب نحن ونيتشه والتأويل، إذ يندرج هذا الفكر داخل لحظة فلسفية غربية حديثة استطاعت أن ترح الأنساق الفلسفية العقلانية. "إنّها الرّجات التي تبرر الإعلان عن موت الإله، والتي هي وفقا لنيتشه مقدرة لماء القرون القادمة من تاريخنا"³⁴⁶. لم يكتب نيتشه لمعاصريه بل كان يكتب للمستقبل، فقد ساهم في التحضير لثقافة فلسفية جديدة في العصر الراهن، ليكون لها حضور فاعل في فلسفة الاختلاف من هيدغير إلى فاتيمو...

ولأنّ الأفكار الفلسفية الكبرى تأبى الانحباس في حدود الأفق الخاص الذي انبثقت عنه، فقد أمكن للفلسفة النيتشوية، -بمنظوريتها وهوامات تأويلاتها التي تدعونا هنا بأن نفهم طبيعة الخلاء الدوراني، دون التسليم بوجود أصل كنقطة ارتكاز، أو مرجعية ترنسدنتالية ثابتة - تجسيد حال فريدة من نوعها في عصرها. أجل إنّ رسم "تهيام" المعنى ليس غريبا عن نيتشه، إذ هو قد بدأ عنده كنتيجة لتكثر الدروب وانتقال المعنى عبر كل لحظة تأويل، جعلت من القراءة استئناف للتفكير بطرق مغايرة، وقاد التأويل فيما إلى كسر المسافات التاريخية والثقافية. وبذلك تتمثل مسار التأويل الفلسفي بخصوصيته الثقافية الغربية، وبالطابع الكوني للتأويلية، وهو بتأول الكتابات الفلسفية نصوصا للمبحث التأويلي لمعرفة آليات اشتغال الفكر الفردي والجماعي لدى ثقافة ما، ومقومات هذا الفكر ضمن فهم مشترك للذات والآخر والعالم...

لقد استبق نيتشه بأفكاره المختلفة فلسفة عصره وثقافته، ومضى في طريقه الذي شقه وأمن به بلا مهادنة- محطما أصنام الوهم والخداع- وغير آبه بما ستؤول إليه عدميته الفلسفية وعنفه التأويلي. هذه الروح المقاتلة هي ما حاول رودولف ستاينر معاينتها وتفكرها في كتابه: "نيتشه مكافحا ضد عصره"³⁴⁷. إن ما كتبه نيتشه بقطرات من دمه، وفلسفته في القراءة والتأويل ما يزال يشعل وهجه جهات التأويل في زماننا. حيث تشتت قراءتنا لنصوص نيتشه التهيؤ لمغامرة مشرعة على فيوضات معان عارمة وفهومات نقدية جذرية. وهو ما بجدر بنا أن نكون وجهها لوجهها أمام قرارات مصيرية، ليست معنية بإرضاء "العقل". قرارات تأويلية تدفع بقدرتنا ضمن مسار حركة مندفعة باتجاه العالم وهذا من شأنه أن يقودنا إلى زعزعة سلطة الحقيقية، وتفكيك كل المركزية المعرفية والدينية والثقافية والسياسية، واعتبار أن "الحقيقي" هو الذي يحررني.

كيف لنا أن نتأول نصوص نيتشه باعتبارها مساهمة أصيلة في تحرير الحقيقة، والبدء في تفكر الوجود بشكل مغاير، دون أن نكون أسيرين لمنظوريته وتأويليته لثقافة عصره.

كيف يوفر نيتشه إمكانية نظر إلى مستقبل أنفسنا؟ وإلى أي مدى يمكن أن يشاركنا في إيجاد حلول جذرية لمشاكلنا والانخراط في احتمال حيوي، قووي وجذري لتاريخنا وثقافتنا... وأن نقتدي حاليا بسيرته وطريقته في الكتابة والتأويل لفهم تاريخيتنا وتحقيق حدائتنا المعطلة؟ أية قدرة لحبر "الدم" على محاربة "ثقافة الدم" و"سياسات الدم" التي لا تعترف إلاّ بنص واحد، وكتاب واحد "مقدّس"، وقراءة تفسيرية واحدة، وتكفر كل فهم مغاير، وتقفل باب التأويلات المختلفة؟ كيف للمفكر (المؤول) العربي أن يعتبر من تجربة نيتشه وعنفه التأويلي، ويحمل التفكير على إرادة القوة؟

³⁴⁶ جيانى فاتيمو، الفكر الضعيف، ترجمتي (أحمد الدويبي)، دار ألكالو للنشر، الطبعة الأولى، بغداد، 2021، ص 80 .
³⁴⁷ رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1998.

نحن نلتقي بنيتشه والذين معه من فلاسفة إرادة التأويل في فضاء انتظار جديد تماما يمكن تسميته "تأويل العقل العربي". فهو يمثل لنا اليوم درسا مرجعيا لا يمكن الصمت عنه أو تجاهله. ومفاده منهج التفكير، وفن القراءة والتأويل قبل الأفكار، وقبل محصل النتائج التي آلت إليها آراءه. إذ كيف أمكن له التحرر من الارتهان الكلاسيكي لموروث الكتابة الفلسفية النسقية المهادنة نحو كتابة حيوية مقاتلة، وتوسيع مدار التأويل بوصفه فضاء لنشأة العديد من المنظوريات للحياة والعالم.

يتعلق الأمر بالاقتدار على صناعة الفلسفة في فضاءاتنا العمومية، لأن من ينتج هذه الصناعة هو "المقاتل" من أجل استقلالية الفيلسوف والذود عن حرية التأويل ضد كل شكل قطيعي للتفكير، وضد كل أشكال التسلط الديني والسياسي، ومجابهة التبعية والانحطاط الثقافي. فنحن بحاجة إلى أن نكتب بدمنا، فالأفكار الباردة التي لا إحساس فيها لا روح لها، فهي متعالية على الناس والتاريخ، كما أن الايديولوجيا، وان بدت ملتحمة بالناس والتاريخ، إلا أنها تتركس ثقافة القطيع وتعادي الفردانية الفكرية المتحررة من القيود.

إن عودتنا إلى نيتشه هي عودة منبعثة منذ بدايتها من أسئلة محورية أصبحت اليوم هاجسا للمتفلسفين والمؤولين العرب: كيف نكتب؟ وبأي معنى نقرأ؟ وما الذي يعنيه التأويل اليوم بالنسبة إلينا؟ أسئلة مرعبة تستفزنا وتجعلنا أمام لحظة من القلق، لكنها تضعنا على قدر كبير من جسارة المسؤولية لفهم الواقع وكشف أقنعتة والتحرر من سلطاته. إذا نحن اليوم في حاجة أكيدة للفلسفة، فإن هذه الحاجة هي ما كان يسميه نيتشه ب "إرادة القوة"، إذ بواسطتها نكوّن طبيعة فكرنا وعملنا من جوهر ذاتنا العميقة تدفع بنا نحو "أنوار جديدة" لا- انتمائية. هذا هو ما قد يشفيينا من مرضنا التاريخي، أو يسدد دينا فلسفيا في أن نرى الواقع على غير ما عهدناه عليه من وقوع وانحطاط. نحن مدعوون إلى نمارس التفكير الآن وهنا، عنفا، وبقوة، بحسب الوضعية الثقافية التي نتحرك من داخلها. هذه الوضعية هي وضعيتنا نحن، نفكر فيها وتتأولها بكل حرية؟ فهل تكون الفلسفة أرضنا التي نستأنف منها أنفسنا؟

المصادر والمراجع

العربية:

- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت
- أرفين د يالوم، عندما بكى نيتشه، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت، 2015.
- بيتر سلوترداك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا: 2003.
- جيانى فاتيما، الفكر الضعيف، ترجمة أحمد الدبوبي، دار ألكالو للنشر، الطبعة الأولى، بغداد، 2021.
- دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.
- رودواف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1998.
- موريس بلاتشو، كتاب الفاجعة، ترجمة: عز الدين الشنتوق، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2018.

- فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1997.
- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الجديد، بيروت. 1996. ص 170.
-، جينياالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، دار سيانترا، تونس، 2010،
-، إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة1، ترجمة: محمد الناجي، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2002، الفقرة
208.

-، شذرات (خريف 1985-ربيع 1986)

-، الفجر، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء. إفريقيا الشرق، 2013،

-، إرادة القوة محاولة في تحطيم كل القيم، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء المغرب. 2011.
-، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة
الثانية، بيروت- لبنان، 1983.

- هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الثانية، بيروت، 2006.

-، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، الطبعة الثانية، 2009، الشذرة 52.

-، غسق الأوثان أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010،

- هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان،

- العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية- محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1993.

يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102-103 (1998)

الأجنبية:

-Angèle kremer Marietti, Nietzsche *et la rhétorique*, Paris, P. U. F, 1992.

-Nietzsche Frédéric. *Ecrits Posthumes 1870-1873.œuvres complètes*. Edition Gallimard. Paris.1975. p
282.

... *Fragments posthumes* été 1882 printemps 1884 Anne-Sophie Astrup et Marc De Launay. Trad in *Œuvre
philosophique complètes*. Tome 1x.Gallimard. Paris 1997. §17.

... Le livre du philosophe: Etudes théorétiques. Tome.2 trad. de l'allemand. Int. Et notes par Angèle Kremer-
Marietti .Garnier Flammarion .1991 §175

اللغة والتأويل عند البراغماتيين الجدد: ريتشارد رورتي نموذجاً

منى عوض الله³⁴⁸

ملخص

مثّلت البراغماتية جزءاً من الطفرة التي نشأت في مطلع القرن العشرين، فشملت البعدين السياسي الاجتماعي والثقافي، ثم جاءت البراغماتية الجديدة التي أحيها ريتشارد رورتي (Richard Rorty) لتقدم نسخة ما بعد حدائية لأفكار البراغماتية الكلاسيكية، وتعيد موضوعة اللغة ضمن معنى "السياقية" المؤقتة دائمة التغير، ما جعلها تحتفظ بحيوية حضورها في البحث الفلسفي، وإن كان بطريقة مغايرة.

تنظر هذه الورقة في العلاقة التلازمية بين الفلسفة اللغوية وفلسفة التأويل عند البراغماتيين الجدد، محاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة حول طبيعة العلاقة بين اللغة والتأويل؛ أين يلتقيان؟ وأين يفترقان؟ وهل هي علاقة تلازم وتأصل أم علاقة ظرفية تتحدد بحدود تاريخية أو اجتماعية؟ وهل هي علاقة نظرية أم علاقة استعمال؟ وتأتي الإجابات عن هذه الأسئلة ضمن أربعة محاور؛ يتناول الأول العلاقة بين اللغة والتأويل، ويعرض الثاني المسار التاريخي الذي انتهى بالوصول إلى المذهب البراغماتي، بينما يركز المحور الثالث على الفرق بين البراغماتية الكلاسيكية والبراغماتية الجديدة، وأخيراً يلقي المحور الأخير نظرة على العلاقة بين التأويل واللغة عند البراغماتيين الجدد، من خلال ما يقدمه رورتي من أفكار فلسفية وملاحظات.

الكلمات المفتاح: الفلسفة اللغوية، التأويل، البراغماتية.

Abstract

The Pragmatism has represented part of the mutation that emerged at the beginning of the twentieth century and included both sociopolitical and cultural aspects. Then the new pragmatism revived by Richard Rorty appeared; to give a post modernity reproduction of the classic pragmatic intellect and resituate language within the meaning of the ever-changing temporary context; which made language maintain its vital existence in the philosophic research; even if in a different manner.

This paper reviews the inherent relationship between both Linguistic philosophy and hermeneutics philosophy amongst the new pragmatists, in an attempt to answer some questions related to the nature of relation between language and hermeneutics; where do they meet? Where do they separate? Is it an inherence relation or a conditional one that is determined by historical or social limits? It is a theoretical relationship or usage ?

³⁴⁸ باحثة فلسطينية تعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات

Answers to all these questions come in four axes; whereas the first discusses relationship between language and hermeneutics, the second reviews the historical path that ended up with having the pragmatic doctrine, while the third focuses on the difference between the classic pragmatism and the new one, and the last axis handles the relationship between language and hermeneutics amongst the new pragmatists, through the philosophic ideas of Rorty .

Keywords: Linguistic philosophy, hermeneutics, Pragmatism.

بوصف حنة أرندت (Hannah Arendt)، تمثل اللغة شرط إنسانيتنا الذي يتيح لنا العيش "بين من تتساوى معهم بوصفنا كائنات مختلفة وفريدة"³⁴⁹. ولعل شرط الإنسانية هذا يشير ضمناً إلى العلاقة بين اللغة والتفكير، إذ ترتبط العمليات الذهنية بالألفاظ ودلالاتها، فليست الكلمات مجرد رموز وعلامات وأصوات توظف للتعبير عن الحاجات والرغبات، بل هي ظاهرة اجتماعية، تجعل تواصل الأفكار ممكناً، وتحقق الترابط بين الناس³⁵⁰. من هنا، كانت اللغة من أبواب اشتغالات اللسانيين وعلماء النفس والفلاسفة الذين سعوا إلى استخراج فلسفة متكاملة من اللغة ذاتها، يستطيعون من خلالها بلورة نظرة شاملة وعميقة تجاه الوجود الإنساني ككل³⁵¹.

اللغة في سياقها الفلسفي لا تعد مجرد وسيلة للتواصل وتناقل الأفكار بين متكلم ومخاطب، وإنما هي غاية في حد ذاتها، إذ لا تختلف وظيفتها عن وظيفة العقل³⁵². وفهمنا للغة، وكيفية اكتسابها واستعمالها، إنما يتطلب تفكيراً للنظام الإدراكي والبنية المعرفية التي يطورها الإنسان منذ طفولته الأولى، ويراكمها عبر سنوات عمره³⁵³، أي أن اكتشاف مبادئ اللغة يكون بملاحظة الطريقة التي نفكر بها، أي بتحليل الفكرة نفسها، وفي المقابل يمكننا تحليل الفكرة بتحليل اللغة³⁵⁴، ما يعني تلازمية الدال والمدلول (المعنى والشكل الصوتي).

يعد فرديناند دو سوسير (Ferdinand de Saussure) أول من جسّر العلاقة معرفياً بين اللغويات والفلسفة اللغوية، مؤسساً نظريته البنائية اللغوية³⁵⁵ التي درس فيها اللغة "بذاتها ولذاتها"، واستطاع من خلالها أن يضيء على نسق العلاقات الكامنة في الكلام، أو النظام الذي يتخذ بموجبه كل عنصر من العناصر التي يصوغها العقل وجوده المجرد وسط عناصر أخرى ممكنة³⁵⁶. كما أدخل مفهوم القيمة إلى اللسانيات، وأشار إلى أهمية التحولات التي تمر بها اللغة من حقبة تاريخية إلى أخرى، ما يعني أن الكلمات مرتبطة بسياقها، دون أن يعني ذلك أن يُستبدل بدراسة اللغة دراسة مسار تحولاتها التاريخية³⁵⁷.

بالتزامن مع اللسانية البنيوية ظهرت ما بعد البنيوية في النصف الثاني من القرن العشرين، على يد جاك دريدا (Jacques Derrida) الذي كان أول من طرح فكرة تفكيك خطابات اللغة، ثم جاءت التوليدية التي اعتبرت اللغة قدرة ذهنية مجردة ومنفصلة عن الممارسات اللغوية الواقعية ومتعالية عليها³⁵⁸، بمعنى التركيز على الشكل الخارجي للغة، بعيداً عما تحمله من دلالات، وما تشير إليه من أفكار، وعلى رأس القائلين بها تشومسكي (Noam Chomsky) الذي اهتم بدراسة العلاقة

³⁴⁹ محمد الحبرش، "تحولات اللغة وتحولات التأويل: نحو تأويلية فيلولوجية"، ورقة مقدمة في أشغال المؤتمر الأول: في الحاجة إلى التأويل، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مختبر التأويلات والدراسات النصية واللسانية، مرتيل، نيسان/ أبريل 2018، ص 120.

³⁵⁰ ألكساندر أفاناسيفيتش بوتيينيا، **الفكر واللغة**، ترجمة تحسين رزاق عزيز (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافيين – ناشرون، 2021)، ص 29.

³⁵¹ حبيب فياض، "فلسفة اللغة والتأويل: معنى المعنى وفهم الفهم"، أوراق ثقافية، مج 1، العدد 1 (ربيع 2019)، ص 15.

³⁵² فياض، ص 15-16.

³⁵³ نعم تشومسكي، "اللغة والفكر" (مترجم)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 110-111 (صيف 1999)، ص 52.

³⁵⁴ إيتين جيلسون، **اللسانيات والفلسفة: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017)، ص 11، 13.

³⁵⁵ فياض، ص 16.

³⁵⁶ فرديناند دو سوسير، **في جوهر اللغة**، تحقيق سيمون بوكي ورودلف أنغلز، ترجمة مختار زواوي (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافيين – ناشرون، 2019)، ص 210.

³⁵⁷ المرجع نفسه، ص 200.

³⁵⁸ ف. ب. كاشكين، "سياق النظرية السوسورية ونتائجها"، ترجمة تحسين رزاق عزيز، **العربية والترجمة**، ج 6، العدد 19 (خريف 2014)؛ الحبرش، ص 121.

بين الشكل والتأويل، مقدماً أطروحته لنظرية ألسنية "تكون فيها القواعد الشكلية مستقلة في بنيتها، ومفتوحة في بعض النقاط المحددة فيما يخص كلية البدائيات الدلالية"، حيث تكون لنظرية الشكل "بنية داخلية دلالية" مبنية من خلال "ثابتات دلالية"³⁵⁹، أي تحديد معايير لتطبيق المفاهيم والدلالات اللغوية، وهو ما يشبه بناء نظرية متكاملة في معاني الكلمات تساعدنا في تحديد تلك الكليات البدائية. وأخيراً، ظهرت المدرسة الاجتماعية في علم اللغة (وكان دو سوسير مؤسس هذه المدرسة أيضاً)، وبرز الاتجاه القائل باللغة كتجربة معيشية وحية تخلقها ذات لغوية توجد ضمن إطار زمني معين، وترتبط مع بعضها بعلاقات من "التفاعل والتداوت"، حيث لا تنفصل الممارسات اللغوية عن سياقاتها التي تتحقق فيها، وإنما تشكل امتداداً حيوياً فيها، فتلك السياقات قائمة ترميزياً في دواخل اللغة³⁶⁰.

تتمحور اهتمامات الفلسفة اللغوية ضمن مجالين اثنين، هما: أولاً الفكر، بما هي اللغة تجسيدا له، إذ تمثل الفكر بصورته المنطوقة؛ وثانياً الواقع، إذ تعد اللغة تمثيلاً موضوعياً للواقع. كما يعد المعنى أحد أهم الموضوعات التي تتناولها الفلسفة اللغوية وتُعنى بها، بل إنه تحوّل إلى "حالة قيمية ومعيارية تتحكم بمعيارية الصدق - الكذب" في اللغة³⁶¹. ثم برزت أهمية التأويل لكون اللغة لا تتسع للدلالة على كل معنى في هذا العالم، سواء أكان حسيّاً أم مجرداً، بلفظ منفرد، أي أن ألفاظ اللغة لا تأتي محكمة ومحقة على وجه واحد من المعنى، وإنما قد تأتي حمّالة أوجه ودلالات متباينة، إذ تختزن الألفاظ طاقة تدلّلية مرتبطة بصيرورة العالم واستمرارية تحولاته³⁶².

يرجع ارتباط التأويل باللغة إلى كون الأخيرة تمثل وسيطاً رمزياً أتاح للإنسان إمكان التواصل مع محيطه والتفاعل معه، واستكشاف حقيقة الظواهر الطبيعية التي تعرض له، فكان التأويل أحد أسسها ومسالكها³⁶³، وظل حاضراً لإظهار ما استبطن منها. وهنا، تجدر الإشارة إلى أن اللغة التي تظهر حاجتها إلى التأويل، إنما هي تلك المتعددة الألسن، والتي "تتكلم ذاتها، وتتكلم ما لا يعد ولا يُحصى من الألسن التي تتوالد داخلها مع تعاقب الأزمان وتتكاثر"³⁶⁴.

بدأ المسار التاريخي للتأويل بلفظ الهرمينوطيقا المشتق من الفعل اليوناني (hermeneuein)، ومعناه التأويل أو التفسير، والمرتبط بـ (Hermes) الإله اليوناني الذي يتولى مهمة نقل رسائل الآلهة إلى الناس³⁶⁵، ليظل قريباً من علوم اللغة منذ "جذورها الفيلولوجية" عند علماء المدرسة الإسكندنرية في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، فإلى جانب اشتغالهم بالعلوم اللغوية، وإحياء آثار اللغة الإغريقية القديمة، مثّلت الفيلولوجيا "خبرة تأويلية ونقدية" لتلك الآثار، من حيث العمل على تفسيرها وتوضيح معانيها³⁶⁶. ثم مروراً بالتراث الفلسفي الديني (الإسلامي والمسيحي)، حيث برز الاهتمام بفهم الكتب والنصوص الدينية و"عقلنتها"، وأخيراً في العصر الحالي الذي يمثل "ذروة التطور التأويلي" بدخوله مختلف المجالات المعرفية، وتحوله إلى فلسفة مستقلة تحاول تشكيل رؤية متكاملة للوجود، إلى الحد الذي بات فيه عنصراً مهماً ومركزياً لفهم تعقيدات الحياة الفكرية الراهنة، وبرز الفروق البينة بين بنية النصوص ودلالاتها³⁶⁷.

خلاصة الأمر، يمكن القول إن التأويل مر في مساره التاريخي بثلاثة مستويات: الأول، المستوى المنهجي الذي تتمحور فيه غاية التأويل حول الفهم والإفهام، باعتماد منهج معين ذي قالب ونموذج محدد، ويختزله تعريف شلايرماخر

³⁵⁹ نعوم تشومسكي، "مسائل الشكل والتأويل في اللسانية"، ترجمة جوزيف عبد الله، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 25 (نيسان/ أبريل 1983)، ص 101.

³⁶⁰ الحيرش، ص 121.

³⁶¹ فياض، ص 15، 20.

³⁶² الحيرش، ص 113.

³⁶³ الحيرش، ص 113.

³⁶⁴ المرجع نفسه، ص 115.

³⁶⁵ صفدر إلهي راد، "مفهوم الهرمينوطيقا: ماهيته، آلياته، ومذاهبه الفلسفية"، ترجمة حسنين الجمال، الاستغراب، السنة الرابعة، العدد 19 (ربيع

2020)، ص 13-14.

³⁶⁶ الحيرش، ص 116.

³⁶⁷ فياض، ص 20.

للهرمينوطيقا بأنها "فن الفهم"؛ والثاني، المستوى المعرفي الذي يقف فيه التأويل في مرحلة انتقالية تمهد للمستوى الذي يليه، وفيه تبرز محاولة الربط بين المجردات العقلية والموجودات المحسوسة، ولا يعود الفهم هنا كافيًا للتأويل، فلا بد من إتباعه بخطوتي الصدق والتبرير، وهنا تتحول الهرمينوطيقا إلى منهج عام يجمع بين الفهم والتأويل، وهو ما ذهب إليه فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)؛ والثالث هو المستوى الفلسفي الذي تبلور على يد مارتن هايدغر (Martin Heidegger)³⁶⁸ الذي جعل من اللغة "مأوى للكينونة"، ومن بعده جورج غادامر (Georg Gadamer) الذي حلل مقتضيات المنعطف اللغوي، وطوّز العلاقة بين اللغة والكينونة كما أوردها هايدغر من قبله، إذ أسقط المسافة بينهما فأصبحت اللغة في فلسفته هي "الكينونة الجديرة بأن تُفهم وتؤول"³⁶⁹. وفي هذا المستوى تتحول ثنائية الفلسفة إلى صورتها الجديدة الوجود – اللغة³⁷⁰. وهو أيضًا ما فعله بول ريكور (Paul Ricœur) حين أراد أن يجعل من الهرمينوطيقا مرجعًا للإجابة عن التساؤلات الأنطولوجية والإبستمولوجية داخل اللغة، باعتبارها منهجًا تاويليًا يستخلص الدلالات الفكرية من رمزية المفردات³⁷¹.

من هنا، يظهر تلازم مساري اللغة والتأويل، ومدى التفاعل بينهما، فإذا كانت اللغة "تقطيعًا رمزيًا لأشياء العالم، وتمثيلاً لظواهره وعناصره"، فالتأويل ضمن هذا السياق ليس إلا "تقطيعًا ثانيًا للغة الأولى، أو استجلاء لما يكتنفها من غموض، أو نقص في الإفادة، أو خصاص في المعنى"³⁷². كما أن التأويل لا يخلو، إن قديمًا أو حديثًا، من رؤية خاصة للغة يحملها في طياته، فقد يوافقها أحيانًا وقد ينتقدها أحيانًا أخرى³⁷³.

الطريق إلى البراغماتية

نتيجة لرفض المنهج التأملي والمثالية المطلقة التي قال بها هيغل من جهة، ورفض ما جاءت به المدرسة الحسية من جهة أخرى، ظهرت في الحركة الفلسفية الأميركية محاولات للخروج من هذين النطاقين، انتهت إحداها بالقول إن المعرفة لا تنحصر بمجرد القدرة على الفهم ومعالجة الأفكار، وإنما هي انعكاس لتأثير العالم الخارجي على الحواس، ومن ثم أصبح عالم المواضيع والأشياء أكثر فاعلية وقربًا، وبذلك تم اختزال العالم الخارجي بالأفعال بدلًا من الانطباعات. لكن هذا الطرح رافقته مشكلة العلاقة بين أفعال الأشياء الخارجية وأفعال الفهم الداخلية، والتي تتمثل بمشكلة ثنائية الجوهر المفكر والجوهر الممتد³⁷⁴.

في اتجاه آخر، ثمة محاولة ثانية سعت للخروج من مأزق المذهب الحسي، من خلال إضفاء الفاعلية على عملية الفهم عند الإنسان عند إدراكه انطباعات العالم الخارجي، وهو ما جاء به جورج مور (George Moore)، حيث يرى أن المعرفة تنطلق من الكليات أو "المعتقدات العامة"، وأن عملية الفهم تقتصر على تحليل هذه الكليات إلى أفكار، والتعبير عنها باستخدام اللغة، بافتراض وجود الأنا الكلي الذي يجعل الإنسان قادرًا على المعرفة، إذ تتوصل الأنا الكلي إلى معرفة الأشياء وعلاقتها عن طريق الإدراك الحسي المشترك³⁷⁵، وهذا هو ما صار يُعرف بالمذهب البراغماتي، بعد تبنيه المذهب النفعي الذي استبدل "تحليل أسس أي اعتقاد أخلاقي بتقييم نتائجه"، أي اعتماد مبدأ النفعية معيارًا لتحديد نتائج

³⁶⁸ راد، ص 16-17؛ فياض، ص 24-25.

³⁶⁹ الحيرش، ص 113-114.

³⁷⁰ فياض، ص 24-25.

³⁷¹ علية الخليلي، الرمز في فلسفة بول ريكور (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2015)، ص 70-71.

³⁷² الحيرش، ص 112.

³⁷³ المرجع نفسه، ص 115.

³⁷⁴ محمود الأغا، "المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 8-9 (كانون الثاني/يناير 1981)، ص 64.

³⁷⁵ فراس عبد الهادي شاكر، "اللغة في الفلسفة التحليلية: دراسة للمنعطف اللغوي في فلسفة القرن العشرين"، الجامعة العراقية، ج 3، العدد 42 (2018)، ص 401.

الفعل³⁷⁶، فالبراغماتية تفيد "السياقية"، من حيث إن الأشياء كجواهر ليست موجودة في حد ذاتها، وإنما تنتمي إلى سياقات تشكل معناها وقيمتها. بذلك مثلت البراغماتية تفكيكاً للسلطتين الثقافية والدينية، وتحولاً من النظم الكلية والروايات الموحدة إلى التعددية في وجهات النظر³⁷⁷. وهذه كانت بداية ظهور النظرية المعرفية، والمنهج التحليلي الذي ارتكز على فكرة "تقليل درجة الغموض في المركبات بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منه"³⁷⁸، أي تفكيك المفاهيم والمصطلحات التي تتناولها كل قضية وتوضيحها، وصولاً إلى "بناء لغة علمية واحدة تجمع هذه العلوم الجزئية في وحدة أو نظام علمي واحد"، أي أن تصبح اللغة موضوعاً للتحليل³⁷⁹، باعتبار أن كل مشكلة فلسفية ترجع إلى سبب لغوي. وقد ظهرت مدارس عدة ضمن هذا الإطار، فكان منها الواقعية الجديدة التي أسسها جورج مور، والوضعية المنطقية التي كان أبرز روادها موريس شليك (Moritz Schlick).

انقسم الفلاسفة التحليليون حول اللغة موضع البحث الفلسفي، هل هي اللغة اليومية العادية، أم أن هناك لغة مغايرة ببنية مختلفة؟ رفض القسم الأول، في هذه المسألة، الأخذ باللغة العادية لكونها غير قادرة على تحقيق غايات البحث العلمي والفلسفي، بسبب غموضها وعدم دقة تحديدها معاني المفردات والعبارات، واتجه أصحاب هذا الرأي إلى بناء لغة مثالية بديلة. بينما رأى القسم الثاني الأخذ باللغة العادية، بعد توضيح معانيها³⁸⁰. ومن هنا، تطور علم الدلالة في المدرسة التحليلية، من علم الدلالة الإحالي الذي يزوج بين التعبيرات اللغوية والأشياء التي تشير إليها، إلى علم الدلالة المعرفي الذي يربط الألفاظ والعبارات بالأفكار أو التمثيلات الذهنية الموجودة في ذهن مستخدم اللغة، وصولاً إلى التداولية المؤسسة على فكرة الوظيفة التي تؤديها اللغة³⁸¹.

يظهر موقف البراغماتية الجديدة من الفلسفة التحليلية بتعريف رورتي لها بأنها محاولة لحصر الانتقال من البحث في التجربة إلى البحث في اللغة، ضمن ما يُعرف بالمنعطف اللغوي. لكن ما تميزت به المدرسة التحليلية في سياق هذا المنعطف كان إضافتها المنطق الرمزي الذي جعل مسألة تحوّل الفلسفة إلى فرع علمي أمراً ممكناً³⁸²، وهو ما رفضه البراغماتيون الذين تمسكوا بارتباط الفلسفة بالممارسة العملية.

على الرغم من انجذاب رورتي إلى المدرسة التحليلية، فإنه سرعان ما أدرك علتها التي تربطها بالفلسفة الأفلاطونية، وهي النزوع إلى التمثيل في الإستمولوجيا التي ترى المعرفة تمثلاً للعالم الخارجي، وهو ما دفعه للتحوّل إلى البراغماتية، ثم محاولة التوفيق بين التحليلية والبراغماتية إلى جانب الفينومولوجيا والوجودية والبنوية³⁸³. وفي رده على المنهج التحليلي، يرى رورتي أن الطرح الذي تقدمه الفلسفة اللغوية المعاصرة هو عبارة عن محاولة للجمع بين النظرة الكانطية للفلسفة ونظرة هيوم لها، أي الجمع بين الإمبريقية عند هيوم "التي تزودنا بنظرة جوهرية عن كيفية اكتساب المعرفة"، ومنهج كانط في انتقاده الفلسفات الدوغماتيقية³⁸⁴. وهو يصف هذه الفلسفة بـ "المضللة"، من حيث قولها بالسعي إلى

³⁷⁶ الأغا، ص 64-65.

³⁷⁷ Morris Dickstein, *The Revival of Pragmatism: New Essays On Social Thought, law and Culture* (London: Duke University Press, 1998), pp. 138, 210.

³⁷⁸ شاكر، ص 399.

³⁷⁹ علي حاكم صالح، *المنعطف اللغوي فلسفة الحس المشترك عند جورج إدوارد مور: دراسة مقارنة (البصرة: شهر يار، 2020)*، ص 23-24.

³⁸⁰ صالح، ص 26-27.

³⁸¹ للمزيد عن تحولات علم الدلالة يُنظر: فرانسوا ريكاناتي، *فلسفة اللغة والذهن*، ترجمة الحسين الزاوي (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2016).

³⁸² ريتشارد رورتي، "الفلسفة التحليلية والفلسفة التحليلية"، *مجلة العرب والفكر العالمي*، العدد 25-26 (2009)، ص 84.

³⁸³ صلاح إسماعيل، *البراغماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي* (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013)، ص 16، 19.

³⁸⁴ محمد جديدي، *الحدائث وما بعد الحدائث في فلسفة رورتي* (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008).

حل المشكلات الفلسفية عبر إعادة صياغة اللغة واستخلاص المعنى من العبارات المستخدمة، وهو ما يعتقد رورتي أنه "طريقة ما قبل كوانتية" في وصف وتحديد ممارسة الفلاسفة لعملية تفكيك العبارات³⁸⁵.

بدلاً من التمثيل والميل إلى الأسس الإبستمولوجية يقول رورتي بالسلوكية الإبستمولوجية، مفادها أن المعرفة لا تكمن في دقة التمثيل، وإنما "هي مسألة محادثة وممارسة اجتماعية"³⁸⁶، وليس لدى الفلاسفة ما تقدمه سوى الحس العمومي للمعرفة والصدق. والأمر عند رورتي لا يكمن في البحث عن موضوع يخلف الإبستمولوجيا، وإنما في التحرر من فكرة تحميل الفلسفة من مهمة اكتشاف إطار بحثي ثابت؛ "علينا أن نحرر أنفسنا من فكرة أن الفلسفة تستطيع أن تشرح ما تركه العلم بلا شرح"³⁸⁷.

هذه الأفكار التي جاءت بها البراغماتية، لم تكن جديدة تماماً، فقد ظهرت في طروحات عدد من الفلاسفة منذ وقت مبكر، منهم سقراط، ثم أرسطو الذي استخدم هذا المفهوم مقابل مفهوم المنطق، بحيث تحمل المحاور معنى البراغماتية حين "تقتصر على الشيء المعين، بدلاً من الحوار المنطقي في مستوى الخاصية العامة والجدلية". وكذلك ظهرت في فلسفات جون لوك (John Locke) ودايفيد هيوم (David Hume)، وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) الذي ظهر في فلسفته معنى "الاعتقاد البراغماتي اعتماداً على مقترح الحاجة إلى التيسير والتحكم"، أي الوقوف على الأسباب التي تدفعنا إلى القول بالمعرفة البديهية أو عدم المعرفة على الإطلاق³⁸⁸.

تبقى الإشارة إلى أن أول استخدام حديث لمصطلح البراغماتية في إطار فلسفي كان في محاضرة ألقاها وليام جيمس (William James)، في عام 1898، في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، حين قدمها كأحد الاتجاهات المحتملة للوصول إلى الحقيقة، وقد نسب فضل ابتكارها في هذا السياق إلى تشارلز بيرس (Charles Peirce)³⁸⁹ الذي كان يرى أن البراغماتية ليست مذهباً ميتافيزيقياً، ولا هو محاولة للتوصل إلى حقيقة الأشياء وجوهرها، وإنما هي اهتمام بتتبع الفعل العملي الملموس، إذ يمثل الفعل وسيلة لإنشاء معاني الكلمات الصعبة والمفاهيم المجردة، أي أن البراغماتية تشير إلى تأويل جوهر العلاقة بين النظرية والواقع والتجربة، ويؤكد هذا المعنى ويلارد كواين (Willard Quine) حين يطرح فكرة انعدام إمكانية التمييز بين المفاهيم الفلسفية والتجريبية العلمية، إذ يكون جمع البيانات جزءاً من التجربة³⁹⁰.

اللغة والتأويل عند رورتي

امتاز رورتي بكونه فيلسوفاً متمرداً على الأنساق الفلسفية السائدة، ساعياً إلى البحث عن القواسم المشتركة بين الفلسفات المختلفة، فقدم نقداً لأصول الفلسفة الحديثة، في كتابه *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ثم حاول أن يبين "ما يجب أن تكون عليه الفلسفة أو الثقافة العقلية"، سواء أكان في كتابه نتائج البراغماتية أو ما تبعه³⁹¹.

³⁸⁵ ريتشارد رورتي، "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة"، ترجمة مركز الإنماء القومي، *مجلة العرب والفكر العربي*، العدد 23-24 (2008)، ص 86.

³⁸⁶ إسماعيل، ص 19.

³⁸⁷ ريتشارد رورتي، *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 254-255، 496.

³⁸⁸ الجمعي محمود بولعراس، "البراغماتية والممارسات الديالكتيكية للغة: رؤية في مبدأ الفعل حسب براغماتية بيرس وجايمس وديوي"، *مجلة الحكمة للدراسات اللغوية والأدبية*، العدد 33 (2015)، ص 244. ويُنظر:

Michael Bacon, *Pragmatism: an Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2012), p. 106

Bacon, p. 94. ³⁸⁹

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن القراءة التي قدمها جيمس لأفكار بيرس لم تكن دقيقة، وقد عبر رورتي عن ذلك بقوله إن بيرس لم يكن سعيداً بما فعله جيمس بأفكاره. يُنظر: Dickstein, p. 83.

Bacon, p. 250. ³⁹⁰

³⁹¹ إسماعيل، ص 11-12.

يتبنى رورتي في فلسفته القول بعدم النظر إلى المعايير على أنها أوامر إلهية، وإنما باعتبارها محصلة اتفاق تم التوصل إليه ضمن عقد اجتماعي، بحجة أن مسؤولياتنا تتعلق فقط ببقية البشر دون غيرهم من الكائنات³⁹². وهو يرى أن التحقيق البراغماتي يتميز بكونه "مضاد للجوهرية ومطبق للمفاهيم مثل الحقيقة والمعرفة واللغة والأخلاق"، ويقول بانعدام الفرق المعرفي بين الحقيقة الكائنة والحقيقة كما ينبغي أن تكون، وانعدام الفروق الميتافيزيقية بين الحقائق والقيم³⁹³، حيث يشير في ملاحظاته الفلسفية إلى أن الميتافيزيقا "أوهمت بأنها توفر سياقاً يمكن رؤية كل شيء من خلاله"، وأنها "مقيدة بفكرة الكمال". لكن نقد الميتافيزيقا، كما يقول، يشبه "علم اللاهوت السلبي"، فهي تخبرك بما لا يمكنك الحصول عليه، وما لا ترغب به، لكنه لا يرشدك إلى ما قد ترغب به³⁹⁴. وأخيراً، تمثل البراغماتية بالنسبة إليه إطاراً نظرياً للأبحاث غير الخاضعة للقيود، بما فيها المحادثات³⁹⁵.

على صعيد آخر، يحدد رورتي موقفه من النظرية المعرفية برفضه سلوك الفلسفة طريق البحث الإستمولوجي، ورفضه ادعاءات الفلسفة قدرتها على البحث في طبيعة العقل والأفكار، وقدرة العقل على تشكيل التصورات والتمثيلات، ويقول بضرورة تخليها، أي الفلسفة، عن وظيفتها الإستمولوجية، فالبحث عن الحقيقة ليست مهمتها، وإنما هي بحث هرمينوطيقي لأشكال جديدة من القول. ولا تمثل الاستعارات والصور الفلسفية ضرورات عقلية ثابتة تفرضها بنية العقل، وإنما هي "اختيارات تاريخية ممكنة ومتغيرة"³⁹⁶، ومن ثم فإن الفلسفة التي من شأنها إرشادنا إلى الطريقة الصحيحة في البحث عن الحقيقة تعتمد على إطار "محايد لكل بحث ممكن"، والعقل إنما يستجيب لهذا الإطار³⁹⁷. في حين تصبح الفلسفة بوصفها إستمولوجيا مجرد بحث عن البنية الثابتة التي يجب أن تتضمن المعرفة، أي "البُنى التي تقيمها أشكال التمثيل المتميزة التي تدرسها"³⁹⁸.

انتقد رورتي الشكل الذي تحولت فيه الفلسفة الغربية إلى اللغة، من حيث تخصيصها اللغة موضوعاً فلسفياً، وتحولها إلى فرع مهني، في حين توجه هو في فلسفته إلى اللغة التي تمثل العودة إلى جوهر الإنساني الناطق الذي يعبر عن الحقيقة، بمعنى أن الحقيقة لا تتأسس على خلفية لغوية "من الوصف المؤقت والسياقي"، بل تحاول السمو فوق المتغير لتصل إلى الحقيقة القصوى، أي أنه ينتقل من المنطوقات إلى الأشياء أو التمثيلات³⁹⁹. ويقرر رورتي أن اللغة "مرآة طبيعة عمومية"، في حين يمثل الفكر "مرآة طبيعة خصوصية"، ومن ثم فإن يمكننا أن نشكل أسئلتنا الفلسفية وأجوبتها بمفردات لغوية. وهو يقترح أن الاتجاه نحو الإستمولوجيا إنما هو ناتج عن التحول "من نموذج فهم للطبيعة إلى آخر"، وكذلك عن التحول من الثقافة الدينية إلى الثقافة العلمانية⁴⁰⁰.

يرى رورتي أنه ما عاد يمكن الاعتقاد بوجود حقيقة مخبأة تنتظر الكشف عنها، فهذه الحقيقة غير موجودة إلا حيثما توجد اللغة، أي أن الحقيقة مرتبطة بتمثيلنا للعالم. وبدلاً من التحليل المنطقي، يقترح رورتي التوجه بالبحث الفلسفي نحو الممارسة الاجتماعية، فالحقيقة هي عبارة عن التطابق بين الصور العقلية والواقع الموضوعي، ويدعو إلى عدم التفكير في علاقة البشر بعالمهم باعتباره مشروعاً للتمثيلات، وعدم التفكير باللغة باعتبارها تمثلاً ذهنياً، وإنما بكونها مهارة

Bacon, p. 263. ³⁹²

بولعراس، ص 246. ³⁹³

رينشارد رورتي، "ملاحظات فلسفية"، ترجمة محمد عبد النبي – مركز الإنماء القومي، العدد 23-24 (2008)، ص 92-93. ³⁹⁴

بولعراس، ص 246. ³⁹⁵

إسماعيل، ص 16. ³⁹⁶

رورتي، الفلسفة، ص 296. ³⁹⁷

المرجع نفسه، ص 238. ³⁹⁸

الجديدي. ³⁹⁹

رورتي، الفلسفة، ص 296. ⁴⁰⁰

تساعد في تحقيق أهداف عليا⁴⁰¹. ويأتي رفضه للتمثيلية لكونها تعد جوهر الإبستمولوجيا التقليدية التي كان يرفضها ويعارضها، وعلى عكس ذلك ينزع رورتي إلى اللاتمثيل الذي يعني أن الأشياء ليست تمثيلاً تاماً، وأن اللغة ليست وسيطاً بين المعرفة والوجود، أي أنها ليست أداة لتمثل العالم⁴⁰²، ومن ثم فالمشكلات الفلسفية التي يتم طرحها إنما هي نتاج لا شعوري لمسلمات بُنيت على مفردات المفردات اللغوية المستخدمة في عرض المشكلة، ومن ثم فإنه لا بد من تفحص تلك المسلمات وبحثها قبل الأخذ بها والبناء عليها⁴⁰³.

يقود ذلك إلى الحديث عن مبدأ "عرضية اللغة" (Contingency of Language) الذي قال به رورتي، والذي يهدف إلى نزع القدسية عن اللغة وتأويلاتها، "باعتبارها أداة يتم الحكم عليها بمدى براغماتيتها". وقد نتج عن هذا المبدأ "تأويل التطور الفكري والثقافي على أنه تاريخ المنجزات الأكثر فأكثر نجاعة"، أي أنه عملية استبدال مستمرة تحل فيه مجازات جديدة محل مجازات قديمة⁴⁰⁴. وعرضية اللغة تعني أنها ليست ضرورية ولا أبدية، وأنها "نتاج تقاطعات وتداخلات عديدة ذات طابع صدفوي، لهذا فهي إمكان". كما تعني أنها غير مرتبطة بعلاقات خاصة مع طبيعة الأشياء، أي أنها لا تعبر عن الحقيقة وإنما هي محايدة لها. ويتجاوز مبدأ عرضية اللغة التصور الكلاسيكي الذي ينظر إليها كوسيط بين الذات والموضوع، ويقدمها كأداة تخدم الأهداف التي يسعى الفرد إلى تحقيقها⁴⁰⁵. وينسجم ذلك مع تحول الفلسفة البراغماتية من اللغة إلى الممارسة الاجتماعية.

البراغماتية الجديدة ومفهوم الممارسة

تحاول البراغماتية تفسير مكانة التفكير والمعرفة في العالم، بتقديمها فكرة مفادها أن أي اعتقاد هو مجرد قاعدة للفعل، وأن التفكير يمثل تنفيذاً للإرادة بأسلوب مباشر أو غير مباشر، ومن ثم فإن الوظيفة الوحيدة له ترتبط بهذا الأمر فحسب⁴⁰⁶، بينما يتولى التأويل مهمة "تجريد العقل والحقيقة من كل معنى متعالٍ، لأنهما يُستعملان بالمعنى العادي خارج الحقل الفلسفي"⁴⁰⁷، من هنا، ارتبطت البراغماتية بالفعل والممارسة العملية. ويتعلق مصطلح الممارسة بمفهومي التداول والتطبيق، في إشارة إلى "أصل الفكر الإنساني" والعلاقة التي تربطه بالفعل، أي العلاقة بين النظرية والتطبيق⁴⁰⁸. وهي تركز على "تفسير الأفعال وممارسات اللغة"، فعملية تشكل الفعل الإنساني تكون من خلال اللغة المرتبطة بالفكر، حيث تتمثل الفرضية البراغماتية في القول بهيمنة الفعل على عمليات نمذجة الفكر⁴⁰⁹.

تعكس البراغماتية، وفقاً لما سبق، علاقة اتصال دائمة بين اللغة والفعل، وبين الفكر والفعل⁴¹⁰، فهي لا تتناول مجرد التفكير بالفعل والممارسة، وإنما فهم الفعل، والربط بين الاستراتيجية المعرفية واستراتيجية الفعل، وهو "واحد من استبدالات المعرفة اللغوية"⁴¹¹.

401 الذهبي، ص 169-170.

402 محمد عبد الله الخالدي، "الفلسفة عند رورتي"، مجلة الآداب، ملحق (كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 509-510.

403 الذهبي، ص 169-170.

404 زهير اليعقوبي، "تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مج 29، العدد 142-143 (شتاء 2008)، ص 118-119.

405 اليعقوبي، ص 118-119.

406 الأغا، ص 67.

407 مشروحي الذهبي، "مفهوم الفلسفة عند رورتي"، مجلة مدارات فلسفية، العدد 3 (شباط/فبراير 2000)، ص 170.

408 بولعراس، ص 244.

409 المرجع نفسه، ص 245، 247.

410 الأغا، ص 63.

411 بولعراس، ص 250.

يتفق أتباع المذهب البراغماتي على القول بتحديد صدق المعرفة بنتائج تطبيقاتها، لكن على الرغم من ذلك فإن هذه الفلسفة ظلت، بوصف جون ديوي (John Dewey)، "فضفاضة ومتغيرة"⁴¹²، كما ظلت اتجاهات أتباعها متفاوتة؛ فمثلاً توسع وليام جيمس بالنتائج التي تحدد صدق المعرفة لتشمل النتائج الوجدانية والنفسية والروحية، أما ديوي فقد جاء بفكرة الأدائية، بحيث أصبحت المعرفة أداة للفعل في طريق بلوغ الهدف المنشود، وأصبحت الفكرة هي نفسها طريقة العمل. في حين قال فرديناند شيلر (Ferdinand Scheler) بالبراغماتية الإنسانية التي ترى أن الحق يكمن في جميع ما من شأنه تحقيق رغبات الإنسان⁴¹³. إحدى نقاط الاختلاف الأساسية بين الفلاسفة البراغماتيين ارتبطت بمسألة المسؤولية الأخلاقية تجاه العالم الخارجي⁴¹⁴، وفي حين وُصفت البراغماتية الكلاسيكية بأنها "علمية"، اعتُبرت البراغماتية الجديدة "رومانسية أدبية"⁴¹⁵، لكن لحظة المفارقة بين البراغماتية التقليدية وأتباعها من أمثال بيرس وجيمس وديوي، والبراغماتية الجديدة وأتباعها من أمثال كواين ونيلسون غودمان (Nelson Goodma) وهيلاري بوتنام (Hilary Putnam) وريتشارد ديفيدسون (Richard Davidson) ورورتي، تجلّت مع ظهور المنعطف اللغوي⁴¹⁶ الذي تحوّلت معه اللغة من وسيلة للبحث الفلسفي إلى غاية له، وهي إحدى أهم المسائل التي رفضها رورتي في فلسفته.

بذلك فإن البراغماتية الجديدة تتيح النظر في أساليب وطرائق جديدة فيما يخص التفكير باللغة، وهو ما يظهر في حالة التلازم التي تفترضها بين النظرية والفعل، والتزاوج النظري والتطبيقي في "مقارنة المعارف اللسانية ببنائها الموجودة في الفعل، والنظر في الدينامية اللسانية الحاملة للمعارف الموجودة كذلك في الفعل"، والنظر إلى المعرفة بأنها "ليست تمثيلاً للواقع، وإنما هي وجود للقيام بذلك"⁴¹⁷.

خاتمة

تعد البراغماتية والبراغماتية الجديدة ثمرة نمو طبيعي للفلسفة في تجاوزها للأفكار المثالية والحسية التجريبية في لحظة تاريخية ما، وهي لا تخرج عن سياق التحولات التاريخية التي قادت إلى تغير موقع الفرد ومكانته، وعلاقته بالمجتمع، وقيمة العمل الذي يؤديه، منسحبة على مجمل الأفكار التي جاءت بها. وفي سياق التأويل واللغة تحديداً، تؤكد البراغماتية الجديدة التي أقرت أن ما يميز الوجود الإنساني هو وعيه باللغة، بأن اللغة ضمن هذا الإطار متغيرة ومتعددة، وترتبط بصورة أساسية بالفعل، لكن الإغراق في مسار الغائية، والاتكاء الكلي على الفعل الذي يدعو إليه رورتي، هو في حقيقته دعوة إلى التخلي عن الفلسفات والنظريات المتعلقة بالمعرفة، وهذا أمر يحتاج إلى كثير من التمحيص المتأن، وقد تولى بالفعل عدد من الفلاسفة المعاصرين الرد على هذا الجانب من فلسفته، بعضهم ممن ينتمون إلى التيار الفلسفي ذاته من أمثال هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) وسوزان هاك (Susan Haack).

يقدم رورتي التفاتة مهمة في دعوته إلى كبح جماح التوغل في المسألة اللغوية باعتبارها مفتاحاً لحل المشكلات الفلسفية، وهي الحال التي تقمصتها الفلسفة بعد المنعطف اللغوي، مع تهميش جوانب أخرى مهمة مثل الجانب الاجتماعي الذي ركزت عليه البراغماتية الجديدة، لكن لا جوهرانية هذه الفلسفة بدعوتها إلى فصل المفردات عن جوهر الأشياء التي تعبر عنها، ورفضها المنهج الأنطولوجي في البحث الفلسفي بصورة كلية، يدعونا إلى التساؤل حول إذا ما كانت هذه الفلسفة

⁴¹² Bacon, pp. 94, 106, 263.

⁴¹³ مجدي عز الدين حسن، "سؤال المستقبل في البراغماتية من وليم جيمس إلى ريتشارد رورتي"، آداب النيلين، مج 3، العدد 3 (أيلول/سبتمبر 2018)، ص 82-83.

⁴¹⁴ Bacon, pp. 94, 106, 263.

⁴¹⁵ إسماعيل، ص 19.

⁴¹⁶ جديدي.

⁴¹⁷ المرجع نفسه، ص 250.

تزيدنا بعداً عن فهم الحقيقة والمعرفة خاصة بتحويلها للغة إلى مجرد وسيلة، ما يجعل رفض الجوهر والحقيقة هنا يبدو وكأنه تخفف من عناء البحث.

أخيراً، تتسم الأفكار التي يطرحها رورتي في البراغماتية الجديدة بالفردانية العالية، وتتجاهل المكون البيئي للمجتمع الذي يعيش فيه البشر بدعوتها إلى الاقتصار على مراعاة مسؤولياتنا تجاه الطرف الإنساني فقط، وهو نوع من اللامسؤولية المجتمعية التي لا تتوافق مع معطيات الحاضر والمستقبل الذي يجمع الكائنات في وحدة مصير مشترك، الأمر الذي يجعلها عرضة للنقد والتساؤل. ولا يتعلق الأمر هنا في الالتزام الأخلاقي فحسب، وإنما يشمل كامل النسق الفلسفي الذي تقدمه البراغماتية الجديدة (وإن كانت تدعي الخروج من دائرة الأنساق الفلسفية)، بما في ذلك التأويل واللغة.

1. مراجع العربية

- إسماعيل، صلاح البراغماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013.
- الأغا، محمود. "المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه". مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 8-9 (كانون الثاني/يناير 1981).
- بوتيينيا، ألكساندر أفاناسيفيتش. الفكر واللغة. ترجمة تحسين رزاق عزيز. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافيين - ناشرون، 2021.
- بولعراس، الجمعي محمود. "البراغماتية والممارسات الديالكتيكية للغة: رؤية في مبدأ الفعل حسب براغماتية بيرس وجايمس وديوي". مجلة الحكمة للدراسات اللغوية والأدبية، العدد 33 (2015).
- تشومسكي، نعوم. "اللغة والفكر" (مترجم). مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 110-111 (صيف 1999).
- تشومسكي، نعوم. "مسائل الشكل والتأويل في اللسانية". ترجمة جوزيف عبد الله. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 25 (نيسان/أبريل 1983).
- جديدي، محمد. الحدائة وما بعد الحدائة في فلسفة رورتي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.
- جيلسون، إيتين. اللسانيات والفلسفة: دراسة في الثوابت الفلسفية للغة. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017.
- حسن، مجدي عز الدين. "سؤال المستقبل في البراغماتية من وليم جيمس إلى ريتشارد رورتي". آداب النيلين. مج 3، العدد 3 (أيلول/سبتمبر 2018).
- الحيرش، محمد. "تحولات اللغة وتحولات التأويل: نحو تأويلية فيلولوجية". ورقة مقدمة في أشغال المؤتمر الأول: في الحاجة إلى التأويل، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مختبر التأويلات والدراسات النصية واللسانية، مرتيل، نيسان/أبريل 2018.
- الخالدي، محمد عبد الله ومحمد حسن فيصل عزيز. "الفلسفة عند ريتشارد رورتي". مجلة الآداب، ملحق (كانون الأول/ديسمبر 2018).
- الخليفي، عليّة. الرمز في فلسفة بول ريكور. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية - ناشرون، 2015.
- دو سوسير، فرديناند. في جوهرية اللغة. تحقيق سيمون بوكي ورودلف أنغلز. ترجمة مختار زاوي. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافيين - ناشرون، 2019.
- الذهبي، مشروحي. "مفهوم الفلسفة عند رورتي". مجلة مدارات فلسفية، العدد 3 (شباط/فبراير 2000).

- راد، صفدر إلهي. "مفهوم الهرمينوطيقا: ماهيته، آلياته، ومذاهبه الفلسفية". ترجمة حسنين الجمال. الاستغراب، السنة الرابعة، العدد 19 (ربيع 2020).
- رورتي، ريتشارد. "ملاحظات فلسفية". ترجمة محمد عبد النبي – مركز الإنماء القومي، العدد 23-24 (2008).
- _____ . "نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة". ترجمة مركز الإنماء القومي. مجلة العرب والفكر العربي، العدد 23-24 (2008).
- _____ . "الفلسفة التحليلية والفلسفة التحويلية". مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 25-26 (2009).
- _____ . الفلسفة ومرآة الطبيعة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- ريكاناتي، فرانسوا. فلسفة اللغة والذهن. ترجمة الحسين الزاوي. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2016.
- شاكر، فراس عبد الهادي. "اللغة في الفلسفة التحليلية: دراسة للمنعطف اللغوي في فلسفة القرن العشرين". الجامعة العراقية، ج 3، العدد 42 (2018).
- صالح، علي حاكم. المنعطف اللغوي فلسفة الحس المشترك عند جورج إدوارد مور: دراسة مقارنة. البصرة: شهرينار، 2020.
- فياض، حبيب، "فلسفة اللغة والتأويل: معنى المعنى وفهم الفهم". أوراق ثقافية. مج 1، العدد 1 (ربيع 2019).
- كاشكين، ف. ب. "سياق النظرية السوسورية ونتائجها". ترجمة تحسين رزاق عزيز. العربية والترجمة، ج 6، العدد 19 (خريف 2014).
- اليعكوبي، زهير. "تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المراوية (رورتي)". مجلة الفكر العربي المعاصر. مج 29، العدد 142-143 (شتاء 2008).

1. الأجنبية

- Bacon, Michael. *Pragmatism: an Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Dickstein, Morris. *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, law and Culture*. London: Duke University Press, 1998.

أبحاث ودراسات: الحداثة و الفكر السياسي

الحدائفة المغايرة وسُبل بناءها في كتابات أنطونيو نغري

Altermodernity and ways of construction it in the writings of Antonio Nedri

د. محمد الهادي عمري⁴¹⁸

ملخص

ليست الحدائفة إشكالاً عارضاً في فكر أنطونيو نغري، ولا هي من قبيل الانخراط الشكلي في النقاشات الفلسفية التي سيّجها الهوس بالنهايات بما في ذلك نهايتها هي ذاتها، بل يعود الاهتمام بهذه الاشكالية إلى مقتضيات البحث الجينولوجي من جهة كونه حفراً في طبقات الحدائفة، وتشخيصاً لسلطتها، ونقداً لتوجهاتها، واضطلاعاً بتأسيس بدائل مساراتها الكارثية التي يتردد صداها في أزمنتنا اليوم.

في كلمة: يُمثل هذا المقال محاولة لفهم الحدائفة المغايرة وسُبل بناءها في فلسفة أنطونيو نغري انطلاقاً من نقد أوهام الحدائفة الغربية ومزاعم ما بعدها.

كلمات مفتاحية: حدائفة، حدائفة مُضادة، حدائفة مغايرة، نقد، جينولوجيا، فينومينولوجيا، حرية، وجود، سلطة، مقاومة.

Abstract

Modernity is neither an occasional problem in Negri's thinking, nor is it a form of formal in discussions of philosophy that is surrounded by an obsession by endings, including their own end. Rather, the interest in this problem is due to the requirements of genealogic research, on the one hand, digging into the layers of modernity, a diagnosis of its power, a criticism of its trends and undertaking the constitution of alternatives to its disastrous paths that still resonate in our times today.

In a nutshell: this article is an attempt to understand Altermodernity and ways of constitution it in the philosophy of Antonio Negri, based on the criticism of the illusion of occidental modernity and the allegations of postmodernity.

Keywords: Modernity, Antimodernity, Altermodernity, Criticism, Genealogy, Phenomenology, Liberty, Existence, Power, Resistance.

⁴¹⁸ باحث تونسي متخصص في فلسفة أنتونيو نغري

إنَّ ما يُثير الاهتمام في قراءة أنطونيو نغري Antonio Negri⁴¹⁹ للحدائثة، هو التركيز على نقد أنطولوجيا الهوية، والتطابق التي رافقت مساراتها بالاعتماد على تحليل فنومينولوجي مادّي وتاريخي، وتوسّل صيغة نيتشيه لجنيالوجيا نقدية لا تعود إلى الأصل أو الأساس لحيازته، وتملكه، وإتّما لكشف تفاهته وخداعه⁴²⁰. وهذا الجهد الاستثنائي مثل مقدمة أساسية لفهم ملابسات انبثاق الحدائثة سابقاً، وتبدّل اتجاهاتها لاحقاً، وتعرّجات توجّهاتها راهناً. وهذه الأفكار تُعلن عن نفسها في أغلب أعمال أنطونيو نغري الذي يعتبر أنّ أنطولوجيا الممكن هي الساحة المركزية التي سيُنجز على أرضها تحليلاته⁴²¹. لم يكن التفكير في الحدائثة إشكالاً عرضياً في مدوّنة نغري، ولا هو من قبيل الانخراط الشكلي فيما درجت عليه الفلسفة في عصره حين تلبّسها الهوس بالنهايات بما في ذلك نهايتها هي ذاتها، بل يعود هذا الانشغال إلى مقتضيات البحث الفنومينولوجي من جهة كونه وصفاً وتشخيصاً ونقداً واضطلاحاً بتأسيس البدائل، و" في هذا السياق تبدو الفنومينولوجيا كإنجاز لثورة أفلاطونية مضادّة ومثالية مضادّة وبالخصوص تعالٍ مضادّة. إنّها تقدّم نفسها قبل كلّ شيء بما هي محاولة لتجاوز آثار الشكوكية والنسبوية التاريخانية الما بعد الهيغلية، لكتّها تقود أيضاً إلى إعادة اكتشاف أنماط حياة وجوهر مادّي في كلّ مفهوم وفكرة. بالتأمّل في التراث المركّب للكانطية والنتائج العنيفة للنزعة الحيويّة، فإنّ الفنومينولوجيا تستبعد النقد المجرد الترنسندنثالي وتعيد تشكيله كالتزام في التجربة المعيشة. هذا الانغماس في الوجود العينيّ والمحدّد يصنع القوة الأكبر لفنومينولوجيا القرن العشرين التي تتناظر مع تحولات الماركسية التي أعدنا رسمها⁴²². هذه الفنومينولوجيا الجديدة تفرض علينا أن نتوقّف عند المقاصد الأساسية لأعمال نغري بما فيها التحليلات الأخيرة مع ميخائيل هارديت لمسألة الحدائثة حتّى نفهم فيما بعد نقده لما بعد الحدائثة في ضوء هذه الماركسية الجديدة التي يعترّم إعادة رسم خطوط طولها وعرضها. ونحن إذ نتخذ هذه الوجهة فلسفاً بصدد البحث عن خانات مرجعية وإيديولوجية لتسييح هذا الفكر في أطرٍ تُغلّقه، ولسنا كذلك نسعى إلى اختزال مفترضاته في قراءة تصنيفية تحثفي بقدرتها على جرّ الأفكار إلى مقابر تأويلها، وإتّما يتعلّق الأمر بقراءة تُحاول اختبار مفاتيحها على فكرٍ بريّته مفتوحة على التجريب والاختبار، وممرّاته تقود إلى نصوصٍ سبقته وأخرى تُعاصره، وطبقاته طيّاتٍ فيها يتفاعل ويتشكّلت ويلتقي وينفصل ويتضاعف الداخل بالخارج، والعمق بالسطح، حيث الفكر نصّ، والنصّ تمازج نصوص متعدّدة تمتصّ وتحوّل بعضها البعض. وبزيّة هذا الفكر تحمله أنطولوجيا إمكانٍ متجسّدة في فنومينولوجيا وصفية لا ترى في العالم إلاّ الإمكانات

419 - فيلسوف إيطالي معاصر ولد في إيطاليا سنة 1933، أستاذ الفلسفة في جامعة بادو Padoue، قارئ و مترجم لهيغل وماركس وسبينوزا وليوباردى وديلتاي، غزير الإنتاج، تعمّقت تجربته مع فلسفة الاختلاف في فرنسا التي تصاعدت وتيرتها مع فوكو و دلووز و دزّيدا، خاض تجربة الكتابة المشتركة مع فيليكس غنّاري سنة 1985، وواصلها منذ سنة 2000 إلى 2013 مع المفكر الأميركي ميخائيل هارديت. ناشط في اليسار منذ الستينيات، هو العقل المدبر لليسار الراديكالي، عدّ مسؤولاً أخلاقياً عن اغتيال رئيس الوزراء ألدو مورو Aldo Moro من طرف الألوية الحمراء سنة 1978. اختار المنفى في فرنسا، جرت تبرئته بعد سنوات ولكن بقي محكوماً عليه غيابياً. عاد إلى إيطاليا سنة 1997 ليبقى تحت الإقامة الجبرية إلى حدود السراح الشرطي سنة 2002. للاطلاع على أطروحات هذا الفيلسوف يمكن العودة إلى:

* محمد الهادي عمري، " الأنطولوجيا النقدية للحاضر الإمبراطوري في فكر ماكيل هارديت وأنطونيو نغري"، تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، عدد 16، المجلد الرابع، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ربيع 2016).

* محمد الهادي عمري، " سؤال الزّمان والمنعرج المادّي للفنومينولوجيا لأنطونيو نغري"، المرجع نفسه، عدد 36، المجلد التاسع، ربيع 2021. 420 - يذهب نيتشه في الفقرة 44 من كتاب الفجر، ترجمة محمد الناجي، (الدار البيضاء: أفريقيقا للنشر، 2013)، ص 41. إلى القول "كلّما أدركنا الأصل كلّما ازداد فقدان الأصل دلالاته"، فالفلاسفة في سعيهم لاكتشاف أصل الأشياء يتوهمون إدراك الحقيقة وامتلاكها دون أن تكون لهم القدرة أو الجراءة على التساؤل عن قيمة هذا الأصل. ويرى نيتشه أنّ الفيلسوف الخلاق، المتّجه إلى المستقبل هو من يؤسس نقده للحاضر عبر اجتياز دروب التيه التي تُشكّل فكرة الأصل في الماضي. ينظر مثلاً جيانى فاتيمو، نهاية الحدائثة، ترجمة فاطمة الجبوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998)، ص 4. حيث يقول " الأساس والفكر بوصفه تأسيساً ومعبراً إلى الأصل هي بالضبط المفاهيم التي يضعها كلّ من نيتشه وهايدغر موضع سؤال بشكل جزري".

421 - انظر ماكيل هارديت وأنطونيو نغري، الامبراطورية، ترجمة فاضل جنكر، (الرياض: العبيكان، 2002)، ص 528.

422 - Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Elsa Boyer, (Paris: Stock 2012), p. 51.

المادّية التي يتضمّنهما ولم تتحقّق بعد، فينومينولوجيا تكدر لتفكيك المسبّقات عبر عمل جينيولوجي يخترق المرئي واللامرئي ولا يتوقّف عند فهم ظاهرة الحداثة، بل هو جهدٌ يفتح للفكر مجرى تأسيس بدائلها.

الحداثة المضادّة بوصفها مقاومةً محايثةً للحداثة

تذهب النغرية إلى أنّ بدايات الحداثة الغربية كانت ثورية؛ إذ أطاحت بالنظام القديم ونسفت علاقتها بالماضي عبر وضع الرغبة في مركز التاريخ وإصلاح الوجود المادّي وإعادة تشكيله، غير أنّ هذه الحداثة سرعان ما تحوّلت إلى نمطٍ ثانٍ أو سلطة متعالية للحرب ضدّ القوى الجديدة، وصارت نظامًا عنيفًا ضدّ الرغبة، " ففي الصّراع حول الهيمنة على صيغة الحداثة، كان النصر من نصيب النمط الثاني، ومعه قوى النظام التي سعت إلى تحييد نفوذ الثورة"⁴²³. لقد بقي القرن السابع عشر شاهدًا على ترسّخ مفهوم الحداثة كأزمةٍ بصورة حاسمة حين سعت البورجوازية إلى تثبيت هذا النظام عبر نشر ترسانةٍ جديدةٍ من المفاهيم المتعالية. وفي محايثة الحداثة لأزمتهما مناطقٌ كثيفةٌ ينعكس فيها صدى حدث الوجود الذي تبنيه أنماط الحداثة وهي تجرّ صيرورة صراعات الماضي والحاضر وراءها، ومن رحم هذه الصّراعات المتواصلة والتي لم تعرف الانقطاع بين القوى البناءة/المبدعة والسلطة المتعالية الهادفة إلى فرض نظامها تحدّدت الحداثة بالأزمة، أزمةٌ لم يضع خريف الثورة حدًا لها بل أدّى إلى تأبيدها عبر التحكّم في مسارات هذا الصّراع. فمع نغري « نفهم من الحداثة أولًا، مسارات تعريف وتطوّر فكر شمولي يأخذ في الحسبان الإبداعية الفردية والجماعية ليدرجها ضمن العقلانية الأداة لمنتج الإنتاج الرأسمالي للعالم. الديالكتيك المثالي، في الشكل الذي اخترعه ديكرت، وطوّره الميتافيزيقا الحديثة الكبرى، واستكماله هيغل، يشكّل خطاطة مسار التشميل هذا»⁴²⁴.

إنّ عدم الانتباه إلى تزامن هذين الوجهين في الحداثة⁴²⁵، هو الذي فوّت على الخطابات النقدية للحداثة فرصة التقاط البدائل الحقيقية لها، فلقد " كانت الأطر الفلسفية المختلفة للفكر السليبي التي سادت في القرنين التاسع عشر والعشرين، من نيتشه إلى هايدغر وأدرنو، على صواب، أساسًا، حين تنبأت بنهاية الميتافيزيقا الحديثة وربطت الحداثة بالأزمة. غير أنّ ما لا يقرّه هؤلاء المؤلّفون، عمومًا، هو أنّ هناك حادثان على خشبة المسرح، وأنّ الأزمة هي نتاج مباشر للصّراع بينهما، ذلك هو السبب الذي يمنعهم من رؤية البدائل التي تتجاوز حدود الميتافيزيقا الحديثة في إطار الحداثة"⁴²⁶. إنّ الفعل النقدي الذي من شأنه أن يؤسّس بدائل أخرى مُمكنة في علاقتنا بالحداثة يمرّ حتمًا بالتخلّي عن المواقف الحديثة التي تُؤمّمها أو تُمجّدها باتجاه تحليل فنومينولوجي تاريخي يُعيدنا إلى مصدر نشأة مفهوم الحداثة والإطار الذي ظهرت فيه لاستجلاء عمق التحوّلات والديناميكيات الجديدة التي حملت في طياتها قطعًا مع أنماط القديم. وهذا التمثّل الجينيولوجي للحداثة، والمحدّد لأشكالها وأوجهها، هو الذي مكّن نغري من كشف نموذج حدثي مهيمٍ داخل الحداثة،

⁴²³ - مايكل هارت وأنطونيو نغري، الامبراطورية، ترجمة فاضل جنكر، (الرياض: العبيكان، 2002)، ص 127.

⁴²⁴ - Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, traduit de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron, (Paris: PUF, 1997), p. 426.

⁴²⁵ - يقول نغري في هذا السياق:

" La modernité a été traversée par deux lignes de pensée, qui correspondaient à deux conceptions opposées de l'Etat, de l'obéissance et de la définition de la souveraineté. La première est la ligne qui, de Hobbes, passe par Rousseau et arrive à Hegel, c'est-à-dire celle qui considère la souveraineté, le pouvoir et la possibilité de cohabitation des hommes au sein de la société comme l'effet d'un ordre ancré dans la transcendance. La seconde ligne, qui va au contraire de Machiavel à Spinoza et à Marx, pense au contraire le pouvoir et la souveraineté comme des produits de l'expérience et de l'association des hommes. La première dans son affirmation radicale de transcendance, établit le pouvoir comme une unité: la souveraineté est "un dieu sur terre"; la seconde, considère la souveraineté comme un processus de constitution toujours plus ouvert et efficace pour la liberté de chacun. " Antonio Negri, *Traversées de l'Empire*, traduit de l'italien et annoté par Judith Revel, (Paris: L'Herne, 2011), p 78-79.

⁴²⁶ - مايكل هارديت وأنطونيو نغري، الامبراطورية، الهامش 1، ص 128.

نموذج يعود إلى إيتوبيا السوق ويُقدّم نفسه كإجابة عن أزمة الرأسمالية الناشئة، وما يُؤكّد ذلك هو هالة الالتباس، والغموض الذي رافق هوية الحداثة منذ انبثاقها، فهي " ليست مفهومًا سوسولوجيًا، ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالخصوص مفهومًا تاريخيًا. هي نمط حضاري خاصّ يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كلّ الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية: مقابل تنوعها الجغرافي والرمزي تفرض الحداثة نفسها كتجانس، يُشع عالميًا انطلاقًا من الغرب. ومع ذلك تظلّ مصطلحًا ملتبسا، يشير إجمالًا، إلى كلّ تطوّر تاريخي وتغيّر ذهني⁴²⁷ وتبدّل في طرق التفكير، حيث ترتبط الحداثة والحداثة المضادة بطريقة مهمة نتيجة النزعة البورجوازية التي عملت على إقصاء غيرية المضادّ، وفصله عن فكرة التقدّم التي مثلت أسطورةً عبرها يُطوى المستقبل على الحاضر، وعلى أديمها يأتي التاريخ يزحف صقيلاً حتّى لا يتوقّف فجأةً عند حقيقة الصّراع، وقدرة الحديث- المضادّ على كشف ما تنطوي عليه الحداثة من تراتبات، وفضح الاختلالات والتناقضات الثاوية في تضاعيفها والمحاينة لتجلياتها. إنّ هذا المسار النّقدي الذي اضطلعت به الفلسفة مع نغري سيتعمّق في ضوء تشريحه لتناقض التقليد الماركسي في علاقته بالحداثة: فثمة تقليد يحتفي بالتقدّم ويُشهر بكلّ قوى الحداثة المضادة، وينظر إليها كخرافة وارتداد ضدّ مجرى التاريخ، وهناك تقليد يتضمّن خطّ حداثة مضادة في قلب الحداثة تنكشف بوضوح في الأوضاع النظرية والسياسية الأكثر قرّبًا من صراع الطبقات، والمقاومات التي يرسمها العمّال والفلاحين والخاضعين للمراقبة الرأسمالية.

تطرح، إذًا، مسألة الحداثة باعتبارها سلطة مؤسّسة، بُعدًا إشكاليًا يتصل بعلاقتها بالقوى الكامنة في صلبها، والطامحة إلى التحرّر من بقايا جدلها وطاقاته التصنيفية والاختزالية، وحتّى يُظهر نغري ما سكتت عنه القراءات النقدية للحداثة، يلجأ في تحاليله إلى الانطلاق من فكرة موجّهة تُعدّ بمثابة الاطار النظري الذي سيتمفصل حوله البحث الفنونمينولوجي في هذه المسألة؛ حيث يقول إنّ " قوى الحداثة المضادة ليست خارج الحداثة، ولكنّ بالأحرى داخلها، أي منقوشة في علاقة السّلطة"⁴²⁸، ممّا يعني أنّ فهمنا للحداثة يبقى مشروطًا بالتوقّف عن التفكير الذي يُقابل بين الهيمنة والمقاومة، ويعتبرهما متخارجتين الواحدة عن الأخرى. ويعتبر نغري أنّه مدين للفلاسفة الفرنسيين أمثال فوكو ودولوز ودريدا الذين أعادوا قراءة نيتشه وأعطوا للنقد وجهة جديدة تركّزت على إنتاج الذات بوصفها سلطةً وتأسيسًا لكيانٍ مستقلّ يتعدّر إدراجه في أيّ صيغة مجردة من صيغ الحداثة، وحرّروا الاقتدارات المبدّعة التي تتجاوز التقابل بين الحداثة والحداثة المضادة. هذه الفلسفات جعلت نغري لا يتمثّل الحداثة المضادة إلّا بما هي شكلٌ من أشكال المقاومة إذ "لا وجود لحداثة دون نزعة استعمارية، يؤكّد فالتر منيولو، أنّ النزعة الاستعمارية هي مقوّم الحداثة"⁴²⁹. وربّما تاريخ العبودية الحديثة، هو الحقل الأكثر وضوحًا ودقّة لاستكشاف هذه العلاقة العضوية والحميمة بين الحداثة والنزعة الاستعمارية كما بين الحداثة والجمهورية والملكيّة، فعبودية السود وتجارة العبيد هي العناصر الأساسية، والمرتكز المتين للحكومات الجمهورية في أوروبا وأمريكا في القرنين الثامن والتاسع عشر، وحتّى الكمّ الهائل من "النصوص الجمهورية" في تلك الحقبة، والتي اعتبرت العبودية فكرةً نقيضًا للحرية والعدالة الجمهورية كانت في الحقيقة كتابات بورجوازية مواربة وملتوية، إذ تُشير عمومًا إلى العبودية القديمة الماقبل حديثة، وهي كتابات بقيت عمياء إزاء بشاعة عبودية عصرها، الأمر الذي دفع نغري إلى التأكيد في مواقع متعدّدة وبأكثر من معنى أنّ " العبودية هي فضيحة للجمهورية"⁴³⁰ ذاتها، إنّ علاقة العبودية بالجمهورية تُمكننا من أن لا ننظر إلى عنصرية الحداثة اليوم كإيديولوجيا بسيطة لنسق الممارسات المادية والصناعية، بل على الفكر أن يتلقاها كبنية سلطة تذهب فيما أبعد من المؤسّسات العبودية، وهذه الأشكال الجديدة من الاستعباد

⁴²⁷ " Modernité ", Jean Baudrillard. *Encyclopaedia Universalis*, (Paris: 1996), Corpus, 15, p. 552. -

⁴²⁸ Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 100. -

⁴²⁹ Mignolo Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, (Oxford: Blackwell, 2005), p. 13. -

أورده هارديت و نغري في: *Commonwealth*، ص 99.

⁴³⁰ Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 106. -

ليست علامة على عدم اكتمال الحادثة مثلما ذهب إلى ذلك يورغن هابرماس⁴³¹، ولكنّها تُشير بالعكس إلى العلاقة التي لا تنفصم بين النزعة العرقية والحادثة، فالنزعة العرقية، كما العبودية، لها وظيفة تأسيسية، ولا يتعلّق الأمر إطلاقاً بتبادل المواقع، وإتّما الحادثة والاستعمار والعنصرية هي آلات سلطوية تشتغل معاً، وبطريقة مركّبة بحيث تعمل الآلات الثلاث متعاضدة، وفي نفس الوقت، تُستعمل كلّ واحدة بوصفها مرتكزاً ضرورياً للبقية. لقد انتبه نغري إلى ما يكتنف الحادثة من التباس في المعنى، وغموض في الدلالة، وعدم استقرار في المفهوم، وتجهّز بأسلحة ثلاث: بما تقتضيه الأنطولوجيا الاستقرائية من قدرة على النباش في زوايا شتات التفاصيل المتروكة. وبما يتطلّب العمل الجنيالوجي من طاقة على فضح ما دأبت السّلطة على دفنه دائماً، وأخيراً بما تستدعيه الفينومينولوجيا المادية كحركة دائمة لا تكفّ عن تأسيس البدائل، وتجديد العالم. هذه الأسلحة النغرية تُمثّل قاعدة لمشروع مفهومي يُقدّم نفسه بوصفه تصالب حركتين، الأولى تنتقل من تفكيك مركّب الحادثة-النزعة الاستعمارية-العنصرية بدءاً من الوضع الخارجي للايديولوجيا، وصولاً إلى الوضع الداخلي للبيوسلطة، والحركة الثانية تُنجز أو تبني مساراً مضاداً فاتحاً من الدّاخل معارفاً ومقاومات من الحادثة المضادة إلى الصّراعات البيوسياسية التي تستطيع أن تُنتج القطيعة وتبني البدائل⁴³².

وهذا المشروع وجّه السؤال التالي: كيف لا نبقي سجناء الحادثة المضادة؟ لانجاز هذه المهمة يقترح علينا نغري بعد التعرّف على الحادثة المضادة، وخصائصها البرية، وشططها في صراعات التحزّر، أن نتنبه إلى ترابطها المركّب والمعقد والمهم مع الحادثة؛ حتّى لا نقع ضحية منطق التعارض والتقابل الذي تُحاول الحادثة ذاتها تكريسه، لذلك يتوجّب استكشاف الحادثة المضادة بوصفها شكل مقاومة محايدة للحادثة وفقاً لثلاثة جهات: أولاً، الحادثة المضادة ليست الما قبل حديث أو اللاحديث، ولكنّها الصّراع من أجل الحرّية داخل علاقة السّلطة ذاتها، ثانياً، الحادثة المضادة ليست فعلاً خارجياً في الجغرافيا، ولكنّها هي ممتدة ومُتمادية في الحادثة، ولا يمكن مطابقة الحقل الأوروبي مع الحادثة وربط الحادثة المضادة بالمناطق التابعة والعالم المستعمر، ذلك أنّ الحادثة المضادة، اخترقت ولا تزال تاريخ العالم المهيمين مع ثورة العبيد، وتمرد الفلاحين، ومقاومات البروليتاريا، وكلّ حركات التحزّر، وأخيراً، الحادثة المضادة، ليست زمنياً بعدية تأتي كردّة فعل بعد ممارسة سلطة الحديث، وإتّما هي الأولى، أي سابقة، في معنى أنّ الحادثة لا تستطيع أن تُمارس سلطتها إلا على ذوات حرة⁴³³ مقاومة، وأنطولوجياً الحادثة المضادة/المقاومة أولاً ثمّ سلطة الحادثة.

هذا التصرّويرتبط، في الحقيقة، بمنزلة السياسة في المدونة النغرية، والتي تجد مكاناً لها في قلب الميتافيزيقا، أين يتمّ التعبير بدقة ووضوح عن مشكلة الحادثة في فضاء الفلسفة السياسية التي تُقحمنا عنوةً في ميدان الأنطولوجيا المادية، حيث تبقى السياسة قضية مباشرة، وساحة كمونٍ محضٍ، لا يمكن بناؤها من الخارج، لقد كتب نغري يقول وهو على خطّ مواجهة العقلانية الغائية وتعالوية الحادثة: "حين لا يرتكز خطاب التحزّر على الأنطولوجيا يُصبح إبطوبيا، حلماً فردياً ويترك الأشياء على حالها"⁴³⁴، بل لن يكون قادراً على تمثّل الروابط بين الحوادث المعزولة، ولا حتّى على التقاط النقاط المرئية في الحراك المتواصل للأفكار والأفعال المقاومة في عالم حادثة لا تنوير ولا أنوار فيه غير ساحات الحروب،

⁴³¹ - يرى نغري، أنّ تحديد الحادثة كعلاقة سلطة، من نتائج اختزالها في مشروع لم يكتمل إذا ما فكرنا أنّ الحادثة ليست إلاّ قوة مواجهة للبربرية واللاعقلانية تجهد في مسار ضروري، وخطّي للتقدّم. ينظر المرجع نفسه، ص، 105. حيث يعتبر نغري أنّ هذه الفكرة انتشرت عند المؤرّخين الاجتماعيين وبشكل خاصّ عند يورغن هابرماس.

⁴³² - ينظر:

19Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 1.

⁴³³ - يقول نغري:

" Nous pouvons ici apprécier toute l'importance de l'affirmation de Foucault selon laquelle le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets libre. Leur liberté précède l'exercice du pouvoir et leur résistance n'est que l'effort pour étendre et renforcer cette liberté. Dans ce contexte, le rêve d'un dehors, d'un support à la résistance qui soit extérieur, en

19dehors, est à la fois vain et cause d'affaiblissement. " Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 1
Antonio Negri, " Est-il possible d'être communiste sans Marx ? ", traduit de l'italien par Jacques Bidet, *Actuel* - ⁴³⁴
Marx, communisme, n°48, (Paris: PUF, 2010), p.51.

وجغرافيات المجاعات، ومعسكرات التنكيل وأروقة الموت. إنَّ ما يُمكننا من التعرّف على السلاسل الخفية للسلطة، وتحليلها وتحطيمها ومن ثمة التحزّر من قيودها، هو هذه الجنيولوجيا التي يدفع بها نغري إلى الأعماق من دون أن تتغافل عمّا يحدث في السطح، ويُنشّطها في الماضي من دون أن تتلقّت عمّا يعتمل في أنسجة الحاضر ولا عمّا ينبض به المقبل. تلك هي الفلسفة كما يكتبها نغري وتكتبه، هي دائماً في معركة لها خصومها وأعداؤها في حقل الممارسة، وهي «قد لا تُجيب عن سؤال ما العمل؟»⁴³⁵. وهي لا تبحث فيما أنتجته الحداثة من جواهر ثابتة، وقوانين محنّطة وغائيات، بل همّها الانتباه إلى التاريخ، وما يتشكّل فيه من صراعات وانقطاعات، والنظر إلى حاضر النَّاس المحكوم بـ «انضباطات مظلمة وصامتة وبكماء تعمل في الأعماق، في الظلام وتُشكّل الأرضية التحتية الصامتة للآلة الكبيرة للسلطة»⁴³⁶، عبر هذه الجنيولوجيا، إذًا، كشف نغري بدقّة متناهية أوهاام الحداثة الغربية، وحطّم سياجها الدغمائي، وفكّك منطقتها الأوحده الذي كرّسته، متجاوزًا أحكام القيمة التي إمّا تتلقّى الحداثة مدحًا أو رفضًا انفعاليًا. حتّى مع تصاعد حركات العولمة البديلة في نهاية القرن العشرين وتحوّل النقاشات من الحداثة والحداثة المضادّة إلى ما بعد الحداثة. فإنّ نغري وجّه نقدًا مزدوجًا باتجاه تيارين معاصرين، أحدهما انهمك في الدفاع عن الحداثة وضرورة تحديثها تحت تسميات وعناوين مختلفة لا تُؤمن بالقطيعة، من أريش بيك Ulrich Beck⁴³⁷ الذي يتحدّث عن حداثة أولى اكتملت وحققت مقاصدها وغاياتها وأننا اليوم بصدد حداثة ثانية مختلفة جوهرية في المنطلقات والأهداف والاستراتيجيات عن الأولى، وصولًا إلى أبرز رموز مدرسة فرانكفورت النقدية، يورغن هابرماس Jürgen Habermas⁴³⁸، ليقترح نغري مفهوم الحداثة المتعدّدة Hypermodernité بوصفها إطارًا عامًا لهذه الفلسفات. أمّا الوجه الثاني للنقد، فقد استهدف أغلب رواد ما بعد الحداثة، وتتوضّح معالم هذا المشروع النقدي في العمل الثالث الذي جمعه بمخائيل هارديت كومونولث Commonwealth⁴³⁹ حيث يستأنف نغري مسارًا كان قد حدّده في كتبه الأولى.

أوهاام الحداثة ومزاعم ما بعدها

435 - Michael Hardt & Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit de l'anglais - 435 par Nicolas Guilhot, (Paris: 10/18, 2006), note 4, p. 403.

436 - ميشيل فوكو، *يجب الدفاع عن المجتمع*، دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة الزواوي بغورة، (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 61.

437 - أريش بيك (1944-2015) هو منظّر للسياسة الكوسموبوليتية وأحد دعاة "العولمة من تحت" بوصفها بديلاً للعولمة الليبرالية المتوحّشة، وتتلخّص أطروحته الكبرى في أنّ: *الحاجة تراتبية والمخاطر ديمقراطية*. في كتابه *مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة* الصادر سنة 1986 وجّه نقدًا شديدًا لفكرة التقدّم التي مثلت الرافعة الأساسية للحداثة الغربية، وكذلك لمسار الانتاجية الذي يُخفي داخله تراكم الأزمات والمخاطر. دخل في سجال مع يورغن هابرماس الذي يعتبر أنّ الحداثة مشروع لم يكتمل، وانتهى أريش إلى أنّ الحداثة الأولى اكتملت وحققت مقاصدها، وأنّ الحديث عن ما بعد الحداثة هو نوع من العبث واللغو أو القفز بلا معنى. فما يحدث اليوم هو بداية تشكّل حداثة ثانية تقوم على استراتيجيات مختلفة ستؤمن الانتقال إلى الدولة العالمية بعد أن أمنت لنا *الحداثة الأولى* الانتقال إلى الدولة القومية، ممّا يعني أنّ الحداثة لم تتلاشى، ونحن لم نتجاوزها بعد وإمّا هي بصدد تحديث مرتكزاتها الخاصة، ويبني تحليلاته على أنّ التغيير الاجتماعي الجذري كان دائماً جزءاً من الحداثة. هذه التصورات جعلت نغري يُنزل فلسفته في سياق الإطار العام الذي وسمه *بالحداثة المتعدّدة*.

438 - يورغن هابرماس (1920) هو أحد ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، جزء كبير من مشروعه يقوم على مقاومة الخطابات المناوئة للحداثة التي يعتبرها وريثة الوعي المتطرّف للحداثة الرومانسية في القرن التاسع عشر، ويرى أنّ هذه الخطابات مازالت معاصرة لهذا النوع من الحداثة الجمالية. وفي إطار جهده لاستئناف المادية التاريخية في صيغتها الكلاسيكية، ناقش أعمال *ماركس المتأخّرة* معتبرًا أنّ القيم المادية ليست هي فقط ما يُنتجها الناس ويتبادلونه، وإمّا في مجال التفاعل تخضع القيم المعيارية هي الأخرى لفعلي الإنتاج والتبادل، وميّز بين مفهومي العمل والفعل، ذلك أنّ مفهوم العمل المنحدر من التراث الماركسي التقليدي قد يدفعنا إلى تمييز الظاهرة المادية، في حين أنّ مفهوم الفعل يتجاوز الأفق المادي نحو الأفق التخيلي والمقولي؛ حيث التفاعل بين الصورة والمادة، بين الواقع والعمل، بين الذات والموضوع، بين اللغة ومحيطها. اهتم بنقد أعمال أدورنو ومفكّري ما بعد الحداثة الفرنسيين كدريدا وفرانسوا ليوتار وغيرهم. نظر لما أطلق عليه العقلانية التواصلية كبديل للعقلانية الأداةية ولإثيقا الحوار بوصفها إجرائية ترانسندنتالية تقطع مع أخلاق الواجب والمنفعة.

بالنسبة لنغري يعتبر هابرماس وجهاً من وجوه الحداثة المتعدّدة التي يُعلن عنها بأصوات متنوّعة لكنّ صداها واحد هو الدفاع عن الحداثة واستكمال مساراتها.

439 - كومونولث هو العمل الثالث المشترك بين نغري وهارديت. لقد شكّلت تجربة الكتابة المشتركة التي انخرط فيها أنطونيو نغري مع الأمريكي ميخائيل هارديت مسارًا أكثر من كونها مشروعًا وهي تُذكرنا بالتجربة الفريدة في تاريخ الفلسفة والتي جمعت بين دولوز وغاتّري.

إنّ نعري لا يتمثل مصطلح الحداثة المتعدّدة إلا كإطار عام تتنزل فيه مفاهيم من قبيل الحداثة الثانية لألبريش بيك، والحداثة التأمليّة لهبرماس، فهذه الحداثات وإن تعدّدت أصواتها، وتقاطعت أصداؤها، فإنّها لا تقترح أيّ قطيعة مع مبادئ الحداثة ذاتها رغم إقرارها بالتحوّلات التي طالت بعض مؤسّساتها الكبرى، والقطيعة بالنسبة لهذه الفلسفات لا تتضمن مخرجاً أو حلاً لانسداد أفق الحداثة، بل تقترح تحديث الحداثة واستكمالها وذلك بتطبيق مبادئها على مؤسّساتها الخاصّة بشكلٍ تأملي، وهذه الحداثة المتعدّدة تثق في الإصلاح لا في المقاومة، وهي لا تُناهض الهيمنة الرأسمالية حتّى وإن تعرّفت على الأشكال الجديدة للاضطهاد والاستغلال، إنّها لا تفعل شيئاً سوى توسيع التراتبية الأساسيّة التي نهضت عليها الحداثة، وعلى ذلك فإنّ ما بعد الحداثة تُعيّن قطيعة أكثر أهميّة من الحداثة المتعدّدة بما أنّها تضع حدّاً للعناصر الجوهرية للحداثة، فـ "مختلف نظريات ما بعد الحداثة التي تُقدّم تنوعاً استثنائياً تُلمّح لتبخّر التقاليد والمعايير الاجتماعيّة المعاصرة، لكنّ المصطلح ذاته لا يُدرك دلالةً قويّةً للمقاومة، ولا يُشكّل كذلك ما يُؤسّس لـ"أبعد من" الحداثة"⁴⁴⁰. لم يكن مفهوم ما بعد الحداثة في لحظة تشكّله الأولى يُشير إلى موقفٍ نظريٍّ محدّدٍ، أو مشروعٍ منتبهٍ إلى التحوّلات الجذرية التي بدأت تهزّ أركان المجتمع الغربي، بقدر ما نشأ في حقول فنيّة وجماليّة كالعمارة والموسيقى والأدب، وهذه الأفكار المتناثرة سرعان ما وجدت في فلسفة نيتشه وهايدغر تأصيلاً لحركتها في نهاية القرن العشرين. يمكن أن نميّز مع نعري توجّهين أو صيغتين لما بعد الحداثة: توجّه استفاد من القراءات ما بعد البنيوية لنيتشه، والتي ركّزت اهتمامها على نقد حركة التنوير وفرضياته، والتوجّه الثاني يجد تحداً في تأويلية هايدغر ويسعى إلى تأسيس بدائل قيمية جديدة. وهذه التوجّهات والروافد جميعها تحوم حول نقد النزعات الشمولية وإعلان نهاية الميتافيزيقا وأقول السرديات والحكايات الكبرى، ليتحوّل سؤال ما بعد الحداثة إمّا إلى سؤالٍ عن شرعية التسمية عوضاً عن مضمونها أو إلى إشكاليّ مرتبط بالجدل الدائر اليوم حول شرعية الما بعد والما قبل في الحداثة.

حين يستحضر نعري مفهوم ما بعد الحداثة فإنّما للتأكيد على أهميّة القطيعة التاريخيّة التي قدّمت شروطاً وإمكانات جديدة في الكثير من الحقول الاجتماعيّة: في الحقل الاقتصادي، إعادة تنظيم علاقات الإنتاج في ضوء ولادة الإنتاج اللاماديّ⁴⁴¹، وفي الحقل السياسي، أفول السيادة القوميّة، وبروز ميكانيزمات المراقبة المعوملة. ويُمكن اختزال عمق هذه التحوّلات في الأسئلة/المشكلات التي طرحها جيل دولوز وهو بصدد قراءة فوكو "ما هي أنوارنا ولغتنا أي ما هي 'حقيقتنا' اليوم؟ ما هي السُلط التي يتوجّب مواجهتها، وما هي قدرات مقاومتنا اليوم حيث لا نستطيع الاكتفاء بالقول إنّ الصّراعات القديمة لم تعد ذات شأن؟ ولعلنا نواكب ونشارك بخاصّة في 'إنتاج ذاتية جديدة'؟ ألا تجد تقلّبات الرأسمالية نفسها 'نداً' غير متوقّع في الانبثاق البطيء لذات جديدة بصفحتها بؤرة مقاومة؟ في كلّ مرّة يحصل فيها تحوّل اجتماعي، ألا تكون هناك حركة انقلاب ذاتي بالتباساتها ولكن بطاقتها أيضاً؟"⁴⁴².

440 - Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 161.

441 - يميّز نعري بين شكلين أساسيين للعمل اللامادي رغم اعترافه بالغموض الذي رافق دلالته، فالعمل اللامادي يمكن أن يُفهم من خلال شكلين أساسيين يتطابقان عموماً مع الممارسات الفعلية للعمل، وهما العمل الثقافي واللساني (وهذا النمط من العمل اللامادي يُنتج الأفكار والرموز والأشكال اللسانية والصور... الخ) والعمل العاطفي والوجداني (وهو شكل يُنتج ويوجّه الانفعالات)، وهذا الإنتاج اللامادي في شكله الأوّل والثاني يتأسّس في الواقع على قاعدة مادّية، ويوضّح نعري ذلك حين يعتبر أنّ العمل المادي يُحوّل الطبيعة لكن "الطبيعة" التي يُحوّلها العمل البيوسياسي هي أكثر فأكثر الذاتيّة نفسها التي يقع إدراج صيغ فعلها الإنساني برمتها ضمن حيّز السوق، مع ما يتطلبه ذلك بالضرورة من ابتكار لتكنولوجيات معلومات مختلفة، وإيجاد قدرات تراكم وتخزين وتحويل وتحليل واستخدام قواعد بيانات هائلة لإرشاد القرارات وتوجيهها على امتداد ساحة السوق العالمي.

" Nous sommes conscients que la notion de " travail immatériel " est extrêmement ambiguë. Il serait plus juste d'appeler cette nouvelle forme hégémonique le " travail biopolitique " , c'est-à-dire un travail qui ne produit pas seulement des objets matériels mais des relations et de la vie sociale ". Negri, *Traversées de l'Empire*, p. 55.

ويؤكّد في ذات الكتاب والصفحة أنّ العمل اللامادي يبقى في إنتاجيته عملاً مادّيّاً في جوهره حين ينتظم عبر الشبكات اللسانية التي هي نفسها تُجسّد قاعدته المادّية .

442 - Gilles Deleuze, *Foucault*, (Paris: Minuit, 2004), p. 123.

لم تكن هذه الأسئلة غير فاتحة انشغال جيل فلسفي عاصره نغري، جيل أدرك أنه لا يكفي نقد الحداثة، وإعلان نهايتها أو موتها لفهم عمق تحولات السلطة والإنتاج، فرؤاد ما بعد الحداثة مثلاً لم يتعرفوا على أشكال السلطة الجديدة التي حلت محل سلطة الحداثة، وبقيت فلسفتهم ملتبسة تُصارع طواحين أشباح الماضي (التنوير وأشكال السيادة الحديثة)، ورغم اعتراف نغري بالطبيعة التي أنجزتها ما بعد الحداثة، إلا أنه اعتبرها مصطلحاً مهماً يحمل على ظهره ساليته بما أنه قبل كل شيء ينهض ويقوم على ما ينتهي في الزمان أي على صيغة التحقيب التاريخي. ويرى أن مؤسسي ما بعد الحداثة، والمبتهجين بخطابها، والمنادين بمبادئها، تُحاصرهم أطراف وتقاليد الفكر السالب⁴⁴³، الذي ركّز أصحابه على القدر المحطّم للأنوار ووهن وعجز العقل في مواجهة الأشكال الجديدة للسلطة من دون أن يُدركوا أنّ الفدرات موجودة، وقادرة على مقاومة هذه السلطة⁴⁴⁴. صحيح أن نظريات ما بعد الحداثة مثلت آثاراً مهمة في تحدي المنطق الثنائي للحداثة، وفي تعقب توسع السوق العالمية ونهاية الشكل التقليدي للسيادة، لكنها بقيت تُشير إلى الحاضر بطريقة غامضة ومشوشة ومُربكة، لذلك يمضي نغري بعد التسليم بقيمة هذه النظريات⁴⁴⁵ ورصد حدودها إلى الذهاب أبعد ممّا ذهبت إليه، ليتوقّف عند ظروف تشكّل هذا الواقع الجديد، وصولاً إلى تسليط الضوء على السمات والخصائص المميزة له كخطوة أولى على طريق مشروع التحرّر من عنف السلطة، ويشكّ نغري حتّى في أن يتوصّل منظرو ما بعد الحداثة إلى التعرف بوضوح على موضوع نقدهم، لأنهم بكلّ بساطة أخطؤوا تحديد العدوّ الحقيقي اليوم، ولم ينتهوا إلى الشكل الجديد للسلطة الذي يُخلّق فوق رؤوسهم، "لقد قامت السلطة بإجلاء القاعدة التي يُجامونها. والتفت عليهم من الخلف للالتحاق بركب الهجوم الذي يتمّ سنّه باسم الاختلاف. وهكذا فإنّ هؤلاء المنظرين يجدون أنفسهم مشغولين بدفع باب مفتوح"⁴⁴⁶، رغم أنّهم يُظهرون قدرةً على التفكير خارج إطار الثنائيات والهويات المغلقة، فإنهم يتمثلون الحداثة كظاهرة متماثلة ومتجانسة لا كظاهرة متشكّلة من تقليدين أو تحارين متميزين. إنّ هذه الرؤى لما بعد حداثية تلتقي عند نقطة مواجهة ديالكتيك الحداثة بصفته منطق التحكّم والتسلّط والإدراج دون أن تنتبه إلى حركته الأولى في تنظيم الاختلافات في معارضات ولا إلى لحظته الثانية حين يُصنّف هذه الاختلافات في نظام أحادي، لتسقط هذه الرؤى في استحداث ثنائيات جديدة عوض إطلاق قوّة الاختلاف لنسف كلّ الثنائيات التي انتعشت منها الحداثة، وهي حين تُقدّم نظرياتها بوصفها مشروعاً تحرّرياً، فإنّها تظلّ عاكفة على مواجهة أشكال الحداثة واختزالاتها الثنائية للاختلاف والتعدّد في إشكالية الذات والآخر، فأغلب فلسفات المابعد تعوزها الأسس لفهم مسألة الانتقال في السيادة، بل لعلّها لم تُدرك أنّ رأس المال العالمي لا يتحرّك إلا عبر منطق ما بعد الحداثة ذاته.

نغري، مختبرٌ فلسفيٌّ حقيقيٌّ، فما ورثه عن سبينوزا ليس الطور الطوباوي من فكره أو طور إيطوبيا تَبَيّ إيديولوجيا السوق، بل ورث عنه ميتافيزيقا المحايثة المحض، وما ورثه عن ماركس ليس الماركسية، بل روح النقد والتمرد والحلم

⁴⁴³ - إشارة إلى أدريو وهوركايمر اللذان ارتكبا في نظر نغري خطأين في تمثّلهما العلاقة بين الحداثة والحداثة المضادة كعلاقة ديالكتيكية، أولاً، تحاليهما سقطت في عدم التمييز بين قوى الحداثة المضادة، فبعض هذه القوى كالنازية حوّلت السكان إلى عبيد وبعضها الآخر عارض بنية التراتيبات والسيادة بمواجهتها بأشكال حربية لا تُقهر، ثانياً، تمثّل الحداثة المضادة داخل العلاقة الديالكتيكية كطرف تناقض لا كمبدأ حركة ممّا يعني أنّ الديالكتيك يُجمّد العلاقة، وهذا ما يفسّر أنّهما لم يجدا مخرجاً وتركّا الإنسانية محكومة بلعبة التناقضات اللانهائية. ينظر:

Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 161.

⁴⁴⁴ - « Le terme "postmodernité" est ambigu puisque avant tout négatif et centré sur ce qui s'achève. En effet, de nombreux auteurs qui se revendiquent du concept de postmodernité peuvent être rattachés aux traditions de la "pensée négative" et/ou aux philosophies de la *krisis*. Ces dernières se concentrent sur le destin destructeur des lumières et l'impuissance de la raison face aux nouvelles figures du pouvoir. Mais bien qu'elles protestent avec force contre la raison et dénoncent son incapacité à réagir face à la crise, elles ne comprennent pas que les subjectivités existantes sont capables de résister à ce pouvoir et de se battre pour la libération. » Hardt

(Michael) & Negri (Antonio), *Commonwealth*, p. 160-161.

⁴⁴⁵ - أمام قصور هذه النظريات، وباتجاه تأسيس حداثّة مغايرة من شأنها أن تهبي لروال السلطة القائمة، فإن نغري لا يجد حرجاً في القول أنّ «التسليم بقيمة نظريات ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية وحدودها يشكّل خطوة أولى على طريق هذا المشروع». مايكل هارديت وأنطونيو نغري الإمبراطورية، ص 214.

⁴⁴⁶ - المرجع نفسه، ص 213.

أيضاً، وليست الأنوار وأسطورة التقدم هي ما ورثه عن الحداثة، بل فكرها الثوري المادّي المضادّ لفكرة التوسيط التي أبدعتها الأيديولوجيا البورجوازية. في كلمة: مع نغري نفتني جينيوالوجيا رَحَلِ أقصاهم التاريخ ولم يبق لهم غير ذاكرةٍ عبرها تتشكّل صيرورة صراعات دامية ومعارك طاحنة، وبواسطتها يظهرون من جديد في مسرح التاريخ على نحوٍ مختلف؛ حيث تتحوّل أجسادهم العارية والجائعة إلى فواعل تحت أشكال غير منتظرة لخطوط انفلاتٍ مُمكنة في الحقل الاجتماعي؛ أين تتشكّل عناصر المقاومة في مشروع يرسمه الأمل في زمنية المقبل، وفي الأبدية العارية لاقتدار الكائن الذي يتكثّر أجساداً متفرّدةً وفريدةً تكتب شكل الحياة في المسرح السياسي والاجتماعي.

الحداثة المغايرة والمسار الجديد للمقاومة

إنّ المحاكمة النغرية تستند إلى موقفين يُفترض أن يكونا لا ديكالكتيكين: موقف نقدي تفكيكي يهدف إلى هدم لغات وُبئى الهيمنة وصولاً إلى الكشف عن قاعدةٍ أنطولوجيةٍ ماديةٍ بديلةٍ، والموقف الثاني مؤسّس سياسياً وإتقياً يُوجّه إنتاج الكيانات الدّاتية نحو البديل الاجتماعي، لكنّ بأيّ معنى نستطيع أن نتحدث عن أساس أنطولوجي في هذه المحاكمة؟ لا يكتفي نغري بتفكيك النصوص بل يُفكّك الوقائع ويبحث في طبيعة الأحداث مستهدفاً بشكل مباشر فضح التناقضات الخرساء القابعة في تاريخ البشر الملموس، ومفجّراً الطبقات الجيولوجية للرغبة والمعاناة، وفاتحاً طيّات ذاكرة جماعية مثقلة بالهزائم والانتصارات على ما تمّ ويتمّ إنتاجه اجتماعياً في النظام القديم والجديد بروح فنومينولوجية لا تكفّ عن صياغة البدائل، يقول نغري موضّحاً أهدافه من نقده للحداثة وما بعد الحداثة وما جاورهما من مفاهيم كثيرة: "تحرص مقاربتنا النقدية على التعامل مع الحاجة إلى تفكيكٍ أيديولوجي ومادّي حقيقي للنظام الإمبراطوري"⁴⁴⁷. وحتى إذا سايرنا الاختزال العقلاني اليوم والذي يدفع بمفهوم الحداثة المتعدّدة باتجاه الفكر الألماني، ويُلقح ما بعد الحداثة بالثقافة الأمريكية، وينسب ظهور الحداثة المغايرة إلى الفكر الفرنسي، فإنّ نغري – وبعيداً عن هذا التوزيع الجغرافي للفكر والذي لا يميل إليه إطلاقاً⁴⁴⁸ – يُحبّذ هذا الموقع الثالث داخل هذا التصنيف الاختزالي نظراً للقطيعة الجذرية التي أنجزتها الحداثة المغايرة مقارنة ببقية المفاهيم الأخرى باختلاف إضافاتها وتنوّع الإمكانيات التي فتحتها أمام الفكر في علاقة بالحداثة سواءً من جهة نقدها أو محاولة القطع معها.

عبر التحليل الفنومينولوجي التاريخي أعرض، نغري، في تعقّبه للحداثة عن المواقف الحديّة التي سقطت إمّا في تمجيد هذه "الظاهرة" أو تأميمها، ليُدرك أنّ قوى الحداثة المضادّة ليست خارج الحداثة، ولكنّ داخلها وكذا الأمر بالنسبة لما بعد الحداثة. ودعا إلى تجاوز سجن الحداثة المضادّة وما بعد الحداثة (رغم اعترافه بالقطيعة التي أنجزتها هاتين اللَّحظتين) نحو بناء حداثة مغايرة تقطع جذرياً وبشكلٍ حاسمٍ مع منطق التعارض والتقابل الذي تغذّت منه الحداثة وحاولت تأبيده. تفترض الحداثة المغايرة ميتافيزيقا جديدة تنقل المعركة الفلسفية من المعرفي إلى السياسي، ذلك أنّ الأفق الجديد لفنومينولوجيا نغري لم يعد الوعي الظاهراتي، وإنّما هو الوجود السياسي الذي تتشكّل فيه مسارات الفعل، وفيه تُبنى استراتيجيات "تدمير السياسي الذي ينهمّ في البداية بنفي ما "يختلف"، ليحفظ ويُمدّد نظاماً قائماً في التاريخ، أو ليُقيم نظاماً تاريخياً سبق وألتمس في العالم أشكال تمثّله"⁴⁴⁹.

إنّ همّ فيلسوفنا ليس نقد أو استعراض النظريات الكبرى، وليست العودة الدغمائية للماركسية غايته، وإنّما كما أراد هو نفسه أن تكون الميتافيزيقا على حافة الكائن؛ حيث "تستبعد المحايثة الجذرية كلّ إمكانية للغائية وتفرض مسؤولية

447 - مايكل هارديت وأنطونيو نغري، الإمبراطورية، ص 89.

448 - في تفرّيع بعنوان قطيعة وتأسيس من القسم الثاني من *Commonwealth*، ص 159. يصف نغري هذا الاختزال بالتصنيف اللعوب والمراوغ والمخادع.

449 - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 136.

جزرية تُجاه المقبل بغاية جعل إمكان إعادة بناء الحياة ذا معنى⁴⁵⁰. لذلك لم تكن غاية هذا الفكر إعادة تقويم وتصحيح صورة الميتافيزيقا تقليديًا، وإنما تأسيس بدائلها ومقاربتها من زاوية جديدة كليًا لا تأخذ في حسابها الفلسفة تأملًا يخلق فوق العالم. ولعل ذلك ما يُفسر عودة هذا الفكر إلى خطّ المحايثة، وتخليه عن الفلسفات التي فرضها تاريخ الفلسفة، وإقباله على فِرادات فلسفية تعذّر على التاريخ إدراجها كالمكيافلية والسبينوزية والماركسية، حيث لا وجود لمقولات عليا تُسيطر على الأشياء وتُنظّمها كالواحد والخير والله والعقل والجوهر... إلخ.

إنّ الفرضية الأساسية التي ينطلق منها نغري، والمتمثلة بأنّ شكلاً جديدًا للسيادة قد ظهر للوجود، جعلته يُلقي الضوء على عالم الإنتاج الخفي؛ حيث علاقات الرغبة والنظام كما أنماط الوجود وقطاعات السّلطة تُبنى ويُعاد بناؤها على الدوام، ليُدرك أنّ السياسي لا يُفهم إلا بوصفه وجودًا وأنّ الإمبراطورية تُشكّل اليوم النسيج الأنطولوجي الذي تتقاطع فيه جميع خيوط علاقات السّلطة التي تتكشف فيها بنية الوجود؛ حيث لا إمكان لبناء الخارج إلا من داخل الإمبراطورية ذاتها. لكنّ ماذا يعني نغري بالإمبراطورية؟

رغم ما أثاره مفهوم الإمبراطورية من جدل واسع في الأوساط السياسية والفلسفية، ورغم اعتراف نغري بعدم توفر العُدّة Dispositif المفهومية اللازمة لتفكيك تعقيدات عالم اليوم، فإنّ مفهوم الإمبراطورية بقي يكتسي أهمية بارزة باعتباره من أكثر المفاهيم الفلسفية التي فتحت منافذ التفكير في التباسات ما بعد الحداثة، يقول ميخائيل هاردت في إطار ردّه على الذين اعتبروا مفهوم الإمبراطورية من نوع المفاهيم الناجعة سياسيًا والممتبسة فلسفيًا: «يطلب النقد الوضوح السياسي، ولكنّي أرى أنّ ما يحدث حاليًا أكثر تعقيدًا وحتى أكثر تناقضًا من ذلك»⁴⁵¹. وهذا الوعي الحادّ بدقّة المرحلة، ووعورة التعاطي معها تبلور في كتاب *الإمبراطورية* الذي فيه تشكّلت ملامح المشروع الفلسفي والسياسي لنغري وهاردت، حيث كشف هذا العمل عن الأشكال الجديدة للهيمنة وعن مظاهر الامبريالية المعاصرة ومفاعيلها وحدودها عبر تقصّي فنومينولوجي وجنيالوجي دقيق لمفهوم السيادة في أصولها وتحولاتها كما في مسارات تشكّل إمبراطورية العولمة الجديدة التي أفرزت وجوهًا أخرى من المقهورين والمستعبدين وعديبي الهوية والجنسية والإقامة في وضعٍ ما بعد حدائي يتميّز بتداخل وتشابك الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي، ولم يكن الأمر متعلّقًا في هذا الكتاب بإعلان برنامج للفعل السياسي بقدر ما كان الهاجس هو تشخيص الحاضر الذي تحياه الإنسانية بتوسّل "نحو سياسي جديد *Une nouvelle grammaire politique*"⁴⁵² يُحاول جاهدًا تجاوز إفلاس أدوات التحليل السياسي التي ابتدعتها الحداثة وما بعدها، والتي لم تعد قادرة على التفسير ولا حتى على مواكبة تحولات العالم راهنًا.

إنّ نغري لا يستخدم كلمة إمبراطورية استخدامًا مجازيًا يُدكرنا بأوجه الشبه بين النظام العالمي الموجود اليوم وبين إمبراطوريات العهد القديم، فهذا المصطلح ليس مجرد استعارة، بل هو مفهوم له أسسه النظرية ودعائمه الوظيفية، وعبره تمكّن نغري من إعادة التفكير في تحوّل أنماط الإنتاج اليوم، والتعرّف عليها في المجال البيوسياسي⁴⁵³. و"لا يأتي الانتقال إلى الإمبراطورية الجديدة إلا من غسق احتضار السيادة الحديثة، فعلى النقيض من الامبريالية، لا تقوم الإمبراطورية بتأسيس مركز إقليمي للسلطة، كما لا تعتمد على أية حدود أو حواجز ثابتة. إنّها أداة حكم لا مركزية ولا إقليمية دائية، تدريجيًا، على احتضان المجال العالمي كلّه في إطار تخومها المفتوحة المتّسعة"⁴⁵⁴، وهذا النظام

450 - Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine, pour une nouvelle grammaire du politique*, traduit de l'italien par

Judith Revel, (Paris: Stock, 2006), p. 132. .

451 - Michael Hardt , " Croire à la puissance de l'humanité ", *Conjonctures*, n° 35,(Paris: 2002), p. 30. .

452 - عنوان فرعي وضعه نغري في كتاب *Fabrique de porcelaine, pour une nouvelle grammaire* وفي هذا الكتاب جهد مخبري استهدف جملة المفاهيم التي نحتها نغري وهاردت في كتابي *الإمبراطورية والجمهور* لإعادة التفكير فيها في ظلّ التحوّلات التي طالت كلّ أشكال الإنتاج بما في ذلك اللّغة قصد إرساء معجم أو نحو سياسي جديد يتلاءم مع حقول الصّراع اليوم ويُمكننا من فهم الانتقال من الحداثة إلى ما بعدها.

453 - البيوسياسة لها وجه سلبي إذ هي بمثابة سلطة تنمط الحياة وتفرض عليها نظامًا أشدّ عنفا من السلطة السبادية، ووجه مضيء يتجسد في قوتها المحايثة للاجتماعي والتي تخلق العلاقات وأشكال الحياة من خلال الإنتاج التعاوني وهذا المستوى الثاني هو محور اهتمام هاردت ونغري.

454 - ميخائيل هاردت وأنطونيو نغري، *الإمبراطورية*، ص 13.

الإمبراطوري الجديد لا يكتفي بتنظيم التفاعلات بين البشر، بل يسعى إلى التحكّم بالطبيعة البشرية، وهو ما يُؤكّد أنّ الإمبراطورية تُمثّل الصيغة النموذجية للسلطة الحيويّة التي تمتدّ مفاعيلها إلى عمق الوجود والرغبة والانفعالات والإبداع والدّكاء واللّغة. ففي أثناء إضفاء صفة ما بعد الحداثة على الاقتصاد العالمي، يبدو إنتاج الثروة متطابقًا راهنًا مع ما يُطلق عليه نغري من مسافة قريبة ممّا كان يُحدّده فوكو بالإنتاج البيوسياسي Biopolitique أي إنتاج الحياة الاجتماعية بالذات؛ حيث تنمحي الحدود بين الاقتصادي والسياسي والثقافي " إلى حدّ أنّ المراقبة الرأسمالية تميل للفعل في قوّة عمل المجتمع بأسره. رأس المال يستغلّ بشكلٍ فاحش ودون توقّف مجموع اقتداراتنا الإنتاجية-أجسادنا وأرواحنا، ذكاءنا وإبداعنا وعلاقتنا الوجدانية، وأكثر من ذلك، الحياة نفسها تموضعت "455 في المسارات الأفقية للعولمة التي اخترقت كلّية النسيج العالمي، ومحت كلّ الفوارق بين الدّاخل والخارج، وهيأت للإمبراطورية قاعدةً فوق السيادة القومية. وهذا الثوب أو الوجه الجديد للسيادة لما بعد حديثة هو الذي يُطلق عليه نغري اسم الإمبراطورية حيث يقول: " فرضيتنا المركزية، هي أنّ هناك شكل جديد للسيادة اليوم بصدد التمثّل في المستوى العالمي- سيادة لا ممرّكة، مأخوذة في شبكة سيادات نسمّيها إمبراطورية "456.

بالاستناد إلى هذه الفرضية يطرح نغري مشروعًا حداثيًا مغايرًا، يبدأ من النقد الجذري للحداثة الغربية وبيان تهافتها انطلاقًا من تفكيك مسلماتها المعلنة والمضمرة، من غير إغفالٍ لما حايثها من حداثات مضادة ساهمت إلى حدّ ما في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. ليصل إلى كشف مزاعم ما بعد الحداثة في الزّمن الإمبراطوري الجديد التي تبني نظامًا تعدديًا لم يعرفه التاريخ، نظامٌ يتخطّى الحدود بلا هوادة ويُعري الصّراعات ويُلقّي بأشكال متنوّعة من الحياة في نفس الحيز ويتخطّى باستمرار كلّ المقاييس والمعايير، فما بعد الحداثة سردية أكبر من كلّ السرديات التي تُريد أن تُزيحها، وفكرة المستقبل التي تُقدّمها بقيت فكرة نظرية شاحبة لا تختلف عمّا قدّمته التصدّورات المثالية للعالم، وحتى لغة النهايات والنعوش والمآتم التي تتكلّمها لم تكن قادرة على تحرير الإنسان من السجن الميتافيزيقي الذي بنته القوى الارتكاسية، بل لم تُدرك لغة ما بعد أنّ التاريخ لن يتوقّف عن كبح حريّتنا ما لم نبتكر حداثّة مغايرة تُمكننا من أن نُقرّر تاريخنا، لأنّ قدرة التاريخ على التحكّم قد ولّت وتلاشت إلى غير رجعة، فليس ثمة اليوم أيّ تاريخ، بل هناك نزوع تاريخي لا على جهة تحديد غايته، وإنّما على جهة أن يكون التاريخ إمكانيًا مادّيًا لمسارات تحرّر الحريّة ذاتها، وانفتاحًا دائمًا على مقبل الكائن في إقبالية الحدث المؤسّس أنطولوجيًا. لكن هل مازال الخطاب الأنطولوجي متاحًا في زمن إمبراطوري تهافت فيه تبعًا كلّ الأنطولوجيات، ويُدشّن في الإنسان أزمة اللّاقين في مضارب الأنساق المفرغة من كلّ دلالة؟ ثمّ ماهي اقتدارات قوى الحداثة المغايرة التي يُحدّثنا عنها نغري في هذا الفضاء البيوسياسي الذي تكثّفت وتوسّعت فيه مفاعيل السلّطة رغم فقدانها لمركزها ولونها ورائحتها؟ كيف نستعيد اليوم القيم المدفونة « في بطن حوت الحياة العملاق، خارج نطاق القياس وفوقه »457؟

لعلّ الإجابة عن هذه الأسئلة تبقى مرهنة، من جهة أولى، بتحديد دلالة الحداثة المغايرة وعلاقتها بالحداثة وما بعدها، ومن جهة ثانية، بالنظر إلى قيمة بدائلها الأنطولوجية، لذلك يذهب نغري إلى أنّ الحداثة المغايرة هي الأخرى تُحافظ على علاقة مائلة Oblique⁴⁵⁸ مع الحداثة، فهي مثل الحداثة المضادة في نزاعٍ مع تراتبات الحداثة ومقولاتها ولكنّها تُوجّه قوى المقاومة بأكثر وضوح نحو حقليّ مستقليّ، كما ينهنا إلى أنّ مصطلح الحداثة المغايرة قد يكون مطيّة لسوء تأويل متعمّد، إذ قد تتخذ بعض المسارات الإصلاحية لتكثيف الحداثة مع الشروط والأوضاع العالمية الجديدة، وبالتالي المحافظة على

455 - Michael Hardt & Antonio Negri, *Déclaration. Ceci n est pas un manifeste*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilthot, (Paris: L'Herme 2013), p. 22.

456 - Ibid, p. 42.

457 - ميخائيل هاردت وأنطونيو نغري، الإمبراطورية، ص 524.

458 - Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, p. 146.

خصائصها ومميزاتها الأساسية. وبالنسبة للبعض الآخر قد يُوظف هذا المصطلح للإشارة إلى أشكال الحداثة التي تحدّد عبر البعد الجغرافي والثقافي كالحديث عن حداثة صينية وحداثة أوروبية و... إلخ. وبعيداً عن هذه التأويلات والتوظيفات، فإنّ مصطلح الحداثة المغايرة، يُعيّن نغرياً، قطيعةً حاسمةً وجذريةً مع الحداثة، وعلاقة السّلطة التي تُحدّدها، وهذا المفهوم وإن كان سليل تراكمات الحداثة المضادّة، فإنّه ينفصل عنها تماماً بحيث تذهب الحداثة المغايرة فيما أبعد من التعارض والتضادّ والمقاومة. فهي ليست مندمجة في المسار الطويل لصراعات الحديث والحديث المضادّ باعتبار أنّها تقطع مع الديالكتيك المتحرّج والجامد بين السيادة الحديثة ومقاومة الحداثة المضادّة. إنّ الانتقال إلى الحداثة المغايرة لا يُعبّر عن النهايات التي تحدّثت عنها ما بعد الحداثة، ولكن يُعبّر أيضاً عن بروز مسار مقاومة جديدة ستضطلع بإبداع البدائل. وهذا التصوّر للحداثة المغايرة سمح لنغري التمييز بين الاشتراكية والشيوعية، ففي حين بقيت الاشتراكية متذبذبة بين الحداثة والحداثة المضادّة، فإنّ الشيوعية قطعت مع هذين القطبين وتبنّت رابط مباشر مع مشترك الإنسان من أجل تطوير سُبُل الحداثة المغايرة. ينطلق نغري من مقدّمة تأسيسية موجّهة تقول: إنّ الحرّية التي تُشكّل قاعدة المقاومة ستحتلّ من الآن واجهة المسرح، وستقدّم الحدث الذي سيُعلن مشروعاً تأسيسياً جديداً يقينا من خطأ التحصّن بالهويّات القومية في مقاومة رأس المال وتدفقاته، ويقترح علينا إمكانية مواجهة الإمبراطورية من داخلها، والبناء ضدها وعلى أقاليمها الهجينة والمتحرّكة لأنّه لا خارج لها.

" إجمالاً، ينبغي أن نُشيد حداثة جديدة، حداثة مغايرة تمرّ عبر إقامة ديمقراطية حقيقية تكون، كما أسلفت القول، اقتصادية وسياسية: إنّ عالماً آخر يكون ممكناً هنا والآن وليس غداً وفي مكان آخر"⁴⁵⁹. الحداثة المغايرة هذه تفترض ميتافيزيقا جديدة تبحث في القوى المحايثة للكينونة، وتنقلنا إلى الحديث عن السياسة بما هي الوجهة التي رسمها نغري لمشروعه الفلسفي؛ حيث الإيتيقا أنطولوجيا وقوّة إثبات مرتبطة بالحقل الاجتماعي، ومحايثة لموضوعها المادّي والواقعي. ولا يمكن أن نبي هذه الحداثة إلاّ عبر هذه الإيتيقا الحاملة للأمل والاعتراف بأنّ الأفاق مفتوحة أو بالإمكان فتحها واختراعها، وبأنّ المقبل لن يكون إلاّ كما نريده. إنّ بناء الحداثة المغايرة، على الوجه الذي حدّده نغري، يتطلّب القطع نهائياً مع الحداثة وامتداداتها المعاصرة، كما يفترض هذا البناء التخلّي عن الحرّية كمقولة مجردة استخدمتها فلسفات التصوّر لفصل الفعل عن عالم الحياة. ومن هنا نفهم أنّ ميتافيزيقا نغري تختبر كينونة المفاهيم، ولا تقول غير صيرورتها وكيفيات حياتها وتشكّلها وصيغ تحولاتها، فنحن مثلاً لا نعي الحرّية، ولا ندركها إلاّ في خضمّ تفاعلنا مع الغير، وقبل أن تكون الحرّية رغبة أو إرادة أو طموحاً يسكن أفئدة الناس هي وضع للإنسان ولا يوجد سوى شكل وحيد لها هو التحرّر الملموس في العالم. ذلك ما تُعلّمنا إيّاه هذه الميتافيزيقا الجديدة التي يتمثلها نغري في سياق مشروعه الإيتيقي كأنطولوجيا استقرائية لا يُرعبها الاختلاف في تنوّعه، ولا الجزئي في تشكّته، ولا حتّى المتحوّل في إيقاعاته الفجئية لحظة بحثها عن المشترك في شبكات الفعل الإنساني. وهذه الأنطولوجيا التي تُؤسّس حداثتها المغايرة لا تتخذ من الاستقراء منهجاً أو مساراً على الشاكلة المنطقية أو الوضعية في العلم، ولا تدّعي تمثيل الحقيقة، بل هي الحقيقة التي تتشكّل وتتصبّر في حركة الكائنات والأشياء. هي أنطولوجيا تُدرك أنّ العلم هو الذي تنكّر للوجود وليس الفلسفة حتّى وإن وضعت العالم موضع سؤال، لذلك لم تكن فينومينولوجيا نغري مرتبطة بالتراث الميتافيزيقي إلاّ لتكشف عن المسار المادّي الذي اخترق الحداثة، مسار هو بشكل جذري خارجها و« لكنّه خارج الحداثة لأنّه في ما أبعد منها»⁴⁶⁰. على هذا النحو كان نغري يستعيد مادّية ديموقريطس Démocrite، وأبيقور Épicure، ولوكراس Lucrece، ولكن أيضاً المادّية الحيويّة عند بيكون Bacon، والمادّية الإنسانية عند ماكيافل Michavel، ومادّية غاليلي Galilée، كان يُشيد أكثر بمادّية ديدرو Diderot، الذي يعتبره

Antonio Negri, entretien avec Patrice Bollon, "Toni Negri, bâtir une nouvelle modernité" *Le Magazine Littéraire*, n° 468, (octobre 2007), p. 95.

Antonio Negri, *Spinoza et nous*, traduit de l'italien par Judith Revel, (Paris: Galilée, 2010), p. 33.

سبينوزي حقيقي، ذلك أنّ مادّية سبينوزا تذهب في ما أبعد من كلّ الأشكال المادّية الأخرى، لأنّ "سبينوزا بديل للحدّات: هو ليس داخل الحدّات إلاّ لأنّه ثبتّ نظره نحو القيم التي لم تستطع الحدّات التعبير عنها بدقّة، لأنّها أقصتها من أساسها الخاص" ⁴⁶¹. انطلاقاً من هذه المادّيات جميعها ومن سلاسلها الخفيّة سيعمل نغري على الدّهّاب إلى أبعد ممّا ذهبت إليه معتبراً أنّ "الحقل المادّي، هو حقل الحقائق المشتركة المبدعة في شطط الإنتاج بين الأبدى والمقبل. ونحن الفاعلون فيه" ⁴⁶² رغم أنّ حاضرنّا يؤبّد التحوّل والحركة في مسار متعاكس من الأزمة إلى الكارثة، ومن الكارثة إلى الأزمة على نحو دائري يُجدّد ويُغذّي جشع السّلطة الليبرالية الجديدة في زمن إمبراطوري لا خارج له أو عنه أو منه، وربّما ذلك ما دفع نغري إلى القول في صيغة تهكّم غريبة: "حين يُثبّت التحوّل في البعد الكارثي، يجب تحويل الكارثة إلى ضحك" ⁴⁶³، و"الغريب ليس إذّاً رؤية بسيطة للعالم- إنّه أيضاً طريقة للدّفاع عنه أو إعادة بنائه في منتصف الهزيمة، مع اقتدار مساوٍ لعمق تجسّداته في أنماط المتعة الشعبيّة" ⁴⁶⁴.

هي ذي المناحي الفلسفيّة التي تبدّى فيها الحدّات المغايرة، عند نغري، بوصفها أفقاً أو قوساً فنومينولوجياً تتحدّد فيه مواضع الأشياء ودلالاتها وصيغ إظهارها، فعلى هذه الجهة فقط تكون الحدّات المغايرة بديلاً عن أوهاام الحدّات ومزاعم ما بعدها، وسبباً لكشف المتخفيّ في طيّات ما يظهر، ورؤية المتواري خلف هذا الذي يُسمّى حضوراً. في كلمة تطبيقات الفنومينولوجيا مكّنت نغري من اكتشاف على غاية من الأهميّة يتمثّل في أنّ استئناف المادّية يمرّ عبر السياسي ومنه إلى الإتيقي، لأنّ الأزمت التي عرفتها المادّية نشأت بالأساس في سياقات إتيقية، لذلك أدرك نغري أنّ التجربة الإتيقية هي مسؤوليّة الحاضر، ف"في المادّية، الإتيقا هي مسؤوليّة الحاضر بما هي تجديدٌ للكائن" ⁴⁶⁵ والإتيقا، وفق ما كان يكتبه نغري في مواضع متعدّدة من مؤلّفاته، هي مفتاحٌ يفتح أبواب السياسة التي ظلّت مغلقة في الفنومينولوجيا.

خاتمة

إنّ تأسيس البدائل المغايرة لتعالوية الحدّات، وامتدادات مزاعم ما بعدها، يُشكّل الوجه المادّي بل المركز الجاذب لما يُسمّيه نغري تارةً بفنومينولوجيا الرّاهن *La phénoménologie actuelle* ⁴⁶⁶، وطوراً بالفنومينولوجيا التأسيسية *La phénoménologie constitutive* ⁴⁶⁷، التي تنزّل خياراً إستراتيجياً لمامسة سطح التاريخ الأكثر كثافةً مادّيةً للتجربة، وتتحدّد كذلك عدّة منهجية *Un dispositif méthodique* للحفر فيما يحمله أفق المقبل من عينيّة اقتدارٍ نقديّ يبني الكائن الذي يأبى الانغلاق، اقتدارٌ يتبدّى كإرادةٍ ومشروعٍ يتفعلان براكسيساً باتجاه المقبل ذاته، وهذه الوجهة التي تَقَرّرها فكر نغري لها ما يبرّرها من حيث كونه يعتبر أنّ "المسألة تطرح من وجهة نظر التاريخ ولا يمكن حلّها إلاّ متى مارسنا فنومينولوجيا تأسيسية للبراكسيس المشترك" ⁴⁶⁸ في مستوى التركيب الرّاهن للذاتيات والعالم والأشياء، أي لا بدّ من فنومينولوجيا تكون قادرة بذاتها على استعادة تحديّات التطوّر التاريخي، لا للاحتفاء به وإنّما بغاية الحفر في تحديّاته الأكثر عينيّة حيث ينكشف ما يُشكّل الأنطولوجيا التأسيسية رغم ما يحفّ بهذه المهمة المنهجية من مشاقٍ ومصاعب

⁴⁶¹ - المصدر نفسه، ص 33-34.

⁴⁶² - Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude, Neuf leçon en forme d'exercices*, Traduit de l'italien par Judith Revel, (Paris: Calmann-Lévy 2001), p. , 67.

⁴⁶³ - Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, traduit de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron, (Paris: PUF, 1997), p. 123-124.

⁴⁶⁴ - المصدر نفسه، ص 127.

⁴⁶⁵ - Negri (Antonio), *Kairòs, Alma Venus, multitude*, p. 74.

⁴⁶⁶ - ينظر الدرس التاسع من:

Antoni Negri, *Marx au-delà de Marx (Cahiers de travail sur les "Grundrisse")*, Traduit de l'italien par Roxane Silberman, (Paris: L'Harmattan, 1996), p. 323.

⁴⁶⁷ - استعمالات هذا المفهوم نجدها متواترة في الكتاب العمدة لنغري انظر الصفحة 324 وما يليها:

Antonio Negri, *Le pouvoir constituant*.

Antoni Negri, *Marx au-delà de Marx*, p. 319. - ⁴⁶⁸

نظرية عبّر عنها نغري ذاته حين قال: " طويلة وصعبة، هي، إذًا، الطريق لبناء منهج مادّي قادر عبر التحليل التاريخي على إثبات فرضيات الأنطولوجيا التأسيسية"⁴⁶⁹.

إنّ ما استقرّ عليه النظر الفينومينولوجي، عند نغري، بعد صياغة أفقه المفاهيمي الجديد: هو أنّ الميتافيزيقا تبقى بنية الوجود وتاريخ الكائن، بل هي العلم السياسي الحقيقي للأزمة الحديثة، وهي ليست فقط تلك الأوهام والمقولات الجوفاء التي تلبّست بتاريخ الفكر، ولكن هي أيضًا ما يُكتب على الجدران وما تُظهره وتُخفيه اللّغة، وما تحمله الأجساد من أوشامٍ وندوبٍ، وما تُرشد به الصّيرورة من صراعات. إنّ أفكار نغري ذات طبيعة ترحالية، وهي ترسيخ لفلسفة الفعل المسكونة بلغة ومنطق الميتافيزيقا المادّية بصيغتها الماركسية، فهو ينخرط في هذا المسار النظري للميتافيزيقا الغربية من جهة استئناسها، وإعادة إدراج مبادئها ضمن الامكان المادّي، وهو ما يعني أنّ فلسفة نغري تعمل "داخل" الميتافيزيقا وهو "داخل بلا خارج" لأنّ ثنائية الداخل والخارج نفسها نشأت على أرضية ميتافيزيقية تقليدية. إنّ نصوص نغري تفيض بتعدّد وتداخل وتزامن وتزاحم أصوات وسلالات فلسفية مختلفة، يتوجب تعقّبها والإنصات إلى صخب ما تقوله، والإصغاء إلى ما تسكت عنه، حتّى لا نفتتن بإغرائية هذه النصوص، ونُفوّت على أنفسنا متعة استكشاف مساحاتها المجهولة، وفرصة الانتباه نقديًا إلى ما يعمل في سطحها وعمقها.

أنّ التمشي الفينومينولوجي الذي اتبعه نغري في نقده للحدّثة وما بعدها، هو ضرب من ضروب الجنيالوجيا التي تقوم ضدًا عن المفاهيم الشمولية. فعبر هذا التمشي ستتكشف بين طيّات الحدّثة الغربية حدّثة أخرى مضادّة لا تكون حاضرة أمام الوعي مباشرة لأنّ النزعة البورجوازية عملت على إقصاء غيريتها المقاومة، الأمر الذي يُمكننا في ذات اللّحظة من فهم الانتقال من الحدّثة إلى ما بعد الحدّثة، وكشف أوهام الأولى ومزاعم الثانية في الزّمن الإمبراطوري الجديد، وهذا النقد الجذري تجاوز منطق الوصف والملاحظة، وحتّى وإن كان وصف ما هو معطى أحد ثوابت المنهج الفينومينولوجي، فإنّ هذا الوصف الذي يأخذ، عند نغري، شكل التشخيص، ما هو إلّا مرحلة من مراحل عديدة، فقد اتسعت الفينومينولوجيا المادّية لتستوعب التفسير بما هو كشف لمنطق السّلطة التي سعت الحدّثة الغربية دائمًا إلى إخفائه قبل إلغاء القوى الكامنة في صلها عبر طاقة جدلها على التصنيف والإدراج والاختزال. لذلك فإنّ الحدّثة المغايرة وحدها، قادرة على إدراك أنّ الانتقال من الحدّثة إلى ما بعدها يتناظر مع الانتقال من سلطة السيادة الحديثة إلى البيوسلطة زمن العولمة، ممّا يعني أنّ تأسيس حدّثة مغايرة هي السبيل المؤدّية لبناء البدائل الأنطولوجية للإنسانية اليوم، وتجاوز العقلانية الأداتية، وفضح التقابل المُغالط بين الحدّثة والحدّثات المضادّة ومن ثمة تأسيس كيان يتعدّر إدراجه تحت أيّ مقولة من مقولاتها الجامدة. في كلمة: نغري يفتح نوافذ جديدة في مساءلة الحدّثة ليخرج من أبوابها المشرعة.

مصادر ومراجع

العربية

- أنطونيو نغري، الجمهور، والديموقراطية في عصر الإمبراطورية، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.
- جيانى فاتيما، نهاية الحدّثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998.
- جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- مايكل هاردرت وأنطونيو نغري، الامبراطورية، ترجمة فاضل جنكر، الرياض: العبيكان، 2002.

- ميشيل فوكو، *يجب الدفاع عن المجتمع*، دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976، ترجمة الزواوي بغورة، بيروت: دار الطليعة، 2003.
- نيتشة، *الفجر*، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء: أفريقيا للنشر، 2013.
- الأجنبية
- Antoni Negri. *Marx au-delà de Marx (Cahiers de travail sur les "Grundrisse")*. Traduit de l'italien par Roxane Silberman. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Antonio Negri, " Est-il possible d'être communiste sans Marx ? ". traduit de l'italien par Jacques Bidet, *Actuel Marx, communisme*, n°48. Paris: PUF, 2010.
- Antonio Negri. Entretien avec Patrice Bollon. "Toni Negri, bâtir une nouvelle modernité". *Le Magazine Littéraire*. n°. 468. (octobre 2007).
- Antonio Negri. *Fabrique de porcelaine, pour une nouvelle grammaire du politique*. traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Stock, 2006.
- Antonio Negri. *Kairòs, Alma Venus, multitude. Neuf leçon en forme d'exercices*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- Antonio Negri. *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*. traduit de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron. Paris: PUF, 1997.
- Antonio Negri. *Spinoza et nous*. traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Galilée, 2010.
- Antonio Negri. *Traversées de l'Empire*, traduit de l'italien et annoté par Judith Revel. Paris: L'Herne, 2011.
- Gilles Deleuze. *Foucault*. Paris: Minuit, 2004.
- Michael Hardt & Antonio Negri. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot. Paris: 10/18, 2006.
- Michael Hardt & Antonio Negri. *Commonwealth*. traduit de l'anglais (États-Unis) par Elsa Boyer. Paris: Stock 2012.
- Michael Hardt & Antonio Negri. *Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste*. traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot. Paris: L'Herne 2013.
- Michael Hardt. " Croire à la puissance de l'humanité ". *Conjonctures*. n°. 35. Paris: 2002.
- Mignolo Walter Mignolo. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Jean Baudrillard. " Modernité ". *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 15. Paris: 1996.

ما بعد الكولونيالية إدوارد سعيد نموذجًا

د. مجدي عز الدين حسن⁴⁷⁰

ملخص

يهدف هذا المقال البحثي إلى تسليط الضوء على حقل دراسات ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد (1935-2003)، وتبيان أهم أطروحاتها الرئيسية. ولإنجاز هذا الهدف اختار الباحث التعاطي مع مشروع سعيد من خمس زوايا، حيث غطت أهم أعماله وأثاره، وهي: نقد الثقافة الكولونيالية عنده، ومفهوم النقد المقاوم، نظرة سعيد للاستشراق، وأخيرًا صورة الشرق "كما خلقه الغرب".

الكلمات المفتاح: الكولونيالية، ما بعد الكولونيالية، إدوارد سعيد، الاستشراق، النقد المقاوم، الشرق، الغرب

Abstract

This research paper aims to highlight the field of post colonialism studies through the work of the writer, critic and political thinker Edward Said (1935-2003), and to illustrate the most important of its major theses. To achieve this goal, we chose to deal with Said's project from five angles, covering its most important works and its effects: his critique of colonial culture, the concept of resitor criticism, Said's view of orientalism, and finally the image of the East, as created by the West.

Keywords: colonialism, Postcolonialism, Edward Said, orientalism, East, West

⁴⁷⁰ أستاذ الفلسفة بجامعة النيلين - السودان

تعتبر دراسات ما بعد الكولونيالية Postcolonialism حقل معرفي حديث النشأة نسبياً، ويتم موضعها ضمن حقول الدراسات الثقافية، والتي تعتمد في تفحصها للنصوص وللممارسات الثقافية المختلفة على فروع أكاديمية بحثية متعددة كالفلسفة وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا، والدراسات الإثنية، والتاريخ، والنقد الأدبي، والتحليل النفسي، وعلم السياسة.

البيدات الأولى لظهور (ما بعد الكولونيالية)، كواحد من حقول المعرفة، تعود بنا إلى منتصف القرن العشرين، حيث برزت الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية، وهي ذات الفترة التي شهدت تحرر الدول ونيها استقلالها من المستعمر. وفي أواخر السبعينات من القرن العشرين تبلورت الأطر المعرفية والمنهجية لهذا الحقل.

ومنذ ذلك الوقت تم النظر إليها بوصفها النظرية التي تهتم بتفكيك الخطاب والممارسة الاستعمارية. وضمن هذا التوجه تم التركيز على فضح نوايا وأهداف المستعمر، المستترة خلف دعاوى الحضارة والمدنية والتبشير، تلك المتمثلة في نهب ثروات وخيرات الشعوب التي تم استعمارها. وهنا، أيضاً، نلاحظ دعوة وانخراط نقاد ما بعد الكولونيالية في المشروع المتمثل في إعادة قراءة وكتابة التاريخ من وجهة نظر هذه الشعوب.

وضمن هذا الانخراط الأخير ركز نقاد ما بعد الكولونيالية على دراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

يعتبر فرانز فانون France Fanon (1925-1962) بمثابة الأب الروحي للنظرية والمبشر الأول لها، وعدّ كتابه (معدبو الأرض) كتاباً تأسيسياً للنظرية ما بعد الكولونيالية، حيث تضمن أهم أطروحاتها ومقولاتها، اللتان حلل من خلالهما - فانون ومن جاء بعده - العلاقة بين المستعمر والمستعمر تحليلاً سيكولوجياً واجتماعياً وتاريخياً.

بجانب فانون، يعد البعض الثلاثي: إدوار سعيد، هومي بابا، جيتاري سيفاك، بمثابة (الثالث المقدس لنظرية ما بعد الكولونيالية). وبعض آخر عدّ كتاب (الاستشراق) لإدوار سعيد بمثابة الكتاب التأسيسي لهذه النظرية، بسبب الأثر الكبير الذي خلفه في كل من أتى بعده من نقاد ما بعد الكولونيالية.

يهدف هذا المقال البحثي إلى تسليط الضوء على حقل دراسات ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد Edward Said (1935-2003)، وتبيان أهم أطروحاتها الرئيسية. ولإنجاز هذا الهدف اخترنا التعاطي مع مشروع سعيد من خمس زوايا، حيث غطت أهم أعماله وأثاره، نقد الثقافة الكولونيالية عنده، ومفهوم النقد المقاوم، نظرة سعيد للاستشراق، وأخيراً صورة الشرق "كما خلقه الغرب".

أهم أعماله وأثاره

ألف إدوارد سعيد أكثر من عشرين كتاباً، نذكر منها:

- جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography) (1966)
- بدايات: مقاصد ومنهج (Beginnings: Intentions and Method) (1975)

- الاستشراق Orientalism (1978)
- مسألة فلسطين The Question of Palestine (1979)
- تغطية الإسلام Covering Islam (1981)
- العالم النص الناقد The World, the Text, and the Critic (1983)
- الثقافة والإمبريالية Culture and Imperialism (1993)
- صور المثقف Representations of the Intellectual (1994)
- السلطة، السياسة، والثقافة Power, Politics, and Culture (2001)
- فرويد وغير الأوروبيين Freud and non-European (2003)

انخرط سعيد في مشروعه الناقد والمحلل لخطاب الاستشراق، حيث كانت البداية من أطروحة الدكتوراه خاصته والتي كانت في الأدب المقارن، والتي اختار سعيد أن يكون الكاتب الإنجليزي البولندي الأصل جوزيف كونراد Joseph Conrad موضوعاً لها، ونشرت بعد ذلك كأول كتبه عام 1966 بعنوان: (Conrad and the Fiction of Autobiography)، وربما يكون من ضمن الأسباب التي حدثت به إلى اختيار هذا الموضوع، القواسم المشتركة بينه وبين كونراد، فهو كاتب عانى مثله معاناة النفي والتهجير مكانياً ولغوياً.

أيضاً، نلاحظ ارتباط سعيد المبكر بتوجه ما بعد الكولونيالية من خلال لجوءه إلى استخدام منهجية مدرسة جنيف، فسعيد لم يستخدم منهجية النقد الجديد، على الرغم من أنها كانت لها السيادة في زمن كتابته لأطروحته، لكنه رفضها كمنهجية، رغم سحرها آنذاك، لأنها تتعاطى مع النص بوصفه مقطوع الصلة عن التاريخ الثقافي لمؤلفه. واختار أن يقارب أعمال كونراد من خلال منظور مدرسة جنيف التي تهدف في دراستها للنص إلى إعادة بناء تشييد نظرة الكاتب للوجود انطلاقاً من لغته الإبداعية.

في العام 1975م صدر كتابه الثاني بعنوان (بدايات: مقاصد ومنهج) Beginnings: Intentions and Method والكتاب يركز على تأمل مشكلة البدايات في الرواية الكلاسيكية والأدب الحدائي.

يعتبر كتابه الاستشراق Orientalism الصادر في العام 1978م الكتاب العمدة لإدوارد سعيد، وهو كتاب كان له أثر كبير وإسهام عظيم في إرساء أسس ودعائم نظرية ما بعد الاستعمار. ويعالج سعيد في هذا الكتاب العلاقة بين السياسة والثقافة، ويقطع فيه شوطاً طويلاً في تحليل الخطاب الاستشراقي مبيناً أنه ليس كما يدعي مجرد فرع معرفي حيادي بل تخترقه حتى النخاع علاقات القوة والسلطة، فدراسات المستشرقين عن (الشرق) خدمت إلى حد كبير المخطط الاستعماري الهادف إلى إخضاع الشعوب الشرقية لسيطرته واستغلالها لمصالحه.

وفي كتابه تغطية الإسلام Covering Islam الصادر سنة 1981م، والذي يستكمل ما بدأه في كتابه الاستشراق بنقد الصور النمطية الزائفة التي تلجأ إليها وسائل الإعلام الأمريكية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.

أما في كتابه: (العالم النص الناقد) The World, the Text, and the Critic الصادر عام 1983م يعالج فيه سعيد، من ضمن ما يعالج، سؤال ما الذي يحدث حينما تحاول ثقافة ما أن تتفهم ثقافة أخرى، أو أن تهيمن عليها، أو أن تقتنصها في حالة كونها أضعف منها. ويطور مفاهيم نقدية جديدة مثل مفهوم (النقد العلماني أو الدنيوي) Secular Criticism

والذي يعارض اقتصار النقد على النص وحده، وبالمقابل يشير إلى قراءة النص في ارتباطه بشرطه الدنيوي الذي ينشك فيه. وكذلك مفهوم (ارتحال النظرية) traveling theory فيري أن الأفكار والنظريات تسافر مثل البشر منتقلة من مسار آخر.

أما في كتابه (الثقافة والامبريالية) فيقوم سعيد بتوسيع إطار التحليل ليشمل أماكن أخرى أبعد من الشرق العربي والشرق الأدنى الإسلامي، كالهند. وكذلك قام فيه بدراسة حركات المقاومة، كذلك تحدث فيه عن إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الامبريالية، إضافة إلى الأعمال المعارضة التي قام بها مثقفون أوروبيون وأميريكيون وعلماء لا يمكن اعتبارهم جزءاً من بنية شيء مثل الاستشراق.⁴⁷¹

وكخاتمة لهذا المحور، نقول: هدف سعيد من خلال كتاباته المتعددة إلى اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية التي شيدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وعالجت كتاباته بشكل موسع وعميق، الهيمنة الثقافية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديدًا الشرق الأدنى الإسلامي والعربي) وبين الغرب (تحديدًا فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة). حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مرورًا بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسة والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، وانتهاءً بالهيمنة الامبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأمريكية في الوقت نفسه.

نقد الثقافة الكولونيالية

يفكك سعيد المقولة التي روجت لها المركزية الأوروبية، بل أبعد من ذلك، قامت برفعها إلى مصاف المسلمات الأولية والمقولات التأسيسية التي لا يرقى الشك إلى أهميتها وترابطها المنطقي، والتي مفادها أن الثقافة الأوروبية هي محور التاريخ البشري كله. وأنه لكي تنجز الشعوب والأمم غير الأوروبية نهضتها فلا مناص لها من اعتناق ذات المثل وذات منظومة القيم التي أدت إلى تقدم الحضارة الغربية، وليس ثمة مخرج لها إلا بالعودة إلى مثاليات هذه الأخيرة ومرجعياتها.

عن طريق فرض هذا التمرکز الأوروبي، كما يرى سعيد، استطاع الغرب الكولونيالي فرض هيمنته وسيطرته على بقاع بعيدة عنه كأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. هذه السطوة من جانب المركزية الأوروبية ما كان لها أن تتم إلا على حساب تهميش كل ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبية، وما أنتجته هذه الأخيرة من معارف ورؤى وتصورات وقيم للموضوع الكلي المركب من ثلاثية الإنسان والعالم والله.

وهكذا قام التسويغ العقلي للإمبريالية على ما يسمى (عبء الرجل الأبيض)، وعلى مهمة نشر الحضارة، ونشر قيم التحضر والتمدن، وحقوق الإنسان، واليوم أصبح يتمثل فيما يدعى (الحرب على الإرهاب) و(النضال من أجل الديمقراطية)، ويستشهد سعيد بما ورد في بعض خطابات الرؤساء المتعاقبين على رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، من أنهم يقاتلون لأجل نصرة الخير في مقابل الشر، وأنهم لا يهدفون إلا لنشر القيم الديمقراطية، القيم الأمريكية، في كل أنحاء العالم. والخلاصة أنهم لا يتحدثون أبدًا عن الهدم والتدمير، ولكنهم يتحدثون في الحقيقة عن إهداء التنوير والحضارة والسلام والتقدم للناس.⁴⁷²

⁴⁷¹ إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نانلة فلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008م، ص 208.
⁴⁷² راجع: إدوار سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ط1، 2006م، ص 166.

ما سبق أدى في نظر سعيد إلى ما وصفه ب(التشرنق العرقي الأوربي) الذي هو بمثابة بنية لاشعورية كامنة خلف طرائق البحث الغربي ومناهجه والتي أدت، في محصلتها النهائية، إلى حشر كل الثقافات غير الأوروبية، والأدنى منها، إلى موقع من مواقع التبعية. في ذات السياق، يلاحظ سعيد أن نصوص الاستشراق تحتل حيزاً دون أي تطور أو نفوذ، ألا وهو ذلك الحيز الذي يماثل تماماً موقع المستعمرة المفيدة للنصوص والثقافة الأوربية. ويحدث هذا كله في نفس ذلك الوقت الذي بدأت ترعرع فيه الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة.⁴⁷³

فسعيد، هنا، يوازي بين نشأة دراسات الاستشراق من جهة، وبين بداية الاستعمار الأوربي للعالم، من الجهة الأخرى. ويرى أهمية الدور الكبير الذي قام به الباحثين الغربيين المشتغلين في حقل الاستشراق في تعزيز واستدامة مصالح الغرب الكولونيالي.

ويضرب سعيد مثلاً بما قاله ماكولي عن التربية الهندية، عام 1835م في محضر اجتماع رسمي: " ليس لي أية معرفة لا بالسينسكريتية ولا بالعربية، ولكنني فعلت ما بوسعي لتكوين تقويم دقيق لقيمة كل منهما. لقد قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربية والسنسكريتية. ولقد تحدثت، هنا وفي الوطن، مع أناس متميزين بكفاءاتهم في اللغات الشرقية. بيد أنني ما وجدت واحداً منهم بمقدوره أن يدحض حقيقة كون رف واحد من مكتبة أوربية جيدة يساوي كل الأدب المحلي للهند والجزيرة العربية. إن السمو الجوهرى للأدب الغربي محط الإقرار التام فعلاً من قبل أولئك الأعضاء الذين يشكلون اللجنة والذين يدعمون الخطة الشرقية في التعليم. وليس من المبالغة أن نقول أن كل المعلومات التاريخية المجموعة في اللغة السنسكريتية أقل قيمة مما قد يوجد في تلك الملخصات المبتدلة والمستخدمه في المدارس الإعدادية في إنكلترا، وفي كل فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية والمادية نجد أن المكان النسبي لهاتين الأمتين هو نفسه تقريباً".⁴⁷⁴

ويعلق سعيد على ما قاله ماكولي، بقوله: " إن ذلك القول، في الواقع، لدليل على التشرنق العرقي، بل وأكثر من ذلك، لأن رأي ماكولي ما هو إلا تصور غارق في صميم التشرنق العرقي وذو نتائج مؤكدة. إذ أن ماكولي كان يتحدث من موقع السلطة حيث كان بوسعه ترجمة تصوراته إلى قرار يأمر سكان شبه قارة بأسرها أن يدعنوا للدراسة بلغة غير لغتهم الأم. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر"⁴⁷⁵.

ويقدم سعيد مثلاً ثان، من كتاب إيريك ستوكس: (النفعيون الإنكليز والهند)، حيث تحدث ستوكس عن أهمية الفلسفة النفعية للحكم البريطاني في الهند. يكتب سعيد معلقاً: " يتعجب المرء في كتاب ستوكس من الكيفية التي تتمكن بها زمرة قليلة من المفكرين نسبياً، من بينهم بينتام وجون ستيوارت ميل، من الإتيان بالحجج لتعزيز مذهب فلسفي واستكمالها لحكم الهند، مذهب ينطوي في بعض جوانبه على تشابه لا يرقى إليه الشك مع آراء أرنولد وماكولي في الثقافة الأوربية من إنها أسى من كل ما عداها. فهي هو جون ستيوارت ميل يحتل اليوم بين (نفعي البيت الهندي) منزلة ثقافية مرموقة إلى الحد الذي جعل آراءه عن الحرية والحكومة التمثيلية تدور على ألسنة أجيال وأجيال على أنها المقولة الثقافية الليبرالية المتطورة حول هذه القضايا. ولكن عن ميل كان على ستوكس أن يقول ما يلي: (لقد أفاد جون ستيوارت في كتيبه عن الحرية قائلاً بدقة متناهية أن مبادئ الحرية مقصود تطبيقها حصراً على تلك البلدان التي تطورت تطوراً كافياً في مضمار الحضارة ليكون بمقدورها تسوية شؤونها بالبحث العقلاني. وعلاوة على ذلك كان مخلصاً لأبيه في تشبته بالاعتقاد أن الهند ما كان بالإمكان حكمها وقتذاك إلا بشكل استبدادي. ولكن على الرغم من أنه كان يرفض، هو نفسه، تطبيق تعاليم الحرية والحكومة التمثيلية في الهند، فإن حفنة ضئيلة من الليبراليين الراديكاليين وجمهرة متكاثرة من المثقفين الهنود

⁴⁷³ أنظر: إدوار سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص 55-56.

⁴⁷⁴ إدوار سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 17.

⁴⁷⁵ المصدر السابق، ص 17-18.

لم يضعوا أمثال هذه القيود). وكما يقول سعيد، فإن لمحة خاطفة على آخر فصل في الحكومة التمثيلية - ناهيك عن التطرق إلى المقطع الوارد في المجلد الثالث من مقالات وبحوث حيث يتحدث عن تغييب الحقوق بالنسبة للبرابرة - توضح بمنتهى الجلاء رأي ميل الذي قال فيه أن ما كان عليه أن يقوله عن هذا الأمر لا يمكن تطبيقه بالفعل على الهند، والسبب بالأساس أن رأي ثقافته بحضارة الهند هو أنها لم تكن وقتها قد بلغت بعد درجة التطور المطلوب.⁴⁷⁶

إن تاريخ الفكر الغربي بأسره إبان القرن التاسع عشر، حسب ما يذهب سعيد، مليء بأمثال هذه التخرصات والتمييزات بين ما هو مناسب لنا (أي الأوروبيين) وما هو مناسب لهم (غير الأوروبيين)، إذ أن الأوائل مصنفون بأنهم في الداخل، في المكان الصحيح، مألوفون، منتمون، وباختصار فهم فوق. والمثاني مصنفون على أنهم في الخارج، ثنوي، شواذ، تبع، وباختصار فهم تحت. فمن هذه التمييزات، التي حظيت بسطوتها من خلال الثقافة، ما كان بوسع أي امرئ أن يتفلسف منها حتى ماركس نفسه. إن النظرة للثقافة الأوروبية على أنها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوربي وغير الأوربي، وبين الأعلى والأدنى، فهذه هي التمييزات التي يقع عليها المرء في أي مكان في موضوعات من أمثال علم اللغة والتاريخ ونظرية العرق والفلسفة والانتروبولوجيا، لا بل وحتى البيولوجيا.⁴⁷⁷

هذا هو الوجه القبيح للكولونيالية الثقافية والفكرية، والذي قام سعيد بتعريفه في مجمل كتاباته، وهو يرى أن الكولونيالية الثقافية نجحت في دمج منظور المستعمر (بكسر الميم) في رؤى الشعوب المستعمرة، حتى شعرت هذه الأخيرة بأنها غير قادرة على فعل أي شيء دون وصاية الأول ودعمه، وفهمت كذلك أن التشريع لا ينبغي أن يصدر من ثقافة وقيم مجتمعاتها، ولكن من مجتمع الأول وقيمه هو.⁴⁷⁸

النقد المقاوم

واحد من الأوجه التي تبرز جدة طرح سعيد وأصالته، هو ما نلمسه في مفهوم (النقد المقاوم) عنده، ويصلح توصيف وتسمية مشروع سعيد ب(مشروع النقد المقاوم)، فكتابات سعيد وأعماله تهدف بشكل عام إلى نقد كولونيالية المنظومة المعرفية الغربية، وبشكل خاص إلى نقد السلطة والطغيان الذي يمارسه الإنشاء وعلاقات القوة التي يجسدها خطاب الاستشراق.

في مفهومه للنقد المقاوم، يربط سعيد بشكل وثيق، بين مفهوم النقد من جهة وبين مفهوم المقاومة من جهة ثانية. ويرى أن أيًا من هذين المفهومين لا يتقوم بذاته باستقلال عن الثاني، بل يستلزم أيًا منهما الآخر ويستدعيه.

فهو يتحدث عن النقد بوصفه فعلاً مقاومًا، لأن النقد، حسب وجهة نظر سعيد، يجب أن يرى نفسه بالأساس مشجعًا للحياة من جهة، ومعارضًا، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، وتتمثل الأهداف الاجتماعية له في إنتاج المعرفة بشكل حر ولمصلحة الحرية البشرية بعيدًا عن أي صورة من صور القسر.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ إدوار سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 18.

⁴⁷⁷ المصدر السابق، ص 18-19.

⁴⁷⁸ راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998م، ص 134.

⁴⁷⁹ راجع: إدوار سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 35.

فمثلاً، الهوية السياسية عندما تكون عرضة للتهديد، فإن الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان. في الجزائر، مثلاً، سعى المستعمر الفرنسي إلى منع تعليم اللغة العربية في المدارس، فبدأ الناس يجتريون أماكن أخرى - المساجد في حالة الجزائر- لتعليم اللغة العربية وإدامة التراث الشفهي. هناك دائماً محاولة للقمع والإخضاع يقابلها إبداع شعبي وإرادة يضطلعان بمهمة المقاومة.⁴⁸⁰

في هذا الإطار نفهم كيف شكلت كتابات سعيد مشروعاً نقدياً عن الغرب، حيث يحلل عقده الفكرية، ويخلخل في ثقافته تلك الادعاءات التي تلبس ثوب الجوهريّة والموضوعية، ويقوم بتفكيك تلك " المفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري والبحثي والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر - حين يكون هذا الآخر الشرق- وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة.⁴⁸¹

النقد بهذا المعنى (نقد دنيوي) كما يسميه سعيد، وهو (نقد في الدنيا) ما دام يقاوم أية نزعة للتمركز الأحادي الجانب، وما دام يقاوم أيضاً التشرنق العرقي. هذان المفهومان يعملان بالتعاون مع بعضهما، وأي واحد منهما يستدعي الآخر. ولذلك على النقد المقاوم أن يستهدف تعريتهما وفضحهما، وكذلك فضح كل ما يبيح لثقافة ما أن تتقنع بقناع السلطة الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى.

ومن ناحية أخرى، يربط سعيد مفهوم النقد المقاوم ب(الثقافة كأداة للمقاومة)، ويربط الأخيرة بمفهوم محدد للمثقف، يصور فيه سعيد هذا الأخير كمنفي، وهامشي، وهاو، وخالق لغة تحاول قول الحق للسلطة. ويؤكد على دور المثقف كغير منتهي.

ويرى سعيد أن النقد المقاوم يتطلب من المثقف أن يلتزم باستعمال لغة قومية، ليس فقط لأنها ملائمة له ومألوفة لديه، وإنما من باب أمله أن يُخلف في اللغة انطباعة عقلية معينة، ولهجة مميزة، وفي النهاية منظوراً يختص به.⁴⁸²

ويطرح النقد المقاوم العديد من المشكلات على طاولته، والتي جميعها تثير مجموعة من التساؤلات يأتي على رأسها، حسب تقديرنا، السؤال التالي: هل لا زال بالإمكان أن نقول بشكل قاطع وجازم بأننا قد فارقنا بصورة نهائية مرحلة الاستعمار، ودخلنا مرحلة ما بعد الاستعمار؟ نطرح هذا السؤال وفي ذهننا مجريات الأحداث الراهنة والتي تشير إلى أن شكلاً استعماريًا جديدًا قد حل محل الاستعمار بصورته العسكرية القديمة. وهو ما يتم التعبير عنه بمصطلح (الكولونيالية الجديدة) Neo Colonialism، فلا زال الغرب الكولونيالي يفهم أن ديمومة تطوره الخاص الصناعي والاقتصادي والثقافي يستوجب المحافظة على إبقاء الشرق غارقاً في تخلفه وتأخره.

وكذلك من ضمن الأسئلة التي يعالجها النقد المقاوم، تلك الأسئلة المرتبطة باستجلاء طبيعة الاستشراق، والتي يصوغها سعيد على النحو التالي: " ما هي أنواع الطاقات الأخرى الفكرية والجمالية والبحثية والثقافية التي دخلت في خلق تراث إمبريالي كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة والمعجمانية والتاريخ وعلم الأحياء والنظرية السياسية والاقتصادية وكتابة الرواية والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الإمبريالية إجمالاً للعالم؟ وأي تغيرات وتعديلات وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد إلى عهد؟ كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق

480 إدوار سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق، ص 143-144.

481 إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1980م، مقدمة المترجم، ص 6.

482 إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص 41.

الثقافية التاريخية بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي والنزعات السياسية والدولة والواقعيات الخاصة للسيطرة؟"⁴⁸³

ما سبق، يستدعي في نظر سعيد تأسيس أقسام علمية داخل الجامعات العربية تكون مكرسة لدراسة الغرب معرفياً، وكما يلاحظ سعيد فإنه لا وجود اليوم لقسم واحد في أي جامعة عربية مكرس حصراً لدراسة الغرب، أو الولايات المتحدة على وجه الخصوص. مع العلم أن الولايات المتحدة أكبر قوى خارجية في المنطقة، ولا وجود كذلك لأقسام مخصصة للدراسات العبرية والإسرائيلية. فإسرائيل قوة محتلة ويجب أن يعطى بعض الاهتمام إلى الدراسة المنهجية للدولة ومجتمعها وهي تعتدي على الحياة العربية. هذا لم يحدث بعد. هذه كلها أجزاء من ميراث الامبريالية كما يذهب سعيد.⁴⁸⁴

الاستشراق

يتم تعريف المستشرق، من جانب سعيد، بأنه كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) أو بعلم الاجتماع أو كان مؤرخاً أو فقيه لغة (فيلولوجياً).

من ناحية ثانية، نجد أن الاستشراق، كدائرة في الفكر والخبرة، يشير إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتد في أربعة آلاف سنة من التاريخ، وثانها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات الشرقية، وثالثها الافتراضات الأيديولوجية والصور والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها الشرق. القاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق، في نظر سعيد، هو ذات الخط الفاصل بين الشرق والغرب، وهو كما يجادل سعيد، حقيقة من صنع البشر يسمها الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية.⁴⁸⁵

ومن ناحية تاريخية، ينظر سعيد للاستشراق بوصفه علمًا للإدماج والإدراج، وبوصفه الحقل المعرفي الذي قدم الآلية التي أتاحت تأسيس مفهوم (الشرق) ثم إدخاله إلى أوروبا. وللاستشراق كحركة علمية في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعمارياً من قبل أوروبا. لهذا لم يكن الشرق وفقاً لهذا السياق محاور أوروبا، بل "آخر" ها الصامت.⁴⁸⁶

ويؤكد سعيد على وجود رابط قوي بين الاستشراق من جهة وبين الاستعمار من جهة ثانية، ويرى في الأول عاملاً مساعداً للثاني في فرض سيطرته وهيمنته على الشرق. ويورد سعيد العديد من الحجج والوقائع التي تدل وتبرهن بقوة على علاقة التعاون الوثيق بين دراسات الاستشراق والغزو العسكري الاستعماري المباشر، نأخذ منها على سبيل المثال لا الحصر، حالة المستشرق الهولندي (سى سنوك هنجروني)، الذي استغل الثقة التي أولاه المسلمون إياها، في تخطيط وتنفيذ الحرب الهولندية الوحشية ضد أبناء شعب أتشه المقيمين في سومطره.⁴⁸⁷

وما كان لانجلترا أن تحتل مصر تلك الفترة الطويلة احتلالاً قائماً على مؤسسات هائلة لولا استثمارها الثابت الطويل للدراسات الاستشراقية التي بذرت بذورها بعض الباحثين أول الأمر مثل ادوارد وليم لين، ووليم جونز. فما أثبتته المستشرقون بشأن الشرق أتاح المعرفة به، ويسر الوصول إليه، وأن يخضع للإدارة. وكان قد سبق هذا قيام نابليون

⁴⁸³ إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 47-48.

⁴⁸⁴ راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيوف، حوار دافيد بارساميان، مصدر سابق، ص 82.

⁴⁸⁵ إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م، ص 34.

⁴⁸⁶ المصدر السابق، ص 39.

⁴⁸⁷ راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م، ص 41.

بونابرت باحتلال مصر عام 1798م، فهو مهد لحملته بأن جمع حشدًا من العلماء النابهين حتى يكفل لمشروعه النجاح. فأصبحت فرنسا منذ ذلك تترجم العالم في الاستشراق.⁴⁸⁸

بين عام 1815، حين كانت القوى الأوروبية تحتل 35 بالمائة من سطح المعمورة على أكثر تقدير، وبين عام 1918، حين توسع ذلك الاحتلال إلى ما نسبته 85 بالمائة من سطح المعمورة، تزايدت القوة المنطقية وفق هذا المعيار نفسه، ويحسن المرء صنعًا إن تساءل ما الذي يجعل من الممكن لماركس وكارلابل وديزرائيلي وفلوبير ونيرفال ورينان وكوينت وشليغل وهوغو وروكبرت وكوفير وبوب أن يوظفوا جميعهم كلمة (شرقي) لكي يحددوا بالأساس نفس الظاهرة المشتركة، على الرغم من الفروق السياسية والأيدولوجية الهائلة فيما بين بعضهم بعضًا. إن السبب الرئيس لهذا، في نظر سعيد، كان تشكل كينونة جغرافية تدعى بالشرق، كما أن دراستها صارت تدعى بالاستشراق، الأمر الذي حقق عنصرًا هامًا جدًا من الإرادة الأوروبية للسيطرة على العالم غير الأوربي، وجعل من الممكن خلق لا مجرد فرع دراسي منظم وحسب بل ومجموعة من المؤسسات والمفردات المستترة، وموضوعًا دراسيًا، وأخيرًا خلق أعراق بشرية تباع "489".

والخلاصة أن كتابات سعيد لا تكل ولا تمل من إبراز حقيقة أن ثمة ارتباط قوي ومباشر بين الاستشراق الكلاسيكي من جهة، والامبريالية الغربية في العالم الإسلامي وفي أمكنة أخرى، من جهة أخرى. ونفس الشيء يقوله سعيد في العلاقة التي تجمع بين الاستشراق الإسرائيلي من ناحية والامبريالية في المناطق المحتلة، من الناحية الأخرى.

ويشير سعيد إلى وجود ظاهرة مشابهة، اليوم، في الولايات المتحدة الأمريكية، يشرحها على النحو التالي: "لديك كادر كامل مما يسمى بالخبراء في الوقت الحاضر. وأنا أسميهم (المستشرقين) الذين تكمن مهمتهم في أن يقدموا عبر خبرتهم بالعالم الإسلامي والعربي إلى وسائل الإعلام والحكومة ما أسميه الاهتمام المعادي بالعالم العربي. هناك مجموعة كاملة من هؤلاء الناس يبلغ عددهم الثلاثين أو الأربعين يتم استنفارهم كلما كانت هناك أزمة رهائن، حادثة خطف طائرة، أو مجزرة من ذلك النوع أو غيره، لإظهار الرابط الضروري بين الإسلام والثقافة العربية والشخصية العربية أو الشخصية الإسلامية، والعنف العشوائي. هم عبارة عن موظفين ورهائن بالفعل لسياسة حكومة الولايات المتحدة المعادية بعمق للقومية العربية والثقافة الإسلامية".⁴⁹⁰

ويستشهد ب (أزمة احتجاز الرهائن) في السفارة الأمريكية بطهران، في بدايات الثمانينات من القرن العشرين، ويرى أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية بعد ذلك الحدث، أصبحت لا تضع في أعلى سلم أولوياتها الجديدة لا نشر الديمقراطية ولا حقوق الإنسان بل محاربة الإرهاب القادم من (الشرق)، ولو اقتضى الأمر مساندة بعض أنظمة الحكم المعتدلة في قمعها للشعب، إذا كانت من حلفاء أمريكا.⁴⁹¹

إن التقسيم المبسط (الساذج) القديم للعالم في عيون الولايات المتحدة الأمريكية الذي كان يقسم العالم إلى معسكرين: معسكر أول يناصر الشيوعية ومعسكر ثان يناهضها. هذا التقسيم تحول إلى تقسيم لا يقل تبسيطًا وسذاجة، تم فيه تقسيم العالم كله إلى معسكرين من نوع آخر: معسكر أول يناصر الإرهاب ومعسكر ثان يناهضه.⁴⁹²

488 المصدر السابق، ص 105-106.

489 إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق، ص 272-273.

490 إدوارد سعيد، القلم والسيوف، مصدر سابق، ص 24-25.

491 راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق، ص 47.

492 راجع: المصدر السابق.

يصيغ سعيد المشكلات المتعلقة بالاستشراق، وقد أعيد النظر إليه من زاوية قضايا محلية مثل من يكتب ويدرس الاستشراق، وفي أية أجواء مؤسسية وخطابية، ولأي جمهور، وبأية أغراض في الذهن. كيف يمكن إنتاج معرفة غير مهيمنة وغير عسفية في أجواء منخرطة بعمق في سياسة واعتبارات ومواقف واستراتيجيات السلطة؟⁴⁹³

وكختام لهذا المحور نقول: ساهمت رؤية سعيد النقدية بخصوص (الاستشراق)، بصورة مباشرة، في تجذير أسس ودعائم النقد الثقافي. وفتحت كتاباته الباب واسعاً أمام دروب جديدة في الدراسات النقدية لا لكتابات الغربيين عن الشرق فحسب، بل أيضاً لكتابات أولئك المنتميين للدول التي تحررت من الاستعمار، ليعيدوا كتابة تواريخهم، وليعيدوا إعادة اكتشاف ذواتهم بمنظور جديدة، تعكس وعياً جديداً متحرراً من ما خلفه الاستعمار من آثار ثقافية.

صورة الشرق " كما خلقه الغرب "

صورة الشرق، كما خلقه الغرب، ترتد بداياتها الحديثة إلى الفترة التي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر، والتي قام فيها العلماء الفرنسيون والبريطانيون بإعادة اكتشاف (الشرق): الهند والصين واليابان ومصر وبلاد ما بين النهرين، والأراضي المقدسة.⁴⁹⁴

إن دراسة الشرق " كما خلقه الغرب " تطرح جملة من التساؤلات الجذرية في الثقافة والإنسان، تساؤلات تحوم وتدور لتتمحور في نهاية المطاف حول تلك التصورات التي ينشئها الفرد المنتمي لثقافة ما ليتعرف من خلالها على الآخر وعلى عالم الآخر. لم تكن دراسة الشرقي ك (آخر) بالنسبة للذات الغربية مقصوداً بها معرفة الشرق من أجل السيطرة عليه فحسب، بل أبعد من ذلك يشكل هنا إنشاء (الشرق) كمفهوم وتصور شرط ضروري لتتعرف الذات الغربية على ذاتها.

والاستشراق، من خلال السياق السابق، يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق. التعامل معه بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبعملية وصفه وتدريبه، والاستقرار فيه وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبناؤه، وامتلاك السيادة عليه.⁴⁹⁵

فالشرق، حسب سعيد، ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها وأقدمها، ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافة، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة.⁴⁹⁶

فالذات لا تعرف ذاتها إلا عبر المرور بوساطة الآخر. وفي عملية التعرف هذه جنحت الذات الغربية لإقامة جملة تصورات وتميزات بينها وبين ما تمت موضعتها كآخر لها. وفيها، أيضاً، تم إسقاط صفات وسمات بعينها على الشرق، على الرغم من تنوع مجتمعاته وتواريخه ولغاته، فتم تصويره على أنه لا يزال غارقاً في الدين واللاعقلانية، وفي الحياة البدائية والتخلف

⁴⁹³ إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق، ص 35-36.

⁴⁹⁴ إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق، ص 84.

⁴⁹⁵ إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 31.

⁴⁹⁶ المصدر السابق، ص 29.

ويتسم بالقصور وعدم الرشد. وبالمقابل فإن الأوروبي مختلف تمامًا، فهو عقلائي متنور متحضر متقدم سوي متحل بالفضائل وبالنضوج.

يكتب سعيد معضدًا لما سبق: " كان الشرق، تقريبًا، اختراعًا غربيًا، وكان منذ القدم الغابر مكانًا للكائنات الغربية المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاحبة، والتجارب الاستثنائية.⁴⁹⁷ والعرب، مثلًا، كما يقتبس سعيد تعليق أحد المستشرقين، " علاوة على تصويرهم على أنهم غير كفؤين إطلاقًا، فإنهم لا يتبادلون حوارًا عاديًا أبدًا. إنهم يصرخون الواحد على الآخر. إنهم ينبحون ويصيحون".⁴⁹⁸

وهو ما يكشف أن الغرب تصور الشرق تصورًا استعماريًا عرقيًا فوقيًا متجذرًا في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولده ذلك كله. وأن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر الخارجي فقط، بل امتداد للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضًا.⁴⁹⁹

ولا شك في تأثير هذا الصور التي خلقها الاستشراق في كتاباته المذكورة، وأدعى أنها تمثل الشرق، فهي تؤثر كما أوضح سعيد، لا في الدراسات الأكاديمية فحسب، بل في رؤية أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار لذواتهم ولثقافتهم، فالاستعمار أورث الفرد في هذه البلدان نظرة دونية إلى ذاته، وهي نظرة تتصل بالتصوير المتسق له ولأمته في كتابات المستشرقين.

ما سبق هو بالضبط ما قام الاستشراق بإنجازه، فالاستشراق في محصلته النهائية يعيد التأكيد على التفوق الأوروبي في مقابل التخلف الشرقي، ويحدد عبر دراسته للشرق هوية الغربيين كنيض ل أولئك الذين ليسوا غربيين. وفي هذا السياق تكون الحقيقة المتضمنة سلفًا داخل دائرة الاستشراق هي أن الغرب كهوية متفوق بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الغربية.

بذلك أنشأ الاستشراق تمييزًا وجوديًا ومعرفيًا بين الشرق والغرب. وبدوره يعكس هذا التمييز، بصورة مباشرة وصريحة، أن الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضًا من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، اتساقًا داخليًا مع الثقافة المسيطرة المحيطة به.⁵⁰⁰

وأخيرًا نقول أن الأهمية الاستثنائية لكتابات سعيد وأعماله إنما تكمن: أولًا، في شرحه للكيفية التي تمت بها عملية إنتاج جملة تصورات وتميزات بخصوص مجموع ما يقع خارج دائرة الغرب كهوية ثقافية. وتكمن، ثانيًا، في إظهاره للسياق الذي تبلورت فيه تلك التصورات والتميزات، وهو سياق القوة والسلطة سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، السياق الذي في ظله تم التعاطي مع هذه التصورات لا بوصفها مجرد تمثيلًا لا أكثر، يجسد وعي الذات (الغرب) للآخر (الشرق) أكثر مما يجسد هذا الأخير، بل بالأحرى بوصفها إنشاء يدعي لنفسه امتلاك الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك بخصوص موضوعه.

والشرق الذي جعله سعيد محورًا لكل كتاباته ودراساته هو ذلك (الشرق) الذي خلقه الغرب وجعله مقابلًا له، وهو في المحصلة النهائية للتحليل محض تصور! فكتابات سعيد تدعونا، من جهة، إلى ألا نسلم بصحة هذه التصورات، وتنبهنا، من جهة ثانية، إلى أن نضع في أذهاننا حقيقة أن جملة التصورات التي شيدتها الذات الغربية داخل دائرة الاستشراق لم

497 المصدر السابق، ص 29.

498 إدوارد سعيد، القلم والسيوف، مصدر سابق، ص 79.

499 إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مقدمة المترجم، ص 9.

500 أنظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص 57.

تتبع من الأخر، موضوع المعرفة، إلا بدرجة أدنى، إنما صدرت، بالدرجة الأولى، ضمن شروط نابغة من الذات العارفة ومن الثقافة التي تنتهي إليها، والتي تمثل لها في نهاية المطاف، الإطار المرجعي الذي انطلقاً منه تفكر وتتصور.

خاتمة

ألقى هذا المقال البحثي الضوء على نظرية ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد، وأبرز المقال أهم أطروحاته الرئيسية من خلال سياحة في كتبه ومؤلفاته.

ويأتي نقد الكولونيالية مع إدوارد سعيد ضمن مشروع نظري يهتم بتفكيك الخطاب والممارسة الاستعمارية. وضمن هذا التوجه، ركزت أعمال سعيد وكتابه ومواقفه على فضح نوايا وأهداف الاستشراق، المستتر خلف دعاوى العلم والمعرفة والموضوعية. وهنا، أيضاً، نلاحظ في كتابات سعيد اهتماماً بدراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

وبشكل عام، بإمكاننا تحديد الهم البحثي الأساسي، والذي نتلمسه مضمراً أحياناً، وبوضوح في أحيان كثيرة داخل كتابات سعيد المتعددة، في ذلك الانهماج المتمثل في اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية، وإظهار وجهها الكولونيالي المستتر، الذي تم تشييده على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وفي هذا السياق، استطاعت كتاباته بشكل موسع وعميق معالجة الهيمنة الثقافية الكولونيالية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديدًا الشرق الأدنى الإسلامي والعربي) وبين الغرب (تحديدًا فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة). حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مرورًا بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسية والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، وانتهاءً بالهيمنة الامبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأمريكية في الوقت نفسه.

يبين تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي أن هذا الأخير، ليس كما يدعي، مجرد حقل بحثي يهدف لمعرفة (الشرق) بصورة موضوعية تتسم بالحياد والنزاهة، بل على الضد من ذلك، يرينا تحليل سعيد أن الاستشراق كخطاب تخترقه علاقات القوة والسلطة، وأنه لعب دورًا بالغ التأثير في مساعدة السياسة الاستعمارية في إحكام سيطرتها وهيمنتها على شعوب (الشرق) الذي تمت موضعة إنسانه ومجتمعاته في خانة المتخلف والشاذ وغير السوي والاستثنائي. ولا زال إلى اليوم يلعب ذات الدور من خلال تقديمه صورة نمطية زائفة تلجأ إليها وسائل الإعلام الأمريكية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.

المصادر والمراجع

- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ط1، 2006م.
- إدوارد سعيد، القلم والسيوف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998م.
- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبيحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2011م.
- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م.
- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقبلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008م.
- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1980م.



لعنة الفلسفة ابن تيمية فيلسوفا في الفكر الإسلامي المعاصر

البروفيسور جورج تامر

ترجمة: صفاء الزرقان

وُلدت الفلسفة العربيّة من خلال ترجمة أعمال المنطق والفلسفة وغيرها من العلوم اليونانية والسُريانية بغية مواجهة التحديات الفكرية والعلمية التي واجهت المسلمين في المجتمع العباسي. حيث ازدهرت في الحقل العربي بوصفها هجيناً إسلامياً فريداً يدمج على نحو خلاق التقاليد الفكرية لأفلاطون وبطليموس وأرسطو. وبالرغم من أن هؤلاء المفكرين كانوا دخلاء وقدماء، إلا أن اعتمادهم على الحجاج السليم أرسى لسمعهم -وبالأخص سمعة أرسطو- بوصفهم ممثلين للحقيقة العليا التي يمكن بلوغها من خلال المسعى الفكري البشري.⁵⁰¹ وفي بعض الحالات، قد تكون الأحكام المنطقية مُبجلة أكثر من المعرفة المُتَّكِّلة؛ فعلى سبيل المثال، لم يعدّ الفارابي (المتوفى سنة 339/950) الدين الأساس المطلق غير المشروط اللازم لوجود المدينة الفاضلة، بل نظر إلى الفلسفة (الحكمة، التي تمثل بحد ذاتها أساس القيادة الحكيمة) باعتبارها جوهرية لبقاء المجتمع المثالي.⁵⁰² وبالمثل، فقد منح ابن رشد (المتوفى سنة 595/1198) السلطة للفلاسفة -الذين وصفهم بأنهم أولئك الراسخون في العلم- لتفسير التعابير القرآنية على أنها مجازية في حال بدا أنها تتعارض مع العقل. وبذلك، أقرّ ابن رشد طريقة لتحقيق تناغم بين العقل والدين على أساس من العقلانية. وهكذا، أصبحت العقلانية معياراً لصحة النصّ القرآني.⁵⁰³

يوجد نقيض هذا المسلك في الكلام والفقه، حيث أكدّ علماء مثل ابن حنبل (المتوفى سنة 241/855)⁵⁰⁴ والأشعري (المتوفى سنة 324/936)⁵⁰⁵ تفوق الحقيقة الموحى بها. فقد اكتسب هذا الاتجاه من الفكر الإسلاميّ زخماً في القرن الثاني عشر من خلال عمل الغزالي الثرّ (المتوفى سنة 505/1111)، الذي نُظر إلى حجاجه العقلاني ضد الفلاسفة بوصفه ضربة قاصمة للفلسفة، وذلك على الرغم من أن الغزالي قد ضمّن المنطق بمتانة في حقل الفقه.⁵⁰⁶ ولاحقاً بعد الغزالي، استخدم

⁵⁰¹ موسى بن ميمون، الذي ينسب إلى أرسطو المعرفة المثلى فيما يتعلق بالمجال القمري، والذي يمثل بشكل كاف هذه النظرة ذات الصلة في فترة ما قبل الحدائفة للفلسفة العربية. من ناحية أخرى، فإن معرفة المجالات السماوية محجوزة للأنبياء: دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، القاهرة، الجزء

2، الفصل 22، ص 342-343. Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed, .:343-342

⁵⁰² Al-Fārābī, Abū Naṣr: Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' ārah al-madīna al-fāḍila, edited with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford 1985, chapter 15, § 14, p. 252.

⁵⁰³ ابن رشد: فصل المقال وملحقه وملخص كتاب الكشاف عن مناهج الأدلة، تحقيق جورج ف. حوراني، ليدن 1959، ص 13-15. ⁵⁰⁴ Laoust, Henri: Ahmad b. Hanbal, in: EI2, vol. 1 (1960), pp. 272-277; Melchert, Christopher: Ahmad ibn Hanbal, Oxford 2006.

⁵⁰⁵ See Watt, W. Montgomery: al-Ash'arī, Abu'l-Ḥasan, 'Alī b. Ismā'īl, in: EI2, vol. 1 (1960), p. 694; McCarthy, Richard C.: The Theology of al-Ash'arī. The Arabic Texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fi 'ilm al-kalām, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash'arī, Beirut 1953.

⁵⁰⁶ لقد كانت آراء الغزالي حول العقلانية موضع دراسة مكثفة؛ وذلك لمكانته بشكل عام. انظر Frank, Richard: Al-Ghazālī and the Ash'arite School, Durham 1994; Ormsby, Eric: Ghazali: The Revival of Islam, Oxford 2008; Griffel, Frank: Al-Girdner, Scott Michael: Reasoning with Revelation. Ghazālī's Philosophical Theology, Oxford 2009. The ignificance of the Koranic Contextualization of Philosophy in al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār (the Niche of The Muslim World 101, Lights), unpublished dissertation, Boston University 2010. الصادر 4 (October 2011) and 102, 1 (January 2012) عمله، و وقائع المؤتمر القادم حول الإسلام والعقلانية. و The Impact of al-Ghazālī, vol. 1, edited by Georges Tamer and vol. 2, edited by Frank Griffel

الشهرستاني (المتوفى سنة 548/1153)⁵⁰⁷ وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة 606/1209)⁵⁰⁸ حُججًا منطقيًا لمهاجمة الفلاسفة من منظورات شتى. فيما بعد، شنَّ ابن تيمية (المتوفى سنة 728/1328) هجومًا شرسًا على الفلاسفة اليونانيين وأتباعهم المسلمين؛ أبان عن ذلك في نقده الجوهرى للمنطق، الرد على المنطقيين،⁵⁰⁹ وكذلك في عمله الضخم درء تعارض العقل والنقل.⁵¹⁰ ربما يكون نقد ابن تيمية اللاذع هو الهجوم الأعنف على الفلسفة في التاريخ الفكري للإسلام: إذ انتقد أسلافه من علماء الكلام ومنظري الفقه لتراخيهم في دحض كلِّ من المنطق والأفكار الميتافيزيقية الأساسية للفلاسفة اليونانيين والمسلمين، حيث يؤكد ابن تيمية التفوق المطلق للقرآن والسنة النبوية، مؤكدًا على أن هذه هي المداخل الحصرية لتصحيح المعرفة.

غير أن المثير للاهتمام، بالرغم من ذلك، هو أن المؤلفين الذين يسعون إلى نبذ الفلسفة قد وقعوا في شرك الأساليب عينها التي سعوا إلى دحضها؛ فالغزالي، على سبيل المثال، كان يُنظر إليه بريية بين التقليديين بسبب ميوله التصوفية ولإدخاله المنطق في الفقه؛ وعلاوة على ذلك، فقد أُدين بشدة بسبب توظيف الأساليب الفلسفية عينها التي سعى إلى دحضها وبالتشابه معها تشابهاً لا انفصام له.⁵¹¹ وبالمثل، وجد ابن تيمية نفسه مُنتقداً لرفضه وتشريحه في الآن ذاته للمبادئ الفلسفية. وبالرغم من معارضته للفلاسفة وتنكره للمكانة السامية لعلمهم، إلا أن العلامة والمؤرخ الشافعي شمس الدين الذهبي (المتوفى سنة 748/1348)، قد شجب بعنف، في عبارة شهيرة، ابن تيمية قائلاً له: "قد بلغت سموم الفلاسفة ومُصنفاتهم مرات". ونتيجة لذلك، فقد أصبح جسد ابن تيمية مُدمناً على الاستخدام المُتكرر للسم حتى نضح من عظامه ذاتها؛ ومن خلال هذا المسار، فإن خطابه فاسدٌ أيضاً.⁵¹² ومن خلال عملية عضوية متبادلة، ربما لم يدركوها بوعي، تحول أعداء الفلسفة أنفسهم إلى فلاسفة.

وتأكيداً على ذلك، لم يتوان المؤلفون المسلمون المعاصرون عن تعيين ابن تيمية ضمن الحقل الفلسفي -بلا أي تندر. إذ حدّدوه، خاصة فيما يتعلق بمنظوره الشامل، بوصفه فيلسوفاً حقيقياً، واصفين إياه بأنه نظير لأشهر الفلاسفة المسلمين القروسطين، أو حتى أحلوه محلهم. وبالفعل، يعد ابن تيمية، بالنسبة إلى هؤلاء المؤلفين، "جهبذ لا نظير له" دخل "بيت الفلسفة الذي يخلب الأبواب" من دون أن يمسه أذى؛ وذلك لكونه "فيلسوفاً مُقتدراً" حيث يمثل تفنيده لمنطق أرسطو أساس منطق جون ستوارت ميل (John Stuart Mill) وفلسفة ديفيد هيوم.⁵¹³ حتى إن مؤلفاً حديثاً ينسب "الآراء الفلسفية الفريدة" القدرة على فتح آفاق جديدة للدراسات العربية الإسلامية.⁵¹⁴ كما منح الإسلاموي المصري محمد عمارة، في حديث مصوّر، ابن تيمية لقب "فيلسوف السلفية وحاكمها"؛ إذ إن عقلانيته براديفم يتوجب اعتماده في الفكر الإسلامي الحديث.⁵¹⁵

⁵⁰⁷ انظر Monnot, Guy: al-Shahrastānī, in: EI2, vol. 9 (1997), pp. 214–216. الشهرستاني، محمد ب. عبد الكريم: مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير محمد مختار، القاهرة 1396/1976. وانظر ترجمته الإنجليزية Wilferd Madelung and Toby Mayer, London and New York 2001.

⁵⁰⁸ انظر: فتواتي، جورج: فخر الدين الرازي، مج. 2 (1965) ص. 751-755. يتضمن العمل الفلسفي والكلامي الأساسي للرازي على آرائه النقدية حول الفلسفة. انظر: الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق محمد المعتمم بالله البغدادي، بيروت 1990.

⁵⁰⁹ انظر أدناه، الهامش 20

⁵¹⁰ درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد راشد سالم، الرياض 1399-1403/1979-1983. يحتاج كلا العملين، الرد ودرء، لدراسة مقارنة للكشف عن ترابطهما وكيف يكملان بعضهما.

⁵¹¹ يتمثل النقد النموذجي التقليدي للغزالي في المقولة الشهيرة لابن تيمية: وقد أنكر أئمة الدين على أبي حامد هذا في كتبه، وقالوا مرضه "الشفاء" يعني "شفاء" ابن سينا في الفلسفة. مجموع فتاوى ابن تيمية، الرياض 1416/1995، مج. 10، ص. 552.

⁵¹² see Anke von Kügelgen's valuable contribution in the present volume, especially n. 16.

⁵¹³ الندوي، سيد سليمان: المدارس الفلسفية الإسلامية واليونانية، المنشورة في: الثقافة الإسلامية 1 (1927)، ص. 85-91، هنا ص. 89.

⁵¹⁴ عبد الرزاق، مصطفى: خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، القاهرة، ص. 123.

⁵¹⁵ عمارة، محمد: فيلسوف السلفية، في: شبكة الدفاع عن السنة (http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=67742, accessed May 3, 2009).

إن شيخ الإسلام ابن تيمية -الذي كثيراً ما انتقد بسبب موقفه الراديكالي ضد الفلسفة ونقده اللاذع لعلم الكلام الجدالي والصوفية؛ والذي كان لأرائه دور جوهري في الوهابية السعودية؛⁵¹⁶ والمتمهم بأنه "أبو الأصولية الإسلامية"⁵¹⁷ والذي استُخدمت كلماته من قبل المسلمين بغية تبرير نشاطات إرهابية حتى⁵¹⁸ - يتلقى، بالرغم من كل ذلك، صورة يُطرى عليها في أعمال المؤلفين المسلمين المعاصرين. حيث يصوره هؤلاء المؤلفون على أنه فيلسوف مسلم لا نظير له والذي عرف بمفرده كيف يهدم بيت المنطق والميتافيزيقا اليونانيين، وكيف يُشيد، مكانهما، بيتاً للفلسفة الإسلامية الأصيلة. وتبعاً لهذا الرأي، فإن ابن تيمية قد هضم "سمّ الفلسفة" -غير أن عقله الأملعي حول السم إلى غسل. وبالتالي يمكن لهذا الغسل عينه، المستخلص من خلية كتاباته، أن يحيي حقبة جديدة من الفلسفة الإسلامية الحديثة. كان ابن تيمية ذاته سيمتعض، بلا ريب، من هذا النوع من تصنيف أعماله الذي أوضح إلى أي مدى يمكن لتاريخ الأفكار أن يكون زاخراً بهذه المفارقات فعلياً!

سوف أستعرض في هذه الدراسة السمات الأساسية للهوية الفلسفية لابن تيمية كما تتضح في أعمال المؤلفين المسلمين المعاصرين. يتضمن القسم الأول (1) تفنيد ابن تيمية لمنطق أرسطو الرياضي كما استعرضها ثلاثة باحثين مميزين. بينما حُصص القسم الثاني (2) لابن تيمية بوصفه رُشدياً. والقسم الثالث (3) يتناول تجديده للفلسفة في الإسلام من خلال تأسيس الميتافيزيقا الإسلامية. يُقدم القسم الرابع (4) ابن تيمية كمثل أصيل للإسمانية الفلسفية. بينما سناقش في الفصل الخامس الأخير (5) الآراء الأنيّة مع التركيز بشكل خاص على مفهوم الفلسفة الذي ينبثق من إعلان ابن تيمية فيلسوفاً. سأختتم باستعراض القيمة الدالة، لحال الفكر الإسلامي المعاصر، بالاحتفاء بابن تيمية كفيلسوف.⁵¹⁹

نقد ابن تيمية الفلسفي للمنطق الأرسطي

إنّ تفنيد ابن تيمية للمنطق الأرسطي، في دفاعه الشرس عن الإسلام بوسائل العقل، يُعد أمراً مركزياً؛ ذلك المنطق الذي اعتبره بصورة قاطعة أساساً للنسق الميتافيزيقي الذي طوّره اليونان. حيث إن هذا النظام الميتافيزيقي، بالنسبة لابن تيمية، الذي تبناه فلاسفة الإسلام، في تناقض تام مع الرؤية العالمية الإسلامية.⁵²⁰ وبالتالي، فإن تقييمه النقدي للمنطق

⁵¹⁶ Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳ ī-d-dīn Aḥmad b. Taymīya, Cairo 1939, pp. 506–540. See Steinberg, Guido: Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902–1953, Würzburg 2002, pp. 87–103, 337–341 et passim.

⁵¹⁷ Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen في نوقش هذا الكليشيه في Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts und der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz, Berlin 2003, pp. 39–62.

⁵¹⁸ Jansen, Johannes J. G.: The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of "The Forgotten Duty" Analyzed, انظر in: Die Welt des Islams 25 (1985), pp. 1–30; idem: The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, New York 1986; Sivan, Emmanuel: Ibn Taymiyya. Father of the Islamic Revolution; Medieval Theology & Modern Politics, in: Encounter 60 (1983), pp. 41–50; idem, Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics, New Haven 1985, pp. 96–107, 124 et passim. القاعدة والجماعات الإسلامية المتطرفة الأخرى لقب أبناء ابن تيمية في: Daniel Benjamin and Steven Simon: Age of Sacred Terror, New York 2002, pp. 38–94.

⁵¹⁹ يقدم يحيى ميشوت، الباحث البارز لابن تيمية، حالة مغايرة تختلف بوضوح مع المواقف التي تقدمها الدراسة، حيث أنه يقدمه بوصفه مفكراً "إسلامياً كلاسيكياً" و"متكلم ومفتي" و"معلم روحي عظيم للمنهج الوسطي الذي يمثل جوهر الإسلام التقليدي" (ابن تيمية توفي عام 1328/728). Against Extremisms; Texts translated, annotated and introduced by Yahya M. Michot, with a foreword by Bruce B. Lawrence, Ozoir-la-Ferrière 2012, pp. xx–xxi). بعض النصوص الواردة في المخطوطة نشرت بترجمة فرنسية على موقع muslimphilosophy.com بعنوان "Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya." أود شكر البروفيسور ميشوت لكرمه بإتاحة نصه لي قبل نشره.

⁵²⁰ بلغ نقده ذروته في كتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على المنطق اليوناني المعروف بالرد على المنطقين، حققه عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه محمد طلحة بلال مینار، تقديم سيد سليمان الندوي، بيروت 2005/1426. تتطابق هذه الطبعة الجديدة مع الطبعة الأولى من كتاب الكتبي المنشور في مومباي 1949/1368. أرقام الصفحات من الطبعة الأولى موجودة في هوامش الصفحات في الطبعة الجديدة سيشار إليها في الدراسة

اليوناني يحمل تضمينات مهمة لكل من موقفه العام تجاه الفلسفة وتوجهه نحو مدارس معينة في علم الكلام الإسلامي.⁵²¹ وعلى هذا النحو، لا يمكن للمؤلفين الإسلاميين المعاصرين المشتغلين بهذا الموضوع المطالبة صراحةً بهوية الفيلسوف لابن تيمية بذاته. غير أن هؤلاء المؤلفين ربطوا، في استعراضهم لكيفية استخدام [ابن تيمية] للجهاز الاصطلاحي/ التيرمينولوجيا الفلسفية لمحاربة المنطقيين بأسلحتهم الخاصة، نقده للمصادر المحتملة في التقليد الفلسفي اليوناني بالإضافة إلى نقاد المنطق الأوروبيين اللاحقين. وبذلك، يبدو أن هؤلاء المؤلفين قد منحوا ابن تيمية مكانة بين الفلاسفة دون أن ينسبوا له هوية فلسفية واضحة.

كيف يوضع المؤلفون المسلمون المعاصرون نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي؟ ثلاثة أمثلة يجب أن تكون مفيدة؛ في أحدها، يتبع علي سامي النشار⁵²² -أستاذ فلسفة مصري تناول هذا الموضوع خلال سعيه لتقديم منهجية إسلامية محددة- أسلوب الرد على المنطقيين واستعرض نقد ابن تيمية للتعريف الأرسطي⁵²³ الافتراض المنطقي⁵²⁴ والقياس المنطقي.⁵²⁵ ينقسم كل قسم إلى جزء هدام، حيث يواجه ابن تيمية الحجج الأرسطية، وجزء استدلال، يطور فيه بدائله.⁵²⁶ ومن جانبه، يقدم الباحث الإيراني مصطفى طبطباي عرضاً موجزاً لحجج ابن تيمية.⁵²⁷ وفي حالة أخرى، يبدو من الواضح أن مقال الباحث (C. A. Qadir) المنشور في مجلة *International Philosophical Quarterly* أقل اهتماماً بمناقشة حجج ابن تيمية مقابل تقديمه بوصفه رائداً في النقد الحديث للمنطق الأرسطي.⁵²⁸

الحالية وفقاً لأرقام الصفحات في الطبعة الجديدة. فُدمت طبعة جديدة من الكتاب من قبل عبد الستار النشار و عماد خفاجي، حيث نُشرت في القاهرة 1977. اختُصر هذا المجلد الكبير من قبل جلال الدين السيوطي (1505/911-1445/849) بعنوان جهد القريحة في تقديم النصيحة، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة 1947، وحقق لاحقاً من قبل سعاد عبد الرازق وعلي سامي النشار، القاهرة 1970. وهو أيضاً جزء من مجلد 9 في مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الله قاسم، الرباط 1961. ونشر بترجمة إنجليزية للكتاب المختصر بعنوان *Ibn Taymiyya Against Greek Logicians*. Translated with Introduction and Notes by Wael B. Hallaq, Oxford 1993.

⁵²¹ انظر ابن تيمية، الرد ص. 4/46. الرقم الأول يشير لرقم الصفحة في الطبعة الجديدة، بينما الثاني يشير للصفحة في الطبعة الأولى. انظر الهامش 20.

⁵²² النشار، سامي: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، الطبعة 4، القاهرة 1978.

⁵²³ النشار، مناهج، ص. 149-163. يشير ابن تيمية إلى التعريف، كما قدمه أرسطو وتبناه الفلاسفة المسلمون القروسطيين، والمتكلمون أيضاً منذ القرن الحادي عشر. انظر Kennedy-Day, Kiki: *Books of Definition in Islamic Philosophy. The Limits of Words*, London and New York 2003; Gutas, Dimitri: *The Logic of Theology (kalām) in Avicenna*, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden and Boston 2005, pp. 59-72; van Ess, Josef: *The Logical Structure of Islamic Theology*, in: Gustave E. von Grunebaum (ed.): *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, pp. 21-50.

⁵²⁴ النشار، مناهج، ص. 164-179.

⁵²⁵ المرجع السابق، ص. 180-219.

⁵²⁶ أخذ نقاش النشار لدحض ابن تيمية للمنطق الأرسطي بعين الاعتبار في von Kügelgen, Anke: *Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik und sein Gegenentwurf*, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter*, Leiden and Boston 2005, pp. 167-225, here pp. 177-179.

³⁷

ابن تيمية، الرد، ص. 5/46. انظر: Aristotle: *Topica et Sophistici Elenchi*, edited by Sir William David Ross, Oxford 1979, p. 5.

³⁸ ابن تيمية، الرد، ص. 5/47.

³⁹ الطبطبائي، المفكرون، ص. 94؛ ابن تيمية، الرد، ص. 9/50.

⁴⁰ عبد الرازق، خمسة، ص. 125؛ الطبطبائي، المفكرون، ص. 98.

⁵²⁷ الطبطبائي، مصطفى: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملازني البلوشي، بيروت 1990.

⁵²⁸ Qadir, Chaudry Abdul: *An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic. Ibn Taymiyyah*, in: *International Philosophical Quarterly* 8 (1968), pp. 498-512.

وعلى هذا النحو، فإن تأكيدات المؤلف فيما يتعلق بأساسها النصي مشكوك فيها إلى حد ما. وفيما يتعلق بابن تيمية بوصفه رائداً، فإن المؤلف والناشط السياسي المغربي المحافظ ينسب لابن تيمية تأسيس "المنطق الإسلامي" و "منهج المعرفة الإسلامي"؛ بتيم، محمد: ابن تيمية ومسألة العقل والنقل، الفرقان 3:8 (1987/14017)، ص. 16-24، انظر ص. 17-18.

بادئ ذي بدء، تجدر الإشارة بالتأكيد إلى أن النشار، أول مؤلف، يدعو، بنبرة يمكن اعتبارها ممثلة للتقليدية الإسلامية، انتقال المنطق اليوناني إلى الثقافة الإسلامية بأنه "مؤامرة" شاملة استهملها الأمويون، بتشجيع من البيزنطيين، ونفذهما سرًا المانويون والزرذاشتيون والمسيحيون الشرقيون الداخلون في الإسلام. وكان هدفهم، حسب النشار، تدنيس الفكر الإسلامي المحض؛ كانت استراتيجيتهم تتمثل في ترجمة أعمال المنطق اليوناني إلى العربية، وذلك لتدمير الإسلام من الداخل.⁵²⁹ وبناء على ذلك، يؤكد أن المنطق اليوناني، المرتبط جوهريًا بطبيعة الحال باللغة اليونانية، كان على الدوام دخليًا على الثقافة العربية الإسلامية.⁵³⁰ يحدد النشار العناصر الرواقية (Stoic) في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي والتي تعتبر بشكل مماثلٍ دخيلة على الإسلام.⁵³¹ يمكن العثور على مصدر آخر مهم أيضًا لنقد ابن تيمية في كتابات سيكستوس إمبيريكوس⁵³² (Sextus Empiricus) وكذلك في كتابات المشككين والسفسطائيين اليونانيين.⁵³³

ومع ذلك، قدّم ابن تيمية أمتن نقد للمنطق الأرسطي من وجهة نظر إسلامية. إذ نقل، باستخدام "اللغة الفلسفية"⁵³⁴، النقد الإسلامي للمنطق الأرسطي إلى أوجه في محاولة لا نظير لها لتأسيس منطق إسلامي فريد.⁵³⁵ إن ابن تيمية في نظر المؤلفين المسلمين الذين تناولوا هذا الموضوع، انبرى لتلك المهمة دون أن يسقط كالغزالي في شرك الفلسفة. [لأن نقده] مستمدّ جوهريًا من نصوص الإسلام المقدسة، أي القرآن والسنة، حيث إن بدائل ابن تيمية للمنطق الأرسطي تؤكد، بالتالي، حكم الفقهاء بأن من تمنطق تزندق.⁵³⁶

يتمثل جوهر نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو في إنكاره لادعاء المنطقيين بأن "الحدّ الحقيقي" هو الطريقة الوحيدة لإدراك تصور الماهية⁵³⁷ من الناحية المفاهيمية. حيث يشتمل هذا التعريف بشكلٍ أساسي على عنصرين: 1 السمات الأساسية المشتركة (الذاتية المشتركة) بين الموجودات الأخرى من (الجنس) نفسه؛ و 2 السمات المشتركة بين الموجودات

⁵²⁹ النشار، مناهج، ص. 5-7. وفقًا للنشار فإن عبد الله بن المقفع -أو ابنه بالأحرى- ينتمي إلى المجموعة الأولى من المتأمرين، حيث قام بأول ترجمة عربية لكتب معينة تتناول منطق أرسطو: انظر المرجع السابق، ص. 21-169. انظر، Gabrieli, Francesco: Ibn al-Muḥ affa', in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 883-885.

⁵³⁰ . النشار، مناهج، ص. 29. على الرغم الحبكة المثيرة، فإن حجة النشار هي في الواقع حجة قديمة شائعة بين نقاد المنطق المسلمين، كما توثق المناظرة الشهيرة التي حدثت عام 938 بين النحوي أبي سعيد الصيرفي (متوفى عام 979/368) والمنطقي المسيحي أبي بشر متى بن يونس (المتوفى عام 940/328). ورد نص المناظرة في كتاب التوحيد، أبو حيان: كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، المجلد 1، ص. 107-128. الترجمة الإنجليزية: Margoliouth, David Samuel: The Discussion Between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sirāfi on the Merits of Logic and Grammar, in: Journal of the Royal Asiatic Society NS, 37 (1905), pp. 129-179. انظر Endreß, Gerhard: Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, Amsterdam 1986, pp. 163-270. including a German translation of the debate, pp. 235-270. 299 وحول نص يحيى بن عدي تلميذ متى (974/363) عن الاختلاف بين المنطق والنحو، انظر ص. 271-296؛ انظر Kühn, Wilfried: Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sirāfi, in: Burkhard Mojsisch (ed.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, pp. 301-402 دراسة تحليلية لحجج الصيرفي.

⁵³¹ النشار، مناهج، ص. 152، 175

⁵³² المرجع السابق، ص. 170

⁵³³ المرجع السابق، ص. 159.

⁵³⁴ المرجع السابق، ص. 168.

⁵³⁵ المرجع السابق، ص. 148.

⁵³⁶ المرجع السابق، ص. 169.

⁵³⁷ ابن تيمية، الرد، ص. 5/46. انظر: Aristotle: Topica et Sophistici Elenchi, edited by Sir William David Ross, Oxford 1979, p. 5.

و(أنواعه) والتي تُميز موجودًا مُعيّنًا عن الموجودات الأخرى (الذاتية المُميّزة) أي الفصل.⁵³⁸ فهو يُحاجج، علاوةً على ذلك، بأن تعريفًا كهذا إما أن يكون تطويره مُستحيلًا أو شاقًا للغاية، مما يجعل التعريفات في الحقيقة عديمة الجدوى لإدراك الحقيقة.⁵³⁹ وبالنسبة إليه، فإن الموجودات شديدة الالتباس بحيث لا يمكن التقاطها مفاهيميًا من خلال بُنى منطقية قاصرة وسطحية كهذه؛ بل ينبغي اكتناه الموجودات الطبيعية بشكلٍ عقلاني وتجريبي/إمبريقي. وهذا هو، حقًا، ما فشل علماء المسلمين بعد ابن تيمية في فعله، وفقًا لمؤلفين نقديين مُعاصرين.⁵⁴⁰ ومع ذلك، يعتبر ابن تيمية التعريف مُجديًا في تمييز المُعرّف من الأشياء المماثلة الأخرى. وبالتالي، فإن التعريفات تشبه الأسماء؛ إنها لا تؤدي إلى إدراك الموجودات، لكنها لا تعدو كونها مجرد "تذكير".⁵⁴¹ فابن تيمية، إذن، إسماني.⁵⁴²

طوّر الطبّطائي رده. فبرفضه لحجة ابن تيمية بوحدة ماهية ووجود الموجود،⁵⁴³ أبقى الطبّطائي على الفصل المعرفي بين هاتين المقولتين، وحاجج بأن الوجود الخارجي لموجود معين لا يتطابق مع هويته أو صفاته المميزة، بقدر ما يمكن التقاطها معرفيًا.⁵⁴⁴ وبالرغم من ذلك، يشارك الطبّطائي ابن تيمية رأيه بأن ذلك الوجود في العالم الحقيقي سابق لإدراك الماهية وبأن الكليات المنطقية لا توجد في الواقع خارج الحقل المعرفي.⁵⁴⁵ فعلى سبيل المثال، ما هو "جزئي وخاص" (جزء معين) يوجد فقط في عالم الوجود الحقيقي.⁵⁴⁶ يعتقد ابن تيمية، بالفعل، بأن الكليات (القضايا الكلية) تُبنى من خلال صيرورة معرفية من التجريد من موجوداتٍ معينة.⁵⁴⁷

يُناقش الطبّطائي كذلك عبارة ابن تيمية بأن كل ما يمكن معرفته عن طريق القياس يمكن أن يُعرف من دونه⁵⁴⁸، رافضًا، بالتالي، القياس كمصدر للمعرفة الجديدة، خافضًا منزلتها لتكون محض طريقة لـ "التذكر وتكرار المعرفة".⁵⁴⁹ استنبدل ابن تيمية بالقياس المماثلة (تمثيل)، الذي وظفه الفقهاء المسلمون كطريقة لتطوير أحكام مماثلة فيما يتعلق بموضوعين متشابهين، رافضًا رأي المنطقيين بأن التمثيل ينتج افتراضاتٍ فقط.⁵⁵⁰

وبمقارنة نقد المنطق الأرسطي الذي تمّ على يد مفكرين مسلمين -مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن تيمية- مع ذلك الذي قام به فلاسفة أوروبيون مثل روجر بايكون (Roger Bacon) وفرانسيس بيكون (Francis Bacon) وديكارت

⁵³⁸ ابن تيمية، الرد، ص. 5/47.

⁵³⁹ الطبّطائي، المفكرون، ص. 94؛ ابن تيمية، الرد، ص. 9/50.

⁵⁴⁰ عبد الرازق، خمسة، ص. 125؛ الطبّطائي، المفكرون، ص. 98.

⁵⁴¹ الطبّطائي، مفكرون، ص. 98؛ ابن تيمية، الرد، ص. 43/84. إن آراء ابن تيمية هي امتداد لتقليد النحاة العرب؛ انظر von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 187–188.

⁵⁴² المرجع السابق، ص. 113-115؛ ابن تيمية، الرد، ص. 117-115/156، 121-120/162-161، 356-354/401-399. Qadir, An Early Islamic Critic, pp. 499–501. انظر المناقشة الموجزة لهذا الموضوع في von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 187–192.

⁵⁴³ ابن تيمية، الرد، ص. 68/107؛ فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج. انظر von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 181–182.

⁵⁴⁴ الطبّطائي، المفكرون، ص. 100-99.

⁵⁴⁵ المرجع السابق، ص. 103-101؛ ابن تيمية، الرد، ص. 71/113.

⁵⁴⁶ الطبّطائي، المفكرون، ص. 105؛ ابن تيمية، الرد، ص. 84/126.

⁵⁴⁷ ابن تيمية، الرد، ص. 59/101، 83-82/124-123.

⁵⁴⁸ الطبّطائي، المفكرون، ص. 111؛ ابن تيمية، الرد، ص. 340-339/385-384.

⁵⁴⁹ الطبّطائي، المفكرون، ص. 109.

⁵⁵⁰ المرجع السابق، ص. 113-115؛ ابن تيمية، الرد، ص. 117-115/156، 121-120/162-161، 356-354/401-399. Qadir, An Early Islamic Critic, pp. 499–501. انظر المناقشة الموجزة لهذا الموضوع في von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 187–192.

وجون لوك، فإن كلاً من الطببائي وقادر يؤكدان، بدورهما، تفوق هؤلاء النقاد المسلمين الذين سبقوا -بل وتجاوزوا في بعض النواحي- نظرائهم في الكشف عن أوجه القصور في نسق المنطق الأرسطي.⁵⁵¹ تحتل إنجازات ابن تيمية في هذا الحقل جزءاً كبيراً من عرض الطببائي لهذا الموضوع: ففي مقابل فرانسيس بيكون (1561-1626)⁵⁵²، يُحاجج ابن تيمية "بلغة علمية واضحة" بأن الحكم الذي يُتوصل إليه من خلال الأدلة القياسية يكون صحيحاً إذا ثبت أن الفرضيات صحيحة؛ ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال بحث تجريبي/ إمبريقي قبل بناء شكل القياس. يشير الطببائي، في هذا الصدد، بأن ابن تيمية يستخدم التمثيل ليعزو للتجربة العملية دوراً حاسماً في تطوير الأحكام الفلسفية. فبالنسبة لابن تيمية - وكذلك للطببائي - تنتج المعرفة الإمبريقية عن "الحسّ والعقل كلاهما معاً"؛ إذ تأتي أمثلة ابن تيمية المفضلة من الطب والفقه، وهما مجالان كلاهما يترابط فيهما النظرية والتطبيق جوهرياً.⁵⁵³ وعلاوة على ذلك، فإن شكه المنهجي فيما يتعلق بقيمة المنطق الأرسطي في تحقيق المعرفة العقلانية يسبق النقد الذي قدمه جون لوك (1632-1704)،⁵⁵⁴ وسيجد قراء نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي الحجج والتأويل الاسمي ذاتهما للتعريف⁵⁵⁵ الذي قدمه جون ستوارت مل (1806-1873)⁵⁵⁶ بعد خمسة قرون. أخيراً، يسبق التعريف الإسمي لابن تيمية نقد بيرتراند راسل (1872-1970) لأرسطو، بل ويمكنه أيضاً الإجابة عن بعض أسئلته.⁵⁵⁷

وفي ختام هذا القسم، من المناسب الإشارة إلى أن تفنيد ابن تيمية للمنطق مرتبط، وكذلك النشر، بالفلاسفة القدامى الذين أثاروا الشكوك فيما يتعلق بالقيمة المعرفية لمنطق أرسطو. بيد أنه يبدو من المتعذر تقريباً إقامة أي صلة متماسكة بين ابن تيمية وسيكستوس إمبريكوس أو أي من المُتشككين، حيث إن كتاباتهم، كما هو معروف، لم تُترجم إلى العربية أبداً.⁵⁵⁸ وفي أحسن الأحوال، كان يمكن أن تصل الأفكار المُتشككة المُنعزلة بشكلٍ غير مباشرٍ إلى المجتمع العباسي.⁵⁵⁹ هذا، بالطبع، لا يعني بأن الحضارة الإسلامية في غفلة عن الأوضاع "التي ربما أدت بشكل مُستقل إلى تطورات فكرية كانت مُشابهة، أو على الأقل مُتقبلة، للرواقية والشكوكية وغيرها من الأفكار".⁵⁶⁰

وأبعد من ذلك، فإن الادعاء الصريح -الذي غالباً ما يُصريح به علماء المسلمين المعاصرون- بأن ابن تيمية كان إسمائياً وإمبريقياً والذي تنبأ بالإمبريقية البريطانية التي تبدو لا أساس لها إذا قمنا بدراسة مُقارنة للمصادر. بالطبع، يمكن تحديد

⁵⁵¹ الطببائي، المفكرون، ص. 126-148.

⁵⁵² Bacon, Francis: *Novum Organon/The New Organon*, edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne, Cambridge and New York 2000.

⁵⁵³ الطببائي، المفكرون، ص. 130-131؛ ابن تيمية، الرد، ص. 393-394/438-437.

⁵⁵⁴ Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Collated and Annotated with Biographical, Critical and Historical Prolegomena by Alexander Campbell Fraser, New York 1959, especially book 4, chapter 17.

⁵⁵⁵ الطببائي، المفكرون، ص. 145-147. النشر، مناهج، ص. 162، 170، 178، مهتم أيضاً بإظهار أوجه التشابه بين نقد ابن تيمية ونقد ميل للمنطق الأرسطي.

⁵⁵⁶ Mill, John Stuart: *A System of Logic*, New York 1919.

⁵⁵⁷ النشر، مناهج، ص. 162؛ Qadir, An Early Islamic Critic, pp. 499-501. يُشار إلى المزيد من العبارات المماثلة في Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 215-217.

⁵⁵⁸ See Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, p. xli. See *ibid.*, pp. xxxix-xxxx; Gutas, Dimitri: *Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources*, in: Wolfgang Haase (ed.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II. 36.1, Berlin and New York 1994, pp. 4939-4973, here 4943.

⁵⁵⁹ Van Ess, Josef: *Skepticism in Islamic Religious Thought*, in: Charles Malik (ed.): *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut 1972, pp. 83-98, especially pp. 84, 86-87. [The article was first published in *Al-Abhath* 21 (1968), pp. 1-18].

⁵⁶⁰ Gutas, *Pre-Plotinian Philosophy in Arabic*, p. 4948. See his critique of proponents of a "hidden tradition" of transmitting Greek philosophical ideas into Arabic, *ibid.*, pp. 4944-4949, and his rejection of the views in van Ess, *Skepticism in Islamic Religious Thought*, in: Charles Malik (ed.): *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, p. 94. انظر جدعان، فهمي: التأثير الرواقي في الفكر الإسلامي، بيروت 1968.

أوجه الشبه اللافتة للنظر بين آراء ابن تيمية وآراء الإمبريقية البريطانية؛ حيث أن مكافئ المماثلة والقياس يوجد لدى ميل ولوك؛ إذ يؤكد ميل وهيوم على دور الاستقراء والمماثلة، بناءً على الخبرة الإمبريقية والإدراك الحسي، للمعرفة؛ حتى أن ميل ولوك يعدّان أن المسلمات الرياضية والمنطق مُشتقان من الجزئيات.⁵⁶¹ التقطَ الطببائي تشابهاتٍ أخرى؛ كما تشير أنكي فون كوجلجين (Anke von Kügelgen) إلى المزيد.⁵⁶² ومع ذلك، تبدو هذه المتوازيات محدودة فيما يتعلق بوظيفتها ضمن المنهجية الفلسفية لكل مُفكرٍ من هؤلاء: حيث يوضع فرانسيس بيكون الأساليب الإمبريقية لاكتساب المعرفة في خدمة التكنولوجيا؛⁵⁶³ بينما يعدّ لوك وهيوم المعرفة في المقام الأول بأنها صيرورة نفسية؛⁵⁶⁴ ويعزو ميل للعلوم الطبيعية القدرة على تفسير كل ما يحدث في العالم.⁵⁶⁵ وفي تناقض عميق مع هذه التشابهات الشكلية، فإن موضوع المعرفة بالنسبة لابن تيمية هو الموجود الحقيقي في العالم الخارجي؛ أي إن كل شيء له ماهية خاصة والتي يمكن التقاطها فقط من خلال الإدراك الحسي. يمكن أن يُنتج التجريد معرفةً فرديةً هشة فقط.⁵⁶⁶ إن النهج الإمبريقي الأساسي لابن تيمية ليس وسيلة لتطوير العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، لكنه يخدم أجندة دينية قائمة على اقتناعه بأن معرفة الجوهر، على هذا النحو، هي ممكنة بالطبع لله ومتعدرة كلياً للبشر. وأخيراً، فإن ابن تيمية من خلال الإقرار بأن الكتابات المقدسة تُمثل المصدر النهائي للمعرفة المُحكّمة، قد اتخذ مساراً لا يمكن ببساطة للإمبريقيين الأوروبيين أن يشاركوه إياه.

مواقف ابن تيمية الرُّشدية

يُمثل ابن رشد وابن تيمية، في الإسلام، مجالين معرفيين مُتناقضين لهما مناهج متضادة فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والعقلانية: أسس ابن رشد فلسفته على أعمال أرسطو، والتي علّق عليها بجدّ؛ إذ أن الحقيقة، بالنسبة لابن رشد، يقينية قطعاً. ومن ناحية أخرى، رفض ابن تيمية المنطق الأرسطي، كما وضحنا في القسم السابق؛ حيث إنّ الحقيقة، بالنسبة إليه، هي ما صدّق عليه القرآن والحديث بوضوح. وبالإضافة إلى اختلافهما في الأسلوب والموقف، فإن إرثهما قد سلكا مساراتٍ مختلفة على نحوٍ بارز: فقد خصّبت أعمال ابن رشد، بترجماتٍ العبرية واللاتينية، الخطابات العقلانية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، تقريباً حتى الوقت الذي أُعيد فيها اكتشافها من قبل المفكرين العرب في شرق المتوسط.⁵⁶⁷ إن ابن تيمية، كما ناقشنا أعلاه، قد أصبح ربما المؤلف الأكثر تأثيراً -وذلك ليس بمحض الصدفة- في الأوساط الإسلامية المحافظة.

⁵⁶¹ عولجت هذه المسألة من قبل Nicholas Heer: Ibn Taymiyah's Empiricism, in: Farhad Kazemi and Robert Duncan (eds.): A Way Prepared. Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York and London 1988, pp. 109–115

⁵⁶² Von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, pp. 216–217.

⁵⁶³ Milton, John R.: Bacon, Francis, in: Craig, Edward (ed.): Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, 2003, <http://www.rep.routledge.com/article/DA002SECT1>, accessed February 06, 2012

⁵⁶⁴ Copleston, Frederick S. J.: A History of Philosophy, vol. 5: Hobbes to Hume, London 1959, pp. 108–109, 263–264.

⁵⁶⁵ Copleston, Frederick S. J.: Modern Philosophy. Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America, London 1959, pp. 50–92; see von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, p. 217.

⁵⁶⁶ هذا الرأي شاركه von Kügelgen, Ibn Taymīyas Kritik an der aristotelischen Logik, p. 218.

⁵⁶⁷ Niewöhner, Friedrich and Sturlese, Loris (eds.): Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zurich 1994; von Kügelgen, Anke: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994; Tamer, Georges: Averroism, in: EI3, http://static.ribo.brill.semcs.net/entries/encyclopaedia-of-islam-3/averroism-COM_24253, accessed April 10, 2011.

لم يدخر ابن تيمية، في العديد من كتاباته، أي نقد لابن رشد.⁵⁶⁸ فعلى الرغم من التناقضات الجوهرية، إلا أنه يبدو أن كلا المفكرين يتفقان على شيء واحد: أي، وحدة الحقيقة، التي يمكن للبشر الوصول إليها من خلال الوحي الإلهي وبالوسائل العقلانية على نحو مُتكافئ.⁵⁶⁹ وفيما يتعلق بالحجاج ضد الرأي السائد بأن تأثير ابن رشد يجب البحث عنه في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة الأوربيين وليس في العالم الإسلامي، يعرض الباحث المغربي عبد المجيد الصغير المواقف الرّشدية في عمل ابن تيمية لإظهار جوانب من تراث ابن رشد في السياق الإسلامي ما قبل الحديث.⁵⁷⁰ تفيد دراسته أيضًا كردّ على القطيعة المعرفية المزعومة التي أعلن عنها محمد عابد الجابري بين الخطابات الفكرية في الشرق الإسلامي والغرب الإسلامي.⁵⁷¹ وفيما يلي، سنستعرض آراء الصغير.

بدايةً، يوضح الصغير أن ابن تيمية يتشارك مبدأً منهجيًا أساسيًا مع ابن رشد: ألا وهو التوافق المطلق بين العقل والدين. فبالنسبة لابن تيمية، فإن العقل الصريح يتوافق بالضرورة مع صحيح النقل المتناقل من خلال القرآن وما صحّ من أحاديث النبي. لذلك، فإنّ التصريح بأن الغرض من القرآن يتطابق مع الغرض من البرهان العقلاني الخالص، يُظهر بأن ابن تيمية في الواقع لا يُضيف شيئًا جديدًا إلى آراء ابن رشد.⁵⁷²

وفقًا للصغير، فقد طوّر كلا المفكرين تباعًا نقدهما للفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام على أساس قناعتهم المشتركة بأن العقل والوحي متوافقان أساسًا. نتج "المشروع النقدي" لابن تيمية من رؤية شاملة مشابهة لرؤية سلفه: انتقد علماء الكلام المسلمون لأنهم لم يميزوا بين "العقل الصريح" من جهة وبين الديالكتيك الفاسد والقياس المنطقي من ناحية أخرى. وفي حين أن "العقل الصريح" كان مرغوبًا، إلا أن المنطق اليوناني يمكن أن يُضللهم عن القرآن والحديث اللذين يزعمون الدفاع عنهما. ونتيجة لتبني علماء الكلام لأساليب الفلاسفة الفاسدة، أخذ ابن تيمية، وكذلك الصغير، ينادونهم بـ "الصابئة الحرانيين"، متهمًا إياهم بإفساد فلسفة أرسطو الأصلية.⁵⁷³

يُقرّ الصغير بالنتائج المختلفة لمشروع ابن رشد وابن تيمية النقيدين فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والفلسفة. ومع ذلك، أشار إلى أن نقد ابن تيمية للفلسفة الإسلامية في المشرق في الواقع "يُثري ويدعم" نقد ابن رشد. وبحكم بيئته الفكرية، كان ابن تيمية ضليعًا جيدًا بـ "الأفكار الشرقية" التي انحرفت، تحت نير تأثيرها، هذه الفلسفة عن أصولها الأرسطية؛ وبالتالي، فإن نقده لعلم الكلام هو امتدادًا لنقد ابن رشد للمدرسة الأشعرية وللغزالي خصوصًا.⁵⁷⁴ وعلاوةً على ذلك، يشير الصغير إلى أنّ كلا الشخصيتين، وبالرغم من أنهما يعيشان في ظل ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة، يتشاركان رغبة عنيفة في رفض التقاليد الكلامية الراسخة وكذلك رغبة في تحدي وتغيير الوضع الفكري السائد الذي

⁵⁶⁸ سعد، الطباوي محمد: مواقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة، القاهرة 1989/1409، تقدم عرضًا شاملًا لموقف ابن تيمية النقدي من آراء ابن رشد الكلامية والفلسفية الأساسية.

⁵⁶⁹ von Kügelgen, Anke: Dialogpartner im Widerspruch. Ibn Rushd und Ibn Taymīya über die "Einheit der Wahrheit", in: Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds.): Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixtyfifth Birthday, Leuven 2004, pp. 455–481.

⁵⁷⁰ الصغير، عبد المجيد: مواقف "رشدية" لتقي الدين ابن تيمية؟ في: دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، كزابلانكا 1987، ص. 164-182.

⁵⁷¹ لقد عبر عن هذا الرأي في العديد من الأعمال. انظر، الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، بيروت 1993، ص. 49-50، 212.

⁵⁷² الصغير، مواقف، ص. 166.

⁵⁷³ المرجع السابق، ص. 167. وحول حران ومدرستها الفلسفية الشهيرة، التي كان لها أثر مهم على الفلسفة العربية، انظر: Fehérvári, G.: Hārān, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 227–230; Chwolsohn, Daniel: Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg 1856; Lewy, Hans: Chaldean Oracles and Theurgy, Paris 1978; Theurgus, Iulianus: The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary by Ruth Majercik, Leiden 1989.

⁵⁷⁴ الصغير، مواقف، ص. 167-168.

ازدهرا فيه تباغًا. حارب ابن تيمية بصرامة من أجل الوحدة السياسية والعقائدية للأمة، وهو الهدف الذي صاغه ابن تومرت (توفي سنة 524/1130). وكان هذا أيضًا هدف ابن رشد.⁵⁷⁵

من خلال مناقشة الأفكار الرشدية في أعمال ابن تيمية، يُسلط الصغير الضوء على ما يلي:

1. كان ابن تيمية، مثله مثل ابن رشد، يعي الحاجة إلى نقد القياس المنطقي لعلماء الكلام والأفكار/ المفاهيم المتعلقة به: بالفعل، كانت الحجج التي استخدمها علماء الكلام عادةً لإثبات وجود الله مبنية على الاعتقاد بقياس الغائب على الشاهد. ويُشير ابن تيمية وابن رشد إلى أن هذا الرأي الاستقرائي يختلف اختلافاً جذرياً عن الطريقة الاستدلالية المستخدمة في القرآن.⁵⁷⁶
2. يتشارك ابن تيمية وابن رشد موقفاً سلبياً تجاه رفض علماء الكلام لصفات الله المُجسّمة. فبالنسبة إليهما، تُفرغ هذه الحجج الأولوية من أي صفات (أي التعطيل) على الإطلاق. غير أنهما، يختلفان في الطريقة التي يتعاملان بها مع التجسيديات (anthropomorphisms) القرآنية: نادى ابن تيمية، باسم كلٍّ من العقل والكتاب، بقراءة حرفية لمثل هذه العبارات؛ بينما يحتاج ابن رشد بقوة لتفسيرها مجازياً. ومع ذلك، يبدو أنهما مرة أخرى على الخط نفسه؛ إذ أنهما دافعا، باسم القرآن والعقلانية معاً، عن الآراء الكلامية المتعلقة بمكانية الله -أي "الجهة" - ضد الأشاعرة.⁵⁷⁷
3. يتبع ابن تيمية ابن رشد في رفض الحجج الكلامية لخلق العالم؛ حيث إن ردهما على السؤال الأكثر إثارة للجدل في الفلسفة الإسلامية، من ثم، كان الرد نفسه.⁵⁷⁸ لم يعارض علماء الكلام بالقول إن خلق العالم أصبح ممكناً بلا سبب (الترجيح بلا سبب)، العقلانية فحسب، بل علاوةً على ذلك أيدوا الدهريين وأولئك الذين حاججوا بأولية العالم.⁵⁷⁹ وعلى الرغم من أن كلاً من الفلاسفة وعلماء الكلام قدموا حججاً للتأكيد على خالق للعالم، إلا أن ابن تيمية، وعلى غرار ابن رشد، رفض تلك التأكيدات باعتبارها غير مجدية ومشوشة، مؤكداً بذلك دليل العناية. هذا الدليل، بطريقة بسيطة ومفهومة، يُظهر عناية الله بالعالم، وبالتالي، فعله المستمر في الخلق.⁵⁸⁰ وباستخدام الآيات نفسها ضد علماء الكلام، يُشير ابن تيمية إلى أن القرآن لا يُعلم الخلق من لا شيء⁵⁸¹؛ ومثل ابن رشد، يدحض المبدأ الكلامي القائل بأن "ما لا يخلو من حوادث فهو حادث"، مؤكداً بطلانه بحكم العقل والقرآن معاً. يُصرّح ابن تيمية بكلمات تقارب كلمات ابن رشد قائلاً إن "الحق لا يتناقض".⁵⁸²

⁵⁷⁵ المرجع السابق، ص. 168. إن احتمال تأثر ابن تيمية بابن تومرت محل نزاع انظر

Al-Matroudi, Abdul Hakim I.: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyya. Conflict or Conciliation, London and New York 2006, p. 18.

⁵⁷⁶ الصغير، مواقف، ص. 169. انظر ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي ومحمد عابد الجابري، بيروت 1998، ص. 100-102؛ ابن تيمية درء، تحقيق محمد رشاد سالم، مجلد 3، ص. 389-438؛ مجلد 8، ص. 136-251؛ مجلد 9، ص. 68-105. ⁵⁷⁷ الصغير، مواقف، ص. 175-176. انظر ابن رشد، الكشف، ص. 138-142، 145-148؛ ابن تيمية، درء، تحقيق سالم، مجلد 6، ص. 212-249؛ مجلد 9، ص. 105-132، 334-400؛ مجلد 10، ص. 147-157، 197-317. انظر von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 462-470.

⁵⁷⁸ انظر الألويسي، حسام محي الدين: مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، بغداد 1968.

⁵⁷⁹ الصغير، مواقف، ص. 170. وحول الدهريين انظر Goldziher, Ignaz and Goichon, Amélie Marie: Dahriyya, in: EI2, vol. 2 (1965), pp. 95-97; Shaki, Mansour: Dahrī I (In Middle Persian Literature), in: Encyclopedia Iranica, vol. 6, p. 587b.

⁵⁸⁰ انظر von Kügelgen, Dialogpartner, pp. 470-472. مع الإشارة للمقاطع ذات الصلة في أعمال ابن تيمية وابن رشد.

⁵⁸¹ الصغير، مواقف، ص. 170-171. انظر القرآن 41:11

⁵⁸² الصغير، مواقف، ص. 172. انظر ابن رشد، فصل، ص. 13؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، مجلد 1، ص. 300.

يؤكد ابن تيمية، من موقف قريب من ابن رشد، كما يوضح الصغير، بأن القرآن والحديث لا يشتملان على أي قول يدعم رأي علماء الكلام القائل إن الحوادث لها ابتداء؛ وفي الواقع، هذا قد ينطوي على أنّ فعل الله ابتدأ في نقطة معينة في الزمن. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بأن العالم أزلي، كما حاجج الفلاسفة: لأن الاعتقاد بفعل الله الأزلي للخلق لا يعني القبول بأن العالم أزلي؛ فالفاعلية تسبق الفعل كما يسبق الفاعل الفعل. يشير ابن تيمية، في هذا الصدد، إلى الآيات القرآنية ذاتها المستخدمة من قبل ابن رشد في سياقٍ مشابه ويفسرها بطريقة مماثلة على نحوٍ مدهش.⁵⁸³ يخلص الصغير إلى أن "وحدة الروح" يجب أن توجد بين ابن تيمية وابن رشد، اللذان استخدمتا الحجج ذاتها للحصول على النتائج عينها. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه وبالرغم من هذا التوافق الأساسي، إلا أن كل مفكرٍ منهما يتعامل مع النص القرآني على نحوٍ مختلف: من جهةٍ، يقربها ابن رشد من موقف أرسطو، جاعلاً من البرهان المعيار الأعلى للحقيقة ومؤكداً على أن الكتاب المقدس المُفسّر يجب أن يتوافق بالضرورة مع البرهان. بينما من ناحيةٍ أخرى، يتبنى ابن تيمية الرأي القائل إنّ النص الحرفي للقرآن مُحكم ولا يحتاج إلى تفسير.⁵⁸⁴

4. تعامل ابن تيمية وابن رشد مع المسألة الكلامية للسببية على نحوٍ متشابهٍ أيضاً. فابنتقادهما لرفض الأشاعرة لأي مسببات أخرى سوى الله، فإنهما يؤكدان بحججٍ متشابهة بأن القبول بالسببية الطبيعية هو مُتطلب لكلٍ من العقل والاعتقاد القرآني بحكمة الله أيضاً. إن إنكار تأثير المسببات أمرٌ لا يمكن تصوره لكليهما، نظراً لأن إنكاراً كهذا سيجعل حكمة الله والمعرفة عديمتا الفائدة.⁵⁸⁵

5. وعلاوةً على ذلك، يتفق كلٌّ من ابن رشد وابن تيمية بأن محاولة المواءمة بين الكلام والفلسفة قد باءت بالفشل في كلا الجانبين. وبالنسبة لابن تيمية، فإن علماء الكلام أولئك الذين حاولوا إيجاد توليفة من الحجج الكلامية والفلسفية قد قصروا ووقعوا في الخطأ والتناقض. الغزالي كان موضع النقد المفضل لكلا المفكرين، اللذان اتهماه باستخدام عبارات بلاغية متناقضة (والتي ادعى بأنها إثباتية) وبأنها لا تتسق مع مكانته. وكذلك اتفقا على انتقاد ابن سينا، حيث تتبع ابن تيمية بشكلٍ مثير للاهتمام أفكار ابن سينا الضالّة مُرجعاً إياها إلى "الصابئة الحرائيون المنحرفة"، وهو الأثر الذي نسب [ابن تيمية] الفارابي إليه بالمثل.⁵⁸⁶ إن ما أثار حفيظة كلٍّ من ابن تيمية وابن رشد كان بالدرجة الأولى محاولة ابن سينا تقديم دليلٍ على وجود الله؛ وبرغم كل ذلك، فقد فرّق ابن سينا بين نوعين من الوجود: الواجب والممكن، ليصف العقول السماوية (heavens) بأنها أزلية وممكنة.⁵⁸⁷

6. يُشير الصغير إلى أن ابن تيمية، في سياق نقده لابن سينا، أقرّ بقرب ابن رشد من أرسطو، معترفاً بأن الفيلسوف الأندلسي قد تفوق على أستاذه اليوناني في تفسيره لحركة العقول السماوية.⁵⁸⁸ بالإضافة إلى ذلك، فإن تقدم ابن تيمية النقدي مقابل الفلاسفة المسلمين في المشرق يشابه تقدم ابن رشد، والذي نشأ من مبادئ مماثلة. ومن أحد أسباب اتفاقهما، بحسب الصغير، "الطابع السلفي" لمقاربة ابن رشد في مناقشة المسائل الكلامية، خاصة في كتاباته الكلامية الفلسفية تهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة. إن سلفية (traditionalism) ابن رشد موجودة في عودته إلى النصوص "الأصلية والحقيقية وغير المُحرفة وغير المُفسّرة" لأرسطو والقرآن.⁵⁸⁹ وعلاوةً على ذلك، فإن ابن رشد وابن تيمية يعرضان تاريخ الأفكار بوصفه تاريخاً من الانحدار. يقترح الصغير أن الأخير يبقى ضمن إطار النقد الأنف لعلماء

⁵⁸³ الصغير، مواقف، ص. 173-175. ابن رشد، الكشف، ص. 171-172؛ ابن رشد، فصل، ص. 21.

⁵⁸⁴ الصغير، مواقف، ص. 175.

⁵⁸⁵ المرجع السابق، ص. 176-177. انظر ابن رشد، الكشف، ص. 166-169، 193-194؛ ابن تيمية، الرد، ص. 270/315.

⁵⁸⁶ الصغير، مواقف، ص. 177-178.

⁵⁸⁷ المرجع السابق، ص. 179. وحول موقف ابن سينا ونقد ابن رشد له انظر Davidson, Herbert A.: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York and Oxford 1987, pp. 281-335.

⁵⁸⁸ الصغير، مواقف، ص. 180.

⁵⁸⁹ المرجع السابق، ص. 181.

الكلام والفلاسفة المسلمين، بقدر ما يسعى إلى إرجاعهم إلى أصولهم الخاصة: القرآن وأرسطو. يعدّ ابن تيمية، الذي يعلم أن ابن رشد كان أقرب فيلسوف إلى أرسطو، بأنه [ابن رشد] أيضًا هو "أقرب فيلسوف إلى الإسلام" - "شهادة كان ابن رشد سيُسرّ بها كثيرًا!"⁵⁹⁰. يفترض الصغير، في ملاحظاته الأخيرة، بأن أوجه التشابه اللافتة بين كلا الموقفين عائدةً إلى المصادر الفكر المشتركة أو إلى تأثير ابن رشد على ابن تيمية، والذي بالطبع، لم يظهره الأخير جهارًا. وبالتالي، قد يكون ابن تيمية مثل توما الإكويني - "أحد بواكير الرشدية في بيئة مختلفة عن وسطها المغربي الأول"⁵⁹¹.

ختامًا، يقدم الصغير موقف ابن تيمية بوصفه "محاكاة/صدى وتطبيقًا وامتدادًا لنقد ابن رشد الفلسفي" للفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين السابقين. لقد قام بذلك ليوحد حجة لتأثير ابن رشد المتواصل في المشرق الإسلامي.⁵⁹² ومن وجهة نظره، فإن اتفاق ابن تيمية المُرَّوج بأن "العقل الصريح والمعرفة النقلية الصحيحة" مطابقٌ لمبدأ ابن رشد القائل بوحدة الحقيقة. ومع ذلك، يُظهر الصغير وعيه بالطبيعة الفرضية للغاية لحججه واستنتاجاته، وذلك من خلال الصيغة الاستفهامية للعنوان وكذلك العبارات الحذرة في الدراسة نفسها.

بيد أن، الصغير صمّت عن اتهام ابن تيمية الصريح لابن رشد، في كتاباته، بإخفاء إيمانه الحقيقي بما يسمى "الحقيقة المزدوجة": أي إن حقيقة الآراء الكلامية محفوظة حصراً للفلاسفة، في حين أن عامة الناس تتغذى على الخيالات الورعة. وبالمثل يتجاهل الصغير تمامًا الهجمات السجالية العديدة ضد فيلسوف قرطبة في أعمال ابن تيمية.⁵⁹³ كما إنه من الواضح أن ابن تيمية لا يأخذ إعلان ابن رشد لوحدة الحقيقة على محمل الجد.⁵⁹⁴ وكما توضح الدراسة، فإن بعض مواقفهم قد تعدّ "رشدية"؛ ومع ذلك، فإن هذه المواقف تخدم قناعة ابن تيمية الأساسية بالأولوية المطلقة للقرآن والسنة على الاستدلال الفلسفي - وهذا يتعارض بلا شك مع ابن رشد.

استئناف ابن تيمية للخطاب الفلسفي في الإسلام

يتناول الباحث السوري عبد الحكيم الأجر، في دراسة حول استئناف الفلسفة في الإسلام، باستفاضة عددًا من آراء ابن تيمية.⁵⁹⁵ حيث يتضمن تحليله مفهوم ابن تيمية عن توحيد الله، والعلاقة بين الحقيقة الموضوعية لله وصفاته⁵⁹⁶، ومذهب ابن تيمية فيما يتعلق بخلق الله الأزلي للعالم وموقعة الحوادث في الذات الإلهية.⁵⁹⁷ يعتمز المؤلف، من خلال هذا الاختيار للموضوعات الميتافيزيقية المحضة، إثبات أن ابن تيمية قد أحيى الفلسفة الإسلامية بعد الجمود الذي أصابها بوفاة ابن رشد. وبعد عرض تصور الأجر لابن تيمية كفيلسوف والتبرير الذي يقدمه لهذا الرأي، سأقدم مُلخصًا لتحليله لبراهين ابن تيمية الفلسفية الأساسية.

⁵⁹⁰ المرجع السابق، ص. 182. تشير فون، في دراستها المذكورة سابقًا، ص. 472-475، إلى أن ابن تيمية لا يعامل ابن رشد بطريقة أفضل من الطريقة التي عامل بها الغزالي أسلافه. بل إنها أيضًا، تشير بإيجاز لنقاط التوافق والاختلاف بين المفكرين، مشيرة إلى المقاطع ذات الصلة في أعمال ابن تيمية.

⁵⁹¹ الصغير، موقف، ص. 182.

⁵⁹² المرجع السابق، ص. 165.

⁵⁹³ ابن تيمية، درء، تحقيق محمد رشاد سالم، مجلد 1، ص. 11، مجلد 11.

⁵⁹⁴ استنتاج مشابه ورد في von Kügelgen, Dialogpartner, p. 476.

⁵⁹⁵ أجر، عبد الحكيم: ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، كازابلانكا وبيروت 2004.

⁵⁹⁶ المرجع السابق، ص. 43-93.

⁵⁹⁷ المرجع السابق، ص. 145-226. الفصل الأوسط (ص. 97-141) يتناول موضوعات كلامية وفلسفية متنوعة في تأصيله للحدوث والسببية، والتي تؤسس لقاعدة ابن تيمية في معالجته للموضوع.

إن ابن تيمية، إذن، وحسب الأجهر، يمتلك "مشروعاً فكرياً" و"مكانة فلسفية مماثلة لأي مكانة فلسفية في تاريخ الفلسفة في الإسلام". إن رؤيته للعالم متماسكة و"مبنية على أسس فلسفية ومنطقية واضحة ومتينة". يصف الأجهر هذا الجانب من فكر ابن تيمية بأنه "الجانب الآخر الخفي" الذي يصعب اكتشافه بسبب استخدام ابن تيمية لـ "لغة مزدوجة"⁵⁹⁸ التي أبان من خلالها عن حقيقة واحدة بطريقة فلسفية ودينية. ومع ذلك، وبخلاف ابن رشد، لم يحاول إنشاء منهجية فلسفية موازية للدين؛ بل تحرك بشكل فريد وعقلاني، حيث تعامل مع موضوعات نظرية للغاية ضمن منهجية دينية مستخدماً، بذلك، الحجج نفسها والتعابير القرآنية التي استخدمها ابن رشد.⁵⁹⁹

وعلى الرغم من أن ابن تيمية رفض التأويل صراحةً، إلا أنه طوّر بالفعل مكانته من خلال ممارسة التأويل، حيث ادعى بثبات أنه "يصحح سوء فهم الفلاسفة وعلماء الكلام" للنصوص المقدسة والفلسفية التي أشاروا إليها. وبذلك، اعتبر أن العقل هو "النشاط التأويلي للنص".⁶⁰⁰ لقد مكّنه هذا الفهم الفريد للعقلانية، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنص المقدس، علاوةً على ذلك، من "تفسير/تبرير فلسفته على أنها انسجام ومطابقة بين العقل الصريح والنص الحقيقي". إن "صريح المعقول" لابن تيمية ليس إلا فلسفة، كما عرفه من خلال ابن رشد وأبو البركات البغدادي (توفي بعد عام 560/1164)؛ إلا أنه يتجنب استخدام هذا المصطلح لما له من دلالاتٍ سلبية في الإسلام.⁶⁰¹ وبالتالي، يمكن اعتبار فلسفة ابن تيمية مشروعاً لـ "التأويل العقلي الذي يتخطى ظاهر النص إلى باطنه العقلي". يشبه مشروع ابن تيمية مشروع ابن رشد إلى حدٍ بعيد، الذي لم يخفه كما فعل هو نفسه [ابن تيمية].⁶⁰² إن فلسفة ابن تيمية هي مشروعٌ اصطلاحي؛ فالغرض منها هو إعادة العقل والتقليد الديني إلى حالة الانسجام الأصلية التي كانت موجودة قبل أن يُساء فهمهما في الفلسفة وعلم الكلام بوصفهما "نقيضان".⁶⁰³ صاغ ابن تيمية التالي:

● موقفاً يتفق كلياً مع معايير العقلانية في ذلك الزمان في مسائل وحدة الله والخلق [للعالم] والجهة والسببية ومفهوم الأزلية. ومن أجل تبرير منظومته الفلسفية (الضمنية) [...] استعان بالنص [القرآن].⁶⁰⁴

طوّر "الفيلسوف" ابن تيمية استراتيجية ذات مسارين. من ناحية، فيما يتعلق تقريباً بكل مسائل المجتمع والتاريخ والسياسة والأخرويات، فقد رفض أي تأويل فلسفي للقرآن وأخذ حصراً بالأراء الدينية المنصوص عليها حرفياً؛ ومن ناحية أخرى، "يذهب في جراءة عقلية نادرة [...] إلى تأسيس أنطولوجيا خلاقة تربط بين الواحد والكثير، بصورة تتجاوز الفلسفات التي جاءت قبله".⁶⁰⁵ عند تناول المسائل الفلسفية-الكلامية مثل وحدة الله وخلق العالم، فإنه يستخدم أسلوباً سطحيّاً-خفياً يمكنه من التعبير عن الأفكار بطريقة تتوافق مع الفهم الديني التقليدي.

يوظف ابن تيمية منهجه السطحي-الخفي، حسب الأجهر، خاصةً فيما يتعلق برفض التأويل المجازي لصفات الله المجسمة؛ كما يتضح ذلك أيضاً تحديداً في نقده الحاد للفلاسفة العقلانيين المسلمين وعلماء الكلام أنفي الذكر. لقد اتبع ابن تيمية، في كلا الحالتين، النهج التقليدي في الإسلام بعبارة صريحة.⁶⁰⁶ غير أن القراءة المتأنية لعمله تُظهر أنه

⁵⁹⁸ المرجع السابق، ص. 13.

⁵⁹⁹ المرجع السابق، ص. 16.

⁶⁰⁰ المرجع السابق، ص. 16-17، هامش. 1.

⁶⁰¹ المرجع السابق، ص. 218، الهامش. 174.

⁶⁰² المرجع السابق، ص. 17 والهامش.

⁶⁰³ المرجع السابق، ص. 16.

⁶⁰⁴ المرجع السابق، ص. 16-17.

⁶⁰⁵ المرجع السابق، ص. 17.

⁶⁰⁶ المرجع السابق، ص. 22.

"فيلسوف" حاول "إحياء وتنشيط الفكر العقلاني في الإسلام"، مستخدمًا، كما هو حال الفلاسفة، أسلوب الجدل والنقد العقلاني.⁶⁰⁷ وفي حالاتٍ أخرى كثيرة فإنه، "يبرر نواياه الحقيقية، في القول إنه لا يرفض الكلام والفلسفة كليًا، ولكنه يرفض صيغًا ومصطلحات معينة" في هذين الحقلين. هذا يعني أنه ليس معاديًا للخطابات العقلانية على هذا النحو، لكنه بالأحرى يعبر عن رفضه "للطريقة التي [يناقش] بها المتكلمون والفلاسفة القضايا الأنطولوجية الأساسية". وبهذا المعنى، فإنه يلوم عليهم فشلهم "في الدفاع عن الإسلام بواسطة العقل"⁶⁰⁸.

يرى الأجهري أن ابن تيمية قد وظف هذا الأسلوب بوعيٍ وتعمد؛ حيث إن غموضه قد سمح له [ابن تيمية] بإرساء أسس عقلانية وفلسفية للإسلام السني دون أن يكون محسوبًا على الفلاسفة أو علماء الكلام. وإلى جانب هذا، يمكن أن يرجع سبب غموض خطابه للحقيقة التاريخية بأن أفكاره منتشرة ضمن محاججات سجالية تتطلب معرفة عميقة بخلفياتها التاريخية والفكرية؛ إن هذا السياق السجالي هو الذي يحدد في المقام الأول نبرة حججه⁶⁰⁹. وعلاوةً على ذلك، فإن ابن تيمية يناقش مواضيع فلسفية معقدة بطريقة استثنائية غير تقليدية- كان هذا النهج سببًا آخر لغموض أسلوبه. فمن خلال مناقشته لتلك المواضيع، كان "عقله الفلسفي" منفتحًا على الفلاسفة- حتى على أولئك الذين عدّهم أعداء.⁶¹⁰

إن مفهوم ابن تيمية للمعرفة ذو صلةٍ أساسية بمشروعه بوصفه علاقةً خاصة بين الإنسان والعالم بدون وسيطٍ آخر سوى المفاهيم الكلية، المُشيدة على "موضوعات حقيقية". وبالتالي، فإن المعرفة البشرية هي "عملية وضعية تمامًا تتحدد بعناصر المعرفة الأساسية، التي ينشؤها العقل الإنساني بعلاقته مع عالمه"، مثل المنطق.⁶¹¹ إن المعرفة:

● هي عملية لا تخرج من مملكة هذا العالم، وهي معرفة عقلانية بالمعنى الأرسطي المجرد من ميتافيزيقاه. وهذا ما يجعل ابن تيمية يؤكد دائمًا على أن المعرفة يجب أن تصاغ بعبارات ذات معنى وذات مدلول حقيقي.⁶¹²

إن مثل هذا المفهوم للمعرفة لا يلعب أي دورٍ في علاقة الإنسان بالله، والتي تعدّ علاقة دينية بامتياز تقوم على العبادة "وتنفيذ الشرائع التي أبلغها الوحي للنبي محمد (ص)، والتي ضبطها وصاغها الفقهاء وأهل الحديث معتمدين على الوحي". لذا فإن ابن تيمية، وكذلك الأجهري، يفصل بوضوح بين المعرفة العقلانية والدين؛ "فلكل منهما حقله وممارساته"⁶¹³.

وفي إشارة نقدية، يوضح الأجهري بأن تأكيد ابن تيمية على العقل وتوافقه مع نص القرآن لم يؤد إلى إحياء الفكر العقلاني في الإسلام؛ بل على العكس من ذلك، فقد أصبح من الشائع بين المسلمين رفض كل أشكال التفكير العقلاني باسم التقاليد الدينية الصحيحة. لقد ساهم ابن تيمية في هذا التطور السلبي في التاريخ الفكري الإسلامي من خلال استخدامه "للغة المزدوجة" التي تهجّم بها على الفلاسفة والمتكلمين من جهة وتبني "أشد الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الإسلامي" من جهة أخرى. وعلى هذا النحو، فإن خطابه كان "يفتقد الوضوح" وصعبًا على الفهم.⁶¹⁴

⁶⁰⁷ المرجع السابق، ص. 23.

⁶⁰⁸ المرجع السابق، ص. 83-84 والهامش 100.

⁶⁰⁹ المرجع السابق، ص. 24-25، 218.

⁶¹⁰ المرجع السابق، ص. 21-22.

⁶¹¹ المرجع السابق، ص. 230.

⁶¹² المرجع السابق، ص. 231.

⁶¹³ المرجع السابق.

⁶¹⁴ المرجع السابق، ص. 23.

يعرض الأجهري على باستفاضة آراء ابن تيمية الفلسفية في الموضوعات التي سنتناولها في الفصول التالية.

1. وحدة الله وصفاته وتعدد المخلوقات

لقد كان من الصعب على علماء الكلام أن يبينوا كيف يمكن التوفيق بين وحدة الله المطلقة وبين خلقه للعديد من الموجودات. تبني الفلاسفة المسلمون، مثل الفارابي نظرية الوجود الأفلاطونية المحدثة، التي سمحت بتعدد الموجودات التي نشأت في العقل الأول، وليس في الله، وبالتالي الحفاظ على وحدانيته المطلقة.⁶¹⁵ ووفقاً لابن تيمية، فإن الكثرة تنبع من صفات الله، التي توافق الحقيقة الموضوعية لله. رغم كونها أعلى الكليات، إلا أنها، في الوقت ذاته، لا تنعزل عن جزئياتها. تتيح هذه الوظيفة المزدوجة لصفات الله أن تؤسس، بطريقة يمكن تفسيرها عقلاً، العلاقة بين وحدة الله المطلقة وقضايا كثيرة العالم؛ وبالتالي فإن الوحدة وتنزه الذات الإلهية وأزليتها وبقيائها، تبقى غير متأثرة. إن ما يحدث في الذات الإلهية هو "العمل الإلهي" ذاته، ما يعني تحول الكليات إلى الحالة الأقل عمومية من خلال التعيين. إنه "حدوث مفهومي" يحافظ على الاختلاف الأنطولوجي بين الذات المتزهة وعالم الكون والفساد.⁶¹⁶

وتبعاً للخط الأرسطي الذي انتهجه ابن رشد، فإن ابن تيمية لا يعدّ الحقيقة الموضوعية لله بوصفها تعطيلًا، خاليًا من الصفات، بل يعدّها حقيقة موضوعية تتضمن الصفات كجزء حقيقي.⁶¹⁷ لذلك، رفض محاولة المعتزلة تجريد الله من صفاته، رافضاً ذلك كطريقة لتزيه فكرة الله، ومع ذلك، فقد رفض تجسيم الله.⁶¹⁸ وبالنسبة إليه، فإن الله ليس له أي سمة جسمية، وليس في جهة معينة؛ إذ إن الكون كوكبي، والله يحيط به من كل الجهات بالمطلق. على الرغم من إحاطته بالكون، إلا أن الله دائماً فوقه؛ حيث أن هذا بالفعل صفة لتعالیه. حتى وإن كان الله جزءاً من الكون، فإنه في الآن ذاته ليس غير أبيه به. إذ إن علاقته بالكون متحققة من خلال صفاته.⁶¹⁹

وفقاً للأجهري، فقد تعامل ابن تيمية مع العلاقة المعقدة بين صفات الله وحقيقته الموضوعية بطريقة "تتمتع بخصوصية وجرأة فكرية" تستحق أن تكون اسهاماً حقيقياً ليس فقط في تقديم "صياغة للمشكلة الفلسفية الأم ولكن أيضاً في كسر أوليات فكرية بقيت بلا مساس على مدار تاريخ طويل من الفكر الإسلامي". وفيما يتعلق بالموضوعات التي تناولها، فإن من الواضح أن ابن تيمية قد كان مهتماً بتطوير التبرير المنطقي لأرائه. فقد رفض في ممارسته النقدية للفلاسفة والمتكلمين في هذا الموضوع، بعض آرائهم بينما تبني العديد من وجهات النظر الأخرى. إن فعل الانتقاء الفلسفي هذا يجعل من معرفة أي "إطار فلسفي مختلف" وضع آراءه فيه وتبناه أمراً شاقاً على القارئ، خاصة وأن آراءه موزعة في العديد من الكتب. ومع ذلك، وكما تبرهن "مصطلحاته وأفكاره الجديدة"، فإن ابن تيمية يبقى في النهاية "متكلماً وفيلسوفاً" غارقاً في الكلام والفلسفة حتى أذنيه.⁶²⁰

⁶¹⁵ انظر فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نيويورك 2004، ص. 128-121؛ Davidson, Herbert: Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, New York and Oxford 1992, pp. 44-126.

⁶¹⁶ أجهري، ابن تيمية، ص. 19-20.

⁶¹⁷ المرجع السابق، ص. 50-51.

⁶¹⁸ انظر van Ess, Josef: Tashbih wa-tanzih, in: EI2, vol. 10 (2000), pp. 341-342.

⁶¹⁹ أجهري، ابن تيمية، ص. 60-61. انظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت 1997/1417، مجلد 3، ص. 293-277. انظر الدراسة القيمة لـ Jan Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden 2007.

⁶²⁰ أجهري، ابن تيمية، ص. 83. انظر Özzerarli, M. Sait: The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Oxford 2010, pp. 78-100.

يعدّ ابن تيمية أن ذات الله وصفاته هما شيء واحد، يشكّلان معاً "وحدة الله ووجوده الموضوعي". كما استخدم منهجية فلسفية أكثر من كونها لغوية، لتحديد طبيعة الصفات وعلاقتها بالذات، مؤكداً بأن الله كيانٌ واحد يضم كلاً من الذات والصفات. وبهذا المعنى، فإن صفات الله، مثل عالمٍ وقادرٍ وحيٍّ وسميعٍ وبصيرٍ وما إلى ذلك، ليست زائدةً على الذات ولا غير عنها. إنهما يمتلكان "الكينونة المفهومية"⁶²¹، وعلى هذا النحو، فإنها كليّات، أي هي أجناس وأنواع تشكل مع الذات كائناً واحداً. وفي هذا الصدد، يبدو أن تشديد ابن تيمية على وحدة الله وصفاته قريبٌ جداً من القول الذي طوّره المتكلم المعتزلي أبو الهذيل العلاف (متوفى عام 841)، الذي ينص على أن صفات الله هي هو.⁶²² وعلى الرغم من أن وحدة الله، بالنسبة للعالم الحنبلي، ليست مُتخيلة فحسب بل موضوعية؛ على الرغم من أنها غير مركبة، فهي مصدر فعل أزلي لم يبدأ ولن ينتهي في الزمان.⁶²³

يهدف هذا المفهوم الفلسفي الفريد، الذي يجمع بين وحدة الله مع تعدد صفاته، وفقاً للأجهر، إلى تقديم تفسير منطقي لخلق الكون المتعدد من قبل الله الواحد. ولذلك، يرفض ابن تيمية التصنيف الكلامي الكلاسيكي لصفات الله إلى صفاتٍ ذاتية ومعنوية، محتجاً بتساوي كل الصفات الإلهية بوصفها كليّات أزلية في حالة فعل أبدية متحدة مع الذات الإلهية. كل واحدةٍ من هذه الصفات تنتج أحادها حسب وظيفتها المحددة.⁶²⁴

لقد أراد ابن تيمية نفسه بافتراقه عن الآراء الكلامية التقليدية فيما يتعلق بوحدة الله، "تأسيس موقف فلسفي جديد" مختلف عن الاتجاه السائد في الكلام والفلسفة. إن "مبادئه الفلسفية" تتمثل في وحدة الذات والصفات؛ أي أزلية الصفات التي هي أجناس وأنواع؛ وأزلية الفاعلية الإلهية.⁶²⁵ بين الأجهر بأن وجهة النظر هذه "فريدة في تاريخ الفكر الإسلامي والثيولوجيا الإسلامية خاصة".⁶²⁶ ويذكر بغية التمييز بين رأي ابن تيمية في الصفات الإلهية وأفكار أفلاطون، بأن الصفات الإلهية ليست، مثل مثل أفلاطون (Plato's forms)، موجودة على نحو مستقل خارج الزمان والمكان، حيث لا تعدو الموجودات المادية كونها محاكاة باهتة. على العكس من ذلك، فإن الصفات الإلهية توجد في ذات الله متحدةً معها، هذا الاتحاد ينتج عنه وحدة الله. كل الموجودات في العالم المادي لها أصلها في الصفات الإلهية وذلك من خلال فعل الخلق الأزلي.

طبيعة العلم الإلهي كانت من المحاور الأخرى التي يركز عليها مسعى ابن تيمية الفلسفي، والتي يعدّها، مثل الصفات الإلهية، جنساً واحداً ذو أحاد متعددة تُنتج المعلومات.⁶²⁷ ومرة أخرى، تلعب الإرادة الإلهية دوراً وسيطاً في ربط علم الله مع العالم الحسي. كما يوضح الأجهر، فإن ابن تيمية قد أتاح بصورة فريدة "نقداً فلسفياً منهجياً" للمتكلمين الذين، أهملوا دور الإرادة الإلهية في مفهوماتهم للعلم الإلهي. وحسب المقدمات المنطقية المستعارة من الفلسفة، يقول ابن تيمية بأن إرادة الله، مثلما تتناغم مع الصفات الأخرى، فإنها أيضاً تتوافق مع علمه. إن هذا التعاون يجعل من الممكن أن الله

⁶²¹ أجهر، ابن تيمية، ص. 85.

⁶²² المرجع السابق، ص. 86-88. انظر ابن تيمية، درء، مجلد 5، ص. 328-329؛

Nyberg, Henrik Samuel: Abu'l-Hudhayl al-'Allāf, in: EI2, vol. 1 (1960), pp. 127-129 هذه النقطة، والذي نقده ابن تيمية، الكاشف، ص. 134-136.

⁶²³ أجهر، ابن تيمية، ص. 89. انظر ابن تيمية، درء، مجلد 1، ص. 215.

⁶²⁴ أجهر، ابن تيمية، ص. 90. انظر ابن تيمية، درء، مجلد 2، ص. 108-109.

⁶²⁵ أجهر، ابن تيمية، ص. 91.

⁶²⁶ المرجع السابق، ص. 92.

⁶²⁷ لمرجع السابق، ص. 181-182؛ ابن تيمية، درء، مجلد 5، ص. 262-263.

يخلق ويعلم الخصوصيات أيضًا.⁶²⁸ ومع ذلك، فإن علم الله فاعلٌ أزلًا، وهو الأمر الذي غالبًا ما يشير إليه ابن تيمية بـ "التجدد".⁶²⁹ يشير الأجهري إلى أن ابن تيمية كان مهتمًا بالمقام الأول بتقديم تبريرٍ منطقيٍّ لعملية الخلق، حتى وإن كان ذلك "سيقوده إلى كسر كل أسس الكلام الإسلامي" والحال أن "مغامرة ابن تيمية الفكرية والفلسفية كان يمكن لها أن تكون أسهل و"أسلم"، بالمعنى العقائدي الديني، لو أنه حدد مقدماته اعتباطيًا، دون تبرير فلسفي، كما فعل أسلافه." وفيما يتعلق بمسألة الخلق، فإن ابن تيمية، بالرغم من ذلك، "كان متلزمًا، على المستوى الفلسفي، بالمتطلبات العقلانية والمنطقية التي رأى أنها تتوافق مع القرآن والسنة في حالة والصفاء الحقيقي."⁶³⁰

2. خلق العالم

ينبغي أن تُوضع آراء ابن تيمية فيما يتعلق بخلق العالم، وفقًا للأجهري، في سياق الجدل المكثف حول هذا الموضوع بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين. لم يتمكن المتكلمون من خلال التأكيد على إرادة الله وقدرته بوصفها الوسائل التي خلق الله بها العالم، من تطوير رؤية للعالم يمكن أن تتضمن علاقاتٍ سببية بين الموجودات. ووفقًا للمتكلمين، فإن الموجودات -لكونها معتمدة كليًا على الإرادة الإلهية- تخلو من أي قدرة كامنة على الوجود أو التأثير على الموجودات الأخرى. إن هذا يقع في تناقض حاد مع آراء الفلاسفة، التي ترى العالم خاضعًا لنظام محدد نتيجةً لطبيعة سببية مُنعكسة في مشيئة الله الأزلية للعالم.⁶³¹

لم يرغب ابن تيمية بالطبع في التقليل من قدرة الله المطلقة وحرية. لذلك، سعى إلى تقديم تفسير مقبولٍ عقلانيًا لكيفية حدوث الخلق، وطوّز نموذجًا فريدًا يعمل فيه فعل الخلق كوسيطٍ بين الخالق والمخلوق. ولتوضيح الكيفية التي أدى بها فعل الخلق هذه المهمة، يشرح الأجهري نظرية ابن تيمية حول أفعال الله وعملها في العالم.

بالنسبة لابن تيمية، فإن أفعال الله لها مرتبة الوسيط بين الله والعالم. إنها الصفات الإلهية بالفعل، بعد أن تنتقل من حالة كونها جنسًا إلى حالة أكثر تعيّنًا هي الأنواع. وهكذا، تصدر الأفعال الإلهية عن صفات الله الأزلية؛ إذ إنها متصلة بها وتعقبها في الزمن. إن هذا الفاصل هو الوقت الذي تستغرقه الصفة الإلهية الكلية لتصبح فعلًا إلهيًا، يقع خارج الذات الإلهية. يذكر الأجهري أن الأفعال الإلهية تلعب "دورًا فلسفيًا مزدوجًا": حيث أنها تربط الفاعل، أي الذات الإلهية وصفاتها، مع العالم الحسي، من جهة، وتفصلهما عن بعضهما، من جهة أخرى، وبالتالي تمنع أن يُتصور بأن الله والعالم حتمًا كائناً واحداً. وبسبب فعل الخلق الإلهي، الذي حدث أصلاً في ذات الله، فإن أصل العالم المخلوق لا يمكن العثور عليه إلا في الذات الإلهية. وكما يعرض الأجهري رأي ابن تيمية، بأن هذه هي الطريقة الوحيدة للتوفيق بين السببية وإرادة الله: وبالتالي

⁶²⁸ أجهري، ابن تيمية، ص. 188؛ ابن تيمية، درء، مجلد 5، ص. 295-296.

⁶²⁹ أجهري، ابن تيمية، ص. 189. ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة 1969، ص. 180.

⁶³⁰ المرجع السابق، ص. 189-190.

⁶³¹ انظر Davidson, Proofs for Eternity, pp. 147–172; Fakhry, Majid: Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas, London and New York 2008; idem: The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, in: The Muslim World 47 (1957), pp. 133–145; Frank, Richard M.: The Metaphysics of Created Being According to Abū L-Hudhayl al-‘Allāf. A Philosophical Study of the Earliest Kalām, Istanbul 1966; idem: Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period, Albany 1978.

الحسين البصري (المتوفى سنة 436/1044) وأبي البركات البغدادي؛ إلا أنه مدين بشكل خاص إلى ابن رشد. وكذلك، تعرض لنقد شديد من اللاهوتيين المعاصرين له.⁶⁴⁰

وفقًا لتفسير الأجهري، فإن عالم ابن تيمية في تجددٍ لا يتوقف بسبب حالة الفاعلية. إن هذه الفاعلية "هي الخلق الإلهي وهي الحركة التي تنتقل بها الموجودات من حالة لحالة، وكل حالة هي شرط ضروري للحالة التالية التي تتولد منها"⁶⁴¹. جاء هذا المنظور نتيجةً لـ "جراًة ابن تيمية الفلسفية"، والتي تتجلى أيضًا في ربطه الجريء لآرائه الفلسفية بالمرجعيات الرئيسية في الحديث، مثل أحمد بن حنبل. لا يطمح ابن تيمية، من خلال الإشارة إليهم، إلى تعزيز مكانته فحسب، بل ليُسند آرائه الفلسفية حول الخلق والأفعال الإلهية لأهل السنة.⁶⁴² يبدو أن أفكار ابن تيمية الفلسفية هي "تركيب خلاق لمذاهب الفلاسفة السابقين"، وهو التركيب الذي نجح من خلاله في مناقشة القضايا الكبرى التي شغلت المسلمين في وقته. إلا أن أبي البركات البغدادي، على وجه الخصوص، قد منح ابن تيمية سندًا عقليًا مهمًا.⁶⁴³

بما أن ابن تيمية يؤكد على فاعلية الله الأزلية، فإنه يرفض القول الكلامي بالخلق من العدم. فبالنسبة إليه، فإن حالة العدم ما هي إلا:

● حالة الوجود بالقوة [...] ولا يعترف ابن تيمية إطلاقًا بعدم يسبق الوجود ككل. وحتى الموجود الجزئي فهو غير مسبق بالعدم مطلقًا، وإنما كان كاملاً [...]. في شيء سابق عليه يمثل شرطه الذي ينتج عنه، وحالة العدم التي تسبق الموجود ليست سوى حالة كمونه ذلك، بالنسبة لابن تيمية.⁶⁴⁴

وعلاوةً على ذلك، يشير الأجهري إلى أن ابن تيمية يستخدم نفس الآيات القرآنية التي استخدمها ابن رشد في أطروحته فصل المقال ليبرهن على أن العالم لم يخلق من عدم محض.⁶⁴⁵

وعلى النقيض من الفلاسفة الآخرين، فإن ابن تيمية ينظر للسببية بطريقة تحافظ على الفاصل الزمني بين الله والعالم، وبالتالي تحتفظ بأسبقية الله زمنيًا. فهو وعلى النقيض من المتكلمين، يقرّ بأزلية فاعلية الله كما يقر بصحتها بإرادته وقدرته الأزليتين.⁶⁴⁶ ووفقًا لذلك، يحتاج ابن تيمية عقلاً فلسفيًا حول مبدأ التسلسل اللانهائي للعلل باعتباره مقدمة لا بد منها لفاعلية الله الأزلية. ويقدر ما يمكن لتسلسل العلة أن يكون لا متناهيًا، فإن كل علة تكون بطبيعة الحال في حالة من الوجود المرجح وتتطلب بالضرورة علة أخرى لتنتقل إلى حالة الوجود بالفعل. وبالتالي، فإن الله ما يزال علة العالم المطلقة، فهو أوجد كل الموجودات من خلال عللها الطبيعية المباشرة.⁶⁴⁷ من وجهة نظره، فإن العلة لا تخلق موجودًا،

⁶⁴⁰ المرجع السابق، ص. 174-175. وللإطلاع على استعراضٍ أوسع للخلافات حول ابن تيمية، انظر Bori, Caterina: Ibn Taymiyya wa- Jamā'atuhu. Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, pp. 23-52

⁶⁴¹ أجهري، ابن تيمية، ص. 190.

⁶⁴² المرجع السابق، ص. 191.

⁶⁴³ المرجع السابق، ص. 197-198. وللإطلاع على آرائه انظر البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: كتاب المعبر في الحكمة الإلهية، حيدر أباد 1357-1358/1938-1939.

⁶⁴⁴ أجهري، ابن تيمية، ص. 213؛ ابن تيمية، درء، مجلد 5، ص. 217.

⁶⁴⁵ أجهري، ابن تيمية، ص. 217. انظر القرآن (11:7؛ 14:48؛ 41:11)؛ ابن رشد، فصل، ص. 21-22؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل، مجلد 5، ص. 352.

⁶⁴⁶ أجهري، ابن تيمية، ص. 21.

⁶⁴⁷ المرجع السابق، ص. 199-201؛ ابن تيمية، درء، مجلد 2، ص. 198-199.

لكنها تعمل بوصفها "شرطاً ضرورياً" لولادة المعلول.⁶⁴⁸ إن إرادة الله وفاعليته بالنسبة له هما "قوة دفع دائمٍ للأشياء كي لا تتوقف وكي تبقى محافظة على قوة تأثيرها"⁶⁴⁹.

ومع الحفاظ على موقفٍ قريبٍ من مفهوم ابن رشد عن السببية المزدوجة، فإن ابن تيمية يعتقد بأن كل موجودٍ "هو شرطٌ أو آلة للفاعلية الإلهية". كل موجودٍ معلول ينتج عن شيئين: "الموجود الذي كان قبله وكان شرطاً لوجوده، والفعل الإلهي الذي يحدث في ذات الله وأريد به تجدد هذا الشيء."⁶⁵⁰ ومن خلال أفعاله، فإن الله يلعب دور جوهر العلة لـ "سلسلة من العلل [...] فأى شيء يحدث عن الذات القديمة التي توجب أفعالها يجب أن يكون مشروطاً بشيء، وهذا الشرط يجب أن يكون بدوره مشروطاً بشيء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية." وبالتالي، فإن ابن تيمية يحاول التوفيق بين دور الله كخالق للعالم مع السببية الطبيعية. وهكذا فإن هذه المحاولة، إذا بُحِثت على نحوٍ لائق، تعدّ أيضاً محاولة للتوفيق بين علم الكلام والفلسفة.⁶⁵¹

إن نظرية الحدوث الأزلي للعالم لابن تيمية تقدم، وكذلك الأجهر، مساهمة كبيرة في تفسير المسائل العقائدية والفلسفية الهامة في الإسلام. يتجنب ابن تيمية، في الكثير من الأحيان، استخدام مصطلحات الفلاسفة حتى يبرئ نفسه منهم؛ بل أنه، في مواضع أخرى، هاجم الفلاسفة بشدة. كان يتصالح معهم أحياناً؛ لكن سرعان ما يغير موقفه ويعارضهم. من الواضح أنه كان مقتنعاً بأن "صریح المعقول" يلتقي مع غالبية آراء الفلاسفة. غير أنه، يعرف سوء سمعة الفلاسفة بين المسلمين؛ وهو ما قاده إلى التعبير، من خلال أعماله، عن العداء التاريخي المتراكم ضد الفلاسفة الموجود في الفكر الإسلامي. ومع ذلك، فإن هذا الجانب من كتاباته، الذي تبناه وطوره طلابه، ليس إلا البعد السطحي لكتاباته. بينما لو نُظر فيها بعمق، سنجد أن كتابات ابن تيمية تشي بالتأثر الشديد بالفلاسفة. إن هذا الجانب الخفي من عمله "ربما لم يعرفه من أتباعه أحد وربما عرفه عرفه البعض وسكت عنه بدوافع شبيهة بدوافع المعلم ذاته"⁶⁵².

إسمية ابن تيمية ونهضة الفلسفة العربية

انصب اهتمام الباحثين الذين تناولناهم سابقاً في المقام الأول على عرض القيمة التاريخية لفكر ابن تيمية الفلسفي في سياق الخطابات الكلامية-الفلسفية للفكر الإسلامي سابقاً. بينما في المقابل، ينسب الأستاذ والفيلسوف التونسي أبو يعرب (محمد الحبيب) المرزوقي (ولد سنة 1947) لابن تيمية وابن خلدون تطور تيار جديد من الفلسفة العربية الإسلامية الإسمية الحديثة التي حلّت محل واقعية أفلاطون وأرسطو والفلسفة الحديثة التي تأثرت بهما في الغرب.⁶⁵³

⁶⁴⁸ أجهر، ابن تيمية، ص. 204-206. بنكر علماء الكلام التأثير المباشر للعلل الطبيعية، حيث يرون أن الله هو العلة المباشرة لكل شيء في العالم. لقد وضحو موقفهم بقولهم أن الإنسان يشبع عند أكله الخبز ويوي عطشه عند شربه الماء. ومع ذلك، فإن الله هو مسبب الجوع والعطش. ابن تيمية، في المقابل، يرفض هذه الفكرة، مستبدلاً حرف الجر عند ب - التي تعبر عن العلاقة السببية. وبالتالي، فإن الإنسان يشبع بأكل الحبز ويرتوي بشرب الماء. المرجع السابق، ص. 222؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل، مجلد 1، ص. 100؛ مجلد 5، ص. 330. انظر el Omari, Racha: Ibn Taymiyya's "Theology of the Sunna" and His Polemics with the Ash'arites, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.): Ibn Taymiyya and His

⁶⁴⁹ أجهر، ابن تيمية، ص. 223.
⁶⁵⁰ المرجع السابق، ص. 209. وحول مفهوم "السببية المزدوجة" لابن رشد انظر Arnaldez, Roger: Ibn Rushd, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 909-920.

⁶⁵¹ أجهر، ابن تيمية، ص. 210، 219.
⁶⁵² المرجع السابق، ص. 226.

⁶⁵³ يعرض المرزوقي تأويله بشكل موسع في كتابه إصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت 1996. يعتمد هذا الكتاب على العمل الأضخم السابق منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين، تونس 1994. كلا الكتابين يمثلان الجزء الأول والثاني من أطروحة الدكتوراة المطولة للمرزوقي التي بلغت أكثر من 1000 صفحة. بالإضافة لمقالته الموجزة فكر ابن تيمية الإصلاح. أبعاده الفلسفية، المنشورة في الدورية المغربية المنعطف 18-19 (2001)، والمتاحة عبر الانترنت من خلال

وفقًا للمرزوقي، فإن فلسفة ابن تيمية وابن خلدون تمثلان "المنزلة الغاية" للفلسفة العربية في تحديدها لطبيعة الكلي النظري والعملي. كلا المفكرين ينتميان إلى حقل الفلسفة ببعديه النظري والعملي المعروف في الحضارة اليونانية، بقدر ما ينتسبان إلى حقل الكلام بأبعاده النظرية والعملية المعلومة في الحضارة العربية. وهكذا، فإن ابن تيمية وابن خلدون يمثلان غاية التقارب بين الفلسفة والكلام، النظرية والممارسة، الأفلاطونية العربية المحدثه والحنيفية العربية المحدثه.⁶⁵⁴

يُعرف المرزوقي الأفلاطونية العربية المحدثه على أنها مجمل الفلسفة العربية ما قبل الحديثه، والتي يُقسمها إلى أجزاء وصلية وفصلية. تشمل الوصلية، إخوان الصفا؛ فرع أفلاطوني، والمشائية، كالفارابي؛ فرع أرسطي. والفصلية تشمل أيضًا فرعًا أفلاطونيًا يشمل الفلسفة الإشرافية للسهروردي (المتوفى سنة 587/1191)، وفرعًا أرسطيًا يتضمن فلسفة ابن رشد.⁶⁵⁵ تشير الحنيفية الجديدة إلى:

● جميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تضع صراحةً أن مدونها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث؛ أي العودة إلى الدين الحنيف بعد التوراتية⁶⁵⁶ والإنجيلية،⁶⁵⁷ وتحريفهما المشار إليه في القرآن.⁶⁵⁸

وكذلك قسّم المرزوقي الحنيفية المحدثه إلى وصلية، تشمل فرعين قبل الغزالي وهما الكلام والتصوف، والفصلية، بفرعيها الكلام والتصوف، اللذين ازدهرا في الفترة ما بين الغزالي وابن تيمية.

يطمح المرزوقي، من خلال تحديد الخارطة البنيوية والتاريخية للفلسفة العربية، إلى تحديد "المحاولات الإصلاحية" لابن تيمية وابن خلدون في نهاية العصر الوسيط وبداية النهضة العربية.⁶⁵⁹ حيث أطلق على موقفهما الفلسفي المنزلة "الإسمية"، التي وصّفها بأنها المنزلة النافية للقفز من المفاهيم العمومية إلى المفاهيم الكلية على المستويين المعرفي والوجودي.⁶⁶⁰ تبدو الطريقة التي تناول فيها، كلا المفكرين، الإشكاليات الفلسفية "أقرب إلى الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفيًا، وموسى وعيسى دينيًا" من الفلاسفة والمتكلمين السابقين المنتمين لكلٍ من الأفلاطونية المحدثه والحنيفية المحدثه.⁶⁶¹

الرابط: (http://www.alfalsafa.com/fikr ibn taymia.html accessed on August 16, 2011)، والتي تشتمل على تلخيص قيم لفهم المرزوقي لابن تيمية. المقالة منشورة على نطاق واسع في عدة مواقع عربية عبر الإنترنت.

654 المرزوقي، إصلاح، ص. 13.

655 يُدرج المرزوقي ممارسات كالمسح والتنجيم تحت فئة الأفلاطونية العربية المحدثه: المرجع السابق، ص. 15، الهامش. 6.

656 وفقًا للمرزوقي: "التوراتية". المرجع السابق، ص. 15، الهامش. 7.

657 وفقًا للمرزوقي: "الإنجيلية". المرجع السابق، ص. 15، الهامش. 7.

658 المرزوقي، إصلاح، ص. 15، الهامش. 7.

659 المرجع السابق، ص. 15. لقد بدأت النهضة العربية، وفقًا للمرزوقي، في القرن التاسع عشر بعد أربعة قرن من عصر الانحطاط، والتي حصرها لاحقًا في قرنين، السادس والسابع عشر: المرجع السابق، ص. الهامش. 8.

660 المرجع السابق، ص. 20 والهامش 17. يناقش المرزوقي مفهوم الكلي في الفلسفة العربية باستفاضة في كتابه المذكور أعلاه منزلة الكلي في الفلسفة العربية.

661 المرجع السابق، ص. 22.

وكما توضح هذه النظرة العامة، فإن عرض المرزوقي لفلسفة ابن تيمية مُحَمَّل بشدة بحجج مفاهيمية وفلسفية تاريخية. لذا فإن تقديم دراسة كاملة لنموذجه يتجاوز نطاق الدراسة الحالية.⁶⁶² لذا، سأناقش، في الفقرات التالية، الجوانب الرئيسية فقط لتفسير المرزوقي لـ "الفلسفة الإسمية" لابن تيمية، تاركًا مناقشته لابن خلدون جانبًا.

يرى المرزوقي أن ابن تيمية قد يكون أهم فيلسوف في تاريخ الإسلام، فهو:

● أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعه الوضعي فصير العلم العملي تاريخيًا [...] فأصبح التفلسف علمًا تاريخيًا [...].
كان عمل ابن تيمية المُنظَر للعمل بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية.⁶⁶³

إن فهم ابن تيمية الإسمي للحدّ يؤدي، أيضًا، إلى إزالة الخلاف التقليدي بين مستويات الظاهر والباطن في كل من الطبيعة والشريعة على حدّ سواء.⁶⁶⁴ وخلافًا لما كان سائدًا في الفلسفة قبل عصره، أدى نهج ابن تيمية إلى خلق وضع جديد حيث تكون اللغة، الألفاظ والخط، حاسمة في تحديد المفاهيم الإدراكية.⁶⁶⁵ وبالتالي، حُفِضت المعاني النظرية والعملية إلى مجرد رموز؛⁶⁶⁶ حيث يوجد تطابقٌ مطلق بين الخط واللفظ والمعنى.⁶⁶⁷ لقد جعل ابن تيمية القيم والنظريات "مخترعات إنسانية"، وبالتالي فقدت المقابلة بين النظر والعمل أساسها؛ إذ يستندان إلى بعضهما- وهو تطورٌ يعدّ حقًا "انقلابًا معرفيًا".⁶⁶⁸

وعلاوةً على ذلك، يصف المرزوقي عمل ابن تيمية بأنه "ثورةٌ علميةٌ روحية" مستندة إلى إعادة تحديد منزلة "الكلي النظري". تحدى ابن تيمية "سلطان الكهنوت الروحي" المتواطئ مع "سلطان العسكرات الزماني" وبالتالي، سلطته المطلقة في حياة البشر بالاستناد إلى "نفي الأمر الشرعي" والاقتصار على الكونية "الجبرية الخالصة".⁶⁶⁹

يشير المرزوقي إلى أن ابن تيمية عالِمٌ مازق الفكر العربي الإسلامي، الذي وصفه بأنه "فصام" فكري أدى إلى "حرب باردة" بين العقل وعلوم الدنيا، من جهة، والنقل وعلوم الآخرة من جهة أخرى. بالتالي، حقق ابن تيمية الهدف الذي فشل الغزالي وغيره من المفكرين المسلمين في تحقيقه.⁶⁷⁰ ومع ذلك، لم يترك ابن تيمية كتابات فلسفية نسقية، غير أنه ترك "بذرات فلسفية": مشتتة في كتبه -بعضها يحمل نفسًا فلسفيًا- كما في فتاويه والرسائل الظرفية. وعلى الرغم من هذا المسار المغربي من القرائن، إلا أن هناك عقبات "ذاتية" تجعل القراءة الفلسفية لعمله شاقة. إن هذه العوائق تمثل الطابع المتقطع لكتابات ابن تيمية الفلسفية واشتغاله "العملي" بتفنيد حجج خصومه دون مناقشة مواقفهم بصورة نسقية.

⁶⁶² وفقًا للمرزوقي، "أفلوطين جعل الفلسفة دينًا، ومحمد جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتله. والثاني جعل الدين فلسفة بختم الوحي فقتله." وبينما ختم أفلوطين العلم، صار ما فعله إخراجًا للإنسان من التاريخ علمًا وعملاً، فإن محمد أرجع الإنسان إلى التاريخ علمًا وعملاً، لما كان الوحي يجب أن يُختم: المرجع السابق، ص. 37، الهامش 34. وضع ابن تيمية حدًا للأفلاطونية المحدثة، وذلك مع احتمال أنه لم يكن واعيًا به، كما وضع حدًا للحنيفية المحدثة: المرجع السابق، ص. 38. إن هذه المبالغات في التعميم تميز منهجية المرزوقي في التعامل مع تاريخ الفلسفة والدين.

⁶⁶³ المرزوقي، إصلاح، ص. 71.

⁶⁶⁴ المرجع السابق، ص. 78، مع الإشارة لابن تيمية، الرد، ص. 40-39/82-81.

⁶⁶⁵ المرجع السابق، ص. 80، ابن تيمية، درء، مجلد 3، ص. 216.

⁶⁶⁶ المرجع السابق، ص. 81.

⁶⁶⁷ المرجع السابق، ص. 105-106، 176-177؛ ابن تيمية، درء، مجلد 3، ص. 216.

⁶⁶⁸ المرجع السابق، ص. 118-119. يتجاهل المرزوقي، في دراسته الحماسية "الفلسفة" ابن تيمية، الإشارة إلى أن الكثير من حجج ابن تيمية ضد المنطق الأرسطي يمكن إيجادها في أعمال المتكلمين، خاصة الأشعرين، بالرغم من أنه يشير إلى فقرة من مقدمة ابن خلدون، حيث لخص فيها هذا النقد ما قبل التيمي: المرجع السابق، ص. 190. انظر Ibn Khaldūn: The Muqaddimah. An Introduction to History, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York 1958, vol. 3, chapter 6, section 22, pp. 143-147.

⁶⁶⁹ المرزوقي، إصلاح، ص. 394.

⁶⁷⁰ العرض التالي لتأويل المرزوقي لفكر ابن تيمية يستند إلى المقال المذكور أعلاه: فكر ابن تيمية الإصلاحية. أبعاده الفلسفية متاحة عبر الرابط: http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

لقد تسببت هذه العوائق، علاوةً على ذلك، بإيجاد عوائق عارضة: 1. حيث استعملت بعض المؤسسات الإسلامية لبعض الدول فكر ابن تيمية لإلغاء الفكر النظري الديني والفلسفي الحقيقي؛ كما 2. اقتصر استخدام الحركات الإسلامية المعارضة في محاربتهم للأفكار العلمانية على الجوانب السلبية من فكره. لذلك، فإن القراءة الثاقبة لأعمال ابن تيمية تقتضي أولاً التخلص من هذه العوائق بغية النفاذ إلى الجوهر الفلسفي الذي يكشف عن هوية ابن تيمية بوصفه "فيلسوفاً كبيراً".

في الواقع، تضم مصنفات ابن تيمية "مشروع ثورة فلسفية لو تحققت لأخرجت الفكر العربي الإسلامي من مأزقه النظري والعملية التي عطلت ملكة الإبداع العلمي". وبالفعل، فإن هذا القصور الإبداعي يؤثر على استجابة المسلمين تجاه الظواهر الطبيعية والتاريخية. على المفيسر الحديث أن يحدد "الشروط الضرورية والكافية" للمعيار النقدي الذي طبقه ابن تيمية في رده على الفكريين الديني والفلسفي اللذين كانا سائدين في عصره، كما وردت في أعمال ابن رشد والسهروودي وابن عربي (المتوفى سنة 638/1240) والرازي من جهة أخرى.

يربط المرزوقي هؤلاء المفكرين المسلمين بالمأزق التي حدثت في الفلسفة الإسلامية والفكر الديني على المستويين النظري والعملية. حيث أدت هذه المآزق إلى نقد ابن تيمية لأفكارهم، وهو النقد الذي حاول من خلاله إحياء "الإصلاح المحمدي" الناقد للتحريف الديني الذي حلّ بالتوراة والإنجيل. وبالمثل، شنّ ابن تيمية، كما ذكرنا سابقاً، حملة ضد الإفساد الفلسفي لفلسفة أفلاطون من قبل إخوان الصفا، وضد إفساد فلسفة أرسطو من قبل المشائين مثل ابن رشد. وبالمقابل، سعى ابن تيمية إلى تطوير ميتافيزيقا بديلة وما بعد تاريخ بديل، مُستمدًا مصادرها من إعادة تأويل القرآن والسنة بطريقة أضاءت الأبعاد العلمية-النظرية والعملية-الخلقية "للثورة الإسلامية".

يؤكد المرزوقي بأن هذا المسعى المزوج، في حال تحقيقه، يمكن أن يخلص البشرية من "شرور العولمة". البيئة في المذاهب الفلسفية التي أعلنت الوجود بوصفه وحدةً طبيعية -كما ورد في أعمال المشائين وإخوان الصفا- أو بوصفه وحدةً تاريخية -مثلما جاء في أعمال ابن عربي والرازي. إن شرور العولمة كانت بيئة بالفعل في عصر ابن تيمية.

وفقاً للمرزوقي، فإن معالجة ابن تيمية النقدية للمنطق والميتافيزيقا تجعل أصول الفكر الفلسفي نابعةً من الممارسة المعرفية العربية الإسلامية. وتدعي هذه الممارسة، من خلال تجاوزها للمقابلة السطحية بين الفلسفة والدين، تأسيسها للتطابق النظري بين "صحيح المنقول وصریح المعقول". كان هذا ردًا على معيار التأويل السائد في الكلام والفلسفة، التي تقسم المعرفة الإنسانية إلى خاصية باطنة وعامية ظاهرة. وفي المقابل، ألغت "الثورة المحمدية"، بإعلانها الدين الإسلامي بأنه دين الفطرة رافعة بذلك الدين إلى مرتبة الكلية، التنافي بين الدين الطبيعي والدين المُتَزَل: وهكذا فإن القول بالتقسيم الطبقي للمعرفة قد عفا عليه الزمن.⁶⁷¹ لقد تمكن ابن تيمية، من خلال "عملية ثورية"، من إزالة كل التراكمات لإظهار التطابق الحقيقي بين صريح العقل وصریح النقل. كما أدت طريقته إلى إزالة التحريف من الفلسفة، حيث ألغت "المطلق الميتافيزيقي" الذي جعل الشريعة تبدو متناقضة مع الضرورة الكونية. يميز تشخيص ابن تيمية للميتافيزيقا بين الضرورة الكونية و"الأمر الشرعي"، وينسب إليه وجود الشرط المسبق المتمثل في حرية الإنسان، حيث أن تأدية الأوامر الشرعية تقوم على الاختيار الحر.⁶⁷²

⁶⁷¹ المرزوقي يشير إلى القرآن 7:172-173

⁶⁷² المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي . أبعاده الفلسفية متاحة عبر الرابط: http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

كما يشير المرزوقي أيضًا، إلى أن ابن تيمية يصوغ نقده لكل من الفلسفة والفكر الديني على مستوى نظرية العلم ونظرية الوجود. حيث نجده يتعامل على مستوى نظرية العلم مع مسألة المقابلة التقليدية بين التحليل والتأويل لمواد المعرفة؛ ويتعامل على مستوى نظرية الوجود، مع المقابلة التقليدية بين الحقيقة والمجاز فيما يتعلق بالقرآن. إن الهدف من نقد ابن تيمية يتمثل في نفي "ثنائية المعرفة" وبذلك يصبح "التوحيد توحيدًا فلسفيًا يحقق ما دعا إليه الإسلام في نظرية الدين الكلي". حيث يشمل الدين الكلي التطابق الذي يمثل خاصيته الأساسية، وهو تطابق "الدين المنزل الخاتم" مع "الدين الطبيعي العقلي أعني دين الفطرة".⁶⁷³

أ. ينقسم نقد ابن تيمية المعرفي، ثانياً، إلى قسمين:

1. القسم الأول يتعلق بـ "صراحة العقل" ويتضمن صراحة المعرفة العقلية الخالصة. يهدف ابن تيمية هنا إلى "إصلاح نظرية المعرفة العقلية والمنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية".⁶⁷⁴
2. والقسم الثاني يتعلق بـ "صحة النقل" ويتضمن صحة المعرفة النقلية المطبقة. إذ يسعى ابن تيمية هنا إلى "إصلاح نظرية المعرفة النقلية والتاريخ وما بعد التاريخ والفلسفة التاريخية والعمرانية المبنية عليها".⁶⁷⁵

استطاع ابن تيمية، من خلال معالجته الشاملة للعلاقة بين التحليل والتأويل، تخلص الفكر العربي من المقابلة بين الزعم الخاطئ القائل بأن التحليل والحقيقة يمثلان العلوم العقلية والتأويل والمجاز يمثلان العلوم النقلية. ولإثبات سطحية هذه المقابلة، فإن معالجة ابن تيمية لهذه المسألة تشمل مستويين:

1. يصرح ابن تيمية، من خلال نقده للمنطق الأرسطي والميتافيزيقا المعتمدة عليهما، بأن الصفات والحدود الجوهرية، أي الحقائق الأولية التي تمثل أساس المنطق والميتافيزيقيا، ليست سوى "مقدرات ذهنية" وضعت في علاقة مع الموجودات حتى يمكن معرفتها. ونتيجة لذلك، فإن الحدود ليست جوهر الأشياء وحقيقتها؛ حيث أنها مجرد "أسماء علمية" تحدث في الذهن البشري. إن العلم البرهاني، المبجل في الفلسفة المشائية بوصفه أكثر أشكال المعرفة البشرية دقة، لا يتكون من شيء آخر سوى "المقدرات الذهنية"؛ وعلى هذا النحو، فإن هذا يجعل العلم "فرضيًا استنتاجيًا". وفيما يتعلق بشكل الموجود، فهو متقارب بنفس القدر فيما يتعلق بموضوعه. وبالتالي، فإن البرهان الأرسطي تحول إلى نتيجة معرفية نسبية لضرورة إسمية. حيث خفضت النتيجة التحليلية إلى نتيجة شكلية؛ تكون فيه حقيقتها مجرد موضوع تقدير ذهني. وبالتالي، فإن العلم لا يمكن أن يكون مطلقًا، لأن المبادئ البدئية العقلية الخالصة ليست جزءًا من الأمور الخارجية الموجودة. وبالتالي، يتولد كل نسق تحليلي من منطلقات اختيارية، من أجل تفسير ظواهر معينة. والحال أن التحليل ينطلق بالضرورة من التأويل وليس ضديد التحليل.
2. وفي المستوى الثاني، يحاول ابن تيمية تحقيق "ثورة" تمكن من تجاوز "نظرية العلم الموروثة عن اليونان ونظرية الوجود التي تسندها والتي تنبئ علمها في الوقت نفسه". إن ما نتج عن مسعاه هو أن المعرفة النقلية والعقلية قد يشتركان في الموضوع، حيث يمكن للعلوم النقلية أن تعالج ظواهر الطبيعة وللعلوم العقلية أن تعالج أمور الشريعة كذلك. وبهذا المعنى، فإن العلوم الشرعية، مثل تفسير القرآن، لا تختلف عن العلوم العقلية إلا في المادة التي تتناولها.

⁶⁷³ المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011. المقالة الثانية كيف صار فعل التفلسف ممكنًا.

⁶⁷⁴ المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

⁶⁷⁵ المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحي، http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

ب. المسألة الثانية التي يعالجها ابن تيمية على المستوى الوجودي تتمثل في المقابلة بين الحقيقة والمجاز فيما يتعلق بالقرآن. يمثل هذا الموضوع بالفعل "جوهر تفسيره للقرآن الكريم أعني السند النظري الأول والأخير لكل أعماله عامة ولردوده على الكلام والتصوف والفلسفة خاصة". عالج المسألة هذه على مستويين:

1. على المستوى الأول، يرفض ابن تيمية المقابلة بين الحقيقة والمجاز لأنه اصطلاحٌ حادث، لا أساس له ولم يتكلم به أحد من كبار علماء اللغة والتفسير وأصول الفقه الأوائل.
2. أما على المستوى الثاني، فإن ابن تيمية يرفض معنى التأويل الذي "المحدد لحقيقة ما يؤول إليه الأمر في ذاته أو في مرجعه"⁶⁷⁶، بصرف النظر عن قدرة اللغات الإنسانية على وصف ما يعدّه القرآن غيبًا. هناك من الغيب ما لا يعلمه إلا الله مثل كيفية الجزاء ومثل ذات الله وصفاته. كما ينفي ابن تيمية التأويل بمعنى البحث عن حقيقة وراء المجاز، تجعل معنى النص الظاهر متعارضًا مع معناه الباطن. إن ابن تيمية، بنفسه لهذه المقابلة الباطلة، قد أثار الوعي بحقيقة أن المعاني الحقيقية والمجازية مقيدة "بقيود لفظية"؛ ووفقًا للمرزوقي، فقد استخدم ابن تيمية مواد الفيولوجيا واللغويات العربية في حجاجه بطريقة تساعد في حل مأزق التفسير القرآني المعاصر. لقد طور ابن تيمية، علاوةً على ذلك، نظريةً فلسفيةً للغة ينفي كل تصور للدلالة المفردة إلا في حال كونه مقيدًا بدليل لغوي ومصحوبًا بحال الخطاب الذي هو جزء منه. إن هذا الإنجاز مهم لفهم العلم، فعلى سبيل المثال: وبناءً على هذه الفرضية، فإن العلم هو "لغة صناعية وظيفتها تحليل ظاهرة معينة بطريقة تفترض بأن منطقتها ونسقتها التحليلي يشتمل على مقدرات ذهنية خالصة"⁶⁷⁷.

الاستنتاجات

إن افتتان المؤلفين المسلمين المعاصرين الكبير بالعناصر الفلسفية في كتابات ابن تيمية لم يجعل تأثيره مقتصرًا على نقده للفلاسفة والمتكلمين السابقين؛ بل على العكس من ذلك، حيث نسبوا إليه ميزات فلسفية، تؤهله لأن يكون هو ذاته فيلسوفًا. وعلاوةً على ذلك، وسع بعض هؤلاء المؤلفين نطاق تأثيره الفلسفي ليشمل البدائل النظرية التي اقترحها، والتي يحتجون بأن لها أهمية تتجاوز قيمتها التاريخية فيما يتعلق بتأسيس الفلسفة الإسلامية الحديثة. وبطبيعة الحال، فإن منح مكانة الفيلسوف لابن تيمية تعني ربطه بالفلاسفة المتقدمين واللاحقين؛ وبالتالي، يُنظر إلى تفنيده للمنطق الأرسطي بوصفه استمرارًا لكل من المواقف الرواقية والتشكيكية باعتبارها سابقةً للإمبريقية الحديثة المبكرة. إضافةً إلى ذلك، قُدم تفسيره الإسماني للعناصر الأساسية للمنطق ومفهومه الواقعي للوجود بوصفهما مشروعًا فلسفيًا طموحًا، قائم على أساس القرآن والسنة، كان هدفه يتمثل في تصحيح المدرستين الأفلاطونية والأرسطية. ووفقًا لجانب آخر من التأويل، فإن النقطة الأكثر وضوحًا هي الصلة الفلسفية لابن تيمية بفلسفة ابن رشد، والتي لم يكن ابن تيمية قادرًا كليًا على إبطال سحرها القوي، والتي بالتالي، منحت ابن تيمية هويةً رشدية- حتى وإن لم يعترف هو بها.

يعدّ ابن تيمية أحد عمالقة تاريخ الفكر الإسلامي. إذ إن كتاباته تظهر بوضوح إتقانه النموذجي للعلوم الدينية الإسلامية والفلسفة وعلم الكلام. أضف إلى ذلك، بأنه قد كان مجتهدًا غزير الإنتاج لم يتبع المذهبي الفقهي الحنبلي اتباعًا أعمى، لكنه طوّر آراءه الخاصة بشأن المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية.⁶⁷⁸ إن سعيه لإظهار الوحدة بين العقلانية مع

⁶⁷⁶ المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحية، http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

⁶⁷⁷ المرزوقي، فكر ابن تيمية الإصلاحية، http://www.alfalsafa.com/fikr_ibn_taymia.html, accessed on August 16, 2011.

⁶⁷⁸ Al-Matroudi, The Hanbali School, pp. 186–191.

النقل والذود عن الدين أمام هجمات الفلاسفة النقيديين جرى من خلال الاستخدام المكثف للاصطلاحات والحجج الفلسفية.

ومع ذلك، فلأبي درجة يعدّ ابن تيمية فيلسوفًا حقًا؟ لقد كان ابن تيمية مسلمًا ملتزمًا للغاية بذل قصارى جهده للدفاع عن الإسلام السني بالسيف والقلم: فقد حارب بشجاعة مع جيش المماليك ضد الصليبيين والتتار والأرمن، كما كتب بحماس ضد كل فكرة وممارسة رأى فيها تهديدًا ضد الإسلام الحنيف. كانت الكتابة، بالنسبة له، جهادًا مقدسًا كما هو حال القتال مع الجيش. قد يكون هذا تفسيرًا لتكريسه جزءًا كبيرًا من فتاويه لمسائل عقائدية مهمة: وبموجب هذا، ابتعد ابن تيمية عن الأسلوب التقليدي للمتكلمين والفلاسفة على حد سواء، اللذين كانوا معنيين بالدرجة الأولى بمخاطبة نظرائهم بينما يمنعون العوام من المشاركة في الجدالات الخاصة.⁶⁷⁹ وعلى العكس من ذلك، جعل ابن تيمية المناقشات العقائدية لا تقتصر على كونها امتيازًا للعلماء فقط، بل أيضًا مسألة تتعلق بالمجال العام. فقد كشف، من خلال الجمع بين الحمية الكبيرة لدينه مع معرفة عميقة وواسعة بالتقليد الفيلولوجي والديني وعلم الكلام والفلسفة، عن العديد من آرائه في كتاباته الجدلية الحادة تعكس بشكل لا لبس فيه، إلى جانب سعة اطلاعه، عن إيمانه وتقواه العميقين.

إن مبدأ ابن تيمية المنهجي بأن صريح العقل وصحيح النقل متوافقان بالضرورة يعتمد بالأساس على إيمانه بأن كل ما يتعارض مع النص الحرفي للقرآن والحديث لا يمكن أن يكون عقلائيًا على الإطلاق. فهو في هذا يعارض تمامًا ابن رشد الذي، في حال التعارض بين القرآن ومتطلبات العقلانية، يحتاج بأن يُفسّر القرآن بطريقة تدعم العقلانية. أما بالنسبة لابن تيمية فإن النص المنزل وأحاديث الرسول هي التي تحدد ما هو عقلائي وما هو غير ذلك. إذ إن العقلانية تتجسد في القرآن والحديث؛ وبالتالي فإن ما لا يتوافق معها زائف وفاسد عقلائيًا. وعليه، فإن المعرفة الصحيحة هي ما يؤخذ مباشرة من القرآن والحديث، وليس هناك برهان مؤكد غير ما جاء في الكتاب المنزل كما نقله النبي المعصوم محمد. إن كل ما لا يتوافق مع هذا المتن مُستبعد من عالم العقل. وبما أن الفلسفة هي في جوهرها نشاط عقلائي للبحث والنقد مستقل عن سلطة الوحي، فإن مفهوم ابن تيمية عن العقلانية بوصفها جزءًا محصلًا من الوحي يقدم عكس ما تعنيه الفلسفة.⁶⁸⁰

في الواقع، تتضمن أعمال ابن تيمية عناصر فلسفية تمثلت على نحو لائق بصورة كلامية شاملة، توزعت جوانب مختلفة منها في كتاباته العديدة. إن هذه العناصر الفلسفية قد استُخدمت لدعم حجاجه الكلامي ولمهاجمة الفلاسفة بأسلحتهم الخاصة. وقد ذُكر أيضًا، بأنه بالإضافة إلى معرفته العميقة بالفلسفة، فإنه "يشارك الفلاسفة الروح الفلسفية" التي تسعى جاهدة للتغلغل بعمق في جوهر الموضوعات، وهو مهتم مثلهم "بتحديد معنى الكلمات بدقة".⁶⁸¹ لكن على الرغم من هذه الروح المشتركة، إلا أن فهم ابن تيمية الديني للعقلانية يجعل من الصعب تصنيفه كفيلسوف. في حين كان الفلاسفة يرون أن أقصى درجات السعادة يمكن الوصول إليها من خلال التأمل الفكري للحقائق الميتافيزيقية غير أو

⁶⁷⁹ المثال الرئيسي على هذا الموقف هو أطروحة الغزالي إجم العوام عن علم الكلام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت 1985/1406. Abrahamov, Binyamin: Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition, in: The Muslim World 82 ⁶⁸⁰ (1992), pp. 256–272, يقدم حجج ابن تيمية الراضية لتفضيل العقل على النقل، كما وردت في درء تعارض العقل والنقل، ويجعل الحقيقة متمثلة حصريًا في الوحي. وحول هذه الإشكالية التي نوقشت بشكل مكثف، انظر، على سبيل المثال: Arberrry, Arthur J.: Revelation and Reason in Islam, London 1957; Frank, Richard M.: Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in Kalām and Falsafa, in: Roger Arnaldez and Simone van Riet (eds.): Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leur collègues et amis, Louvain 1978.

⁶⁸¹ فزاد، عبد الفتاح أحمد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، الإسكندرية 1980، ص. 273. وفي طبعة أحدث أعلن فزاد أن ابن تيمية هو ممثل أهل السنة في نقدهم "لفلاسفة الإسلام والمتصوفة": فزاد، عبد الفتاح أحمد: فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، الإسكندرية 2006، ص. 11-10، 100-98، 122-120، 130-129، 136-133 وغيرها.

الخارجة عن العقائدية، كان ابن تيمية، على النقيض من ذلك، يرى أن السعادة الحقيقية تأتي من معرفة الله وكمال وخلص الروح في الآخرة. كان القرآن -لا العقل البشري- المرشد المناسب لهذا الطريق؛ وعلى هذا النحو، فإن الكتاب المقدس هو الأساس المطلق لكل الحقيقة وله الأسبقية المباشرة في حال تعارض مع العقل. وبالتالي ووفقاً لهذا السياق، فإن ابن تيمية يعدّ وصفه بالفيلسوف لعنة.

على الرغم من الاختلافات التاريخية والثقافية الواضحة بالإضافة إلى المفهوم اللاهوتي المختلف للكتب المقدسة في المسيحية والإسلام، إلا أن استخدام ابن تيمية للفلسفة يذكرني بالطريقة التي استخدم بها آباء الكنيسة المشرقية المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأفلاطونية المحدثة لتوضيح العقائد المسيحية. لا يمكن اعتبار عمل هؤلاء الآباء فلسفة؛ وابن تيمية، مقارنة بهم، هو غير مؤهل لأن يُدعى فيلسوفاً كما هم. وبالإضافة لذلك، فقد أطلق توما الأكويني على الفلسفة اسم خادمة اللاهوت، مما منح الفلسفة مكانة منفصلة وإن كانت تابعة بالنسبة إلى اللاهوت. إن تضمين ابن تيمية للعقلانية بشكل أساسي في ما ورد في القرآن والسنة، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لينكر بأن للعقلانية مكانة مماثلة.

وفي هذا السياق، يعدّ الدور الذي ينسبه ابن تيمية للنبي محمد محورياً. وبما أن محمد هو مبلغ الوحي، فهو يمثل بالتالي السلطة المطلقة فيما يتعلق بالحقيقة؛ ما قاله صحيح ويعمل كميّار لتحديد حقيقة العبارات الكلامية والفلسفية. كما تنتقل سلطة محمد إلى مجموع علماء الدين، اللذين هم "ورثة الأنبياء" وفقاً لحديث شهير في الإسلام.⁶⁸² ومع ذلك، فإن الحقيقة المفصلة لهؤلاء العلماء تعتمد على مشاركتهم في الإجماع المبني حصراً على المصدر المطلق لهذه السلسلة الروحية: أي، القرآن والحديث. لذلك، يكشف منطق ابن تيمية عن صيغته الدائرية القاطعة.

ما هي النتائج التي تترتب على جعل ابن تيمية فيلسوفاً؟ يؤكد ابن تيمية بثبات في كتاباته بأن القرآن والسنة هما الأساس الوحيد والراسخ الذي لا جدال فيه للحقيقة. وجوهرياً، يبدو إذاً بأن وصفه بأنه فيلسوف يقود بالضرورة إلى مفهوم فريد "للفلسفة المسلمة" تعتمد كلياً على الكتابات الإسلامية المقدسة. تجرد فلسفة كهذه الفلسفة من أهم صفاتها؛ أي البحث عن الحقيقة من خلال التحقق النقدي من التقاليد والسعي للتغلغل فكرياً في جوهر الأشياء. ينبغي أن يستمر هذا السعي الفلسفي المثالي حتى وإن كان هذا يعني تحدي العقائد الدينية الراسخة. عندما تفقد الفلسفة هذه الحركة الثاقبة، فإنها تفقد معناها وجوهرها؛ إذ أنها تتحول إلى طريقة متخصصة للتفكير هدفها الرئيسي يتمثل في تحقيق القيود الدينية التي تتلخص في مفهوم مخافة الله المعروف مماثلةً في اليهودية والمسيحية والإسلام. وعلاوةً على ذلك، فإن فلسفة كهذه تفقد مكانتها بوصفها سلطةً نقدية في المجتمع. حيث تصبح مؤسسةً عقيمةً، محملة باستنتاجاتٍ محددةً سلفاً، بلا أي أملٍ بالتقدم وبلا أي قدرة على التغيير.

ضف إلى ذلك، فإن الاحتفاء بابن تيمية كفيلسوف يحمل قيمةً دالةً مهمة لتقييم الفكر الإسلامي المعاصر. بشكلٍ عام، يمثل المؤلفون اللذين ساهموا في تشكيل هويته الفلسفية اتجاهًا مؤثراً في الجماعات المحافظة. إن هذه الجماعات تعتبر أن العقلانية الوحيدة الجديرة بالاهتمام هي العقلانية المنبثقة عن القرآن والسنة فحسب. ومع ذلك، بينما يصنف مؤلفون مثل عبد الحكيم الأجر ابن تيمية كفيلسوفٍ ضمن سياقه الفكري، يميل مؤلفون كأبي يعرب المرزوقي إلى إسناد

Rosenthal, Franz: Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam; with an ⁶⁸² introduction by Dimitri Gutas, Leiden and Boston 2007, p. 38.

دور إبداعي لابن تيمية في تطوير الفلسفة الإسلامية الحديثة. مع الأخذ بعين الاعتبار بأن مفهوم ابن تيمية للعقلانية مرتبط بصرامة بالوحي، أيًا كان تصنيفات هؤلاء المؤلفين المعاصرين فإن فلسفة ابن تيمية لا يمكن إلا أن تكون "فلسفةً دينية/كتابية" تستمد مبادئها النظرية وحججها الأساسية من الكتاب المقدس والنقل.

كيف، وإلى أي مدى، بالفعل، تختلف هذه "الفلسفة" عن علم الكلام/اللاهوت؟ أَلن يكون من الأنسب أن نلقب ابن تيمية بعالم كلام بدلاً من ذلك؟ إن هذا من شأنه أن يلائم فهم ابن تينية الذاتي، بطريقة أكثر إرضاءً، وتحافظ في الوقت ذاته على طبيعة الفلسفة من أن تُنتهك. في النهاية، يعدّ اعتبار ابن تيمية فيلسوفًا جزءًا من أيديولوجية سياسية تصور الإسلام التقليدي متوافقًا تمامًا مع الحداثة: تمثل هذه العقلية، على نحوٍ غريب ومذهل، حالة ما قبل الحداثة للفكر الإسلامي التي تمكنت بطريقة ما، عفا عليها الزمن، من السيطرة على عقول المسلمين المعاصرين. ختامًا، يجب أن نستنتج بأن تسمية ابن تيمية بـ "فيلسوف" هي حالة هوية اعتبارية لا فعلية⁶⁸³.

⁶⁸³ وعلى خلفية هذا الادعاء بأن ابن تيمية فيلسوف، يقدم المؤلف السعودي سعود السرحان في كتابه الحكمة المسلوقة. مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة، بيروت 2008، محاولة شجاعة لعرض السياق التاريخي لموقف ابن تيمية النقدي تجاه الفلسفة والتأثير السلبي لآرائه على وضع دراسة الفلسفة في الجامعات السعودية. ويؤكد السرحان، اعتمادًا على آراء ابن تيمية، بأن الفلسفة تعرض في المملكة العربية السعودية بوصفها "كفرًا وضلالًا". ونتيجة لذلك، ما زالت الفلسفة لا تُدرّس هناك؛ المرجع السابق، ص. 12. ووفقًا للمؤلف، فإن ابن تيمية لم يدرس الفلسفة منهجيًا ومن لغايتها نفسها، بل درسها انتقائيًا من أجل الحصول على حجج ضد العلماء المتكلمين والمتصوفة والشيعية. وبالتالي، استخدمت الفلسفة لأغراضه السجالية (ص. 20، 35-36). وعلى الرغم من أن ابن تيمية غالبًا ما اتهم الفلاسفة بالكفر (ص. 37-39)، إلا أنه، على عكس نقاد الفلسفة السابقين، استخدم المصطلحات الفلسفية من أجل مخاطبة الفلاسفة نقديًا "بلغتهم" (ص. 76). انظر ابن تيمية، درء، مجلد 1، ص. 43.

"الفضاء العمومي والصراعات من أجل الاعتراف: من هابرماس إلى هونيث" (*)

أوليفي فوارول

ترجمة: كمال بومنير

* هذا النص ترجمة لفصل من كتاب جماعي:

Olivier Voirol. (2003), «L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth», in C. Barril et al., *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, pp.109-127.

لقد اكتسب مفهوم الفضاء العمومي أهمية بالغة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية على مدى السنوات العشر الماضية، كما تشهد بذلك الأعمال المنشورة، والعديد من الدراسات التي تمحورت حول هذه الإشكالية. وتجدر الإشارة إلى أنّ المقاربة المتعلقة بالفضاء العمومي تجد جذورها عند يورغن هابرماس في كتابه الموسوم بـ *الفضاء العمومي*، الذي أصدره سنة 1962، وقد استخدم فيه إطاراً تحليلياً متمحوراً حول مبدأ العمومية *Principe de publicité*، مرتكزاً في ذلك على المبادئ المعيارية للفلسفة الكانطية. ولعل من المناسب أن نلاحظ، هنا، أنّ مفهوم الفضاء العمومي باعتباره مفهوماً معيارياً، لا يمثل فقط واقعاً سائداً في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، ولكنه يجسّد أيضاً المثل العليا الراسخة في الممارسات السياسية، وفي المفاهيم الإتيقية (Quéré, 1992:42). هذا، وسيُنصب اهتمامنا في هذا النص، على المبادئ المتعلقة بتحليل مفهوم الفضاء العمومي، وعلى فحص مكوناته ومعرفة حدوده. علاوة على ذلك، سيتم التركيز على بُعدين أساسيين بغية الكشف عن المشروع المعياري، يتمثلان على وجه التحديد في معنى استقلالية الذات وتحليل الآليات المدمرة للفضاء العمومي. غير أنه علينا أيضاً أن نشير إلى بعض حيثيات وتفصيل مشروع يورغن هابرماس، الذي سعى للتعبير عن مبادئ الفلسفة الكانطية سوسيولوجياً وتاريخياً من خلال ربطها بتشخيص النظرية النقدية لـ "مدرسة فرانكفورت". وقد نتج عن ذلك ظهور نظرية للفضاء العمومي متعددة الأبعاد ضمن نظرية الفعل حتى يتم إضفاء طابع أكثر صورية على الشروط الكونية المتعلقة بإمكانية التواصل الاجتماعي (التداولية الكلية) *La pragmatique universelle*.

علينا في هذا الموضوع أن نشير إلى أنّ من بين منتقدي هذه المقاربة، نجد الفيلسوف الألماني أكسل هونيث، الذي أبدى تحفظه بشأن النظرية الهابرماسية المتعلقة بالعديد من النقاط الأساسية، وخاصة ما يتعلق منها بنظرية اللغة ومسألة الصراع الاجتماعي، لذلك اقترح أكسل هونيث إدخال تعديلات على هذه النظرية انطلاقاً من نظرية الصراع من أجل الاعتراف بغية إثراء الدراسات السوسيولوجية التي اهتمت بالفضاء العمومي.

أصول نظرية الفضاء العمومي

عندما كان يورغن هابرماس بصدد تأليف كتابه *الفضاء العمومي* في نهاية الخمسينيات، كان لا يزال متأثراً بكتاب *جدل التنوير*، الذي كتب بالتشارك بين ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر في منفاهما بالولايات المتحدة الأمريكية⁶⁸⁴ متأثرين

⁶⁸⁴ أنظر:

traduit par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974. Horkheimer M & Adorno T. *La dialectique de la raison*,

في ذلك بالتجربة التاريخية لألمانيا النازية، وبظهور الثقافة الجماهيرية في الولايات المتحدة، وبالسياسة الستالينية في الاتحاد السوفيتي. ومن ذلك وصل كل من أدورنو وديوركهايمر إلى تشخيص مفاده أنّ العقل قد تحول إلى أداة للسيطرة، وأنّ الثقافة لم تعد تستهدف العقل والتنوير بل التحكم في الجماهير لأغراض الدعاية السياسية والإشهارية. وعلى أية حال بوسعنا القول إنّ الرأسمالية الاحتكارية قد حلت محل الرأسمالية الليبرالية، أما الدولة التسلطية فقد حلت محل الدولة البرجوازية الليبرالية التي سادت في القرن التاسع عشر. يمكن أن نقول، بإيجاز شديد، ووفقاً لأدورنو وهوركهايمر، فإنّ الفضاء العمومي قد تفكك تماماً ولم يبقَ شيء من مُثُل التنوير في "العالم التحكيمي". أيًا يكن الأمر فإنه من الثابت في هذه الحالة أنه لم يعد هناك أي مجال للتكوين المستقل للرأي العام، وبخاصة بعدما فقد الأفراد، في المجتمعات الحديثة التي تهيمن عليها العقلانية الأدائية، طابعهم الفردي، أي قدرتهم على تكوين أحكام عقلانية بشكل مستقل وحر. وعلى العكس من ذلك، أصبحوا "أفراداً ضعفاء" خاضعين لمختلف السلطات السياسية والصناعة الثقافية والأحزاب الفاشية.

لقد كان هابرماس الشاب متأثراً إلى حد بعيد بتشخيص "مدرسة فرانكفورت"، غير أنّ تشاؤم أدورنو وهوركهايمر، فيما يخص المصير التاريخي للعقل، كان يبدو مع ذلك مفرطاً للغاية. علاوة على ذلك، فإنّ هذا التشاؤم كان عاجزاً عن إبراز توجهات معيارية مناسبة لإعادة بعث المشروع التحرري للحداثة. لذلك سيحاول يورغن هابرماس أن يعثر من جديد، في التاريخ نفسه، على عناصر مشروع تستجيب لمفهوم العقل التحرري. وتجدد الإشارة إلى إنّ البنيات الاجتماعية والتواصلية للبرجوازية المثقفة التي سادت في نهاية القرن الثامن عشر، قد وفرت له لاحقاً إمكانية العثور على عناصر هذا المشروع. ومن ثمّ فإن ممارسات الأشخاص الخصوصيين مجتمعين في شكل جمهور، وهم يبدون آراءهم حول أعمال ثقافية يمكن أن تقدم وفق هذا المنظور - أساساً لنموذج التواصل الخالي من الإكراه بين الأشخاص الأحرار، بخصوص الاستعمال العمومي للعقل. ولا مناص من القول بأنّ مبدأ العمومية الكانطي يكمن في هذا المفهوم نفسه. ومن ثمّ، يمكن تلخيصه في ثلاثة أبعاد رئيسية: أولاً، أنّ يقوم الأشخاص الخصوصيون بما يسمى بـ "الاستعمال العمومي للعقل" بغرض إضفاء الطابع العمومي على التفكير المتسم بالطابع الخصوصي - وبالتالي فإنّ التفكير بأنفسنا يعني أن نفكر بصوت عالٍ؛ ثانياً، أن يكون الأشخاص الخصوصيون "مستقلين بذواتهم"، أي وفقاً لكانط، قادرين على الالتزام بسلوك يتوافق مع الأوامر الأخلاقية الكلية، المتمثلة في القدرة التي تكون ممارستها الحقيقية وفقاً على الأشخاص الأحرار (أي الذين "يملكون" "لأن المالكين هم سادة أنفسهم")؛ ثالثاً، أن تخضع السلطة التشريعية لحكم الجمهور الذي يستعمل عقله، حتى يتحقق "الإجماع العام".

يمكن أن نقول على هذا النحو إنّ مبدأ العمومية هو مفهوم معياري من نسج خيال سياسي بعيد كل البعد عن الوقائع، ومع ذلك، فإنّ لهذا المبدأ القدرة على توجيه الفعل. في هذا السياق يمكن أن يبدو مفيداً أن نشير إلى أنّ مشروع يورغن هابرماس يرتكز على هذا المبدأ فيما يخص بناء إطار تحليل الفضاء العمومي. ومن ثمّ فإنّ تحليل التحوّلات البنوية في الفضاء العمومي أصبح يتوقف على التعبير عن هذا المفهوم السوسولوجي لمقولة فلسفية حتى يتم تحليل مفصل لتحوّله التاريخي. وعلى هذا النحو، أثبت هابرماس كيف تجسدت، في عصر التنوير، الأبعاد الثلاثة الخاصة بالمبدأ الكانطي للعمومية في البنيات الاجتماعية القابلة للتعين على المستوى التاريخي. أولاً، في فضاءات المجتمع البرجوازي الذي يجمع أشخاصاً خصوصيين مجتمعين في شكل جمهور، الذين يستعملون عقولهم بشكل عمومي بغرض تشكيل "رأي عام" *Opinion publique*، باعتباره نتاجاً لعملية تداول موجهة نحو مبدأ أفضل حجة والبحث المشترك عن الإجماع. ثانياً، يستفيد الأفراد الذين يشكلون الفضاء العمومي بـ "الاستقلالية الفردية" المرتبطة ببنية الأسرة البرجوازية، وأنماط تنشئتها الاجتماعية وعلاقتها بالملكية الخاصة. ثالثاً، تخضع قرارات السلطة السياسية "للمداولات النقدية"، غير المتعلقة

بهيئات السلطة "المقدسة"، كالدين أو المؤسسة الملكية، الأمر الذي يفترض مسبقاً نقداً لسياسة السرية واستخدام مبدأ السيادة الديمقراطية.

وهكذا، وانطلاقاً من مبدأ العمومية، وعندما يبين كيف تم التعبير عن هذا المبدأ على المستوى التاريخي، كمبدأ معياري للتوجيه العملي ضمن مجالات اجتماعية خاصة، تمكّن يورغن هابرماس من تحديد مجال التحرر على المستوى التاريخي المحكوم بالهيمنة المتزايدة للعقلانية الأداة، كما أشار إلى ذلك أدورنو وهوركهايمر في جدل التنوير، علماً أنّ يورغن هابرماس لم يخالفهما في هذا الرأي بل استعاد أطروحتهما الأساسية، محاولاً إضفاء طابع تاريخي عليها. لذلك، لن نتفاجأ إذا وجدنا في كتابه الفضاء العمومي الموضوعات الرئيسية التي طوّرها أدورنو وهوركهايمر، وبخاصة الموضوعات المتعلقة بتراجع الرأسمالية الليبرالية لصالح الرأسمالية الاحتكارية، وتدمير الأسرة البرجوازية، وتطور العالم التحكيمي، وعقلنة الدولة، الخ. ولا بد من التأكيد على أنّ مرحلة تراجع الفضاء العمومي، قد تميزت بتحول ما يُسمى بـ العمومية النقدية *Publicité critique* إلى العمومية الاستخدامية *Publicité manipulatoire*، من خلال ظاهرة تسليع الثقافة، وفقدان الاستقلالية وانحدار الفرد، باعتبارها موضوعات مركزية فيما يتعلق بتشخيص تطور المجتمعات الحديثة لدى أعضاء مدرسة فرانكفورت. ومن ذلك يتبدى لنا مبدأ سيطرة العقلانية الأداة وبداية انحطاط الفضاء العمومي، بينما يظهر المبدأ الكانطي للعمومية، في البحوث الأولى التي أنجزها يورغن هابرماس، كقاعدة معيارية في نظريته. ومن ثم فلا يسعنا إلا القول بأنّ مساهمته الأساسية هنا تتمثل في محاولته إضفاء طابع تاريخي وسوسيولوجي على مبدأ العمومية. وعلى الأطروحات المتضمنة في جدل التنوير، حتى تكون في متناول المؤرخين وعلماء الاجتماع، ومن ثمّ يتم إحياء التحليل النقدي الذي يركز فلسفياً على مبادئ معيارية.

إعادة صياغة نظرية الفضاء العمومي في التداولية الكلية.

لقد اتسمت أعمال يورغن هابرماس، بعد ذلك، بالتعقيد، على الرغم من أنّ صرحه النظري بأكمله بقي قائماً على الأسس الكانطية التي أرساها في كتابه الفضاء العمومي. ففي تقديمه للطبعة الجديدة لهذا الكتاب أكد ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أنه "منذ الصياغة الأولى لـ الفضاء العمومي في الخمسينيات وبداية الستينيات، عرفت البحوث والقضايا النظرية العديد من التحولات [...] لذلك عرفت نظريتي نفسها تحوُّلاً، لا في خطوطها الرئيسية ولكن في درجة تعقيدها"⁶⁸⁵.

يمكن اعتبار التطورات التي أحدثها هذا الأخير بمثابة إعادة صياغة لنظرية الفضاء العمومي. ومع ذلك، فإن إعادة صياغة مشروعه التأسيسي تطلب توظيف أدوات مفاهيمية جديدة. تقتضي الإشارة، من جهة أخرى، إلى أنّ هابرماس كان قد ميّز في بادئ الأمر بين "التفاعل والعمل"، بين الفعل العملي-الأخلاقي أو التواصلية والفعل الأداة المتعلق بالتحكم التقني في عالم الأشياء⁶⁸⁶. غير أنه قام بتطوير هذا التمييز بصورة أكثر تعقيداً في كتابه الموسوم بـ نظرية الفعل التواصلية، من خلال استعماله مفهوم النسق *Le système* والعالم المعيش *Le monde vécu*. يمكن أن نقول على هذا النحو إنّ العقلانية الأداة، التي تسير جنباً إلى جنب مع السيطرة التقنية على العالم، لم تعد تظهر كشكل وحيد

Jürgen Habermas, « L'espace public trente ans après », in *L'espace public. Archéologie de la publicité* ⁶⁸⁵ comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, Payot, 1993 p. I. XXXV.

⁶⁸⁶ بخصوص هذه المسألة أنظر:

للعقلانية نظرًا لوجود شكل آخر من العقلانية تتضمنها أفعال التواصل في الحياة اليومية⁶⁸⁷. ولعل من المناسب أن نشير هنا إلى ميزتين أساسيتين فيما يخص التمييز بين هاتين العقلانيتين: الأولى، أنه سمح ليورغن هابرماس برؤية عمل العقل التحرري في الأفعال التواصلية اليومية- وهو أمر لم يكن ممكنًا-والحق يقال- وفق المنظور السابق للنظرية النقدية التي كانت تعتقد أنّ العقلانية الأدائية المتسمة بقبضة الرأسمالية والإدارة التقنية تتحكم بشكل كلي في عالم الأفعال التواصلية، والثانية أنّ هذا التمييز قد سمح بتحديد المجال التواصلية الذي يتم من خلال النشاط العملي، والمتوافق في الوقت نفسه مع مبدأ العمومية عند كانط.

وعلى غرار كانط، الذي كان حريصًا على بلورة شروط التعبير العمومي عن الأحكام، بذل هابرماس كل ما في وسعه من أجل تحديد الحالة العملية والشاملة للفهم التواصلية. هذا ما يسميه بـ "التداولية الكلية" La pragmatique universelle التي تنطلق من التساؤل التالي: كيف يؤدي استخدام اللغة إلى التفاهم المتبادل؟ "لقد كان اهتمام هابرماس منصبًا على القواعد المستعملة، وعلى طرق استخدام اللغة في التواصل اليومي، أي ما يتم من خلال فعل اللغة في العالم، لاسيما أنّ هذه التداولية كانت تهدف إلى الوصول إلى هذخ "الكلية" لأنّ نظم القواعد هذه تبين حتمًا كل وضع تواصلية. وبناءً على ذلك، دافع هابرماس عن مشروع التداولية الصورية والكلية التي سيكون بمقدورها دائمًا أن تتجاوز الثقافات والعصور. هذا، وقد عبّر هذا الأخير عن مشروعه على النحو التالي:

"يتوجب على التداولية الكلية تعيين، وإعادة بناء شروط الإمكانية الكلية للفهم المتبادل. وتأسيسًا على ذلك، يمكننا أن نتحدث أيضًا في سياقات أخرى، عن ما يسمى بـ "الافتراضات الكلية للتواصل": والحق أنّي أفضل الحديث عن الافتراضات الكلية للنشاط التواصلية، لأنني أعتبر نوع النشاط الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم المتبادل أمرًا أساسيًا⁶⁸⁸. علاوة على ذلك، سلط هابرماس الضوء، من جهة أخرى، فيما يخص إعادة بناء الشروط العامة لنجاح الأفعال اللغوية، على أنماط صلاحية التبادلات التواصلية المجمعة في كليات تداولية متضمنة في كل فعل لغوي (المعقولة، والحقيقية، والصدق، والامتثال للموقف). وفي هذا الإطار، افترض هابرماس إمكانية تحقيق إجماع كلي بواسطة اللغة من دون ممارسة الإكراه، وذلك لأنّ اللغة تفترض، كما هو معلوم-إجماعًا ونظامًا جماعيًا مثاليًا.

علينا في هذا الموضوع أن نشير إلى أن هابرماس، حينما كان بصدد إعادة صياغته للبعد الثاني لمبدأ العمومية، أي ما يخص مسألة استقلالية الفرد، كان قد تخلى تمامًا عن نموذج التحليل النفسي الذي تضمنته أعمال ودراسات أعضاء الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، على الرغم أنّ هذا النموذج كان حاضرًا بقوة في أعماله الأولى حول الفضاء العمومي. ومن المهم أن نلاحظ، في أية حال، أنه لم يعد الوصول إلى هذه الاستقلالية مرتبطًا بالظروف الاقتصادية أو بالأحوال الذاتية المكتسبة خلال عملية التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة البرجوازية. علاوة على ذلك، لا تحيلنا هذه الاستقلالية إلى الحياة الداخلية، وإلى المهارات الذاتية أو الحوار الذاتي، بل إلى عملية حوار تخضع فيها المعايير والتأويلات للتداول. ومن ثم فهي تحيلنا إلى قدرة الناس على التفكير في الأشياء المفضلة، وكل ما يخص وجهات نظرهم للفعل، وتبعات أفعالهم من وجهة نظر المتضررين. وبناءً على ذلك، فإنّ الاستقلالية هنا متعلقة -والحق يقال- باكتساب المهارات التواصلية المطلوبة، وبالقدرة على الانخراط في عملية مدالات معقولة، والمشاركة أيضًا في المحاججة الفكرية والعمومية المتعلقة

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, traduit de l'allemand par M. Ferry et Jean Louis⁶⁸⁷ Schlegel, Paris, Fayard, 1981.

Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit de l'allemand Rainer Rochlitz, Paris,⁶⁸⁸ PUF, 1984, p 329.

بتقييم الملفوظات (أو المنطوقات) المعيارية من وجهة نظر أخلاقية وحوارية كان من المفروض أن تكون من خارج المركز

689

أخيراً، وفيما يتعلق بالبعد الثالث للنموذج الكانطي، المتمثل في "الإجماع العام"، فإنّ التعديلات التي أدخلت تتضمن التخلي عن مفهوم الكلية الذي ميّز النظرية الأولى للفضاء العمومي لصالح مفهومة التعقيد الاجتماعي المستوحى من نظرية الأنساق. ولم يفت هابرماس أن يقوم في كتابه الفضاء العمومي بتحليل التحوّل البنوي للمجال العام القائم على مبدأ التنظيم الذاتي للمجتمع من خلال إخضاع مجالات نشاطه- بما في ذلك إعادة الإنتاج الاقتصادي- إلى التشريع الناتج عن الإرادة الجماعية. ومن هذا المنطلق، كانت لهابرماس بعض التحفظات، في أعماله اللاحقة، بخصوص نموذجها للمجتمع لصالح نظرية التمايز الوظيفي للعالم الاجتماعي المتمحور على مفهوم التعقيد النسقي⁶⁹⁰.

غير أنه تنبغي الإشارة إلى أنّ عملية التكوين الديمقراطي للإرادة لا يمكن أن تأخذ على عاتقها، وفقاً لهابرماس، النظام الاقتصادي الذي ينظمه السوق، ولا النظام الإداري الذي تنظمه السلطة السياسية دون تعريض فعالية إعادة الإنتاج الاجتماعي للخطر. وقد اضطر هابرماس إلى إدخال مفهوم "السلطة التواصلية في كتابه الموسوم بـ الحق والديمقراطية، بين الوقائع والمعايير" بغرض إعادة صياغة الفكرة الكانطية المتعلقة بالسلطة التشريعية التابعة لعملية إقرار الحياة الجماعية⁶⁹¹. ناهيك عن أنّ الوساطة بين المجتمع والدولة، التي قامت في الفضاء العمومي على استعمال تفكير الأشخاص الخصوصيين مجتمعين في شكل جمهور، قد تم التعبير عنها من جديد من خلال عملية إضفاء الطابع المؤسسي على العمليات التواصلية للعالم الاجتماعي المعيش في البنات القانونية لدولة الحق والقانون والديمقراطية. وفقاً لهذا التصوّر، فإنّ عمل النظام الإداري قد يستفيد من استقلالية كبيرة، فيما يخص العمليات المدنية للتواصل، ومع ذلك يبقى في جميع الأحوال مرتبطاً بإعادة التعريف الذي تم اقتراحه من خلال التعاون التواصلية المنتشر داخل المجتمع المدني.

وفي سياق إعادة صياغته لنظرية الفضاء العمومي، جدّد هابرماس أيضاً تحليل الآليات التدميرية لديناميات تكوين الفضاءات التداولية. غير أنه لم يعد يحلل هذه العمليات من جهة التدهور التاريخي التدريجي ولكن من الجانب المتعلق بالاتجاهات السائدة في الزمن الحاضر. حسبنا أن نشير هنا إلى أنّ المتطلبات الوظيفية للاقتصاد وعمليات فرض السلطة، التي كانت تبدو من وجهة نظر هابرماس أمراً حتمياً، بالنظر إلى التمايز البنوي للمجتمعات الحديثة، أصبحت تهدّد عالم التفاهم التواصلية من خلال توسيع مجالات تأثيرها⁶⁹². وبذلك فهي تختزل بصورة نسقية مجالات الفعل المبنية بواسطة التفاهم اللغوي، وتفرغ تدريجياً أشكال التنسيق القائمة على اللغة من خلال قدرتها على بنينة العالم الاجتماعي المعيش. وتأسيساً على ذلك، يمكن أن تحافظ عملية توسيع مجالات الفعل الأداتي على الاتفاق اللغوي، ومن ثمة يمكنها أن تهدّد بخنق العمليات العامة للتكوين الديمقراطي للإرادة. وهذا ما يسميه هابرماس بـ "استعمار العالم المعيش".

الانتقادات الموجهة لهابرماس

Mahoney, J. « Honneth's ethical theory of recognition ». In: International Studies in Philosophy, 1999, 31⁶⁸⁹ (1), pp. 99-110.

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1981, p 57.⁶⁹⁰

⁶⁹¹ أنظر:

Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992.

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, p 189.⁶⁹²

لقد أثار الصرح النظري الذي بناه يورغن هابرماس العديد من النقاشات والاعتراضات، وهي نقاشات نبعت من حقل الفلسفة، ومن العلوم الاجتماعية والعديد من التخصصات التاريخية⁶⁹³. وحتى وإن تعذر علينا عرض كل الانتقادات التي وُجّهت لهابرماس، يمكننا أن نستخلص بعض التوجهات الحجاجية العامة. ومن ثمة، يمكننا الاحتفاظ بسلسلة أولى من الانتقادات المتعلقة بالبعد "الحدثي" للتحليل. وجدير بالذكر أنّ أعمال العديد من المؤرخين قد سلطت الضوء على تحاليل هابرماس التي بالغ فيها هذا الأخير في تقدير درجة فعالية مبدأ العمومية في عصر التنوير⁶⁹⁴. ويمكن أن نلاحظ هنا أنّ هابرماس كان قد ناقش هذه الانتقادات في مقدمته الجديدة التي كتبها بمناسبة إعادة نشر كتابه الفضاء العمومي، حيث اعترف بوجاهة هذه الاعتراضات، وبضرورة إعادة صياغة تحاليله في ضوء المعرفة التاريخية⁶⁹⁵. لقد سعت أعمال أخرى في علم الاجتماع، وفي مجال العلوم السياسية أيضًا، إلى تفعيل مفهوم الفضاء العمومي إمبيريقيا (تجريبيًا) بغية دراسة الآليات المعاصرة للمناقشة العمومية. لقد ارتكزت هذه المقاربة على الخطاب العام وطرق التبرير والقيود الخطابية التي يخضع لها الفاعلون للوصول إلى ما يسمى بالمعقولة العمومية، لاسيما أنها تتطلب المرئية Visibilité العمومية وإجراءات تنسيق تواصلية تفترض التحكم في الوسائل الحجاجية التي تستخدم العديد من عمليات التصنيف والنمذجة. ومن هذا المنطلق، انصب اهتمام المقاربة الهابرماسية للفضاء العمومي على كيفية ظهور أشكال جديدة من النقاش الاجتماعي، لذلك أعطى أهمية كبيرة لوسائل التعبير التي عادة ما تفقد مصداقيتها على مستوى الخطاب السياسي، منها على وجه الخصوص المشاعر والعواطف أو التجربة المعاشة. والحق أنّ مثل هذه المقاربة التي تسعى لأخذ بعين الاعتبار تعدد فضاءات المحاججة، تفترض وجود تحوّل فيما يخص القبول الإمبيريقى (التجريبي) لمفهوم الفضاء العمومي، حتى يتم تحقيق قطيعة مع مفهوم المتجانس والموحد لهذا المفهوم⁶⁹⁶.

بالإضافة إلى هذا النوع من إعادة الصياغة النقدية، يجب أن نضيف على الأرجح أولئك الذين يشككون في أمثلة النموذج الهابرماسي للمجال العام وافتراضاته المسبقة، أي ما يتعلق بإمكانية مشاركة جميع الناس في المداولات الجماعية. ولعلّ من المناسب أن نلاحظ، هنا، أنّ أبسط ملاحظة تخص حالة التواصل التي يمكن أن تسلط الضوء على المشاركة غير المتكافئة في عملية التداول، وعدم التوازن في التعبير عن وجهات النظر، وعمليات فرض الآراء، ورفض الولوج في فضاء المناقشة، والسيطرة اللغوية، أو الامتلاك غير المتساوي للموارد الرمزية الضرورية للمحاججة العمومية. والحق أنّ مثل هذه المعايينات ستبطل، من خلال هذه الانتقادات، نموذج الفضاء العمومي. وفي هذا الإطار، ردّ هابرماس على هذه الحجج مبيناً أنّ مبدأ العمومية هو من نسج الخيال السياسي، وحتى وإن كانت هناك شكوك بخصوص تحقيقه الفعلي،

⁶⁹³ بخصوص هذه المسألة أنظر:

Honneth A. & Joas H. (dir.) *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's the Theory of Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

⁶⁹⁴ أنظر:

Berman R. A., Hohendahl P. U., Kenkel K. & Strum A. 2000 *Offentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs*, Stuttgart, J. B. Metzler.

Jürgen Habermas, « L'espace public trente ans après », in *L'espace public. Archéologie de la publicité* ⁶⁹⁵ comme dimension constitutive de la société bourgeoise, p. I. XXXV.

⁶⁹⁶ بخصوص هذه المسألة أنظر:

Francois B & neveu E (dir.) *Espaces publics mosaïques: acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999.

فبإمكانه توجيه الممارسات الاجتماعية، وتحقيق المطالب السياسية، وعلى هذا النحو، فقد شكّل، ولا يزال يشكّل هذا المبدأ المجال العمومي.

أما الصنف الثاني من الانتقادات التي كانت موجّهة، بشكل مباشر، لنموذج المجال العمومي عند هابرماس فقد ناقشت هذه الانتقادات-كما هو معلوم- العناصر المتعلقة بالأساس المعياري الذي استند إليه هذا الأخير. لذلك، تم تطوير ثلاثة أنواع من الحجج. أولاً، لم تستطع نظرية المجال العمومي التفكير في تنوع أشكال الحياة الاجتماعية. وتوضيح ذلك أنّ فكرة العقل التواصلي والتداولية الكلية تميل إلى استبعاد أي شخص أو مجموعة اجتماعية لا تمثل لهذا العقل، كما أنّها تتجاهل القواعد القائمة على المحاجة العامة. وفي هذا المضمار، يجب أن يفترض المشاركون نسقاً أخلاقياً في الحوار المتضمن في المناقشة. ومع ذلك لا يمكن الوصول إلى اتفاق شامل حول تعريف هذا النسق، ولا حتى المهارات التي يتطلبها. وهكذا، ومن خلال تأسيس نظريته استناداً إلى مفهوم التواصل، لم يستطع هابرماس تصور التعددية الاجتماعية للمجال العمومي، وبذلك، فقد خاطر بتأييد الإقصاء الفعلي للفئات الاجتماعية، وبخاصة النساء، والطبقة العاملة، والأقليات الثقافية. ويقتضي هذا السياق الإشارة إلى أنّ إقصاء هذه الفئات يُعتبر في نظر بعض النقاد أحد المكونات الأساسية للمجال العمومي البرجوازي، وهذا ما سيؤدي في آخر المطاف إلى ترسيخ القمع⁶⁹⁷. ثانياً، لقد أصبحت النظرية الهابرماسية للفضاء العمومي، التي ارتكزت على عقل تواصلي خالٍ من السيطرة، أو على علاقات السلطة، مضطربة لافتراض إمكانية الفاعلين الاجتماعيين استبعاد الصراع من الممارسة الخطابية. وبذلك، لا يمكن تصور عملية المحاجة العمومية إلا من حيث كونها متحرّرة من السيطرة حتى تحقّق-من الناحية العملية-الإجماع الذي يتم من خلال اللغة⁶⁹⁸. ثالثاً، وفقاً لهابرماس، فإنّ الفاعلين الاجتماعيين، وبسبب بعدهم عن الواقع العيني، لا باعتبارهم أشخاصاً يتمتعون بحريتهم وهويتهم بشكل دائم. ومهما يكن من أمر سيؤدي المفهوم اللغوي الخالص للفضاء العمومي إلى نسيان الحياة الجسدية والتجربة الاجتماعية، ولا سيما بعد ظهور الفضاءات العمومية المضادة-قد يسمح ب بروز تجارب غير مسبوقة للتنظيم الذاتي السياسي الحقيقي، ستتخطى مبدأ التقييم التجاري⁶⁹⁹.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الانتقادات التي وجهت إلى النظرية الهابرماسية قد لعبت دوراً مهماً في إعادة صياغة نموذج الفضاء العمومي بشكل عميق للغاية. في هذا الإطار، يمكننا القول بأنّ الأعمال التي أنجزها أكسل هونيث قد جمعت بشكل مقنع هذه الانتقادات الثلاثة، وبخاصة عندما اشتغل عليها ضمن مفهوم نظري يرتكز على مفهوم الاعتراف La reconnaissance. وليس بغير ذي أهمية أن نلاحظ أيضاً أنّ النقد الذي صاغه أكسل هونيث يكتسي أهمية بالغة لأنه سيفضي إلى تبلور مفهوم معدّل للفضاء العمومي ضمن الإطار النظري الذي طوره يورغن هابرماس.

نظرية الصراعات من أجل الاعتراف

⁶⁹⁷ حول عملية إقصاء الطبقة العاملة والنساء من الفضاء العمومي، راجع:

Fraser N, « Rethinking the public spheres: a contribution to the critic of actual existing democrac », in Calhoun C. (dir.) *habermas and the public sphere*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992, p. 109-142.

Oskar Negt, Alexander Kluge, Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletariatischer Öffentlichkeit. Frankfurt: Suhramp. 1972.

Dean J. « Civil society: beyond the public sphere », in Rasmussen D.M. (dir), *Handbook of Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. 220-242.

Oskar Negt, Alexander Kluge, Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletariatischer Öffentlichkeit, p 145.

لقد ناقش أكسل هونيث عمل أستاذه باستفاضة ودقق في جوانب معينة من النقد الذي وجهه لهذا الأخير. وعلى عكس أستاذه الذي بقي مفهومه للفضاء العمومي مرتبطاً بالنموذج الكانطي، فقد استقى أكسل هونيث مفهوم الاعتراف من كتابات هيغل⁷⁰⁰. وهذا هو السبب الذي دفعه إلى إعادة النظر في بعض المسائل، منها على وجه الخصوص، نقد مفهوم التداولية الكلية، وعالم المعيش الخالي من علاقة السلطة، قصد إدخال نموذج الصراع الاجتماعي في نظرية الفضاء العمومي، وأخيراً، نقده لنمط تحليل التهديدات التي أصبحت تؤثر إلى حد كبير في الفضاء العمومي المعاصر، وبخاصة ما يتعلق بالتوجهات "المرضية" Pathologique للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة.

وفقاً لأكسل هونيث تتسم "التداولية الكلية" بطابع إشكالي، لذلك أبدى عددًا من التحفظات على هذا المفهوم. من هذا المنظور يرى أنه مفهوم مجرد ولا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الأخلاقية التي يتمتع بها الفاعلون الاجتماعيون أثناء مشاركتهم في الديناميكيات العامة. علاوة على ذلك، لا يثير الفاعلون الاجتماعيون، أثناء عملية التداول، ادعاءات الصحة بشكل خطابي فحسب، بل يصوغون أيضاً تطلعاتهم للاعتراف⁷⁰¹. ومن البديهي القول إنَّ المشارك لا يتطلع إلى أن تكون لمفوضاته تأثيراً في عملية المناقشة فحسب، بل يتطلع أيضاً إلى أن يؤخذ بعين الاعتبار بشكل إيجابي. أو بعبارة أخرى، يفترض الولوج إلى الديناميكيات العامة للمحاججة، بالإضافة إلى التحكم في قواعد التفاعل وإمكانيات التواصل المتلازمة، بغية تحقيق الذات علاقة إيجابية مع نفسها ومع الآخرين، حتى يتم ضمان الأسس الأولية المتعلقة بالمشاركة الكاملة في الفضاء العمومي. وعلى هذا الأساس فإنَّ العلاقة مع الذات هي عبارة عن بناء اجتماعي يتشكل من خلال علاقة الذات بالآخرين. ونشير في هذا السياق إلى أنَّ الذات قد تعي قيمتها وتعيش تجربة الاعتراف من خلال الآخرين. غير أنها قد تمر أيضاً بتجربة نكران الاعتراف أو الاحتقار الاجتماعي⁷⁰². وفي هذا المضمار، تفترض العلاقة التداوتية، التي تشكلت في إطار نظرية الاعتراف، توسيع مفهوم التفاعل الذي لا يتأسس فقط على نظرية اللغة ولكنه يدمج عناصر مثل الجسد والتطلعات الأخلاقية للاعتراف، المكتسبة أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وهكذا استطاع أكسل هونيث توسيع إطار تحليل يورغن هابرماس، الذي بالإجراءات والإمكانيات التواصلية، ليشمل الشروط التداوتية للاعتراف، واكتساب المهارات اللغوية والتطلعات الأخلاقية. وانطلاقاً من الأهمية التي أصبح يحظى بها الاعتراف في أعمال أكسل هونيث، يمكننا القول بأنَّ الشروط التواصلية للتفاهم الخالية من الإكراه (ضمن مفهوم التداولية الكلية) لم تستنفد-والحق يقال- جميع شروط التفاعل الاجتماعي، لأنَّ التطلعات المعيارية التي يربطها الأشخاص بإشراك علاقات التواصل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بادعاءات الاعتراف الاجتماعي. ومن ثمة، لا يمكن ضمان استقلالية الذات باكتساب المهارات التواصلية والقدرة على المشاركة في المحاججة التفكيرية والعمومية.

من خلال هذا المنظور أكد أكسل هونيث أنَّ هذه الاستقلالية تتكوّن من خلال اكتمال الذات التي يتم بناؤها ضمن العلاقات التداوتية اللغوية وغير اللغوية التي تفترض الاعتراف من قبل الآخرين، وتشتدُّ أيضاً القدرة على تأكيد الذات لخصوصيتها. يمكن أن نقول على هذا النحو بأنَّه استعاد هنا المقاربة التي مفادها أنَّ تكوين الذات تتم من خلال التطابق

⁷⁰⁰ راجع فيما يخص الأسس والمنطلقات الهيجلية لنظرية الاعتراف عند أكسل هونيث:

Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Francfort, Suhrkamp, 1992 (Trad. fr. Pierre Rusch: *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, cerf, 2000).

Axel Honneth, « la dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » in, ⁷⁰¹ Bouchindohme Ch. & Rochlitz R. (dir), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, p. 215-238.

⁷⁰² بخصوص نكران الاعتراف وتجربة الاحتقار الاجتماعي، راجع على وجه الخصوص: Emmanuel Renault. *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Ed. du Passant, 2000.

مع استعدادات الآخرين التي أشار إليها جورج هيربرت ميد في كتابه الموسوم بـ *العقل، الذات، والمجتمع*⁷⁰³. يرى هذا الأخير أنّ عملية تكوين شخصية الفرد هي نتاج توتر بين تجربة واعية لـ "الأنا" Le moi والظهور اللاواعي لـ "الأنا الشخصي" Le je. الجدير بالذكر بهذا الصدد هو أنّ "الأنا الشخصي" يحيلنا إلى الجزء غير المنضبط الذي يتم التعبير عنه بشكل اندفاعي وخالي من النشاط التفكّري للذات. وبذلك فهو يسبق أفق الوعي الذي تمتلكه الذات حول نفسها و شركائها في التفاعل، ومن ثمّ يظهر كمجموعة من الدوافع التي ينبثق منها فعلٌ إبداعي غير خاضع للموضّعة Objectivation . بالمقابل، يحيلنا "الأنا" إلى التكوين الواعي وإلى قدرتها على اتخاذ نفسها موضوعاً لأنها قادرة على وضع نفسها مكان الآخرين. أيّاً يكن الأمر فإنه من الثابت في هذه الحالة أنّ "الأنا" التي تتشكل بهذه الكيفية من خلال عملية التفاعل واللغة، تتطابق من دون شك مع نفسها وفق منظور المحاورين، وتعكس حقيقة مفادها أنّ الفرد لا يصل إلى الوعي بذاته إلا من خلال منظور الآخرين. يرى أكسل هونيث أنّ مثل هذا التمييز يسمح لنا بتفسير الطابع المميّز للذوات الاجتماعية والطابع التداوتي لعملية التفرد. ومن ثمّ، فإنّ هذا التفرد يتوقف على البنات التداوتية وعلاقات الاعتراف. علاوة على ذلك، يضمن تحقيق الاحترام الاجتماعي، باعتباره مكوّنًا أساسيًا للعلاقة الإيجابية مع الذات، من خلال الآخرين أو الجماعة، وضمن مختلف مستويات بنات الاعتراف. يمكن أن نقول على هذا النحو إنّ مفهوم استقلالية الذات، المكوّن الأساسي لديناميكيات الفضاء العمومي قد تمت إزاحته بالنظر إلى ما أشار إليه يورغن هابرماس في *الفضاء العمومي*. على هذا الأساس، يمكننا القول بأنه قد تم الانتقال فعلاً من مفهوم كان متمحورًا حول الكفاءة التواصلية إلى مفهوم متمحور حول سلامة الذات .

الجدير بالذكر بهذا الصدد هو أنّ ممارسة الاحتقار الاجتماعي الذي يمكن أن يؤدي، على سبيل المثال، إلى ممارسة العنف الجسدي، والإقصاء الاجتماعي والسياسي، والإذلال، قد تنتج عنه آثارٌ سلبية على بناء الذات، وتهدّد بشكل خطير استقلالية الأفراد وقدرتهم على المشاركة في ديناميات الفضاء العمومي. ضمن هذا السياق، يعتقد أكسل هونيث أنّ التداولية الكلية غير قادرة على دمج تجربة الاحتقار، وليس بمقدورها تفسير ثراء التجربة الاجتماعية للحياة اليومية⁷⁰⁴. ومن ثمة جانب الصواب بالنظر إلى طابعها المجرد. إضافة إلى ما سبق، فإنّ تركيزها على اللغة حال دون استيعاب التجارب أو الصراعات الاجتماعية غير المصاغة في المبادئ الأخلاقية. وبذلك لم تعد قادرة على تفسير ديناميكيات الصراعات الاجتماعية لأن دوافعها لا تستند إلى انتهاك القواعد الضمنية للتفاهم التواصلية، ولكن على انتهاك ادعاءات الاعتراف والقناعات الأخلاقية. وبذلك لم تعد دوافع الصراعات الاجتماعية أو أشكال المقاومة السياسية تستجيب للمعايير اللغوية التي تمت صياغتها انطلاقاً من مفهوم الفضاء العمومي الذي نظّر له هابرماس، وفي هذا الصدد يقول هونيث: "لا يمكن أن تدخل إمكانية الفعل الأخلاقي للطبقات الاجتماعية الخاضعة للسيطرة في مجال رؤية إتيقا المناقشة لأن مقولاتها الأساسية مرتكزة بشكل أساسي على البعد المتمفصل لغويًا حول المبادئ الأخلاقية"⁷⁰⁵.

تجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أنّ أكسل هونيث استشهد بمثال الجماعات الخاضعة للسيطرة وأشكال الصراع التي لا تظهر مباشرة في المجتمعات الحالية. علينا في هذا الموضوع أن نشير إلى أنّ هذا الأخير كان قد انطلق من مبدأ مفاده أنّ

⁷⁰³ حول معنى تكوين الذات ضمن عملية التفاعل الاجتماعي عند جورج هيربرت ميد أنظر:

Georges Herbert Mead. *L'esprit, le soi et la société*. Traduit par J. Cazeneuve, E. kaelin et G. Thibaut, Paris, PUF, 1963.

⁷⁰⁴ Axel Honneth, « la dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », p 47.

⁷⁰⁵ Axel Honneth, *The fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995, xiv.

هناك أشكالاً متعددة من الأخلاق، متباينة ومحددة اجتماعياً، غير أنّ التعبير العام عن مشاعر الظلم أصبحت متضمنة في أشكال من القمع الرمزي. وفي هذه الحالة، تفترض صياغة المبادئ الأخلاقية تعبئة الموارد الرمزية والدعوة إلى معرفة عميقة بالتجريد الأخلاقي الموزع اجتماعياً⁷⁰⁶، على سبيل المثال، يجب على الجماعات المشاركة في السلطة السياسية والاقتصادية، بالنظر إلى وضعها الاجتماعي، أن تعمل بشكل دائم على تبرير النظام الاجتماعي الذي تستمد منه امتيازاتها. وهذه الكيفية يمكن أن يطور أعضاؤها نظاماً من القيم المبنين والمتفصل حول اللغة. وعلاوة على ذلك، قد يضمن لهم الوصول إلى التعليم الرسمي التحكم في الموارد الرمزية التي تسمح لهم بفهم معايير الفعل المرتبطة بنظام القيم حتى يتم تجاوز المواقف الخاصة بالفعل. من جهتها، ليست هذه الجماعات المسيطر عليها في حاجة إلى تكوين وتبرير قناعات أخلاقية بطريقة منظمة ومتعلقة بعمومية النظام الاجتماعي، لأنّ وضعها الاجتماعي لا يدفعها إلى التكوين التفكّري (أو التأمل) Reflexif ولا يتطلب منها القيام بتعميم منطقي للمحتويات الضمنية لممارستها. ومعنى هذا أنّ المطالب الأخلاقية للجماعات المسيطر عليها تفضل البقاء على هامش الصياغات العمومية للظلم الاجتماعي. وعلى كل حال، فإنّ أعضائها مستعدون لمعالجة القضايا الأخلاقية المطروحة في بيئتهم بصورة أكيدة معيارياً ومدروسة إتيقياً. لذلك، وجب اعتبار الأخلاقية الضمنية شكلاً من أشكال التعبير عن الظلم الاجتماعي غير المتفصل حول اللغة النسقية⁷⁰⁷. يمكن أن نقول على هذا النحو إنّ نظرية الفضاء العمومي، التي لا تأخذ بعين الاعتبار التجارب غير المنظمة لغوياً في نسق القناعات الأخلاقية الصريحة، لا تأخذ في الحسبان أشكال الصراع غير المرئية في المجتمع الحالي بشكل فوري.

وهكذا، وبالنظر إلى محدودية التداولية الكلية، اقترح أكسل هونيث إطاراً نظرياً للقيام بتحليل امبريقي (تجريبي) للدوافع الأخلاقية للصراعات الاجتماعية⁷⁰⁸. لذلك، فإنّ براديفم التواصل المرتكز على نظرية الاعتراف، سيسمح بالانتقال من نظرية الإجماع (الهابرماسية) إلى نظرية الصراعات الاجتماعية⁷⁰⁹. لقد كانت نظرية الفضاء العمومي لهابرماس - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - موجهة نحو تحقيق الإجماع. فمن المعلوم أنّ شركاء التواصل يصوغون الحجج المعقولة قصد تحقيق التوافق والتفاهم بين الفاعلين. وفي هذا مضمار يرى أكسل هونيث أنّ هذا الافتراض المسبق للإجماع قد اتسم بطابع اختزالي، لهذا السبب يعيب على هابرماس كونه انجر، خلال سبعينيات القرن الماضي، وراء نظرية الإجماع والعقلنة، في الوقت الذي فتح له نموذج التفاعل، الذي استقاه من هيغل في الستينيات، الطريق لتطوير نظرية

Axel Honneth, « Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse ⁷⁰⁶ normativer Handlungspotentiale », in *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 182-201.

⁷⁰⁷ للتوسع في هذه المسألة أنظر:

Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 2000.

Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 143.⁷⁰⁸

⁷⁰⁹ فيما يخص نظرية الاعتراف والصراعات الاجتماعية أنظر:

Yves Cusset, « la lutte sociale et éthique de la discussion », *Actuel Marx*, 25, 1999, p. 123-135.

Mattias Iser, *Kommunikation oder Anerkennung als Paradigma Kritischer Theorie? Über Differenzen der Gesellschaftskritik bei Jürgen Habermas und Axel Honneth*. Diplomarbeit, Freie Universität Berlin, 1998, pp 63-98.

الصراع، والفعل الجماعي، والصراع من داخل الفضاء العمومي⁷¹⁰. يقول أكسل هونيث في هذا الصدد "من خلال تطوير فكرة عمليات التعلم التطوّري لأنظمة الفعل الاجتماعي، التي يجب أن تحدث فيها عمليات العقلنة بشكل تداوتي، رفض هابرماس البديل النظري (لنموذج الأول للتواصل الاجتماعي) الذي كان في نموذجه الثاني للمجتمع القائم مرتكزاً على نظرية التواصل. وبدلاً من الانتقال مباشرةً إلى مفهوم النسق الاجتماعي، كان بإمكانه الاستفادة من فكرة الفعل الجماعي حتى يتجنب الوقوع في تمثّل خاطئ لذات من نوع مماثل. على هذا الأساس، فإنّ عمليات التعلّم الاجتماعية، التي تتطور من خلالها المجتمعات ليست متعلقة بذات كلية أو أنظمة فعل مجهولة، بل هي متعلقة بتجارب خاصة بالجماعات التي تشتغل بطريقة تواصلية، والتي أدت تاريخياً إلى قنوات وتصورات جديدة. وبطبيعة الحال كان من شأن هذا المنظور النظري أن يسمح بتفسير عملية العقلنة التي تتصارع فيها هذه الجماعات قصد تشكيل المؤسسات الاجتماعية، في الوقت الذي تعطي فيه توجهات الفعل والقيم الخاصة بالفئات الاجتماعية دوراً عملياً حاسماً في عملية إعادة إنتاج المجتمعات"⁷¹¹.

وهكذا، ومن خلال استئناف البرنامج الذي تخلى عنه هابرماس، قام هونيث بتطوير مفهوم الصراعات الاجتماعية غير الراسخ-كما هو معلوم- في التعريف الاستراتيجي للفعل ودوافع الصراع⁷¹². وجدير بالذكر أنه من خلال اقتراح نظرية الصراع غير الأداة، غير المرتبطة بنموذج نظرية الاختيار العقلاني، أعاد هونيث النظر في نظرية هابرماس التي اختزلت مسألة الصراع في الفعل الاستراتيجي. ولا بد من التأكيد على أنّ نظرية الصراع من أجل الاعتراف، التي طورها هونيث، تندرج في مفهومه للفضاء العمومي. وبهذا المعنى، تبدو ديناميكية الفضاء العمومي كنتاج للصراعات الاجتماعية المرتبطة بدوافع معيارية ومطالب الاعتراف. وتأسيساً على ذلك، فإنّ الصراعات الاجتماعية تتطور عندما يشعر الأفراد بالغبن عندما لا يحققون تطلعاتهم للاعتراف. فمن المعلوم أنّ بنية النشاط التواصلية تتأسس على بنية تحتية معيارية وتتكون من خلال التطلعات للاعتراف. وليس هذا فقط، بل قد ينتج عن تجربة الاحتقار الاجتماعي خيبة أمل لعدم تحقق هذه التطلعات، وما تثيره من مشاعر أخلاقية كالغضب، والتمرد، والسخط، والشعور بالظلم، والخجل، الخ. وهذا يشكّل خطراً على الذات، وبخاصةً على الأفراد أو الجماعات الذين عانوا تجارب الاحتقار الاجتماعي، ومن ثمّ تدفعهم إلى الانخراط في صراع اجتماعي ضمن مفهوم الصراع من أجل الاعتراف. وعلى أية حال بوسعنا القول على الإجمال بأنّ هونيث لم يستعن بإطار تحليلي بغرض تقديم تعريف أداتي للفعل وتطوير مفهوم محدد لآليات تحليل الفضاء العمومي. ومع ذلك، لا توجد سيطرة كلية للعقل الأداتي، على غرار ما نجد عند أدورنو أو هوركهايمر في كتابهما *جدل التنوير*، ولا "استعمار العالم الحي"، كما هو الحال في كتابات هابرماس. وفقاً لهونيث، فإنّ المخاطر التي تهدد الفضاء العمومي المعاصر -التي أعتبرت "استعماراً للعالم المعيش" - قد جانبت الصواب تماماً لما استبعدت مجالي التفاعل الاجتماعي الخاليين من الوسط والمنظمين داخلياً من خلال العالم المعيش الخالي من علاقات السلطة، والنسق الخاضع للسيطرة فقط⁷¹³. وعلى أية حال فإنّ هذا التحفظ قد دفع هونيث إلى القيام بتحليل آخر لأشكال تدهور الفضاء العمومي المعاصر، وتبسيط الضوء على البنية التحتية للاعتراف في المجتمعات المعاصرة. يقول أكسل هونيث في هذا الصدد:

Axel Honneth, « Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung* », in Id., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, p. 307-334.

Axel Honneth, « Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung* », pp. 313-314.

Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, p 156.⁷¹²

Axel Honneth, « Habermas Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung* », p 322.⁷¹³

"يجب تغيير وجهة النظر النقدية بخصوص التشخيص التاريخي للمقاربة الهابرماسية. لذلك لم يعد من الممكن وضع التوترات بين النسق والعالم المعيش في المركز بل الأسباب الاجتماعية المسؤولة عن الانتهاك الممنهج لشروط الاعتراف"⁷¹⁴. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ إمكانية التداول العام قد تتعرض للتهديد عندما لا يتم استيفاء شروط الأشخاص للتواصل بشكل إيجابي مع أنفسهم بغرض تحقيق استقلاليتهم. ومن ثمّ، لا مناص من القول بأنّ نكران الاعتراف أصبح يفترض حدوث خلل في العملية التداوتية للبناء الذاتي حتى يؤدي إلى ظهور فاعلين غير معترف بهم أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، وسيتبين في آخر المطاف أنهم غير مستعدين لاستقلالية الحكم ضمن ديناميكية عامة للمحاجة⁷¹⁵.

خاتمة: برادبغم الاعتراف والتحليل السوسيولوجي للفضاء العمومي

ارتبطت التحولات التي قامت بها نظرية الاعتراف، ضمن برادبغم التواصل للنظرية النقدية، بالأسس الرمزية والمعيارية التي تضمن إمكانية المشاركة الكاملة في المحاجة العمومية أكثر من ارتباطها بالنواة المعيارية الذي تضمن صحة أو صلاحية النظرية الهابرماسية للتواصل، والتي تكتسي-من دون شك- أهمية بالغة في دراسات وبحوث العلوم الاجتماعية حول الفضاء العمومي. لقد رأينا سابقاً أنّ مفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث كان يسعى إلى إكمال معنى أو مفهوم الفضاء العمومي المرتكز على صياغة الملفوظات أو ادعاءات الصلاحية من أجل فحص ادعاءات الاعتراف، وإنجاز تجارب متعلقة بالعلاقة مع الذات، من خلال علاقتها بالآخرين. غير أنه تنبغي الإشارة هنا إلى أنه لا يمكن اختصار البنية المعيارية للتواصل الاجتماعي في طرائق تبادل الحجج، لأنها تشمل طرائق عرض الذات التي تتم من خلال الأفعال الخطابية وغير الخطابية. ونرى لزماً علينا أن نشير إلى نقطة أخرى، وهي أنّ التفاعل الاجتماعي ليس منظماً بالتوافق فحسب، بل يتم تنظيمه أيضاً من خلال الاعتراف بقيمة أفعال الأفراد. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ هذا المفهوم الموسع للتبادل التواصلي سيفتح -من دون شك- سلسلة أولى من الأبحاث التي ستركز، ليس فقط على الأبعاد الحجاجية للتفاعل الاجتماعي، ولكن أيضاً على الأبعاد اللاشكلية، التي تخرج عن نطاق اللغة والجسد، وعن شروط العلاقة الإيجابية مع الذات، التي تهدف إلى المشاركة الكاملة في المحاجة العمومية. غير أنّ الأمر هنا ليس متعلقاً بالعودة إلى الإسهامات التداوتية العملية⁷¹⁶ التي تتم من خلال استعادة البعد النفسي، ولكن التي تتم انطلاقاً من الأساس المعياري للتواصل الاجتماعي. وفق هذا المنظور تتشكل عملية التفرد والعلاقة الإيجابية مع الذات بشكل تداوتي. الجدير بالذكر بهذا الصدد هو أنّ قيمة الذات وفعلها، وكل ما يخص العلاقة الإيجابية مع الذات لا تنفصل عن موقف الآخرين، ومع أحكام المشاركين في التفاعل. وفي هذا المضمار، يمكن أن يركز الباحث السوسيولوجي على طرق التحقق من صحة ادعاءات الاعتراف، وعلى

Axel Honneth, « la dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la ⁷¹⁴ Société ? », p 230.

⁷¹⁵ بخصوص هذه المسألة أنظر:

Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001.

⁷¹⁶ أنظر:

Jürgen Habermas, « La raison communicationnelle: une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet », in *Id., Le discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme Paris, Gallimard, 1988, p., 348-396.

Louis Quéré, « Agir dans l'espace public ». In Pharo, P.& Quéré, L. (dir.) *Les formes de l'action*. Paris: Ed. De l'EHESS (« Raisons pratiques » I), 1990, p.85-112.

طرق ممارسة الاحتقار الاجتماعي. وبناءً على ذلك، يمكنه أن يهتم بالفضاء العمومي باعتباره مجالاً للمواجهة، ليس فقط بين الملفوظات، ولكن بين القناعات الأخلاقية والسياسية المتأصلة في أشكال الحياة، التي يتبناها الأفراد أو الجماعات في الفضاءات العمومية، . والحق أن هذا الأمر يفترض مفهومًا للتواصل الاجتماعي بإمكانه أن يأخذ بعين الاعتبار التعددية ومختلف التمايزات وأنماط الصراع بين الأعراق أو الجماعات أو الطبقات الاجتماعية. كما أنه يفترض أيضًا اهتمامًا بالجوانب المهملة من خلال مقارنة تركز بصورة أساسية على الأشكال اللغوية المتعلقة بالتعبير العام، حتى يتم التركيز على الشروط الاجتماعية والرمزية للمشاركة في هذه الفضاءات، ومختلف أشكال اللامرئية الاجتماعية *Invisibilité sociale*، والتوجهات الأخلاقية غير الشكلية.

علاوة على ذلك، هناك جوانب أخرى تتعلق بتحليل الصراع الاجتماعي. ففي الوقت الذي يبدو لنا الصراع كشيء "مكبوت" في النظرية الهابرماسية للفضاء العمومي، فإنّ الصراع حول التطلعات للاعتراف، التي تحققت أو لم تتحقق، تبدو كقاعدة تأسيسية لديناميكية المحاججة العمومية. ومن هذا المنطلق، يمكن أن تتم عملية إعادة الإنتاج الرمزي للعالم الاجتماعي من خلال التفاعلات التعاونية والنزاعية بين الأفراد أو الجماعات التي تصبو إلى تحقيق رهانها المتمثل في التوزيع الاجتماعي للاعتراف. وهذا ما تكشف عنه حالات الصراع عن البنية المعيارية الضمنية للتبادلات التواصلية ونظام الاعتراف الذي تم إنشاؤه، أي تلك الجوانب غير المعروفة للوسائط التداوتية المنظمة بشكل معياري. وعلى أية حال بوسعنا القول بأنه من خلال تشكيل قطيعة مع الأشكال القائمة لتوزيع الاعتراف يمكن إعادة بناء شروط التفاهم التواصلية التوافقية على أساس معياري صريح، ومن ثم يتم توطيدها على أسس متجددة. ومن ذلك يتضح أنّ تفسير المعايير التي أصبحت تبين نظام الاعتراف يسمح بإعادة تعريفها من خلال المحاججة العمومية⁷¹⁷. ما من شك في أنّ مثل هذا المنظور قد يحفز البحث الذي يولي أهمية قصوى لـ "القواعد الأخلاقية للنزاعات الاجتماعية"، وإجراءات وشروط صياغة الرهانات المنفتحة على الصراع العام. ومن ثمّ فهو يوسع مجال البحث الاجتماعي على الخلفية الأخلاقية التي يقوم الفاعلون-من خلالها- بالتعرّف على تجاربهم المتعلقة بنكران الاعتراف *Déni de reconnaissance*. لكن الملاحظ هو أنّ هذا التحليل الاجتماعي يتجاوز التحليل الوحيد للإجراءات العامة التي تم استخدامها بغرض إضفاء المعقولية على الأحداث وتنظيمها في شكل سردي بغية دراسة البنية التحتية المعيارية لهذه العلاقات والتطلعات التي صاغها الفاعلون أثناء صراعاتهم. كما يهدف أيضا إلى معرفة أي شكل من أشكال الثقافة الأخلاقية يمنح الأفراد أو الجماعات الذين يعانون الاحتقار الاجتماعي القوة للتعبير عن تجاربهم ومطالبهم في الفضاء العمومي الديمقراطي بدلًا من أشكال التعبير التي تستبعد المحاججة العمومية. وبعبارة أخرى، يرتبط تحليل إجراءات إضفاء المعقولية على الفعل بتحليل البنية المعيارية التي تشكل العلاقة الإيجابية مع الذات للأفراد أو الجماعات التي يكون بمقدورها تحقيق معقولية العالم الاجتماعي ضمن التطلع المشروع للاعتراف.

Mark Hunyadi. *La vertu du conflit*, Paris, Cerf, 1995, p 86.⁷¹⁷

الموافقة من أجل الاستخدام العمومي للعقل ملاحظات على الليبرالية السياسية لجون

راولز

يورغن هابرماس

ترجمة: هلا الدغوري

مراجعة: د. نوفل الحاج لطيف

نشر هذا المقال بالإنجليزية في مجلة الفلسفة، المجلد 92، رقم 3، آذار 1995، التوافق من خلال الاستخدام العمومي للعقل: ملاحظات حول الليبرالية السياسية لجون رولز.

شكل كتاب جون رولز الموسوم بنظرية في العدالة⁷¹⁸ نقطة انعطاف محورية في التاريخ الأحدث للفلسفة العملية لأن رولز أعاد إحياء أسئلة أخلاقية تتعلق بحالة مواضيع جادة في البحث الفلسفي والتي استبعدت لمدة طويلة. طرح إيمانويل كانط سؤالاً أخلاقياً أساسياً بطريقة أعطت إجابة عقلانية وقال إنه علينا أن نفعل الخير لجميع الأشخاص وعلى نحو متساوٍ. لكن دون تبني فرضيات الخلفية الفلسفية المتعالية لكانط، جدد رولز هذه المقاربة النظرية بالإشارة على نحو خاص إلى مسألة تنظيم مجتمع عادل. وفي معرض معارضته للنفعية (utilitarianism) والقيمة الشكوكية اقترح نسخة بينداتية لمبدأ كانط حول الاستقلالية الذاتية: فنحن نتصرف باستقلالية حينما نطيع تلك القوانين التي يمكن أن يقبلها كل المعنيين على أساس الاستخدام العمومي لعقلهم. ومؤخراً من خلال كتاب رولز الليبرالية السياسية⁷¹⁹ التي يستنتج منها عملية توسيع ومراجعة لنظريته حول العدالة استغرقت عشرين عامًا يستخدم المفهوم الأخلاقي للاستقلالية الذاتية كمدخل لتفسير استقلالية الأفراد في مجتمع ديمقراطي: "ممارستنا للسلطة السياسية لا تكون مناسبة تماماً إلا حينما تتم بالتوافق مع الدستور والأساسيات التي يتوقع أن يؤيدها جميع الأفراد الأحرار والمتساوين في ضوء المبادئ والمثل التي يقبل بها العقل الإنساني المشترك (الليبرالية السياسية 137). وكما اتخذ في السابق مواقف ضد النفعية فهو يرد بشكل مبدئي على المواقف السياقية التي تشكل في الفرضيات المسبقة للحس المشترك بالنسبة لجميع البشر.

لأنني معجب بهذا المشروع وأتشارك مقاصده وأعتبر نتائجه الأساسية صحيحة فإن المعارضة التي أعبر عنها هنا ستبقى ضمن حدود النزاع داخل الأسرة الواحدة. أما بخصوص شكوكي فهي تقتصر على فيما إذا كان رولز يفرض على منتقديه على الدوام حدوده المعيارية بالصورة الأكثر اقناعاً. ولكن دعوني أولاً أجري مراجعة موجزة للخطوط العريضة لمشروعه في صيغته الحالية.

يقدم رولز تسويغاً لتلك المبادئ التي يتأسس عليها المجتمع الحديث إن كانت تتعلق بضمان التعاون المنصف للأفراد كأشخاص أحرار ومتساوين. وتمثلت خطوته الأولى في إيضاح وجهة النظر التي يمكن للممثلين غير الواقعيين للشعب أن يجيبوا على هذا السؤال بحيادية. ويفسر رولز لماذا تتوافق الأطراف فيما يسمى بالوضع البدئي على هذين المبدئين: الأول،

⁷¹⁸ . Cambridge: Harvard, 1971
⁷¹⁹ .New York: Columbia, 1993

المبدأ الليبرالي الذي يكون بموجبه لكل شخص حق في النظام المتساوي من الحريات الأساسية، والثاني، مبدأ ثانوي يؤسس لوصول متساو للمناصب العامة وينص على أن أشكال اللامساواة الاجتماعية تكون مقبولة فقط حينما تكون لصالح الفئات الأقل امتيازاً. وفي خطوته الثانية يبيّن رولز أن هذا التصور للعدالة يمكن أن يلقي موافقة في ظل ظروف المجتمع التعددي الذي يروج له هو نفسه. الليبرالية السياسية كبناء مقبول لا تدعي حقيقة تلتزم الحيادية تجاه وجهات النظر الشمولية المتناقضة. وفي خطوته الثالثة يحدد رولز الحقوق والمبادئ الأساسية للدولة الدستورية التي يمكن أن تُشتق من مبدأي العدالة المذكورين. وإذا ما فكرنا في هذه الخطوات على التوالي، يمكن لنا إثارة اعتراضات ليست موجهة ضد المشروع في حد ذاته، بقدر ما هي موجهة ضد جوانب معينة من تنفيذ هذا المشروع. وأخشى أن يقدم رولز تنازلات لصالح المواقف الفلسفية المعارضة والتي تضعف من قوة حجة مشروع.

وأزعم أن نقدي هذا بنّاء ويتعلق بالنظرية من الداخل. فأنا، أولاً، أشك فيما إن كان كل جانب من جوانب الوضع البدئي قد صمم لإيضاح والحفاظ على وجهة نظر الحكم الحيادي للمبادئ الواجباتية (الدينتولوجية) للعدالة (1). وعلاوة على ذلك، أظن أن على رولز أن يفصل بشدة بين مسائل التبرير ومسائل القبول؛ يبدو أنه يرغب بكسب حيادية تصوره عن العدالة على حساب التخلي عن الادعاء بصحته المعرفية (2). وينتج عن هذه القرارات النظرية بناء دولة دستورية تعلي من سيادة الحقوق الأساسية التحررية على المبدأ الديموقراطي للتشريع. ولهذا، نجد أن رولز فشل في تحقيق هدفه في جعل حريات المحدثين متناغمة مع حريات القدماء (3). وأختم تعليقاتي بفرضية حول الفهم الذاتي للفلسفة السياسية مفادها أنه في ظل ظروف الفكر الما بعد ميتافيزيقي يجب أن يكون هذا الفهم متواضعا ولكن ليس بالطريقة الخاطئة.

من شأن هذا السجال مع رولز أن يقودني إلى زيادة التحفظات المبدئية في هذه الاعتراضات. وهذا التشديد يبرر مقاصدي، الودية والمستفزة أحياناً، في الاستناد إلى حجج لا يمكن تجاهلها بسهولة بشأن نظرية بالغة التعقيد ومدروسة بعناية من الناحية النظرية بطريقة تمكن الأخيرة من كشف مظاهر متانتها⁷²⁰.

ا. تصميم الوضع البدئي

يتصور رولز الوضع البدئي كوضع يتم من خلاله اختيار ممثلي المواطنين بشكل عقلاني وتكون خاضعة لقيود معينة تضمن حكماً محايداً حول المسائل العملية. لكن مفهوم الاستقلالية الذاتية الكاملة مخصص للمواطنين الذي يعيشون بالفعل في ظل مؤسسات مجتمع حسن التنظيم. ولبناء الوضع البدئي يقسم رولز مفهوم الاستقلالية الذاتية السياسية هذا إلى عنصرين: الخصائص المحايدة أخلاقياً للأطراف التي تسعى إلى الحصول على منافع عقلانية من جهة، والمقيدات الظرفية الأساسية، والتي تختار الأطراف بموجها مبادئ لنظام يقوم على التعاون المنصف من جهة أخرى. تسمح هذه القيود المعيارية للأطراف بأن تحصل على الحد الأدنى من الخصائص، وخاصة "القدرة على تصور الخير" (وبالتالي العقلاني)⁷²¹. وبغض النظر عما إذا كانت الأطراف تستوعب على نحو خاص اعتبارات عقلانية هادفة أم أنها تهتم أيضاً بمسائل أخلاقية ذات صلة بخطط معينة للحياة، فإنها تتخذ دائماً قراراتها في ضوء التوجهات القيمية؛ أي من وجهة نظر مجموعات

⁷²⁰ لقد استفدت كثيراً في إعداد هذه الورقة بصفة خاصة من العملين التاليين:

Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism* (Albany: SUNY, 1992); Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

"The Basic Liberties and Their Priority" in S. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*,⁷²¹ Volume III (Salt Lake City: Utah UP, 1982), p. 16.

المواطنين الذين يمثلونهم. فهم ليسوا بحاجة للنظر في الأمور من المنظور الأخلاقي الذي يتطلب منهم اعتبار المصلحة المتساوية للجميع، لأن هذه الحيادية يضبطها الموقف الذي يلقي بغلالة من الجهل على الأطراف التي تشترك في انعدام الاهتمام رغم أنها حرة ومتساوية. ولأن هذه الأطراف لا تعرف المناصب التي عليها أن تشغلها في المجتمع بحيث أن من مهامهم أن يقوموا بالتنظيم لوكنهم يجدون أنفسهم مقيدون بالفعل بمصالحهم الذاتية للتفكير فيما هو في صالح الجميع وبالتساوي.

يفسر رولز تصميم هذا الوضع البدئي الذي يوظف حرية اختيار الفاعلين العقلانيين بطريقة معقولة النية المبدئية لتمثيل نظرية العدالة كجزء من النظرية العامة للاختيار العقلاني. وتقدم رولز أساساً بفرضية أن نطاق الخيارات مفتوح على الاختيار العقلاني لأطراف يجب أن تكون محدودة بطريقة مناسبة لكي تسهل اشتقاق مبادئ العدالة من المصلحة الذاتية المستنيرة. إلا أنه سريعاً ما أدرك أن أسباب المواطنين المستقلين لا يمكن اختزالها في اختيار عقاني مشروط بتفضيلات ذاتية⁷²². ومع أنه وبعد مراجعة الهدف الأولي من حيث أن الوضع البدئي كان مصمماً ليتم تحقيقه، إلا أنه تمسك بالرأي الذي يقول إنه يمكن تحقيق وجهة النظر الأخلاقية بهذه الطريقة. ولهذا بعض النتائج المؤسفة أود أن أتناول ثلاث منها فيما يأتي: (1) هل يمكن للأطراف لوضع البدئي أن تتفهم المصالح العليا لعمالهم فقط على أساس الأنانية العقلانية؟ (2) هل يمكن تشبيه الحقوق الأساسية بالخيرات الأولية؟ (3) هل لحجاب الجهل أن يضمن حيادية الحكم؟⁷²³

(1) لا يستطيع رولز أن يتبني بشكل دائم القرار الذي ينص على أن المواطنين المستقلين تماماً يجب أن يتم تمثيلهم من قبل أطراف تفتقر إلى الاستقلالية الذاتية، إذ يفترض أن يكون المواطنون أشخاص أخلاقيون يمتلكون حس العدالة والقدرة على تكوين تصورهم الخاص عن الخير ولديهم كذلك مصلحة في تشذيب هذه الخصائص بصورة عقلانية. لكن في حالة الأطراف في الوضع البدئي تستبدل هذه الخصائص المعقولة للأشخاص الأخلاقيين بقيود على التصميم العقلاني. وفي نفس الوقت، يفترض أن تكون الأطراف قادرة على تفهم واعتبار المصالح العليا للمواطنين التي تتأتى من هذه الخصائص بالذات. فعلى سبيل المثال، عليهم أن يأخذوا في الحسبان حقيقة أن المواطنين المستقلين بذاتهم يحترمون مصالح الآخرين على أساس المبادئ العادلة وليس فقط المصلحة الذاتية، وأن يتم إلزامهم بالولاء، وأن يرغبوا بالاعتناع بشرعية الترتيبات والسياسات القائمة عبر الاستخدام العمومي لعقلهم، وما إلى ذلك. وعليه، يفترض على الأطراف أن تفهم وتأخذ على محمل الجد معاً نتائج وعواقب الاستقلالية الذاتية التي هم أنفسهم محرومون منها. ربما يظل هذا مقبولاً لتأييد المصالح المرتبطة بالذات وكذلك التصورات حول الخير التي لا تعرف بالتفصيل. لكن هل يمكن لمعنى اعتبارات العدالة أن تظل غير متأثرة بمنظور الأنانيين العقلانيين؟ على أي حال، فالأطراف غير قادرة على الوصول إلى المنظور المشترك – ضمن الحدود التي تضعها أنانيتهم العقلانية – إذا ما فكرت في أنه يتعين على المواطنين الذين يمثلونهم الالتزام به حينما يوجهون أنفسهم بطريقة عادلة لما فيه خير متساو للجميع: "في مداواتها العقلانية تدرك الأطراف أن ليس ثمة وجهة نظر خارج وجهة نظرهم الخاصة كممثلين عقلانيين (الليبيرالية السياسية 73). لكن، بالرغم من ذلك، يتعين على الأطراف أن تفهم معنى المبادئ الواجباتية التي تسعى إليها وأن تأخذ بعين الاعتبار مصالح عملائها بخصوص العدالة، وعليها أن تكون مجهزة بالكفاءة المعرفية التي تمتد إلى ما هو أبعد من القدرات الكافية للاختيار العقلاني لفاعلين الذين لا يدركون مسائل العدالة.

Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, xv (Summer 1985): 223-51, Justice as⁷²² p. 237 n. 20.

⁷²³ ينتقد توماس سكانلون أيضاً آثار التوجه النظري للقرار، وإن من وجهة نظر مختلفة في

"Contractualism and Utilitarianism," in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (New York: Cambridge, 1982), pp. 123ff.

بطبيعة الحال، يعود الأمر لرولز لتعديل تصميم الوضع البدئي حسب الحاجة. ففي نظرية العدالة قام بالفعل بتشذيب العقلانية بين الشركاء المتعاقدين بأساليب عديدة. فمن ناحية، لا يولي أي أحد اهتماماً بالآخر، وأنهم يعتبرون أنفسهم "فاعلين يسعون بما أوتوا من جهد لتحقيق أعلى قدر من النقاط/الإنجازات" (نظرية في العدالة 144). ومن ناحية أخرى، لديهم حس "صوري خالص" بالعدالة لأنه من المفترض أن يكون لديهم علم بأنهم سينسجمون مع أية مبادئ يوافقون عليها في دورهم المستقبلي كمواطنين يعيشون في مجتمع حسن التنظيم (نظرية في العدالة 145). يمكن فهم هذا بمعنى أن الأطراف في الوضع البدئي تدرك على الأقل نوع التبادلية الملزمة التي تميز حياة مواطنيها في المستقبل بالرغم من أن علمهم هم أنفسهم أن يجروا مفاوضاتهم في ظل افتراضات مختلفة في الوقت الحاضر. مثل هذه الشروط مقبولة تمامًا. وإذا توسعنا في هذا الاتجاه، فسيتركز سؤال الوحد حول ما إذا كان التصميم يفقد المغزى منه في حال كان بعيدًا عن النموذج الأصلي. وحالما تخرج الأطراف من حدود أنانيته العقلانية وتفترض وجود تشابه بعيد مع الأشخاص الأخلاقيين، فسيكون تقسيم العمل بين عقلانية اختيار الذوات والقيود الموضوعية المناسبة غير موجود؛ تقسيم سيُفترض بموجبه أن تتخذ العناصر ذات المصلحة الذاتية قرارات سليمة من الناحية الأخلاقية. قد لا يكون لهذه التبعات تأثير عظيم على بقية المشروع إلا أن ذلك يجذب الانتباه إلى القيود المفهومية التي تفرضها النية الأصلية، رغم التخلي عنها في الوقت الحالي، لتقديم حلول نظرية تستند إلى قرارات بخصوص مسألة توماس هوبز. وثمة عواقب أخرى تتعلق بشكل الاختيار العقلاني للوضع البدئي تتمثل بتقديم الخيارات الأولية، وهذا التصميم مهم من أجل تطوير النظرية.

(2) لأن الاختيار العقلاني للفاعلين المرتبطين بمنظور الشخص الأول، فإن المسائل المعيارية من أي نوع يمكن أن يتم تمثيلها فقط في سياق المصالح أو القيم التي تتم تلبيتها من قبل الخيارات. الخيارات هي ما نجتهد للحصول عليه حقًا، وهي ما يمثل الخير لنا. وبالتوازي مع ذلك، يقدم لنا رولز خيارات أولية كوسائل معمة قد يحتاجها الناس من أجل تحقيق خططهم في الحياة. على الرغم من أن الأطراف تعرف أن بعض هذه الخيارات الأولية تفترض صورة حقوق المواطنين في مجتمع حسن التنظيم إلا أنهم لا يستطيعون في الوضع البدئي إلا أن يصفوا الحقوق كتصنيف للخيارات من بين تصنيفات أخرى. بالنسبة للأطراف، فإن مسألة مبادئ العدالة يمكن أن تظهر تحت غطاء سؤال عن توزيع الخيارات الأولية. ولهذا، يتبنى رولز مفهوم العدالة الذي يتناسب مع أخلاقيات الخير، وهو أحد المفاهيم المتناغمة مع المقاربات الأرسطية أو النفعية أكثر مما يتوافق مع نظرية الحقوق، مثل نظريته الخاصة، والتي تنطلق من مفهوم الاستقلالية الذاتية. وعلى نحو أكثر دقة، يمكننا القول إنه بسبب التزام رولز بتصور العدالة التي تتشكل بموجها الاستقلالية الذاتية للأفراد من خلال الحقوق فإن نموذج التوزيع يولد صعوبات بالنسبة له. لا يمكن "التمتع" بالحقوق إلا من خلال ممارستها، إذ لا يمكن للخيارات الموزعة أن تتمثلها دون خسارة معناها الواجباتي (الدينتولوجي). لذلك، فإن التوزيع العادل للحقوق لن يكون ممكنًا إلا إذا اعترف أولئك الذين يتمتعون بالحقوق ببعضهم البعض كأفراد أحرار ومتساوين. بطبيعة الحال توجد حقوق من أجل تشارك الخيارات أو الفرص لكن في المقام الأول تنظم العلاقات بين الفاعلين: فهي لا يمكن تملكها كالأشياء⁷²⁴. إن كنت على صواب فالقيود المفاهيمية لنموذج الاختيار العقلاني تمنع رولز من تفسير الحريات الأساسية منذ البداية على أنها حقوق وترغمه على تفسيرها على أنها خيارات أولية. وهذا يقوده إلى تمثل المعنى الأخلاقي للقواعد الإلزامية في المعنى الغائي للقيم المفضلة⁷²⁵. وبالتالي، يطمس رولز فروقات معينة سأتى على ذكرها في عجلة لإظهار كيف يمكن أن تحد من

Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: University Press, 1990), p. 25. ⁷²⁴

⁷²⁵ لا ينهض هذا الاعتراض على أطروحة أسبقية الواجبات على الحقوق، كما في

Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (New York: Cambridge, 1989), ch. 12, pp. 206ff.

خياراته في تحقيق مزيد من التطور في مشروعه.

تحدد القواعد القرارات التي تتعلق بما يتعين على الشخص أن يفعل والقيم تحدد القرارات التي تتعلق بالسلوك المطلوب. وتفرض القواعد المعترف بها التزامات متساوية وغير استثنائية على متلقيها في حين أن القيم تعبر عن تفضيل الخيارات التي تسعى مجموعات معينة للحصول عليها. وفي حين أنه يمكن ملاحظة القواعد بمعنى أنه يمكن تحقيق التوقعات المعممة السلوكية والقيم أو الخيارات أو اكتسابها فقط من خلال العمل الهادف. إضافة إلى ذلك، يمكن للقواعد أن تثير ادعاءً ثنائيًا للصلاحية يمكن القول بموجبه إن هذه القواعد يمكن أن تكون صالحة أو غير صالحة: للعبارة واجبة الرد، كالعبارات التوكيدية حيث أنه يمكننا الرد بـ "نعم" أو "لا" فقط أو نمتنع عن الحكم. وفي المقابل، تصلح القيم العلاقات التفضيلية التي تدل على أن نوعية معينة من الخيارات أكثر جاذبية من غيرها، وهنا يمكننا الموافقة على العبارات التقييمية إلى درجة أكبر أو أقل. القوة الإلزامية للقواعد لها معنى مطلق حول الواجب الشامل وغير المشروط؛ حيث أن ما يتعين على المرء القيام به هو ما يكون في صالح الجميع (أي لصالح جميع المتلقين). وتعكس جاذبية القيم تقييماً وترتيباً انتقالياً للخيارات التي أصبحت تُنتج في ثقافات خاصة أو تتبناها مجموعات خاصة: قرارات تقييم هامة أو تفضيلات ذات ترتيب أعلى تعبر عما فيه خير لنا (أو لي)، كل شيء مفكر به. وأخيراً، يجب ألا تتناقض القواعد المختلفة مع بعضها البعض حينما تتقدم بادعاء الصلاحية في نفس مجالات المتلقين؛ وعليهم التمسك ببعضهم البعض في العلاقات المتناغمة، أي أن عليهم تشكيل نظام. وفي المقابل تتنافس القيم المختلفة من أجل الصدارة، فحيثما تجتمع مع الاعتراف البينداتي ضمن ثقافة أو جماعة عليها أن تشكل هيئات متحولة مختلفة يسودها التوتر. باختصار، تختلف القواعد عن القيم، أولاً في علاقتها مع الفعل الذي تحكمه القوانين بخلاف الفعل الهادف، وثانياً ضمن ثنائية بخلاف الترميز التدريجي لادعاءات الصلاحية ذات الصلة، وثالثاً في ارتباطها المطلق بخلاف الارتباط النسبي، وأخيراً في المعايير التي يجب أن تليها أنظمة القواعد بخلاف أنظمة القيم.

ومع ذلك، يتمنى رولز إنصاف الحدس الواجبتي الذي يُعبّر عنه في هذه الفروق، وبالتالي عليه أن يقدم تعويضاً على التقليل من شأن البعد الواجبتي الذي يقبله بشكل مبدئي – كنتيجة لتصميم الوضع البدئي – مع مفهوم الخيارات الأولية. وهو يعطي الأولوية للمفهوم الأول على الثاني. فالأولوية المطلقة للحريات المتساوية على الخيارات الأولية التي ينظمها المفهوم الثاني إنما هي مسألة صعبة التبرير من منظور الشخص الأول حيث نوجه أنفسنا نحو مصالحنا أو قيمنا الخاصة. وقد طور ه. ل. أ. هارت⁷²⁶ هذه النقطة بوضوح في نقده لرولز. والمثير أن رولز استطاع أن يقابل هذا النقد فقط ببناء تأهيل تالي للخيارات الأولية التي تمنحها علاقة مع الحريات الأساسية كحقوق أساسية: فهو يعترف أن الخيارات الأولية هي فقط تلك كالخيارات التي تلائم خطط الحياة وتطور القدرات الأخلاقية للمواطنين كأفراد أحرار ومتساوين⁷²⁷. إضافة إلى ذلك، يفرق رولز بين الخيارات الأولية التي تعتبر أساس الإطار المؤسسي لمجتمع حسن التنظيم بالمعنى الأخلاقي من بقية الخيارات الأولية وذلك بدمج ضمان القيمة العادلة للحرية في المبدأ الأول⁷²⁸.

"Rawls on Liberty and Its Priority," in Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (New York: Basic, 1975), 726 pp. 230ff.

Wilfried Hinsch, "Einleitung" to Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 38ff.

"The Basic Liberties and Their Priority," pp. 21ff. and 39ff. 728

هذا التصميم الإضافي يفترض ضمناً فرقا أخلاقياً بين الحقوق والخيرات التي تتناقض والتصنيف الأولي للحقوق كخيرات. وبما أن القيمة العادلة للحريات المتساوية تتطلب وجوداً حقيقياً للفرص المتساوية لممارسة هذه الحقوق إلا أن الحقوق وحدها وليس الخيرات يمكن أن تؤهل بهذه الطريقة. وفقط في حال الحقوق يمكن لنا أن نفرق بين الكفاءة القانونية والفرص الحقيقية من أجل الاختيار والفعل. وفقط بين الحقوق، من جهة، والفرص الفعلية لممارسة الحقوق، من جهة أخرى يمكن أن نجد شرحاً إشكالياً من منظور العدالة؛ فهذا القطع لا يمكن أن يوجد بين الحيازة والتمتع بالخيرات. لذلك سيكون الحديث عن القيمة العادلة للخيرات الموزعة على نحو عادل إما حديثاً لا مغزى منه ولا فائدة. ليس للفرق بين المساواة القانونية والحقيقية أي تطبيق على الخيرات لأهداف قواعدية إذا ما استخدمنا لغة فيتغينشتاين. لكن إن كانت فكرة الخيرات الأولية تخضع للتصحيح في الخطوة الثانية فقد نسأل أنفسنا ما إذا كانت الخطوة الأولى، وهي تصميم الوضع البدئي الذي يتطلب هذا التصور، صحيحة.

(3) تُظهر التأملات المستمرة للأطراف في الوضع البدئي أن القدرة على اتخاذ قرارات عقلانية ليست كافية لتفهم المصالح العليا للعملاء أو لفهم الحقوق (بالمعنى الذي أراده رونالد دووركين)⁷²⁹ على أنها أوراق رابحة تتجاوز الأهداف الجماعية. لكن لماذا تحرم الأطراف من المنطق العملي في المقام الأول وتغلف بحجاب من الجهل لا يمكن اختراقه؟ حدس رولز الموجه واضح: دور الأمر القطعي مستولى عليه من قبل إجراء مطبق بينذاتياً متضمن في شروط المشاركة كالمساواة بين الأطراف وفي سمات الوضع مثل حجاب الجهل. برأيي، تتبدد المكاسب المحتملة لهذا التحول بشكل دقيق عبر الحرمان المنهجي من المعلومات. ويعكس السؤال الثالث المنظور الذي من خلاله طرحت السؤالين السابقين: أنا أعتقد أن رولز يمكنه تجنب الصعوبات المرتبطة بتصميم الوضع البدئي إن شغل وجهة النظر الأخلاقية بطريقة مختلفة؛ وبالتحديد إن حافظ على التصور الإجرائي للمنطق العملي خالياً من الدلالات الجوهرية بتطويرها بصورة إجرائية صارمة.

الأمر القطعي الكانطي يتجاوز الطابع الأناني وفقاً للقاعدة الذهبية: "لا تفعل مع الآخرين ما تكره الآخرين أن يفعلوه معك". في الوقت الذي تدعو فيه هذه القاعدة إلى اختبار تعميمي من وجهة نظر فرد بعينه إلا أن الأمر القطعي يتطلب أن يكون كل هؤلاء المتأثرين قادرين على فرض حد أعلى عادل كقاعدة عامة. لكن بما أننا نطبق هذا الاختبار الأكثر دقة بشكل أحادي نجد أنه لا تزال هناك وجهات نظر فردية بعيدة ينظر إليها كل منا على نحو خاص على أنها كل ما يمكن أن يرغب به. هذا غير كافٍ لأنه حينما يعكس الفهم الذاتي لكل فرد وعياً متسامياً، أي رؤية صالحة كلياً للعالم، فهل سيكون ما هو من وجهة نظري جيداً على نحو متساوٍ مع ما هو حقيقةً في صالح لكل فرد على نحو متساوٍ؟ لا يمكن افتراض هذا بعد الآن في ظل ظروف التعددية الاجتماعية والإيديولوجية. إذا كنا نأمل في الحفاظ على الحدس الكامن وراء مبدأ كانط في الكونية فيمكننا الاستجابة لحقيقة التعددية هذه بطرق مختلفة. يفرض رولز منظوراً عاماً على الأطراف المشاركة في الوضع البدئي من خلال قيود معلوماتية وعليه فهو يحدد تعدد وجهات النظر التفسيرية منذ البداية. وفي المقابل، ترى أخلاقيات النقاش وجهة النظر الأخلاقية تتجسد في ممارسة بينذاتياً للجدل الذي يحث أولئك المعنيين في التضخيم المثالي لوجهات نظرهم التفسيرية الخاصة.

تستند أخلاقيات النقاش إلى الحدس الذي يقول إن تطبيق مبدأ الكونية، إن تم فهمه جيداً، يدعو إلى عملية مشتركة للاضطلاع بالدور المثالي. فهو يفسر فكرة جي هـ ميد بخصوص النظرية البراغماتية للجدل⁷³⁰. وفي ظل الافتراضات

⁷²⁹ *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard, 1977).
⁷³⁰ *My Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, trans. (Cambridge: MIT, 1990), and *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Ciaran Cronin, trans.

البراغماتية لنقاش عقلاني شامل وغير قسري بين المشاركين المتساوين والأحرار يكون كل شخص مطالب أن ينظر من منظور كل شخص آخر، وهكذا تسقط نفسها على فهم ذات وعالم الآخرين؛ ومن هذا التشابك في وجهات نظر الآخرين يبرز مفهوم الجماعة الموسع والذي يستطيع من خلاله اختبار ما إذا كانوا يأملون في جعل معيار مثير للجدل أساس ممارساتهم المشتركة، وهذا يجب أن يتضمن نقدًا مشتركًا لمدى ملاءمة الخطابات بشأن أي من المواقف والحاجات ينبغي تفسيرها. وفي سياق التجريدات التي تحدث بشكل متتالي فإن جوهر المصالح القابلة للتعميم يمكن أن تظهر بالتدرج⁷³¹.

تختلف الأشياء حينما يقيد حجاب الجهل منذ البداية حقل الرؤية للأطراف في الوضع البدئي تجاه المبادئ الأساسية يتوافق عليها المواطنون الأحرار والمتساوون افتراضياً بالغرم من الاختلافات في فهمهم للذات والعالم. من الأهمية بمكان فهم أنه مع هذا التجريد الأولي يقبل رولز عبء الإثبات المزدوج. فحجاب الجهل يجب أن يصل إلى كافة وجهات النظر والمصالح الخاصة التي يمكن أن تضعف من الحكم اللامنحاز، وفي زمن ما يمكن أن يصل إلى أمور معيارية كالتالي يمكن استبعادها دون صخب إضافي كقبول مرشحين للمصالح العام من قبل المواطنين الأحرار والمتساوين. يشكل هذا الشرط الثاني طلباً على النظرية يصعب تليته كما يتضح من التأمل الموجز. وباتباع تبرير مبدأ العدالة يرتفع حجاب الجهل تدريجياً بخطوات متتالية من تطير الدستور، والتشريع، وتطبيق القانون. وبما أن المعلومات الجديدة التي تتدفق يجب أن تكون منسجمة مع المبادئ الأساسية التي تم اختيارها في ظل ظروف القيود المعلوماتية. وإذن يتعين علينا أن نتجنب أية مفاجآت غير سارة. إن كان علينا ضمان عدم ظهور أية تناقضات فعلياً بناء الوضع البدئي ببعض المعرفة وبعد النظر فعلياً من جميع المحتويات المعيارية التي يمكن أن تغذي الفهم الذاتي المشترك للمواطنين الأحرار والمتساوين في المستقبل. وبعبارة أخرى، على المنظر نفسه أن يتحمل على الأقل عبء توقع أجزاء من المعلومات التي كان قد قام مسبقاً بإعفاء الأطراف منها في الوضع البدئي. نزاهة الحكم تكون مضمونة في الوضع البدئي فقط إذا كانت المفاهيم المعيارية الأساسية المستخدمة في بنائها يمكن أن تتحمل المراجعات في ضوء الخبرات المستقبلية وعمليات التعلم الهامة – المفاهيم المتعلقة بالمواطن المستقل سياسياً، والتعاون العادل، والمجتمع المنظم جيداً، بالمعنى الخاص الذي يضيفه رولز على هذه المصطلحات.

إن كان العبء الثقيل للإثبات يتولد عادة من الحرمان من المعلومات المفروضة على الأطراف في الوضع البدئي يفعل حجاب الجهل، فإن الحصول على استجابة ملائمة سيكون للإضاءة على هذا العبء من خلال توجيه وجهة النظر الأخلاقية باتجاه مختلف. أنا أفكر في الإجراء الأكثر انفتاحاً للممارسة الجدلية الذي يأتي في ظل افتراضات ملحة للاستخدام العمومي للعقل ولا ينص على تعددية العقائد ووجهات النظر الشمولية منذ البداية. يمكن تفسير هذا الإجراء دون اللجوء إلى المفاهيم الموضوعية التي يستخدمها رولز في بناء الوضع البدئي.

II. حقيقة التعددية وفكرة الإجماع التقاطعي

(Cambridge: MIT, 1993). On the location of discourse ethics in contemporary American discussions, see Seyla Benhabib, "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy," in Michael Kelly, ed., *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (Cambridge: MIT, 1990), pp. 1-31. See also David Rasmussen, ed., *Universalism versus Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics* (Cambridge: MIT, 1990). Cf. William Rehg, *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Juirgen Habermas* (Berkeley: California⁷³¹ UP, 1993).

شدد رولز منذ أن ألقى محاضراته في ديوي حول "البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية"⁷³² على الطابع السياسي للعدالة كإنصاف. كان الدافع وراء هذا التحول القلق حيال حقيقة التعددية الاجتماعية، والأهم من كل هذا، التعددية الإيديولوجية. ومن خلال مناقشة "حجاب الجهل" أوضحت بالفعل عبء الإثبات الذي تحمله نظرية العدالة بقراراتها النظرية الأولية. أما القضية الحاسمة في التبرير لأعلى مبدئين في العدالة فهي ليست في المداولات في الوضع البدئي بقدر ما هي في الحدس والمفاهيم الأساسية التي توجه تصميم الوضع البدئي نفسه. يقدم رولز المضامين المعيارية في إجراء التبرير نفسه، وقبل كل هذه الأفكار يربط نفسه مع مفهوم الشخص الأخلاقي: حس الإنصاف وقدرة الشخص على تصور الخير. وهكذا، فإن مفهوم المواطن كشخص أخلاقي، والذي يكمن في مفهوم التعاون المنصف للمواطنين المستقلين سياسيًا، يحتاج إلى تبرير مسبق. إضافة إلى ذلك، ثمة حاجة إلى إظهار أن هذا التصور إنما هو تصور محايد تجاه وجهات نظر شمولية تتنازع فيما بينها وتبقى غير مثيرة للجدل بعد رفع حجاب الجهل. وهذا ما يفسر اهتمام رولز بالتصور السياسي، في مقابل التصور الميتافيزيقي، للعدالة. يعتريني شك بأن هذا الاصطلاح يشير إلى تشوش معين بخصوص الطابع الدقيق لما يحتاج إلى تبرير: ومن هنا، بالتالي، ينتج لدينا عدم حسم في فهم ادعاء صلاحية النظرية نفسها. سأحاول أن أدرس ما إذا كان الإجماع التقاطعي، والذي تعتمد عليه نظرية العدالة، يلعب دورًا معرفيًا أو أداتيًا فقط، وما إذا كان يساهم بشكل مبدئي في التبرير الإضافي للنظرية أو أنه يقوم، في ضوء التبرير المسبق للنظرية، بشرح الشرط اللازم للاستقرار الاجتماعي (1). ويرتبط بهذا السؤال حول المعنى الذي يستخدمه رولز في التنبؤ بالمسند "معقول"، كمسند لصلاحية الأحكام الأخلاقية أو من أجل وجهة نظر تعكس التسامح المستنير (2).

لتحديد الأفكار المعيارية الأساسية يلجأ رولز إلى الطريقة التي تدعى بالتوازن المتروي. ويتوصل الفيلسوف إلى المفهوم الأصلي للشخص الأخلاقي والمفاهيم الملحقه للمواطن المستقل سياسيًا، وللتعاون المنصف، والمجتمع حسن التنظيم، وهكذا، من خلال إعادة بناء عقلانية للحدوس المثبتة؛ أي الحدوس الموجودة فعليًا في ممارسات وتقاليد المجتمع الديمقراطي. يمكن الوصول إلى التوازن المتروي حينما يكون الفيلسوف قد وصل إلى التأكيد بأن هذه الحدوس المشمولة لم تعد قادرة على رفض الحدوس المعاد بناؤها والموضحة على هذه الصورة – ولو بأسباب معقولة. يحقق إجراء إعادة البناء العقلاني معيار توماس سكانلون حول الأمور التي يكون من غير المعقول رفضها. بطبيعة الحال لا يرغب رولز بأن يحد نفسه فقط بالاعتقادات المعيارية الأساسية لثقافة سياسية خاصة: وحتى رولز هذه الأيام، وعلى خطى ريتشارد رورتي، لم يصبح شخصًا سياقيًا. فقد كان هدفه، كما في السابق، إعادة بناء طبقة أساسية من الأفكار الحدسية الكامنة في الثقافة السياسية لمجتمعه وتقاليد الديمقراطية. لكن إن كانت الخبرات المرتبطة بمأسسة ناجحة أساسًا لمبادئ العدالة قد ترسخت فعليًا في الثقافة السياسية القائمة – في أمريكا مثلًا – فإن مثل هذه الملاءمة الترميمية يمكن أن تنجز أكثر من مجرد توضيح تفسيري لتقليد طارئ. ينبغي دراسة مفهوم العدالة المستخدم على هذا الأساس مرة أخرى بخصوص ما إذا كان يتوقع أن يلتقي مع القبول بمجتمع تعددي. ما هو مدى ارتباط هذه الخطوة الثانية بالمرحلة الأولى لتسوية أعلى مبدئين؟ وهل هي خطوة ثانية للتسوية على نحو ملائم؟

في الفصول الأخيرة من نظرية العدالة يعالج رولز مشكلة ما إذا المجتمع الذي تشكل بالتوافق مع مبادئ العدالة قادرًا على توليد التحفيز اللازم وظيفيًا من المصادر الخاصة عبر الدمج الاجتماعي السياسي لمواطنيه. في ضوء حقيقة التعددية الاجتماعية والإيديولوجية التي أخذها على محمل من الجد البالغ يرغب رولز الآن بطريقة مماثلة بدراسة التصور النظري

للعدالة الذي يندرج تحت "فن الممكن"، وبالتالي "قابل للتنفيذ"⁷³³. قبل كل شيء، يجب أن يكون المفهوم الأساسي للشخص، والذي تعتمد عليه النظرية في النهاية، محايدًا كفاية ليكون مقبولًا من عدة وجهات تفسيرية لوجهات نظر عالمية. وبالتالي، يجب أن يتضح أن العدالة كإنصاف يمكن أن تشكل أساسًا لإجماع متأرجح تقاطعي. ما توصلنا إليه حتى الآن جيد. ولكن ما يزعجني هو فرضية رولز الفاعلة والتي تقول إن اختبار مثل هذا القبول إنما هو نفس الاختبار الذي يجري على التساوق الذي تعهد به سابقًا بالاستناد إلى قدرة المجتمع جيد التنظيم على الوصول إلى استقرار ذاتي.

هذا التوازي المنهجي إشكالي لأنه لا يمكن إجراء الاختبار بطريقة متلازمة في حال القبول؛ فهو لم يعد خطوة ضمن النظرية. يستند اختبار حيادية المفاهيم المعيارية بخصوص العقائد الشمولية المتنازعة على مقدمات مختلفة: إنه يختلف عن الدراسة الافتراضية لقدرة مجتمع منظم علًا بالتوافق مع مبادئ العدالة على إعادة إنتاج نفسه. يميز رولز نفسه في عمله الحالي بين مرحلتين من تشكيل النظرية. المبادئ التي تم تبريرها في المرحلة الأولى يجب أن تعرض للنقاش العمومي في المرحلة الثانية. فقط حينما ينتهي التصميم النظري يمكن فرض حقيقة التعددية واستبعاد تجريدات الوضع البدئي. يجب أن تخضع النظرية ككل لنقد المواطنين في منتدى العقل العمومي. إلا أن هذا يشير الآن إلى المواطنين الخياليين في مجتمع عادل والذين تنشأ النقاشات لأجلهم ضمن النظرية ولكن لا وجود لمواطنين حقيقيين من لحم ودم. لذلك، يجب أن تترك النظرية نتائج مثل اختبار القبول هذا دون تحديد. يفكر رولز بالنقاش الحقيقي الذي تكون نتيجته مفتوحة: "ماذا لو تبدى أن مبادئ العدالة كإنصاف لا يمكن أن يحصل على دعم العقائد المعقولة، بحيث تفشل حالة الاستقرار؟ علينا أن نرى ما إذا كان يمكن للتغييرات المقبولة في مبادئ العدالة أن تحقق الاستقرار". من الواضح أن الفيلسوف يستطيع في الغالب أن يتوقع تأمليًا اتجاه النقاشات الحقيقية بما أنها ستتكشف على الأرجح في ظل ظروف المجتمع التعددي. لكن هذه المحاكاة الواقعية للنقاشات الحقيقية لا يمكن إدخالها في النظرية بنفس الطريقة التي يتم فيها اشتقاق احتمالات الاستقرار الذاتي من المقدمات الأصلية للمجتمع العادل. وبالنسبة للوقت الحالي، يتناقش المواطنون حول المقدمات التي اقترحتها الأطراف المعنية بالوضع البدئي.

لن يكون للتوازي المضلل أي عواقب إن لم يلق الضوء الخاطئ على الإجماع التقاطعي الذي يفترض من خلاله أن تتقارب مبادئ العدالة. ولأن رولز يضع قضية الاستقرار في المقدمة فإن الإجماع التقاطعي يعبر فقط عن الإسهام الوظيفي الذي يمكن أن تضيقه للمأسسة السلمية للتعاون الاجتماعي، إلا أن هذه القيمة الداخلية لنظرية مبررة يجب أن تكون مفترضة بالفعل. من هذا المنظور الوظيفي، سيفقد السؤال حول ما إذا كانت النظرية تستطيع أن تلاقى موافقة عامة – أي من وجهة نظر العقائد الشمولية المختلفة في منتدى الاستخدام العمومي للعقل-المعنى الإيستمولوجي الأساسي للنظرية نفسها. وسيكون عندها الإجماع التقاطعي مجرد مؤشر على المنفعة، ولن يكون تأكيدًا على صحة النظرية. لن يعود له فائدة من وجهة نظر المقبولية وبالتالي الصلاحية، وإنما فقط من وجهة نظر القبول، أي تأمين الاستقرار الاجتماعي. إن كنت أفهم رولز على نحو صحيح فإنه لا يرغب بأن يميز بهذه الطريقة بين مسائل التسويغ ومسائل الاستقرار. وعندما يقول إن تصويره للعدالة سياسي فستظهر نيته وكأنها تسقط التمييز بين المقبولية المبررة وقبولها الفعلي: "الهدف من العدالة كإنصاف يشبه التصور السياسي هو هدف عملي وليس ميتافيزيقيًا أو ابستمولوجيًا، أي أنها تمثل نفسها ليس كتصور صحيح للعدالة وإنما كتصور يشكل أساسًا لاتفاق سياسي إرادي ومتبصر بين المواطنين منظورًا إليهم كأشخاص

The Domain of the Political and Overlapping Consensus, *New York University Law Review*, LXIV (1988): 733
.p.246 223-55,

من وجهة نظري، على رولز أن يميز بشكل واضح بين المقبولية والقبول. الفهم الأداتي للنظرية أبطلته بالفعل حقيقة أن على المواطنين أولاً أن يكونوا مقتنعين بالتصور المقترح للعدالة قبل أن يظهر مثل هذا الإجماع. لا يجب أن يكون تصور العدالة سياسياً بالمعنى الخاطئ ولا ينبغي أن يؤدي فقط إلى تسوية مؤقتة. يجب أن تقدم النظرية نفسها المقدمات التي "نقر نحن والآخرين بصحتها، أو نقر بمعقوليتها لهدف الوصول إلى اتفاق فاعل حول أساسيات العدالة السياسية"⁷³⁵. لكن إن استبعد رولز تفسيراً وظيفياً للعدالة كإنصاف، فعليه أن يسمح ببعض العلاقة المعرفية بين صلاحية نظريته وأفاق حياديتها تجاه العقائد الشمولية المتنافسة والتي تؤكد النقاشات العامة. يمكن تفسير التأثير التوازني لإجماع تقاطعي من وجهة نظر معرفية، أي من حيث التأكيد على فرضية أن العدالة كإنصاف تعتبر محايدة تجاه العقائد الشاملة. لا أعني بهذا القول إن رولز يقبل المقدمات التي تمنعه من استخلاص هذه النتائج، وإنما أعني فقط أنه متردد حيال تأكيدها لأنه يربط مع التوصيف "سياسي" شرط أن نظرية العدالة لا ينبغي لها أن تُثقل بادعاء معرفي وأن التأثير العملي المتوقع لها لا ينبغي أن يكون مشروطاً بالمقبولية العقلانية لتأكيداتها. وعليه، فنحن لدينا السبب لتساءل لماذا لا يظن رولز أن نظريته تعترف بالحقيقة وبأي معنى يكون المسند "معقولاً" بدل أن يكون "صحيحاً".

(2) في تفسير ضعيف، الادعاء بأن نظرية العدالة لا يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة له معنى غير إشكالي يتمثل في أن الخطابات المعيارية لا تصف نظاماً مستقلاً للحقائق الأخلاقية. وفي تفسير قوي، فإن هذه الأطروحة تطرح معنى مشكوك في قيمته حيث أن وراء ادعاء الصلاحية للخطابات المعيارية ثمة أمر ذاتي صرف: المشاعر والأمنيات والقرارات التي يعبر عنها بأسلوب مضلل قواعدياً. لكن بالنسبة لرولز فإن كلاً من الواقعية الأخلاقية والشك القيمي هما غير مقبولين على نحو متساوٍ. فهو يرغب لضمان الخطابات المعيارية - ونظرية العدالة ككل - شكلاً من الإلزام العقلاني يتأسس على اعتراف بينذاتي مبرر ولكن دون إعطائهم معنى معرفياً. ولهذا السبب، فهو يقدم المسند "معقول" كمفهوم مكمل لمفهوم "صحيح". تكمن الصعوبة هنا في تحديد المعنى الذي يكون فيها المفهوم مكماً للآخر. ثمة تفسيران بديلان في هذا السياق:

(أ) يقدم رولز أولاً "المعقول" وكأنه ميزة الشخص الأخلاقي. يعتبر الناس أن الشخص أخلاقي حينما يمتلك حس العدالة وبالتالي فكلهما رغب وقادر على الأخذ في الاعتبار الظروف العادلة للتعاون ولكن في نفس الوقت هم مدركون لعدم معصومية العلم - بالنظر إلى "أعباء العقل" هذه - ولديهم الرغبة في تبرير تصورهم للعدالة السياسية علناً. وعلى الطرف المقابل، يتصرف الأشخاص "بعقلانية" طالما أنهم يسترشدون بحكمة تصورهم للخير⁷³⁶. و "ما يعنيه أن تكون معقولاً يمكن أن يفسر من حيث هكذا صفات للأشخاص الأخلاقيين. لكن مفهوم الشخص نفسه يفترض مسبقاً مفهوم العقل العملي".

في نهاية المطاف، يفسر رولز معنى العقل العملي بالإشارة إلى بعدين اثنين، البعد الأخلاقي للصلاحية المعيارية التي تعتبر إشكالية من أحد الجوانب، ومن الجهة الأخرى البعد البراغماتي للنطاق العمومي وعملية التبرير العمومي وهي ذات أهمية خاصة في السياق الحالي. الاستخدام العمومي بمعنى ما منقوش في العقل العمومي. العلنية هي المنظور العمومي الذي من خلاله يقنع المواطنون بعضهم الآخر بما هو عادل أو غير عادل بقوة النقاش الأفضل. هذا المنظور للاستخدام العمومي

⁷³⁴ "Political Not Metaphysical: Justice as Fairness", p. 230.

⁷³⁵ "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, (1987) vii, 1-25.

⁷³⁶ "ما يفترق إليه الفاعلون العقلانيون هو الشكل الخاص للحساسية الأخلاقية التي تكمن وراء الرغبة في الانخراط في تعاون منصف على هذا النحو، والقيام بذلك بشروط قد يتوقع بشكل معقول أن يؤيدها الآخرون بوصفهم متساوين" (الليبرالية السياسية 51).

للعقل والذي يشترك فيه الجميع يضفي قناعات أخلاقية على الموضوعية في المقام الأول. يصف رولز البيانات المعيارية الصالحة بالموضوعية ويفسر الموضوعية بصورة إجرائية بالإشارة إلى الاستخدام العمومي للعقل "الذي يلبي الشروط الخاصة المناقضة للواقع: القناعات السياسية (والتي هي بالطبع قناعات أخلاقية) موضوعية – وتتأسس على تسلسل للأسباب – إن كان الشخص العقلاني والواقعي الذي يتمتع بقدر كاف من الذكاء والضمير في ممارسة قوى العقل العملي ... سيصادق في النهاية على تلك القناعات بشرط أن يكون هؤلاء الأشخاص على علم بالحقائق ذات الصلة وقد بحثوا جيداً في الأسباب التي تحمل هذا الموضوع في ظل شروط تتوافق مع التفكير المطلوب" (الليبرالية السياسية 119).

يضيف رولز في هذا النص أن الأسباب يتم تحديدها كأسباب جيدة فقط في ضوء المفهوم المعترف به للعدالة لكن يجب أن يتوافق المفهوم بدوره مع الاتفاق في ظل نفس الشروط المثالية (الليبرالية السياسية 137). وعليه، علينا أن نفهم أن رولز يعني أن إجراء الاستخدام العمومي للعقل يبقى محكمة الاستئناف الأخيرة للبيانات المعيارية.

في ضوء هذه الفكرة يمكن القول إن المسند "معقول" يشير إلى الاستعادة الخطابية لادعاء الصلاحية. وبالقياس مع المفهوم غير الدلالي للحقيقة المنقاة من كل الدلالات المتماثلة، يمكن أن يفهم المرء "المعقول" بشكل صحيح برأي كمسند لصلاحية البيانات المعيارية⁷³⁷. هذا يوضح أن رولز لا يستخدم بنفسه هذا المصطلح وإلا فإنه لن يقول بأن وجهات النظر الشمولية ليست بحاجة لأن تكون صحيحة حتى عندما تكون معقولة – والعكس صحيح. بالنسبة لي، فإن المشكلة لا تكمن في رفض رولز للواقعية الأخلاقية أو الرفض المترتب على ذلك لمسند الحقيقة الدلالية للبيانات المعيارية وإنما حقيقة أنه لا يربط هذا المسند للحقيقة بوجهات النظر الشمولية (العقائد الشمولية). ولهذا فهو يستبعد احتمالية استخدام الدلالات المعرفية للمصطلح "معقول" والدلالات التي عليه أن يعزوها إلى تصوره الخاص للعدالة إن كان ذلك سيطلب بنوع من القوة المعيارية الملزمة.

(ب) حول تصور رولز فإن العقائد الميتافيزيقية والتفسيرات الشمولية الدينية تعترف بالحقيقة والزيغ. ونتيجة لذلك، فإن التصور السياسي للعدالة يمكن فقط أن يكون صحيحاً إن لم يكن فقط متوافقاً مع هذه العقائد وإنما مشتقاً من عقيدة صحيحة. ومع ذلك، ومن وجهة نظر الفلسفة السياسية المحايدة تجاه العقائد الشمولية لا يمكننا أن نحدد متى وما إذا كانت تلك هي الحالة فعلاً. من وجهة النظر العلمانية هذه، تزعم الحقيقة بأن كل العقائد الشمولية المعقولة لها ذات الوزن، حيث تعتبر هذه العقائد الشمولية معقولة، ما يجعلها تتنافس فيما بينها، أي أن فرضية ادعاء الحقيقة الخاص بكل شخص يمكن أن تسود في النقاش العمومي في نهاية المطاف بقوة الحجة الأفضل. "العقائد الشاملة المعقولة" يمكن تمييزها باعترافها بعبء الإثبات، وهو ما يمكن الجماعات ذات الإيديولوجيات المتنافسة على قبول الاختلاف المعقول كأساس للتعايش السلمي فيما بينها.

بما أن النزاعات المتعلقة بالحقائق الميتافيزيقية والدينية تبقى دون حل في ظل ظروف التعددية القائمة، يمكن تحويل معقولة هذا النوع من الوعي المتروكي كمسند لصلاحية إلى تصور سياسي للعدالة المتوافقة مع جميع العقائد المعقولة. وبموجب هذا التحيل، يحافظ التصور المعقول للعدالة على علاقة مائلة مع زعم الحقيقة الذي يتم إسقاطه على المستقبل. ولكن لا يمكن التأكيد على أن أي من هذه العقائد المعقولة التي يتم استقاؤها منها هي الحقيقة الصحيحة. فالتصور السياسي للعدالة معقول بمعنى أنه يمكن أن يقدم نوعاً من التسامح مع العقائد الشمولية غير المعقولة، وبالمعنى

.Cf. *Justification and Application*, pp. 25ff ⁷³⁷

الذي يؤيده غوتفريد ليسينغ. وما يبقى هو الإيمان بالعقل: "إيمان معقول بالإمكانية الواقعية لنظام دستوري عادل"⁷³⁸. قد يستهوي هذا الرأي بعضًا من أفضل حدوسنا لكن كيف يمكن أن ينسجم مع أسباب رولز لقبول أولوية الحق على الخير في المقام الأول؟

تقر مسائل العدالة أو المسائل الأخلاقية بالإجابات التبريرية – تبريرية بمعنى المقبولية العقلانية – لأنها تعنى بما هو ذي مصلحة متساوية للجميع، من وجهة نظر مثالية متوسعة. أما المسائل الاليتيقية، في الطرف المقابل، فهي لا تعترف بمثل هذه المعاملة المنحازة لأنها تشير إلى ما خيّر في نهاية المطاف بالنسبة لي ولنا جميعًا، من وجهة نظري، حتى وإن لم يكن ذلك في صالح الجميع على نحو متساوٍ. والآن، ثمة إجابات على الأسئلة الأخلاقية الأساسية لما طرحه العقائد الشمولية الدينية أو الميتافيزيقية، فهي تعبر بطريقة مثالية عن الهويات الجماعية وتوجه خطط الحياة الفردية. وعليه، يمكن قياس العقائد الشمولية من خلال أصالة نمط الحياة الذي يطرحونه أكثر من حقيقة البيانات التي يعترفون بها⁷³⁹. ولأن مثل هذه العقائد "شاملة" أي أنها وبدقة تقدم تفسيرات للعالم ككل، يمكن فهمها فقط كمجموعة منظمة من البيانات حول الحقيقة، ولا يمكن التعبير عن محتواها بالكامل بعدة جمل تعترف بالحقيقة ولا تشكل نظامًا رمزيًا يمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا على هذا النحو. لذلك، يبدو أن هذا مبرر، على الأقل، في ظل ظروف التفكير ما بعد الميتافيزيقي حيث تكون العدالة إنصافًا.

ولكن من المستحيل أن نجعل من صلاحية تصور العدالة مشروطًا بصحة وجهات النظر الشمولية مهما بدت معقولة. بدلًا من ذلك، وفي ظل هذه المقدمات يبدو مقنعًا تحليل ادعاءات الصلاحية المختلفة التي نربطها على التوالي بالبيانات الوصفية والتقييمية والمعيارية المتعددة الأنواع بشكل مستقل عن التعقيد الخصائصي لادعاءات الصلاحية التي تجتمع على نحو غامض في التفسيرات الدينية والميتافيزيقية للحقيقة⁷⁴⁰.

لماذا يظن رولز مع ذلك بأن العقائد الشمولية التي تدفع نحو الاستقرار في الهوية تعترف بالحقيقة؟ قد يكون أحد الدوافع المحتملة هو الاعتقاد بأن الأخلاق السيئة والحرّة هي أخلاق لا يمكن الدفاع عنها وبأن القناعات يجب أن تكون متضمنة في العقائد الميتافيزيقية والدينية.

هذا، بأي حال، ينسجم مع طريقة رولز في طرح مشكلة الإجماع التقاطعي. فهو يسترشد بالمأسسة السياسية لحرية المعتقد والضمير التي أنهت الحروب الأهلية الدينية في العصر الحديث. ولكن هل يمكن إنهاء النزاعات الدينية إن كان مبدأ التسامح وحرية المعتقد والضمير غير قادرين على التماس الأسباب الموجبة لصلاحية أخلاقية مستقلة عن الدين والميتافيزيقا؟

III. الاستقلالية الذاتية الخاصة والعامة

تصب الاعتراضات التي وجهتها في القسم الأول ضد تصميم الوضع البدئي وفي القسم الثاني ضد استيعاب مسائل الصلاحية لمسائل القبول في نفس الجهة. وبإخضاع الأطراف التي تختار بعقلانية للقيود الإجرائية المعقولة يبقى رولز معتمدًا على الفرضيات المعيارية الأساسية، في نفس الوقت، بتصميم نظرية عالمية للعدالة بخصوص مسائل الاستقرار

⁷³⁸ "The Idea of an Overlapping Consensus", p. 25.

⁷³⁹ Political, or Moral", (manuscript, 1992). Forst, "Justice as Fairness: Ethical,

⁷⁴⁰ My "Themes in Postmetaphysical Thinking", in *Postmetaphysical Thinking*, William Mark Hohengarten, trans. (Cambridge MIT, 1992), pp 28-53.

السياسي من خلال الإجماع التقاطعي، ويتوصل إلى تسوية بخصوص حالتها المعرفية. ثمة سعي نحو كلتا الاستراتيجيتين على حساب البرنامج الإجرائي الصارم. وعلى النقيض من هذا النهج، يمكن أن يلبي رولز بأناقة أكبر أعباء الإثبات التي يتحملها بمفهومه القوي والذي يفترض أن يكون محايداً للشخص الأخلاقي إن طور مفاهيمه الأساسية وافتراضاته حول الإجراء المتخذ بشأن الاستخدام العمومي للعقل.

من وجهة نظري، فإن وجهة النظر الأخلاقية متضمنة فعلياً في الدستور الاجتماعي الوجودي (الأنطولوجي) للممارسة العامة للحجة، والذي يتألف من علاقات معقدة من الاعتراف المشترك بأن المشاركين في النقاش العقلاني يجب أن يقبلوا (بمعنى الضرورة المتعالية الضعيفة). يعتقد رولز إن نظرية العدالة التي تم تطويرها حصرياً على نحو إجرائي لا يمكن أن تصاغ بشكل كافٍ. وبما أنني أوافق على تقسيم العمل بين النظرية الأخلاقية ونظرية العمل، فإنني لا أعتبر هذا تحفظاً جدياً: الصياغة المفهومية لسياقات التفاعل التي تشير إليها مسائل العدالة السياسية ليست ضمن نطاق النظرية الأخلاقية. ومع نزاعات محتوى العمل التي تحتاج إلى اتخاذ قرار يصبح كامل الإطار التصوري للتفاعل المنظم معيارياً مفروضاً علينا – شبكة من المفاهيم التي يكون فيها الشخص وعلاقاته الشخصية والفاعلين والأفعال والسلوك المتوافق مع القواعد أو المنحرف عنها والمسؤولية والاستقلالية الذاتية وحتى المشاعر الأخلاقية المكونة بشكل بينداتي، كلها تجد مكانها الخاص. كل من هذه المفاهيم يستحق تحليلاً مسبقاً. إن أخذنا مفهوم العقل العملي بالمعنى الإجرائي الذي يشير رولز إليه بفكرته عن الاستخدام العام للعقل يمكننا القول بدقة إن تلك المفاهيم صالحة حينما تتوافق مع الاعتراف البينداتي غير القسري والذي يأتي تحت شروط النقاش العقلاني. ويبقى السؤال الإضافي والتجريبي أساساً حول ماذا ومتى تضمن مثل هذه المبادئ الصالحة الاستقرار السياسي في ظل ظروف التعددية. أنا معني بالتنفيذ المتسق للبرنامج الإجرائي فقط بالإشارة إلى معنى ضمني واحد يمتلكه لتفسير الدولة الدستورية.

شدد الليبراليون على "حريات المحدثين" وهي حرية المعتقد والضمير، وحماية الحياة، والحرية الشخصية، والملكية – الخلاصة، جوهر الحقوق الخاصة والذاتية. وفي المقابل، دافع الجمهوريون عن حريات القدماء: أي الحقوق السياسية للمشاركة والتواصل اللذين يسهلان ممارسة المواطنين لتقدير ذواتهم. شارك جان جاك روسو وكانط التطلع نحو اشتقاق كلا العنصرين من نفس الجذر، وبالتحديد، من الاستقلالية الذاتية السياسية والأخلاقية: لا يجوز فرض الحقوق الليبرالية على ممارسة تقدير الذات كقيد خارجي ولا يجوز جعلها أداة لممارسته. وينضم رولز أيضاً إلى هذه الفكرة الحدسية، ومع ذلك فإن الخاصية ذات المرحلتين التي تتصف بها نظريته تعطي أولوية للحقوق الليبرالية والتي تدني من مكانة العملية الديمقراطية.

ينطلق رولز بالتأكيد من فكرة الاستقلالية الذاتية السياسية ويسقطها على مستوى الوضع البدئي: ويمثلها التفاعل بين الأطراف التي تختار بعقلانية والظروف الإطارية التي تضمن حيادية الحكم. ولكن هذه الفكرة تتحمل فقط الاختيار المؤسسي للإجراء الديمقراطي لأن صياغة الإرادة السياسية للمواطنين الأحرار والمتساوين مأخوذة منه. شكل الاستقلالية الذاتية السياسية الذي حصل على وجود افتراضي في الوضع البدئي، وهكذا على المستوى الأول لصياغة النظرية، لا يتكشف بالكامل في جوهر المجتمع المشكل على نحو عادل. وكلما ارتفع حجاب الجهل إلى أعلى وكلما أصبح مواطنو رولز أكثر حقيقية، كلما وجدوا أنفسهم بالعمق خاضعين لمبادئ وقواعد توقعها النظرية وأصبحت أكثر مؤسسية بشكل خارج عن سيطرتهم. وبهذا الشكل، تجرد النظرية المواطنين من الكثير من الرؤى لدرجة أن عليهم أن يتقبلوا الجديد في كل جيل. ومن هذا المنطلق لنظرية العدالة، لا يمكن تكرار فعل إنشاء الدستور الديمقراطي في ظل

ظروف مؤسساتية في مجتمع متشكل دستوريًا على العدالة، ولا يمكن ضمان عملية تحقيق نظام الحريات الأساسية على نحو مستمر. ليس ممكنًا للمواطنين أن يمارسوا هذه العملية بشكل منفتح وغير كامل، كما تتطلب الظروف التاريخية المتغيرة. لا يمكنها إعادة إشعال شذوة الديمقراطية الراديكالية للوضع البدئي في الحياة المدنية لمجتمعهم، لأنه من منظورهم فإن كل الخطابات الأساسية للتشريع قد اتخذت مكانها في النظرية، كما أنهم يجدون نتائج النظرية قائمة فعليًا في الدستور. وإذا كان المواطنين لا يستطيعون تصور الدستور كمشروع فإن الاستخدام العمومي للعقل لا يحمل فعليًا أهمية الممارسة الحالية للاستقلالية الذاتية السياسية وإنما يعزز فقط المحافظة اللاعنفية على الاستقرار السياسي. هذه القراءة لا تعكس رغبة رولز بصياغة نظريته⁷⁴¹ ولكن إن كنت على صواب فإنها تكشف أحد عواقبها غير المرغوبة. يتضح هذا، مثلًا من خلال الحد الصارم بين الهويات السياسية والهويات غير العامة للمواطنين. فوفقًا لرولز، فقد وضع هذا الحد من قبل الحقوق الليبرالية الأساسية التي تقيد التشريع الذاتي الديمقراطي، ومعه نطاق التشريع السياسي، منذ البداية، أي قبيل تشكيل الإرادة السياسية.

يستخدم رولز المصطلح "سياسي" في ثلاثة معاني. وهنا أصبحنا على دراية بالمعنى النظري؛ مفهوم العدالة هو مفهوم سياسي وليس ميتافيزيقي حينما يكون محايدًا تجاه الأفكار المتناقضة الشمولية. وإضافة إلى ذلك، يستخدم رولز مصطلح "سياسي" بالمعنى الاعتيادي ليصنف الأمور التي تعود للمصلحة العامة، وبذلك تحد الفلسفة السياسية نفسها لتبرير الإطار المؤسساتي والبنية الأساسية للمجتمع. المعنيان مدموجان بطريقة جميلة في معالجة رولز للقيم السياسية. أما "السياسي" بالمعنى الثالث فهو يشكل وعاءً يحوي كل المعتقدات المشتركة للمواطنين وكل وجهات النظر المتعلقة بتحديد مجال الهدف. يعالج رولز نطاق القيمة السياسية، والتي يتم تمييزها في المجتمعات الحديثة من مجالات القيمة الثقافية الأخرى، كشيء يقدّم للأخرين، بطريقة كانطية جديدة كما يفعل ماكس فيبر. وبالإشارة فقط إلى القيم السياسية مهما كانت، يمكنها تقسيم الشخص إلى هوية عامة لمواطن وهوية غير عامة لشخص فرد شكله تصورها الفردي عن الخير. هاتان الهويتان تشكلان النقط المرجعية لمجالين، المجال الذي شكلته حقوق المشاركة والاتصال السياسي والثاني هو المجال الذي تحميه الحقوق الليبرالية الأساسية. الحماية الدستورية للمجال الخاص بهذا الشكل له الأولوية "في حين أن دور الحريات السياسية هو أداتي في غالب الأحيان ويحافظ على الحريات الأخرى"⁷⁴². وهكذا، بالإشارة إلى مجال القيم السياسية نجد المجال السياسي المسبق للحريات مجالًا محدودًا ويتعد عن التشريع الذاتي الديمقراطي.

لكن مثل هذه الحدود المسبقة بين الاستقلالية العامة والخاصة لا تتناقض مع الحدس الجمهوري من حيث أن السيادة الشعبية وحقوق الإنسان يسبقهما جذر واحد. وهو يتناقض أيضًا مع التجربة التاريخية، وقبل كل شيء مع حقيقة أن الحدود المتغيرة تاريخيًا بين المجالين العام والخاص لطالما كانت إشكالية من وجهة نظر معيارية⁷⁴³. إضافة إلى ذلك، فإن تطوير دولة الرفاه يظهر أن الحدود بين الاستقلالية العامة والخاصة للمواطنين هي في حالة تغير مستمر وأن مثل هذه التمايزات يجب أن تخضع لتشكيل الإرادة السياسية للمواطنين إن كان لديهم الفرصة بالضغط نحو ادعاء قانوني بالقيمة العادلة لحرياتهم.

يمكن أن تستفيد نظرية العدالة بشكل أفضل من الظروف إن ميزت بين "السياسي" وفقًا لمعيار التنظيم القانوني (الذي

⁷⁴¹ راجع محاضرات تانر Tanner Lectures، حيث جاء في نهاية القسم السابع: "الفكرة هي أن تدمج في البنية الأساسية للمجتمع إجراء سياسي فعال يعكس في هذه البنية التمثيل المنصف للأشخاص الذي حققه الوضع البدئي" (ص 45).

⁷⁴² "Priority The Basic Liberties And Their" p.13.

⁷⁴³ Benhabib, "Models of Public Space" (New York: Routledge, 1992), pp.89-120., in *Situating the Self*

أتى رولز على ذكره سريعاً). وفي النهاية، يتم عن طريق القانون الوضعي والقسري التنظيم الشرعي لحياة المجتمع السياسي (الليبرالية السياسية 215). لذلك، فالسؤال الأساسي هنا: أي من الحقوق يتعين على المواطنين الأحرار والمتساوين بموجبها أن يتوافقوا مع بعضهم البعض إن كانوا يرغبون بتنظيم تعایشهم وفقاً لوسائل شرعية تتعلق بالقانون الوضعي القسري؟

وفقاً لتصوير كانط حول القانونية يتوسع القانون القسري فقط ليطال العلاقات الخارجية بين الأشخاص ويعالج حرية اختيار الأشخاص الذي يسمح لهم باتباع تصورهم الخاص عن الخير. وعليه، يشكل القانون الحديث، من ناحية أخرى، حالة الأشخاص القانونيين فيما يتعلق بالحريات الذاتية الفاعلة التي يمكن أن تمارس وفقاً لتفضيلاتهم الخاصة. وبما أنه من الممكن أيضاً الامتثال لأمر قانوني لأسباب أخلاقية، يحدد قانون الحريات الشخصية المتساوية بشكل شرعي حالة الأشخاص القانونيين الخاصة⁷⁴⁴. ومن ناحية أخرى، فإن القانون المسجل أو الإيجابي يدعو إلى إيجاد مشروع سياسي حيث شرعية التشريع تُفسَّر بإجراء ديموقراطي يضمن استقلالية المواطنين. يكون المواطنون مستقلين سياسياً فقط إن كان باستطاعتهم أن يروا أنفسهم بشكل مشترك كصانع للقانون الذي يخضعون إليه كمتلقين.

تصبح العلاقة الجدلية بين الاستقلالية الذاتية العامة والخاصة واضحة في ضوء حقيقة أن الحالة الديموقراطية للمواطنين المتسلحين بصلاحيات صنع القوانين يمكن أن يخضعوا للمؤسساتية بدورهم فقط عن طريق القانون القسري. لكن لأن هذا القانون موجه للأشخاص الذين لم يستطيعوا حتى أن يفترضوا حالة الأشخاص القانونيين دون حقوق خاصة شخصية، فإن الاستقلالية الذاتية الخاصة والعامة للمواطنين تفترض الآخر بشكل مشترك. كما رأينا فإن كلا العنصرين متداخل فعلاً بمفهوم القانون الوضعي والقسري: يمكن ألا يكون هناك قانون أبداً دون حريات شخصية فاعلة تضمن استقلالية ذاتية خاصة للأشخاص القانونيين الأفراد، ولا قانون شرعي دون سن قوانين ديموقراطية من قبل المواطنين بشكل عام والذين هم – كأشخاص أحراراً ومتساوين – مخولين للمشاركة في هذه العملية. حالما يتم إيضاح مفهوم القانون بهذه الطريقة يصبح واضحاً أن الجوهر المعياري لحقوق الحريات الأساسية مشمول بالفعل في الوسيط الأساسي من أجل المؤسسة القانونية للاستخدام العمومي لعقل المواطنين ذوي السيادة. المواضيع الأساسية ذات التحليلات الإضافية هي الافتراضات المسبقة التواصلية والإجراءات المتعلقة بالعملية الخطابية للرأي وتشكيل الإرادة التي يتجلى من خلالها الاستخدام العمومي للعقل. ومع الأسف، لا يمكنني مناقشة هذا الخيار البديل بتفصيل أكبر في السياق الحالي⁷⁴⁵.

هكذا نظرية قانونية وأخلاقية إجرائية هي نظرية أكثر أو أقل تواضعاً من نظرية رولز. إنها أكثر تواضعاً لأنها تركز بشكل خاص على الجوانب الإجرائية للاستخدام العمومي للعقل وتشتق نظام الحقوق من فكرة مأسسته القانونية. يمكن لها أن تطرح مسائل مفتوحة أكثر لأنها يمكن أن يعهد بها لسيرورة الرأي العقلاني وتشكيل الإرادة بشكل أكبر. تتحمل الفلسفة أعباءً نظرية مختلفة، كما في تصور رولز، حين تدعي تطوير فكرة مجتمع عادل في حين يستخدم المواطنون هذه الفكرة كمنصة يحكمون من خلالها على الحجج والسياسات القائمة. وبالمقابل، أفترض أن الفلسفة تحد نفسها بإيضاح وجهة النظر الأخلاقية وإجراء الشرعية الديموقراطية، من أجل تحليل ظروف النقاش العقلاني والمفاوضات. وفي هذا الدور الأكثر تواضعاً، تحتاج الفلسفة إلى ألا تتقدم بصورة إبداعية وإنما فقط بصورة بناءة. فهي تترك مسائل جوهرية تجب الإجابة عنها الآن وهنا بما يقتضيه انخراط المشاركين المستنير، وهو ما لا يعني أن الفلاسفة قد لا يشاركون في النقاش

⁷⁴⁴ تم تبني هذا المبدأ للنظرية القانونية الكانطية في مبدأ رولز الأول.

⁷⁴⁵ and w. English translation *Between Facts and Norms*, (Frankfurt Suhrkamp *Faktizität und Geltung* 1992), chs 192, Reh, trans. (Cambridge: MIT, forthcoming.)

العمومي كونهم مثقفين لا خبراء.

يصر رولز على تواضع من نوع آخر. فهو يريد أن يوسع أسلوب التفادي المزمع أن يقود إلى إجماع تقاطعي مدوي حول مسائل تتعلق بالعدالة السياسية، وإلى المشروع الفلسفي. يأمل أن يطور الفلسفة السياسية إلى حقل معرفي عالي التركيز، وبذلك يتجنب معظم الأسئلة الخلافية ذات الطبيعة الأكثر عمومية. يمكن أن تؤدي استراتيجية التفادي هذه إلى نظرية قائمة بذاتها على نحو مؤثر، كما نستطيع أن نرى من المثال الرائع أمامنا. ولكن حتى رولز لا يستطيع أن يطور نظريته بصور حرة كما يرغب. كما رأينا فإن بناءه السياسي يجذبه طوعاً أو كرهاً لخلاف حول مفاهيم العقلانية والحقيقة. يتجاوز تصوره للشخص أيضاً حدود الفلسفة السياسية. هذه القرارات وقرارات أخرى نظرية أولية تدخله في نقاشات عديدة طويلة الأمد لا تزال دون حلول. الموضوع نفسه كما يبدو لي يشكل تعدياً صريحاً على المجالات المجاورة لا يمكن في غالب الأحيان تفاديه ولكنه يبدو أحياناً مثمراً.

دبجاش بلغات انځري

Max Weber's Political Ethics of Responsibility and the Limits of Science

Manuel Knoll⁷⁴⁶

I- Max Weber's understanding of politics and the struggle of opposing values

About 100 years ago, during the summer of 1919, Max Weber published a talk he had given in Munich during the preceding revolutionary winter that followed the end of World War I.⁷⁴⁷ The talk was titled "Politik als Beruf". To render the two meanings of the German "Beruf," his title was translated as "The Profession and Vocation of Politics."⁷⁴⁸ Weber is maybe best known as one of the founders of sociology and for his (economic) sociology of religion. However, he was also a philosopher, a historian, a political economist, and a jurist. And his talk on politics in Munich was not just an "occasional job," but was based on a considerable number of political writings, which he mostly penned during World War I.⁷⁴⁹

Max Weber's understanding of politics follows the realist tradition that goes back to Thucydides and some of the Greek sophists.⁷⁵⁰ One feature of this tradition, to which also Niccolò Machiavelli belongs, is a sober and realistic view of political reality, the human being, and its moral defects.⁷⁵¹ It rejects "ideal theory" and considers only pure factuality. According to political realism, power is the central category both in politics and for an understanding of the "political."⁷⁵² For Weber, politics means "striving for a share of power or for influence on the distribution of power, whether it be between states or between the groups of people

⁷⁴⁶Professor of Political Theory and Philosophy at Turkish-German University.

In 1917, Weber was an invited speaker in a lecture series organized by a student association called "Münchner⁷⁴⁷ Freistudentischer Bund." Before his talk on politics, he had given in the same series a talk on "The Profession and Vocation of Science" (*Wissenschaft als Beruf*). For this title cf. footnote 2.

Max Weber, "The Profession and Vocation of Politics," in *Weber. Political Writings*, ed. Peter Lassmann, and⁷⁴⁸ Ronald Speirs (Cambridge Texts in the History of Political Thought; Cambridge: Cambridge University Press, 1994). In the previous rendering by H.H. Gerth and C. Wright Mills, this title was translated as "Politics as a Vocation". Similarly, Gerth and Mills translated Weber's earlier talk as "Science as a Vocation"; both in *From Max Weber. Essays in Sociology*. Trans. and ed. H.H. Gerth, and C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press, 1946, 77–156. Both traditional renderings do not do justice to the fact that the German "Beruf" means both "vocation" and "profession".

Most of these writing are translated into English and published in the 400 page volume *Weber. Political⁷⁴⁹ Writings*. The German edition of his political writings contains 600 pages; Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes Winckelmann (UTB für Wissenschaft/Uni-Taschenbücher 1491; Tübingen: J. C. B. Mohr / Siebeck, 1988, 5th ed.). For the historical background of Weber's talk see Kari Palonen, *Eine Lobrede für Politik. Ein Kommentar zu Max Webers "Politik als Beruf"* (Opladen: Leske and Buderich, 2002), 112.

In the volume *Roots of Realism*, which is devoted to different aspects of realism in international politics, three⁷⁵⁰ articles are devoted to Thucydides and one to the sophists; *The Roots of Realism*, ed. Benjamin Frankel (Cass Series for Security Studies Book 1; London/Portland: Routledge, 1996).

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 360. According to a contemporary political science⁷⁵¹ textbook, Machiavelli and Weber are the main representatives of a realist conception of politics; Dirk Berg-Schlosser, and Theo Stammen, *Einführung in die Politikwissenschaft* (Munich: Beck, 1995), 25–26. Cf. Berg-Schlosser, and Stammen, *Einführung in die Politikwissenschaft*, 25–26.⁷⁵²

contained within a single state.”⁷⁵³ He states that “all politics is essentially struggle.”⁷⁵⁴ According to Weber, the political struggle is part of a bigger and more fundamental fight. This is the constant struggle of opposing values and ideals. As early as 1904, Weber states that one “must recognize” that “the highest ideals, which move us most forcefully, are always effective only in the struggle with other ideals which are just as sacred to others as ours are to us.”⁷⁵⁵ In 1917, he puts his theory of value conflict even more dramatically, “It is really a question not only of alternatives between values but of an irreconcilable death-struggle, like that between ‘God’ and the ‘Devil’. Between these, neither relativization nor compromise is possible. At least not in the true sense [dem Sinn nach nicht].”⁷⁵⁶ One main aim of politics is, for Weber, to fight out this struggle of antinomic values and ideals.

Weber holds the pluralism and struggle of opposing values to be a characteristic feature of modernity. This struggle was halted in Europe for centuries through the unchallenged prevalence of Christianity, which brought about cultural unity. However, after the demise of the Christian world view, it broke out again.⁷⁵⁷ For Weber, it is a “fundamental fact” that modern man “is destined to live in a godless and prophetless time.”⁷⁵⁸ This diagnosis is a reformulation of Nietzsche’s famous statement “God is dead,” which means “that the belief in the Christian God has become unbelievable.”⁷⁵⁹ Weber accepts Nietzsche’s diagnosis, but not his “prophecy” of the “Übermensch.” Nevertheless, the first thesis of this article claims that Weber’s theory of a clash of irreconcilable values goes back to Nietzsche. Although the Kantian or neo-Kantian influence on Weber’s methodology cannot be denied, it is often overstated in the literature, which frequently neglects Nietzsche’s importance for his thought.⁷⁶⁰

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 310. After reviewing the publications of historians, political scientists, and sociologists on Weber’s reflections on politics, Hans Henrik Bruun states that their “results have been roughly the same: *conflict* and *power* are, in Weber’s view, the fundamental conditions of political activity”; Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology* (New Expanded Edition, Rethinking Classical Sociology, Aldershot: Ashgate, 2007), 239.

Max Weber, “Parliament and Government in Germany under a New Political Order,” in *Weber. Political Writings*, 219. For the political context of Weber’s time, for his nationalism and the “imperialist power-state he desired” see Stephen P. Turner, and Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics* (London: Routledge, 1984), 10, 7–29.

Max Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” in Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, 57; trans. slightly changed by M.K.

Max Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” in Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*. Trans. and ed. Edward Shills and Henry Finch (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949), 17–18; emphasis through letter-spacing by Weber in the German original. All German words in the translations of Weber’s writings are inserted by M.K. In section 2 of his article, Kenneth Westphal argues that, strictly speaking, “values do not clash,” but only people who pursue what they value; Kenneth R. Westphal, “Cosmopolitanism without Commensurability: Why Incommensurable Values are Worthless,” *Jahrbuch für Recht und Ethik* 27, 2019, 244. However, neither Nietzsche nor Weber make such subtle distinctions.

Max Weber, “Science as Vocation,” in *From Max Weber. Essays in Sociology*, 148–149. Weber, “Science as Vocation,” 153.

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. J. Nauckhoff (Cambridge Texts in the History of Political Thought; Cambridge: Cambridge University Press, 2001), III 125, V 343; 119–120, 199.

Weber does refer several times to Heinrich Rickert and his term “value relation” (*Wertbeziehung*); Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” 76–77, 81, and Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 21–22; cf. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 20–21. Interpreters who claim a strong Kantian or neo-Kantian influence on Weber are Agathe Bienfait, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus* (Frankfurt am

Maybe the most important part of Weber's "The Profession and Vocation of Politics" is his discussion of the relation of politics and ethics. Weber refuses both the interpretation that they are unrelated and the view that one single approach to ethics is able to regulate all spheres of human conduct.⁷⁶¹ Weber's discussion of the relation of politics and ethics is linked to his philosophy of science and in particular to his methodological thoughts on "ethical neutrality" (Wertfreiheit)⁷⁶² of the social sciences. This well-known postulate means primarily that social scientists are unable to scientifically demonstrate which practical phenomena are "approvable" (billigenswert) and which ones are "objectionable" (verwerflich).⁷⁶³ In short, "value-judgments" (Wertungen) cannot be assessed scientifically. Social scientists should clearly distinguish the spheres of "is" and "ought," or of facts and values.⁷⁶⁴ Weber asks for a strict separation of "purely logically deducible and empirical factual assertions on the one hand, and practical, ethical or philosophical value-judgments on the other."⁷⁶⁵ He holds such strict separation not only to be possible, but to be an "imperative requirement of intellectual honesty" (intellektuelle Rechtschaffenheit) and "a specific virtue" and "duty" of the academic teacher.⁷⁶⁶

Weber's views on "ethical neutrality" (Wertfreiheit) and a clear distinction between the spheres of "is" and "ought," or of facts and norms, entails that a scientist should not commit the fallacy of deriving "ought" from "is." Despite the limits of the social sciences and reason, sociology is able to empirically study normative phenomena such as values and ideals. The social sciences can, e.g., achieve a clear understanding of the relations among different "value-judgments" or values and of the means necessary to realize them through political action. Regardless of these possible achievements, neither social scientists nor philosophers are able to assess "value-judgments" scientifically as desirable or

Main: Suhrkamp, 1999), 130–171, and Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988). Hans Henrik Bruun claims, "Value freedom was at the heart of the methodological views of Kant and the neo-Kantians, who provided Weber with the philosophical platform from which he was able to conduct his determined attacks on naïve historicism, emanationism, vulgar Marxism, and positivism. Properly understood, it is also the logical corollary of his central thesis of the value conflict"; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, 11.

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 357; cf. 357–368.⁷⁶¹ "Ethical neutrality" is a very free and interpretative but fitting translation of what Weber means in his German title with "Wertfreiheit." In "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften," for good reasons Weber puts "Wertfreiheit" in quotation marks. It seems that Weber chose the term "Wertfreiheit" due to a lack of a better term. Translated literally, in the title "Wertfreiheit" would mean that the social and economic sciences are "value-free," which, of course, is not the case. Already the initial scientific act of singling out a research topic implies the value-judgment that this topic is worth knowing or researching. Weber is aware of that; Weber, "'Objectivity' in Social Science and Social Policy," 72, 76–77; Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," 22.

Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," 1.⁷⁶³ Bruun points out that "Weber was certainly not the author of the theory of logical disjunction between 'Is' and 'Ought', on which the demand for value freedom is based"; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, 12.

Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," 1.⁷⁶⁵ Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," 2–3; Weber, "Science as Vocation," 146, 155–156.⁷⁶⁶

reprehensible. In this context, Weber emphasizes “the ‘limits’ of ethics.”⁷⁶⁷ According to the second thesis of this article, the general claim of Weber’s philosophy of science is that there is no possibility of an ultimate rational, philosophical, or scientific grounding of values and normative theories. Weber’s position still poses a serious challenge to both contemporary ethical theories and normative theories of justice, which have been propagated for some decades now.

In his discussion of the relation of politics and ethics, Weber distinguishes between two kinds of “ethically oriented activity” and two corresponding approaches to ethics that are opposed to each other. Human actions can follow an “ethics of conviction” (Gesinnungsethik) or an “ethics of responsibility” (Verantwortungsethik).⁷⁶⁸ In “The Profession and Vocation of Politics,” Weber argues that while an ethics of responsibility is appropriate for the sphere of politics, and ethics of conviction is not.⁷⁶⁹ Weber’s endorsement of an ethics of responsibility in the field of politics led to the criticism that he contradicts his postulate of the “ethical neutrality” (Wertfreiheit) of the scientist.⁷⁷⁰ According to the third thesis of this article, Weber’s arguments for a political ethics of responsibility are compatible with his methodological postulate.

II Weber’s theory of value conflict and Nietzsche’s influence

The first thesis of this article claims that Nietzsche is the main source of Max Weber’s theory of a clash of irreconcilable values. Nietzsche’s influence on Weber has already been noticed and debated in the literature.⁷⁷¹ For one thing, Weber’s conception of “intellectual honesty” (intellektuelle Rechtschaffenheit)

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 15.⁷⁶⁷

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 359. In this translation, “Gesinnungsethik” and ⁷⁶⁸ “Verantwortungsethik” have been rendered with “ethic of conviction” and “ethic of responsibility.” The reason for the translation of “Ethik” with “ethic” (and not with “ethics”) is likely that before Weber introduces these terms he declares that the last problem he wants to discuss in his talk is the “ethos of politics as a ‘cause’ [*Sache*]”; Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 355. The meaning of the term “ethic” is closer to “ethos” than to “ethics,” the term Weber actually uses. Therefore, I have changed the term “ethic” in the translations everywhere to “ethics.”

Bruun challenges the prevailing view that “Weber saw the ethic of responsibility as the appropriate one for ⁷⁶⁹ the politician”; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 49, 259. Section IV of this paper defends the prevailing view and argues against Bruun’s interpretation.

Lothar Waas, *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus ⁷⁷⁰ des 20. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main/New York: Campus, 1995), 22.

Andrea Gerner, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches ⁷⁷¹* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994); Wilhelm Hennis, “Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers,” in Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes* (Tübingen: Mohr / Siebeck, 1987), 167–191; Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); Christian Schwaabe, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Devisenismus als Herausforderung des politischen Liberalismus* (München: Fink, 2002); Christian Schwaabe, “Das Schicksal des Menschen im Schatten des toten Gottes. Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für Max Webers Diagnose der Moderne,” in *Der Wille zur Macht und die “große Politik” – Friedrich Nietzsches Staatsverständnis*, ed. Hans-Martin Schönherr-Mann. *Staatsverständnisse* 35 (Baden Baden: Nomos, 2010), 235–257; Tamsin Shaw, “The ‘Last Man’ Problem: Nietzsche and Weber on Political Attitudes to Suffering,” in *Nietzsche as Political Philosopher*, ed. Manuel Knoll, and Barry Stocker. *Nietzsche Today* 3. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, 345–380. For several other references, in particular to the Anglophone literature, see Bruun, *Science, Values and ⁷⁷¹ Politics in Max Weber’s Methodology*, 40.

as a virtue clearly goes back to Nietzsche.⁷⁷² For another thing, Weber's realist understanding of politics as struggle is informed by Nietzsche's conception of the "will to power." According to Weber, it is a "self-evident fact that the will to power is one of the driving motives" of political leaders.⁷⁷³ Weber's realist understanding of politics and of the clash of irreconcilable values can be traced farther back to Machiavelli. According to Isaiah Berlin, it is a fundamental achievement of Machiavelli that he discovered that the pluralism and struggle of values is part of the "normal human situation" and that "ends equally ultimate, equally sacred" and "entire systems of value" "come into collision without possibility of rational arbitration."⁷⁷⁴ The parallels between Weber's and Nietzsche's philosophy and, as will be explained later, between Weber's and Machiavelli's thought are no coincidence. Machiavelli is among the thinkers Nietzsche appreciated most. Nietzsche declares, "Thucydides, and perhaps Machiavelli's *Principe*, are most closely related to me in terms of their unconditional will not to be fooled and to see reason in reality, – not in 'reason,' and even less in 'morality'."⁷⁷⁵

In Zarathustra, Nietzsche has his protagonist make several statements of what appears to be his own view of values and their origin. In one of them Zarathustra explains,

Indeed, humans gave themselves all their good and evil. Indeed, they did not take it, they did not find it, it did not fall onto them as a voice from the heavens. Humans first placed values into things, in order to preserve themselves, – they first created meaning for things, a human meaning! That is why they call themselves 'human,' that is: the valuator [der Schätzende].⁷⁷⁶

Nietzsche rejects the claim of the three main monotheistic religions that God gives humans their values and moral commandments. He also refuses Plato's version of "ethical realism" and "cognitivism."⁷⁷⁷ Plato holds the good to be an objective moral reality about which moral knowledge can be achieved. For Nietzsche, moral facts and moral knowledge do not exist: "There are no moral phenomena at all, but only a moral interpretation of phenomena—."⁷⁷⁸ There is only a pluralism of values and of conceptions of the

Nietzsche suggests that intellectual "honesty" (*Redlichkeit*) is the "virtue from which we cannot get away, we free spirits"; Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), VII 227; 155; cf. Manuel Knoll, "Nietzsches Kritik am Willen zum Wissen und die intellektuelle Tugend der Redlichkeit," in: *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, ed. Günther Abel, and Marco Brusotti, and Helmut Heit (Berlin/Boston: De Gruyter, 2012), 257–270. Max Weber, "Parliament and Government in Germany under a New Political Order," 176; cf. Weber, "The

Profession and Vocation of Politics," 354.

Isaiah Berlin, "The Originality of Machiavelli," in Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. Sec. Ed. Princeton: Princeton University Press, 2013 (original 1979), 94; cf. 94–99. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in Friedrich Nietzsche, *The Antichrist, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and other Writings*, trans. J. Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), What I Owe the Ancients 2; 225.

Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. A. del Caro; slightly changed by M.K. (Cambridge Texts in the History of Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 2006), Part I: On a Thousand and One Goals; 43.

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Preface; 2.⁷⁷⁷
Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, IV 108; 85.⁷⁷⁸

good. All values and meanings depend on human interpretations and value-judgments. Values and moral codes are not discovered but invented by peoples according to their needs. In line with this, Weber explains, “The fate of an epoch which has eaten of the tree of knowledge is that it must know that we cannot learn the meaning of the world from the results of its analysis, be it ever so perfect, it must rather be in a position to create this meaning itself.”⁷⁷⁹ According to Nietzsche, different peoples have different cultural perspectives and thus different values and moral codes that serve for their self-preservation. They are the expression of a people’s “will to power” and of what they love and detest.⁷⁸⁰ Creating values and meanings is an essential characteristic of the human being as “valuator.”⁷⁸¹ This is a remarkable “anthropological” statement because it makes the plausible claim that creating values is an essential characteristic of humans. For Nietzsche, the creation of new values usually entails the necessity of the destruction of old ones, “Change of values – that is the change of creators. Whoever must be a creator always annihilates.”⁷⁸² This is a first indication that Nietzsche holds a clash of values to be an essential part of world history.

Nietzsche elaborates his view of a struggle between opposing values in his polemical writing *On the Genealogy of Morality*, which Max Weber calls a “brilliant essay.”⁷⁸³ In it Nietzsche explains,

The two opposing values “good and bad,” “good and evil” have fought a terrible battle for thousands of years on earth; and although the latter has been dominant for a long time, there is still no lack of places where the battle remains undecided. You could even say that, in the meantime, it has reached ever greater heights but at the same time has become ever deeper and more intellectual: so that there is, today, perhaps no more distinguishing feature of the “higher nature,” the intellectual nature, than to be divided in this sense and to be really and truly a battle ground for these opposites. The symbol of this fight, written in a script which has hitherto remained legible throughout human history, is “Rome against Judea, Judea against Rome”: – up to now there has been no greater event than this battle, this question, this contradiction of mortal enemies.⁷⁸⁴

In the first essay of the *Genealogy*, Nietzsche offers his “hypotheses on descent” (*Herkunfts-Hypothesen*) regarding morality and intends to give a real “history of morality” that seems to be set against the Egyptian enslavement of the Jews that presumably lasted for 400 years.⁷⁸⁵ According to Nietzsche’s hypotheses,

Weber, “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy,” 57.⁷⁷⁹

Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Part II: On Self-Overcoming; 88–90.⁷⁸⁰

Cf. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, trans. C. Diethe (Cambridge Texts in the History of Political Thought; Cambridge: Cambridge University Press, 1997), II 8; 45–46.⁷⁸¹

Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Part I: On a Thousand and One Goals; 43; cf. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Part II: On Self-Overcoming; 88–90.⁷⁸²

Max Weber, “The Social Psychology of the World Religions,” in *From Max Weber*, 270; cf. 190.⁷⁸³

Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I 16, trans. slightly changed by M.K.; 31–32.⁷⁸⁴

Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Preface 4 and 7; 6 and 8. One might also think of the period in Jewish history referred to as “Babylonian Captivity” or “Babylonian exile.”⁷⁸⁵

there are two opposing value-judgments, “good and bad” and “good and evil,” which go back to two distinct social carriers. First is a caste of aristocratic, strong, and healthy warriors who conceive of themselves as “good” and look down at subjected peoples or their subjects as “bad.” Against this “chivalric-aristocratic method” of evaluation, a caste of subdued but clever Jewish priests launches a successful and “radical revaluation of their values.”⁷⁸⁶ Driven by hatred, resentment, and the desire for intellectual revenge, the Jewish priests condemn the warriors and their values as “evil” or immoral and conceive of themselves as “good” and moral. In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche calls these two types of moralities “master-morality” and “slave-morality.”⁷⁸⁷ Historically, the “priestly method of evaluation” of the Jews, which was continued by Christian priests, led to a centuries-long prevalence of Judeo-Christian morality, which adds the ethics of Christ’s “Sermon on the Mount” to the six of the ten commandments with moral content.⁷⁸⁸ Despite this historical defeat of the “noble method of valuing,” Nietzsche still hopes for a revitalization of “Roman” or “aristocratic values” and thus another revaluation of values.⁷⁸⁹ Such a revitalization, which he holds to be crucial for “the well being and future of the human race,” had already happened briefly during the Italian Renaissance.⁷⁹⁰ And it could happen again as a consequence of the decline of Christianity since the Enlightenment period.

The influence of Nietzsche’s account of a struggle of antinomic values can easily be traced in Weber’s theory of value conflict. In “The Profession and Vocation of Science,” Weber summarized some of his basic ideas on the “polytheism” and conflict of values. This summary is in line with related statements in his article on “ethical neutrality” (*Wertfreiheit*),

To “scientifically” advocate practical views is impossible – except in the case of debating the means for a fixed given aim – due to more fundamental reasons. It is meaningless in principle because the various value spheres of the world stand in irreconcilable conflict with each other. The elder Mill, whose philosophy I will not praise otherwise, was on this point right when he said: If one proceeds from pure experience, one arrives at polytheism. [...] something can be sacred not only in spite of its not being beautiful, but rather because and in so far it is not beautiful. [...] And, since Nietzsche, we realize that something can be beautiful, not only in spite of the aspect in which it is not good, but rather in that very aspect. [...] It is commonplace to observe that something may be true although it is not beautiful and not holy and not good. Indeed it may be true in precisely these aspects. But all these are only the most elementary cases of the struggle that the gods of the various orders and values are engaged in. I do not

Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I 7; 16–17. ⁷⁸⁶

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, IX 260; 204. Nietzsche introduces these two types of morality for the first time in *Human, All Too Human* I 45. ⁷⁸⁷

For Weber’s interpretation of “the ethics of the *Sermon on the Mount*” see Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 357–359, and Weber, “Science as Vocation,” 148. ⁷⁸⁸

Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I 16; 32. ⁷⁸⁹

Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, I 16; 33. ⁷⁹⁰

know how one might wish to decide “scientifically” the value of French and German culture; for here, too, different gods struggle with one another, now and for all times to come.⁷⁹¹

In this quotation, Weber expresses two of his central claims about values. First, values or “value-judgments” cannot be assessed scientifically as approvable or objectionable, which regards the limits of the social science, philosophy, and reason in general. Weber illustrates this with the example that it is impossible to scientifically assess and compare the value of the French and German culture. There exists no given or predefined “hierarchical ordering of values.”⁷⁹² A few phrases later he argues that any attempt to “‘refute scientifically’ the ethic of the Sermon on the Mount” and its request to “turn the other cheek” would be presumptuous. Second, he elucidates that radical pluralism and conflicts of values exist even on the most fundamental level. For many centuries, as previously in Plato’s philosophy, in the Christian world view different value spheres were successfully combined into a coherent unity. After the decline of Christianity in the modern world, however, this unity of the holy, the beautiful, the good, and the true breaks apart. As a consequence, the distinctions between the different value spheres and their antagonisms become again visible.

In another important passage from “The Profession and Vocation of Science,” Weber explains what he holds to be the consequence of the limits of the social science, philosophy, and reason in general. As values or “value-judgments” cannot be assessed scientifically, one has no other option than to decide which ones are desirable and which ones reprehensible. This is usually called “a ‘decisionist’ view of the value choices one must make in life.”⁷⁹³ Weber’s friend, the legal scholar Gustav Radbruch, explicitly declared that the philosophy of law should be “decisionistic.”⁷⁹⁴ In a footnote to his article on “ethical neutrality,” Weber refers to Radbruch as someone who had previously addressed “the ‘irreconcilability’ [Unaustragbarkeit] of certain ultimate evaluations in a certain sphere of problems.”⁷⁹⁵ The German term “Unaustragbarkeit,” which is rendered here with “irreconcilability” (Unvereinbarkeit, Unverträglichkeit), is difficult to translate. However, it is central for an appropriate understanding of Weber’s thought. Weber also uses this term in “The Profession and Vocation of Science” in the context of his “decisionism,”

Weber, “Science as Vocation,” 147–148. The translation of the first phrase of this quotation has been completely revised by M.K. This was also necessary because many words and a whole embedded clause were left out by the original translation.

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 19.⁷⁹²

Turner, and Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics*, 2.⁷⁹³

Gustav Radbruch, “Anglo-American Jurisprudence Through Continental Eyes,” *Law Quarterly Review*, 1936,⁷⁹⁴ vol. 208, 544.

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 10–11. Weber refers to the second⁷⁹⁵ edition of Radbruch’s *Einführung in die Rechtswissenschaft* from 1913, which had been first published in 1910; Gustav Radbruch, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, sec. edition (Leipzig: Quelle & Meyer, 1913). Weber explains about his relation to Radbruch’s views, “I diverge from him on certain problems but these are of no significance for the problem discussed here”; Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 11.

This proposition, which I present here, always takes its point of departure from the one fundamental fact, that so long as life remains immanent and is interpreted in its own terms, it knows only of an unceasing struggle of these gods [i.e. these opposed values] with one another. Or speaking directly, the ultimately possible attitudes toward life are irreconcilable, and hence their struggle can never be brought to a final conclusion [die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes]. Thus it is necessary to make a decisive choice.⁷⁹⁶

In this quotation, the noun “Unaustragbarkeit” is rendered with “can never be brought to a final conclusion.” The related adjective is “unaustragbar,” the associated verb “austragen.” If something is “unaustragbar” in an intellectual context, it cannot be definitely and conclusively argued out. However, “Unaustragbarkeit” does not mean that one cannot argue at all. One can, of course, support views and values with reasons and arguments. As the next section will argue, in Weber’s writings the term “Unaustragbarkeit” is about the impossibility of a rational “Letztbegründung,” i.e., about the impossibility of an ultimate rational grounding.

III The argumentative limits of the social sciences and ethics

According to the second thesis of this article, the general claim of Weber’s philosophy of science is that there is no possibility of an ultimate rational, philosophical, or scientific grounding of values and normative theories. However, the social sciences are able to empirically study normative phenomena such as values and ideals. An empirical scientific discipline is e.g. capable of demonstrating which means and repercussions are inevitable for actions derived from “practical political evaluations (Wertungen).”⁷⁹⁷ In his article on “ethical neutrality” (Wertfreiheit), Weber discusses not only the social sciences, but philosophical disciplines such as ethics and their relation to value-judgments; “Philosophical disciplines can go further [than empirical ones] and lay bare the ‘meaning’ of evaluations, i.e., their ultimate meaningful structure and their meaningful consequences, in other words, they can indicate their ‘place’ within the totality of all the possible ‘ultimate’ evaluations and delimit their spheres of meaningful validity.”⁷⁹⁸ In general, through the “discussion of practical value-judgments” (praktische Wertungen) one can achieve a clear understanding of them and answer several

Weber, “Science as Vocation,” 152.⁷⁹⁶

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 18.⁷⁹⁷

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 18; ; emphasis through letter-spacing by Weber in the German original.⁷⁹⁸

important questions: (a) What are “the ultimate, internally ‘consistent’ value-axioms”?⁷⁹⁹ (b) Which “implications” (Konsequenzen) for “practical evaluation of factual situations” are to be deduced from these ultimate value-axioms? (c) Which are the “factual consequences” and “undesired repercussions” if certain “practical evaluations” are realized through action? (d) Which “new axioms (and the postulates to be drawn from them)” can be uncovered?⁸⁰⁰

Despite these possible achievements of a “discussion of practical value-judgments,” Weber emphasizes the argumentative limits of both the social sciences and ethics in regard to a rational or scientific grounding of values. After mentioning the potential accomplishments of the “philosophical disciplines,” Weber makes a crucial statement that addresses once more his “decisionism,”

Even such simple questions as the extent to which an end should sanction unavoidable means, or the extent to which undesired repercussions [Nebenerfolge] should be taken into consideration, or how conflicts between several concretely conflicting ends are to be arbitrated [schlichten], are entirely matters of choice [Wahl] or compromise. There is no (rational or empirical) scientific procedure [Verfahren] of any kind whatsoever which can provide us with a decision [Entscheidung] here. The social sciences, which are strictly empirical sciences, are the least fitted to presume to save the individual the difficulty of making a choice, and they should therefore not create the impression that they can do so.⁸⁰¹

The problem of the extent to which an end is able to “sanction unavoidable means” is a central question of Machiavelli’s and Weber’s thoughts on the relation of politics and ethics. In “The Profession and Vocation of Politics,” Weber declares about this question that no “ethics in the world” is able to “determine when and to what extent the ethically good end ‘sanctifies’ the ethically dangerous means and side-effects.”⁸⁰² Weber’s point about the limits of scientific reason could be illustrated by referring to recent debates on “humanitarian interventions.” How should it be possible to ethically or scientifically determine whether a coalition of well-meaning states would be justified to cause the death of 100, 1000 or even more innocent civilians to stop a genocide committed by an evil government through military strikes against its cities? Similar limits of reason come in sight when the question arises of how to scientifically determine which one of two or more conflicting ends or values is more desirable or worth choosing. How can one, e.g., scientifically decide the dispute between a localist, a nationalist, and a cosmopolitan about the questions of whether we all belong to a single community or which community morally deserves our primary political loyalty? In such a debate all three will be able to defend their views with reasons and

Weber does not give unequivocal examples of ultimate value-axioms. He might have in mind the ultimate ⁷⁹⁹ values of nationalists, socialists, pacifists, or believers in a religion and their respective opposites; emphasis through letter-spacing by Weber in the German original.

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 20–21.⁸⁰⁰

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 18–19.⁸⁰¹

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 360.⁸⁰²

arguments. And for practical purposes they could find or agree to a political compromise despite their opposed views. However, for good reasons Weber claims in a key phrase of his article on “ethical neutrality” (Wertfreiheit), “There is no (rational or empirical) scientific procedure of any kind whatsoever which can provide us with a decision here.” This means that value conflicts cannot be definitely and conclusively argued out. For Weber, an ultimate rational grounding of values, norm or ideals is impossible. In the context of his key phrase Weber does not indicate whether he criticizes specific rational or empirical scientific procedures that have been proposed to solve conflicts between values, norms, and ideals. It seems quite clear that it is impossible to solve a conflict between antagonistic values applying an empirical scientific procedure. However, in contemporary political philosophy John Rawls proposed such a procedure to resolve conflicts between conceptions of justice. He claims that a democratic political culture contains “considered judgments” about justice such as “religious intolerance and racial discrimination are unjust.”⁸⁰³ According to Rawls’s coherence theory, it is possible to extract both such “settled convictions” and “recognized basic ideas and principles” about justice from a “public political culture” and to seek to combine them “into a coherent conception of justice.”⁸⁰⁴ However, the citizens of democratic political cultures display a plurality of antagonistic “considered judgments” about justice. There are liberals and libertarians, conservatives and socialists, and such like who disagree about conceptions of justice. Conflicts among values, norms, ideals, and “considered judgments” are part of one and the same political culture. Therefore, it is impossible to derive one “coherent conception of justice” from it. In his Theory of Justice, Rawls proposes also a rational scientific procedure to decide between competing conceptions of justice. This is his “contractarian method,” which derives principles of justice from a list of conceptions in an original position, integrating elements of “the theory of rational choice.”⁸⁰⁵ However, Rawls later stated that it was a misleading error “to describe a theory of justice as part of the theory of rational choice.”⁸⁰⁶ Nevertheless, in ethics it is possible to conceive of rational procedures to solve a

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), §§ 4, 9; 19,⁸⁰³ 46–53; John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, 1984, 228. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” 228; John Rawls, *Political Liberalism* (Expanded⁸⁰⁴ edition. New York: Columbia University Press, 2005), 8. Rawls, *A Theory of Justice*, §§ 3, 21; 16–17, 123–124.⁸⁰⁵ Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical,” 237 (fn. 20). As early as 1980, Rawls reinterprets⁸⁰⁶ his theory of justice as fairness under the title “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, 1980. According to Rawls’s “Kantian Constructivism,” the principles of justice are the outcome of a specific “procedure of construction,” which is conducted by rational agents. In *Political Liberalism*, Rawls introduces the distinction between “moral and political constructivism” and defends, in line with narrowing down his theory to a “strictly political conception of justice,” only the latter; Rawls, *Political Liberalism*, XV, 90 (fn. 1). In *Political Liberalism*, Rawls’s “political constructivism” is linked to his method of “reflective equilibrium,” which presupposes his “coherence theory”; Rawls, *Political Liberalism*, 8, 89, 95. In *A Theory of Justice*, the method of “reflective equilibrium” is linked to his “contractarian method” and “the theory of rational choice.” For arguments that claim that Rawls’s empirical and rational scientific procedures, which aim at resolving conflicts between conceptions of justice, are not successful and which explain why, see Manuel Knoll, “Deep Disagreements on Social and Political Justice: Their Meta-Ethical Relevance and the Need for a New Research Perspective,” in *New Perspectives on Distributive Justice*.

conflict between values, norms, and ideals. Take the conflict or disagreement between an ethical realist and cognitivist such as Plato and an anti-realist and moral skeptic. Plato claims both that an objective moral reality, primarily the form of the good, exists and that philosophers are able to achieve truth about it. If a philosopher who defended Plato's view, or a position similar to it, were able to both cogently demonstrate that such an objective moral reality exists and to successfully communicate his knowledge about it, he could refute the anti-realist who denies moral facts and the moral skeptic who rejects the possibility of moral truth. In this case, such a philosopher could solve value conflicts by pointing to his moral truths and use them as a standard to assess antagonistic values. In mainstream sciences, practitioners disagree with each other, say, about aspects of climate change, but there is some agreement on the methods and procedures how to settle or resolve such disagreements. However, "nothing remotely comparable" exists among moralists or moral philosophers.⁸⁰⁷ Until today, ethical realists keep quarreling with anti-realists, and cognitivists with moral skeptics.

In both ethics and political philosophy, justice is a central virtue or value. In his article on "ethical neutrality" (Wertfreiheit), Weber illustrates "the 'limits' of ethics" by referring to disagreements about social and political justice,

The implications of the postulate of 'justice' cannot be decided unambiguously by any ethic. Whether one, for example – as would correspond most closely with the views expressed by Schmoller – owes much to those who achieve much or whether one should demand much from those who accomplish much; whether one should, e. g., in the name of justice [...] accord great opportunities to those with eminent talents or whether on the contrary (like Babeuf) one should attempt to equalize the injustice of the unequal distribution of mental capacities through the rigorous provision that talented persons, whose talent gives them prestige, must not utilize their better opportunities for their own benefit – these questions cannot be definitely answered [dürfte aus "ethischen Prämissen" unausragbar sein]. The ethical problem in most social-political issues is, however, of this type."⁸⁰⁸

In the literature, this passage has been discussed under the name of "Weber's 'Babeuf' antinomy."⁸⁰⁹ However, in the dense and complex passage Weber shows that it is a distinctive feature of modernity that there exist not only irreconcilable conceptions of the good but of justice.⁸¹⁰ Weber refers not only to

Deep Disagreements, Pluralism, and the Problem of Consensus, ed. Manuel Knoll, Stephen Snyder, and Nurdane Şimşek (Berlin/Boston: De Gruyter, 2019).

Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 178.⁸⁰⁷

Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," 15–16.⁸⁰⁸

Turner, and Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and*⁸⁰⁹
Politics, 35.

From Weber's perspective, Rawls's move to come to terms with the opposing conceptions of the good by⁸¹⁰ striving for an agreement on a political conception of justice and a just social framework that allows these conception to coexist does not work.

Babeuf's view of distributive justice, but to several irreconcilable interpretations of "the postulate of 'justice'," e.g. the conflict of the performance principle with what Rawls calls the "principle of redress."⁸¹¹ Weber's main point is that the disagreement between these irreconcilable conceptions of justice "cannot be conclusively argued out based on 'ethical premises'" (dürfte aus "ethischen Prämissen" unaustragbar sein). In the last phrase of the passage, Weber makes clear that such "'limits' of ethics" apply to most "social-political issues." Though moral and political philosophers can give arguments, they cannot deliver an undisputable rational grounding for any of their different normative theories. There is no possibility of an ultimate rational, philosophical, or scientific grounding of values and normative theories. As already mentioned, Weber's position poses a serious challenge to both contemporary ethical theories and normative theories of justice. This is in particular true for neo-Kantians such as Rawls, who aim at an "overlapping consensus," or Habermas, who believes that unimpeded discourses and arguments based on communicative reason are generally able to lead to consensus in moral issues. Weber's criticism does not mean that practical philosophy is impossible but that it should have more modest aims. In 1978, Walter Gözl published his monograph on the problems of giving cogent reasons in practical philosophy. After reviewing all the relevant literature, he concludes that until today no one was able to refute Max Weber's theses on the limits of rational grounding.⁸¹²

IV The relation of politics and ethics and Weber's defense of an ethics of responsibility

In "The Profession and Vocation of Politics," Weber distinguishes between two approaches to ethics that are opposed to each other. "Ethically oriented" human behavior can follow an "ethics of conviction" (Gesinnungsethik) or an "ethics of responsibility" (Verantwortungsethik). In more contemporary terms, this clash of approaches to ethics is a conflict between a deontological and a consequentialist ethics.⁸¹³

For an overview on these irreconcilable conceptions of social and political justice see Knoll, "Deep Disagreements on Social and Political Justice: Their Meta-Ethical Relevance and the Need for a New Research Perspective," 31–39.

Walter Gözl, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie* (Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1978), 12. Gözl agrees with the second thesis of this article. According to Gözl, for Weber there is no possibility of "an exhaustive, i.e. complete and sufficient" rational grounding of statements about norms and values; Gözl, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, 14.

A deontological ethics claims that certain actions are always right or wrong in certain situations, no matter what the consequences are. For example, for a deontological ethics like Kant's lying or stealing are wrong actions in all situations; cf. C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1930), 206. A consequentialist ethics, on the contrary, holds that the judgment about the moral rightness or wrongness of an action depends exclusively on the quality of its foreseeable consequences. An action is right if, and only if, it has more good than bad consequences. Every consequentialist ethics contains a value theory that establishes which consequences of actions are desirable or valuable. Jeremy Bentham, the founder of both Utilitarianism and modern consequentialism, embraces only one value which he calls "utility." For him, utility is defined as the individual or common happiness or pleasure that is caused by an action. Utility is not a moral value. Today, a type of consequentialist ethics that makes the moral rightness or wrongness of an action exclusively dependent on its non-moral consequences is defined as a teleological ethics. While some decades ago it was

Weber argues that only the latter, an ethics of responsibility, is appropriate for the sphere of politics. As already mentioned, his endorsement of an ethics of responsibility led to the criticism that Weber contradicts his postulate of “ethical neutrality” (Wertfreiheit).⁸¹⁴ This section substantiates the third thesis of this article, according to which Weber’s endorsement is compatible with his postulate.⁸¹⁵

The understanding of politics, on which Weber’s “The Profession and Vocation of Politics” is based, is a realist one. According to a political realist, politics is about power, struggle, and conflict. The pinnacle of Weber’s 1919 talk are his astute considerations on the relation of politics and ethics. Weber refuses both the interpretation that they have “nothing at all to do with one another” and the view “that political action is subject to ‘the same’ ethics as every other form of activity.”⁸¹⁶ His rejection of the latter interpretation starts off with the insight that human actions belong to heterogeneous spheres and that it is therefore very difficult to ethically regulate them in a coherent way:

But is it in fact true that any ethics in the world could establish substantially identical commandments [inhaltlich gleichen Gebote] applicable to all relationships, whether erotic, business, family or official, to one’s relations with one’s wife, greengrocer, son, competitor, with a friend or an accused man? Can the fact that politics operates with a quite specific means, namely power, backed up by the use of violence [Gewaltsamkeit], really be a matter of such indifference as far as the ethical demands placed on politics are concerned?⁸¹⁷

The use of violence is not only the “specific means,” but also the “decisive means” of politics. For Weber, the tasks of politics “can only be achieved by force [Gewalt].”⁸¹⁸ Despite his conception of politics, Weber rejects the view that politics and ethics have nothing to do with each other. Rather, the unavoidable violence of political practice is the reason for political ethics: “The specific means of legitimate violence

common to oppose a “teleological” ethics to a deontological one, in contemporary ethics and its terminology a consequentialist ethics is opposed to a deontological ethics. The term “consequentialism” became established in the wake of G.E.M. Anscombe’s article “Modern Moral Philosophy,” which was published in 1958. The term was first coined in this paper; G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33, no. 124, (January 1958). Cf. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik* (Berlin/New York: De Gruyter, 2003), 113–114.

Waas, *Max Weber und die Folgen*, 22.⁸¹⁴

Bruun criticizes historians, political scientists, and sociologists that they usually discuss Weber’s political views on power and conflict “in relative isolation from his theory of scientific inquiry”; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 239.

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 357; cf. 357–368. Weber does not explain who are the protagonists of these two interpretations. The view that all forms of human activity are “subject to ‘the same’ ethics” might be derived from the view of the three main monotheistic religions, according to which God gave Moses his ten commandments, of which six express univocal ethical demands (Do not kill, etc.).

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 357.⁸¹⁷

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 360, 366. Weber’s close association of political and military power has been criticized. Michael Mann argues, “True, the state uses force, but only as means to back up its rules, which are given no particular content”; Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Vol. II: *The rise of classes and nation-states, 1760–1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 55.

per se in the hands of human associations is what gives all the ethical problems of politics their particular character.”⁸¹⁹

Weber’s realist conception of politics is crucial for understanding his thought on the relation of politics to ethics. Weber distinguishes between two approaches to ethics that are opposed to each other,

That is the crucial point. We have to understand that ethically oriented activity can follow two fundamentally different, irreconcilably opposed maxims [unaustragbar gegensätzlichen Maximen]. It can follow the ‘ethics of principled conviction’ (Gesinnung) or the ‘ethics of responsibility’. It is not that the ethics of conviction is identical with irresponsibility, nor that the ethic of responsibility means the absence of principled conviction – there is of course no question of that. But there is a profound opposition [abgrundtiefer Gegensatz] between acting by the maxim of the ethics of conviction (putting it in religious terms: ‘The Christian does what is right and places the outcome in God’s hands’), and acting by the maxim of the ethic of responsibility which means that one must answer for the (foreseeable) consequences of one’s actions.⁸²⁰

Weber illustrates the ethics of conviction with the Christian “ethics of the Sermon on the Mount” that he understands as an “absolute ethics” that asks its followers to “turn the other cheek.”⁸²¹ The ethics of conviction is not concerned about the consequences of actions. In the terminology of contemporary ethics, the ethics of conviction corresponds to a deontological ethics. The ethics of conviction is radically opposed to the ethics of responsibility. Someone who subscribes to the ethics of responsibility has a realistic view of the shortcomings of human beings. Such a person “does not feel that he can shuffle off the consequences of his own actions, as far as he could foresee them, and place the burden on the shoulders of others. He will say, ‘These consequences are to be attributed to my actions.’”⁸²² A person who

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 364.⁸¹⁹

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 359; cf. Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 16.⁸²⁰

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 357. Bruun points out that there are three “variants of action motivated by an ethic of conviction”: “the *religious-acosmistic*, the *pacifist-political*, and the *radical-revolutionary* attitude”; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 251. The term “ethics of conviction” was first used by Wilhelm Windelband in his “Geschichte der Philosophie” published in 1892. Windelband uses the term in the context of his presentation of Abelard’s and Kant’s ethics. In his *Hauptprobleme der Ethik*, published 1903, Paul Hensel uses the contrast of a “Gesinnungsethik” with a “Erfolgsethik.” As a representative of the latter he refers to Bentham’s Utilitarianism. Cf. Manuel Knoll, “Max Webers Machiavelli-Rezeption. Die Konsequenzen des politischen Realismus für das Verhältnis von Ethik und Politik,” in *Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit*, ed. Volker Reinhardt, and Rüdiger Voigt, and Stefano Saracino (Baden-Baden: Nomos, 2015), 254.

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 360. The term “ethics of responsibility” was coined by Max Weber. He associates it with what already before him was called “Realpolitik” (as opposed to “Idealpolitik”). Weber transformed the term “ethics of success” (*Erfolgsethik*), which was current at his time, into the term “Verantwortungsethik”; cf. Knoll, “Max Webers Machiavelli-Rezeption,” 254. In 1906, Weber himself uses the term “Erfolgsethik,” which in the English translation is rendered erroneously with “ethics of ‘consequentialism’”; Weber, “On the Situation of Constitutional Democracy in Russia,” in *Weber. Political Writings*, 42.

is oriented by an ethic of responsibility acknowledges his responsibility for the consequences of his actions. In the terminology of contemporary ethics, the ethics of responsibility corresponds to a consequentialist ethics.

Weber both denies that “the ethics of conviction is identical with irresponsibility” and claims that the ethics of responsibility does not mean “the absence of principled conviction.” The first means that a person who follows an ethics of conviction feels responsible for the purity of her intentions, “inner” principles, and values. The second indicates that a person who is oriented by an ethics of responsibility also has certain convictions, goals, and values. Weber even refers to exceptional situations, in which the ethics of responsibility and the ethics of conviction are not “absolute opposites” but “complementary to each other [Ergänzungen].”⁸²³ Despite these commonalities, Weber clearly states that on the essential level “there is a profound opposition” between the opposing maxims that correspond to these two kinds of “ethically oriented activity” and that this opposition cannot be “conclusively argued out” (unaustragbar gegensätzlichen Maximen). This means that there is no ethical or scientific authority and no rational or empirical scientific procedure that could provide an ultimate and undisputable solution for the clash of these two approaches to ethics. Every leading politician has to rely on her own judgment and needs “to choose” between one of the two approaches and their corresponding “ultimate Weltanschauungen.”⁸²⁴

There is a high likelihood that Weber’s considerations on the relations of politics and ethics are inspired by his study of Machiavelli’s writings. In the context of these short considerations, he mentions Machiavelli and his works several times.⁸²⁵ In these mentions, Weber also makes it plain that he does not share the widespread criticism of the Florentine. Most important, in his considerations Weber focuses on the main problems of Machiavelli’s political ethics.⁸²⁶ These concern the tension between traditional morality and politics and the relation between bad means and good ends. A central question for a realist

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 368. Such an exceptional situation arises when someone,⁸²³ “who acts on the basis of an ethics of responsibility, says at some point, ‘Here I stand, I can do no other’”; Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 367. In this context, Bruun claims that Weber distinguishes between “two ethics of conviction” and views one type, which he calls the “*responsible ethic of conviction*,” as the true “ethic of politics”; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 272; cf. 49. The problem of Bruun’s interpretation is that it fails to recognize that the so-called second type is just the expression of a very rare clash of the two approaches to ethics within one person that might occur only in exceptional situations. When Weber introduces the topics of the “ethos of politics as a ‘cause’ [*Sache*]” and the “ethical home of politics,” he clearly states: “At this point, admittedly, ultimate *Weltanschauungen* collide, and one has eventually to *choose* between them”; Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 355.

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 355. In all likelihood, the lack of an ethical authority or⁸²⁴ scientific procedure to “conclusively argue out” the conflict between the opposed approaches to ethics explains Weber’s statement that has been taken to be “confusing”: “But whether one *ought* to act on the basis of an ethics of conviction or one of responsibility, and *when* one should do the one or the other, these are not things about which one can give instructions to anybody”; Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 367; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 271.

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 360, 363, 366. In the biography of her husband,⁸²⁵ Marianne Weber reports that when he was only 12 years old Weber told his mother that he borrowed Machiavelli’s *Prince* and intended to read the *Anti-Machiavel* next; Marianna Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (München/Zürich: Pieper, 1989), 48.

Cf. M. Knoll, “Machiavelli’s Consequentialist Ethics of Responsibility,” *History of Political Thought*, vol. 40,⁸²⁶ no. 4 (2019).

conception of politics, which Weber and Machiavelli share, is the relation of means and ends and in particular the question of the extent to which a good end is able to sanction immoral means. Both are convinced that it is possible to achieve knowledge about the means necessary to achieve given political ends and to rationally calculate their usage.⁸²⁷ Concerning the tension between morality and politics and the relation between bad means and good ends Weber explains,

No ethics in the world can get round the fact that the achievement of 'good' ends is in many cases tied to the necessity of employing morally suspect or at least morally dangerous means, and that one must reckon with the possibility or even likelihood of evil side-effects. Nor can any ethics in the world determine when and to what extent the ethically good end 'sanctifies' the ethically dangerous means and side-effects.⁸²⁸

Weber indicates his preference for an ethics of responsibility by merely asking "when and to what extent" a good end can justify an immoral means instead of questioning whether this is possible at all. For him, the former question is among the "ethical paradoxes" that no ethics can decide.⁸²⁹ Therefore, in such a difficult situation every leading politician has to make her individual decision and is morally responsible for its consequences. Weber's preference for an ethics of responsibility can be seen also from the fact that he includes "sense for responsibility" (Verantwortungsgefühl) as one of the three main qualities that a politician needs to have.⁸³⁰ The other two qualities are "passion" (Leidenschaft) and "judgment" (Augenmaß). Weber even regards the "feeling of responsibility" to be the most important quality as it includes the other two. The passion of a politician should be a "passionate commitment to a 'cause' [Sache]," for which she feels responsible.⁸³¹

According to Weber, Christian ethics or an ethics of conviction is not appropriate for the sphere of politics. The main reason for this is that for such kind of ethics it is prohibited to employ violence, the specific means of politics,

According to Machiavelli, there is a certain "necessity" (*necessità*) in history that allows us to compare⁸²⁷ political events and to learn from them. This necessity is mainly rooted in human nature, which has been the same in antiquity as it is today. For Weber, the social sciences are able to determine which means are necessary to realize ends or values through political action. In a political community, it is in particular the bureaucracy that possess the "technical" knowledge about the means necessary to reach desired results. Despite their conviction of such possible achievements of scientific reason, both share the insight that we are living in a contingent world and that there are severe limits to predicting the effects and consequences of political actions or plans.

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 360.⁸²⁸

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 365.⁸²⁹

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 352.⁸³⁰

Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 352–353. Weber rejects a "mere 'power-politician'" who⁸³¹ strives for power for its own sake. Power is the indispensable means of politics but it should always serve a "cause" (*Sache*). However, "The *nature* of the cause the politician seeks to serve by striving for and using power is a question of faith"; Weber, "The Profession and Vocation of Politics," 354–355. A leading politician needs to decide about her cause and her goals.

It seems that the ethics of conviction is bound to founder hopelessly on this problem of how the end is to sanctify the means. Indeed the only position it can logically take is to reject any action which employs morally dangerous means. Indeed the only position it can logically take is to reject any action which employs morally dangerous means.⁸³²

This is the main argument with which Weber rejects the ethics of conviction for the sphere of politics. He also criticizes it by saying that an ethics that asks to turn the other cheek is “an ethic of indignity, except for a saint.”⁸³³ For Weber, the only appropriate ethics for the sphere of politics is an ethics of responsibility according to which a leading politician is morally responsible for the consequences of her decisions. All “Realpolitik” has its “point of departure” in the postulate that “the responsibility for the predictable consequences of the action is to be taken into consideration.”⁸³⁴ However, for a politician with real decision-making power it is impossible to foresee all consequences, effects, and side-effects of a decision. An ethics of responsibility is not able to spare her from making difficult and troubling decisions and cannot “issue an ethical decree determining which end shall sanctify which means.”⁸³⁵ Therefore, every politician has to decide for herself and shoulder the moral responsibility of her decisions. In politics, “diabolic powers” are at work and a leading politician will in all likelihood be entangled in guilt and will endanger the “salvation of his soul.”⁸³⁶

In his Habilitationsschrift, Lothar Waas claims that Weber contradicts himself by, on the one hand, claiming that the clash between the two types of ethics cannot be “argued out” (ausgetragen) and, on the other, endorsing an ethics of responsibility.⁸³⁷ However, Weber’s point is not that one cannot argue about this conflict, but that it cannot be conclusively argued out by scientific or ethical reason. This means that there cannot be a scientific ultimate rational grounding for either approach to ethics. No ethicist or social scientist is able to scientifically decide for the politician what to do and how to act. Nevertheless, as Weber’s discourse on politics clearly demonstrates, it is possible to argue both that an ethics of responsibility is appropriate for the sphere of politics and that an ethics of conviction is not. The crucial point here is that Weber does not claim that his arguments for an ethics of responsibility provides an absolute or ultimate rational grounding for it. He formulates his arguments not as a social scientist or as an ethicist, but as a political publicist.⁸³⁸ Therefore, Waas’s claim that Weber contradicts himself cannot be upheld.

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 361.⁸³²

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 358.⁸³³

Weber, “The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics,” 16.⁸³⁴

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 362.⁸³⁵

Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” 366.⁸³⁶

Waas, *Max Weber und die Folgen*, 22.⁸³⁷

Weber’s “role as publicist, as a politically – above all nationally – committed scholar” and as “an active and aggressive public figure” has often been emphasized; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, 259; Turner, and Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics*, 15. Bruun criticizes that in his talk on politics Weber “oscillates between the

Bibliography

- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, no. 124, (January 1958): 1–19.
- Berg-Schlosser, Dirk, and Stammen, Theo, *Einführung in die Politikwissenschaft*. München: Beck, 1995.
- Berlin, Isaiah. "The Originality of Machiavelli" (first published 1972), In Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. Sec. Ed. Princeton: Princeton University Press, 2013 (original 1979), 33–100.
- Bienfait, Agathe. *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Birnbacher, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin/New York: De Gruyter, 2003.
- Broad, C.D. *Five Types of Ethical Theory*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1930.
- Bruun, Hans Henrik. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. New Expanded Edition. Rethinking Classical Sociology. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Frankel, Benjamin (ed). *The Roots of Realism* (Cass Series for Security Studies Book 1; London/Portland: Routledge, 1996.
- Gerner, Andrea. *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Gölz, Walter. *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*. Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1978.

level of scientific discourse and the level of personal (political or ethical) commitment. The methodologically relevant passages in it are often formulated in personal terms, as subjective ethical judgments"; Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, 259.

Hennis, Wilhelm. "Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers." In Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1987, 167–191.

Knoll, Manuel. "Nietzsches Kritik am Willen zum Wissen und die intellektuelle Tugend der Redlichkeit." In *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, ed. Günther Abel, and Marco Brusotti, and Helmut Heit. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 257–270.

Knoll, Manuel. "Max Webers Machiavelli-Rezeption. Die Konsequenzen des politischen Realismus für das Verhältnis von Ethik und Politik." In *Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit*, ed. Volker Reinhardt, and Rüdiger Voigt, and Stefano Saracino. Baden-Baden: Nomos, 2015, 241–267.

Knoll, Manuel. "Deep Disagreements on Social and Political Justice: Their Meta-Ethical Relevance and the Need for a New Research Perspective." In *New Perspectives on Distributive Justice. Deep Disagreements, Pluralism, and the Problem of Consensus*, ed. Manuel Knoll, Stephen Snyder, and Nurdane Şimşek. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 23–51.

Knoll, Manuel. "Machiavelli's Consequentialist Ethics of Responsibility." *History of Political Thought*, vol. 40, no. 4 (2019): 631–648.

Mann, Michael. *The Sources of Social Power, Vol. II: The rise of classes and nation-states, 1760–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Trans. W. Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989 (original 1966).

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Trans. J. Nauckhoff. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Trans. C. Diethe. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. A. del Caro. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols*. In Friedrich Nietzsche, *The Antichrist, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and other Writing*. Trans. J. Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Palonen, Kari. *Eine Lobrede für Politik. Ein Kommentar zu Max Webers "Politik als Beruf."* Opladen: Leske + Buderich, 2002.

Peukert, Detlev. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

Radbruch, Gustav. "Anglo-American Jurisprudence Through Continental Eyes." *Law Quarterly Review*, 1936, vol. 208: 530–545.

Radbruch, Gustav. *Einführung in die Rechtswissenschaft*. Sec. Edition. Leipzig: Quelle & Meyer, 1913 (original 1910).

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980," *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, 1980, 515–572.

Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, 1984, 223–251.

Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005.

Schluchter, Wolfgang. *Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Schwaabe, Christian. *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München: Fink, 2002.

Schwaabe, Christian. "Das Schicksal des Menschen im Schatten des toten Gottes. Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für Max Webers Diagnose der Moderne." In *Der Wille zur Macht und die "große Politik" – Friedrich Nietzsches Staatsverständnis*, ed. Hans-Martin Schönherr-Mann. Staatsverständnisse 35. Baden Baden: Nomos, 2010, 235–257.

Shaw, Tamsin. "The 'Last Man' Problem: Nietzsche and Weber on Political Attitudes to Suffering." In *Nietzsche as Political Philosopher*, ed. Manuel Knoll, and Barry Stocker. Nietzsche Today 3. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, 345–380.

Turner, Stephen P., and Factor, Regis A. *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics*. London: Routledge, 1984.

Waldron, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Waas, Lothar. *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 1995.

Weber, Marianna. *Max Weber. Ein Lebensbild*. München/Zürich: Pieper, 1989 (original 1926).

Weber, Max. "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics." In Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward Shills and Henry Finch. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949, 1–47.

Weber, Max. "'Objectivity' in Social Science and Social Policy." In Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. by Edward Shills and Henry Finch. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949, 50–112.

Weber, Max, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes Winckelmann. UTB für Wissenschaft, and Uni-Taschenbücher 1491; Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1988, 5th ed.

Weber, Max Weber. "Parliament and Government in Germany under a New Political Order." In *Weber. Political Writings*, ed. Peter Lassmann, and Ronald Speirs. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 130–271.

Weber, Max. "The Profession and Vocation of Politics." In *Weber. Political Writings*, ed. Peter Lassmann, and Ronald Speirs. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 309–369.

Weber, Max. "Science as Vocation." In *From Max Weber. Essays in Sociology*, trans. and ed. H.H. Gerth, and C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press, 1946, 129–156.

Weber, Max. "On the Situation of Constitutional Democracy in Russia." In *Weber. Political Writings*, ed. Peter Lassmann, and Ronald Speirs. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 29–74.

Weber, Max. "The Social Psychology of the World Religions." In *From Max Weber. Essays in Sociology*, trans. and ed. H.H. Gerth, and C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press, 1946, 267–301.

Westphal, Kenneth R. "Cosmopolitanism *without* Commensurability: Why Incommensurable Values are Worthless." *Jahrbuch für Recht und Ethik* 27, 2019; Gedächtnisschrift für Joachim Hruschka (†10.12.

La différence sexuelle, un autre nom pour la femme

Prégent⁸³⁹ Alexandra

Que cela nous plaise ou non, que l'identification soit erronée ou non, que nous nous méprenions sur nous-même ou non, la différence sexuelle est en nous, transpire de nous, nous imprègne de ses connotations, de cette identification par l'Autre. Dans cette différence des sexes, une hiérarchisation est née. Cette hiérarchisation est-elle réellement existante, justifiée, justifiable? C'est à travers ces questions qu'Hélène Cixous, notamment grâce au concept d'altérité, tentera de trouver une place au féminin dans l'écriture. Cette idée, qui parut dans de nombreux textes, sous diverses formes, guidera le Derrida-lecteur à penser plus loin la différence sexuelle ; c'est-à-dire à la pensée dans l'écriture, comme écriture et même comme dispositif de lecture. Les échanges entre les deux penseurs nous permettront de faire ressortir et de comprendre en quoi la différence sexuelle influence la réflexion, les œuvres et surtout la méthode, la technique, la manière de livrer, de donner ses pensées au monde, à l'Autre.

L'homme et l'Autre à travers le temps, impacts de la différence sexuelle La différence sexuelle: déterminant sexué, nom sexué, adjectif sexué. Trois mots féminins, trois mots qui expriment la différence, cette différence qui sépare l'homme du non-homme. Séparation qui se fait, qui débute par le sexe de l'individu. La distinction entre les hommes et les femmes s'est toujours faite en parallèle avec la « preuve » de la supériorité de l'homme sur la femme. Toujours? Dès l'Antiquité, Aristote écrivait: « La supériorité de l'homme sur la femme est justifiée biologiquement, [...] par le fait que c'est le sperme qui donne la forme de l'homme, tandis que la femme n'est qu'un réceptacle passif⁸⁴⁰ ». Différence sexuelle. Différence de sexe. Hiérarchisation des sexes. C'est la procédure « normale ». On classe, on sépare, et puis après, on hiérarchise. On retrouve ici l'argument tant utilisé quant à l'attribution du rôle « actif » de l'homme comparativement au rôle « passif » de la femme. La femme devrait rester passive puisque même dans ce qu'il y a de plus originel, à savoir la création, elle est « biologiquement » conçue pour demeurer passive. Mais pourquoi ce besoin de justifier la hiérarchie, pourtant établie « naturellement », selon ces penseurs ? Cette preuve du fonctionnement biologique du système de reproduction vient justifier la nécessité du patriarcat dans la société, plaçant ainsi l'homme dans le rôle du patriarche. L'ordre biologique vient justifier l'ordre social. Selon Derrida, l'institutionnalisation du système phallogocentrique tente d'une part (par le logocentrisme) d'ordonner par logique les choses du monde sous la forme de systèmes

⁸³⁹ est titulaire d'un baccalauréat en Littératures de langue française et Philosophie (Université de Montréal, 2016).

Janyce Desiderio, « Compte rendu de la séance 5 », *Antheia*, Séminaire pour doctorants en sciences de l'Antiquité, Publié le 16/06/2015. Adresse URL: <https://antheia.hypotheses.org/tag/aristote>

hiérarchiques et d'autre part (par le phallogentrisme) de justifier le privilège mâle au sein de cette hiérarchie, de par la possession du phallus⁸⁴¹.

C'est d'ailleurs à l'intérieur de ce système phallogocentrique qu'en 1949, Simone de Beauvoir explicite et questionne certaines structures servant de base à la société (les rapports hiérarchiques entre les hommes et les femmes) dans son célèbre texte *Le Deuxième Sexe*, interrogeant leur prétention d'être de l'ordre du « naturel ».

Simone de Beauvoir dénonce cette situation où la femme se voit toujours, et depuis toujours, définie par opposition à l'homme. De Beauvoir dénonce la conception de la femme en disant: « La femme se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le sujet, il est l'Absolu: elle est l'Autre⁸⁴² ». Dans ce système phallique, le féminin est défini comme non-phallique: la femme est toujours définie négativement. Ce qui vient ici signifier que le masculin est la norme, le modèle de penser, et que le féminin doit ensuite se positionner par rapport à lui. Simone de Beauvoir répond de cette façon à l'argument soutenu par Aristote en déconstruisant les préjugés, les stéréotypes et les mythes entourant les femmes en prouvant la non-naturalité de la condition féminine, qu'elle explique être définie par la société et transmise par la longue tradition du régime patriarcal. Pourtant, bien qu'elle réussisse à exposer la phénoménalisation de la dualité entre les hommes et les femmes et qu'elle la dénonce (en expliquant que sa hiérarchisation n'est qu'une construction sociale), De Beauvoir reste cependant prise dans cette dualité, sans être en mesure de s'en émanciper, de s'extirper, de déroger de cette logique phallogocentrique.

C'est ce qu'au contraire, Hélène Cixous et Jacques Derrida s'emploieront à faire. Au sein même de l'écriture, cette écriture masculine, il y a cette idée de la femme comme esclave de l'homme. Les termes désignant les femmes se retrouvent à toujours être les oppositions de ceux choisis pour décrire les hommes. Cette façon de procéder implique que la femme est toujours définie au sens où elle est ce que l'homme n'est pas. Cette logique oppositionnelle s'explique clairement dans le choix des mots utilisés lorsque la description de l'un des sexes est requise. La femme porte sur sa tête les antonymes des mots employés pour décrire l'homme ; si l'homme est actif, la femme se voit attribuée la passivité, si l'homme est le sujet, la femme en est l'objet, si l'homme est le maître, la femme en est l'esclave, si l'homme est considéré pur, la femme se voit étampée sur son front et sur son sexe le marquage du vice. Ainsi, alors que l'« Autre » est un terme utilisé pour représenter la femme de manière négative chez De Beauvoir, chez Cixous, l'Autre a une signification différente. Chez Cixous, l'« Autre » se trouve en soi et en dehors de soi. La femme est autre, mais elle porte l'autre en elle aussi, les autres même. La femme est Autre, en ce sens qu'elle est différente⁸⁴³. Celui qui est Sujet a besoin de l'Autre pour être, puisqu'il se définit par lui. Cette

⁸⁴¹Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002, p. 205.

⁸⁴²Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976 [1949], p. 543.

⁸⁴³Catherine Clément et Hélène Cixous, *La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série Féminin Futur, 1975, p. 162.

notion d' « Autre », vient rappeler que dans la logique binaire du phallogocentrisme, l'homme dépend de la femme: « J'ai vu que les beaux grands pays "avancés" s'érigeaient en expulsant l'étrange (l'italique est de l'auteur.) ; en excluant mais pas trop loin: en l'asservissant. Geste banal de l'Histoire: il faut qu'il y ait deux races, celle des maîtres, celle des esclaves⁸⁴⁴ ». En posant l'homme comme la norme, la femme endosse ce rôle d'être l'étrange, d'être ce que l'on ne comprend pas, mais surtout, d'être ce que l'on ne tient pas à comprendre. Cependant, Cixous, à travers cette métaphore de l'esclave et du maître, rappelle que c'est parce que l'homme se définit par rapport à la femme qu'il est l'homme. Cela signifie qu'il a besoin d'elle pour vivre ce rôle de « maître », de patriarche. Or, cet Autre que la femme incarne, c'est l'altérité qui se trouve en marge du système phallogocentrique. L'altérité pour Cixous, c'est la chose qui n'a pas été pensée pendant la mise en place du système phallogocentrique, c'est la Chose oubliée, mais qui est bien présente. L'altérité inclut l'Autre, inclut ce qui est Autre, est ce qui est l'Autre. À travers le concept de l'altérité, (concept ne serait peut-être pas le bon mot) Cixous parle de l'autre comme étant en interdépendance avec autrui. L'homme n'est donc pas celui dont la femme dépend, mais est plutôt l'une des composantes de l'opposition binaire, et pour cette raison, son existence dépend de cette interdépendance avec la femme.

De l'autre côté de la femme-esclave, il y a cette idée de la femme positionnée sur le piédestal du mystique et de l'incompréhensible, hors d'atteinte. Cette idée de la femme née de l'écriture masculine, née de la vision du phallique sur le non-phallique, du fantasme masculin, de cette femme qui ne correspond à aucune femme mais à qui toute femme tente de ressembler, cette femme, c'est l'homme qui l'a créée à travers ses fantasmes. Ce mythe de la femme, Freud, psychanalyste, y contribua et le renforça en amenant la pensée populaire à concevoir la femme comme une Chose incompréhensible, qui se soustrairait à la science la plus assidue. C'est ainsi qu'il justifie la non-compréhension de la sexualité de la femme: « Nous connaissons moins bien la vie sexuelle de la petite fille que celle du petit garçon. N'en ayons pas trop honte: la vie sexuelle de la femme adulte est encore un Continent noir (dark continent) pour la psychologie⁸⁴⁵ ». Cette phrase, utilisée par Freud, vise à entraîner une déculpabilisation face au fait que la science ne comprend pas encore la sexualité féminine, et par extension, la féminité. Cette métaphore qui mystifie les femmes, Cixous la reprend pour lui répondre: « Le "Continent noir" n'est ni noir ni inexplorable: il n'est encore inexploré que parce qu'on nous a fait croire qu'il était trop noir pour être explorable⁸⁴⁶ ». Cette critique sévère à l'égard des propos du psychanalyste vise non seulement à dénoncer la lâcheté des scientifiques qui, désintéressés à comprendre le corps de la femme l'identifièrent au mystère indémystifiable, mais elle donne aussi une réponse qui vise à redonner au « noir » sa valeur, transformant

⁸⁴⁴*Ibid.*, p. 128.

⁸⁴⁵Sigmund Freud, « Psychanalyse et médecine » ou « La question de l'analyse profane », édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Adresse URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/psychanalyse_et_medecine / psychanalyse_et_medecine.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/psychanalyse_et_medecine/psychanalyse_et_medecine.pdf)

⁸⁴⁶Catherine Clément et Hélène Cixous, *La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série Féminin Futur, 1975, p. 125.

son association à l'incertitude et la peur, au charme et à la complexité⁸⁴⁷. Cette réponse de Cixous trouvera d'ailleurs un champs de bataille plus large que le simple combat de cette opposition entre masculin et féminin puisque le « noir » est aussi un terme abondamment employé dans les propos racistes et a été associé non-seulement aux femmes, en tant qu'êtres mystiques et incompréhensibles, mais aussi comme argument justifiant la hiérarchisation élevant les « blancs » au-dessus des ethnies ayant la peau plus foncée, la peau « noire⁸⁴⁸ », combat que Cixous ne laissera pas de côté.

Elle s'attardera longuement sur cette logique binaire, ces oppositions qui dégradent et rabaissent la femme, tâchant de les déconstruire à la façon derridienne, c'est-à-dire, en démontrant l'interdépendance existant au cœur de chaque terme binaire, révélant le fait qu'ils se construisent l'un par rapport à l'autre. Dans Qu'est-ce que la déconstruction ? Derrida définit brièvement la déconstruction comme « une pensée de l'origine des limites de la question "qu'est-ce que?" [...] [La déconstruction] est une interrogation sur tout ce qui est plus qu'une interrogation⁸⁴⁹ ». Cixous reprend donc les termes utilisés pour décrire la femme et leur attribut une autre signification, afin de dévoiler que ces mots, choisis dans le but de rabaisser, définissent aussi la femme dans sa plus grande splendeur. Si l'homme est l'Un, en ce cas il reste pris dans cette unité qui retourne sans cesse vers elle-même. L'unité renferme l'homme dans sa « monosexualité phallique⁸⁵⁰ », qui l'incite à refuser, à repousser, à refouler la féminité en lui. Mais malgré tout, cet homme, c'est l'homme qui se complaît dans le système phallogocentrique. Il est important de nuancer ici puisque ce ne sont pas tous les hommes que Cixous pointe du doigt. Cette redéfinition des rôles masculin et féminin ne signifie pas que Cixous veut abaisser l'homme sous la femme, d'ailleurs, son grand ami et plus grand lecteur, Jacques Derrida, sera l'un de ces hommes qui, justement, tentera d'accepter en lui-même cette présence de l'autre, de l'autre sexe, du féminin donc. Non seulement il acceptera cette présence de l'autre en lui, mais il la verra partout, dans tout ce qui se rapporte communément à la masculinité, même lorsqu'il s'adresse à la plus grande entité phallique, Dieu: « le tutoiement qui s'adresse à lui en moi s'adresse alors aussi à elle en moi ; je sais que c'est à une sorte de shekhina⁸⁵¹ que je m'adresse à travers le vieil homme barbu⁸⁵² ». Le Dieu des trois grandes religions monothéistes incarne la plus grande masculinité et correspond à la vision que le système anthropomorphisme-phallogocentrique a de ce qui serait la puissance absolue: un vieil homme fort et barbu. Or, Derrida comprend que cette vision anthropomorphique-

⁸⁴⁷Laura Cremonese, *Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997, p. 54.

⁸⁴⁸Catherine Clément et Hélène Cixous, *La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série Féminin Futur, 1975, pp. 124-125.

⁸⁴⁹R.-P. D., « Qu'est-ce que la déconstruction? », Entretien inédit, *Le Monde*, N° 886, Mardi 12 octobre 2004.

⁸⁵⁰Catherine Clément et Hélène Cixous, *La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série Féminin Futur, 1975, p. 157.

⁸⁵¹Selon Derrida: « dans la tradition juive, la shekhina, à savoir la manifestation de la présence divine, garde les traits d'un visage féminin, et qu'il faut penser une certaine féminité du Dieu juif », Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 85.

⁸⁵²Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 86.

phallogocentrique de Dieu prend ses racines au cœur du phallogocentrisme, c'est pourquoi il tente de redonner une voix à la féminité à l'intérieur de cette vision phallogocentrique de Dieu. La voix, oui, puisque Derrida insiste dans plusieurs de ses ouvrages sur l'importance de laisser les voix parler, les voix masculines comme les voix féminines, en nous et en dehors de nous, puisque toutes ces voix travaillent ensemble, s'entremêlent et parlent chaque fois qu'un « je » parle. Par cette union, il est important d'écouter ces voix⁸⁵³ qui désirent parler. Ces propos visent particulièrement certains hommes masculins, au sens cixousien du terme, qui refoulent, s'emploient à fermer la voie aux voix féminines en eux.

Tandis que l'homme est vu en tant qu'une unité qui se retourne sur elle-même, la femme, elle, de par son rôle d'être autre devient, pour Cixous, la pluralité, celle qui va dans tous les sens, explore tout, découvre sans cesse, Cixous la décrit par la « bisexualité⁸⁵⁴ ». La bisexualité de la femme lui permet entre autres choses de recevoir l'autre en elle, lui octroie ce privilège d'être en mesure de ne pas se soustraire à la différence mais plutôt d'accepter cette différence en soi, cette présence, qui inclue la présence de l'autre sexe⁸⁵⁵. Il serait possible de dire que le féminin, c'est le construit au côté du naturel, c'est le complexe au côté du simple, c'est la pluralité au côté de l'unité, c'est l'absence au côté de la présence, c'est l'idée d'une non-binarité au côté de l'idée de la binarité. C'est donc par le féminin qu'il est possible de comprendre que l'identité, l'identité sexuelle, c'est quelque chose de construit. Le féminin permet de faire éclater la binarité, c'est la Chose qui permet de détruire les structures phallogocentriques.

Or ce n'est pas seulement la femme dans la vie, dans le système ou dans l'écriture qui se positionne selon la place de l'homme, c'est aussi l'écrivaine. La dualité se retrouve encore une fois présente dans ce schéma de pensée, puisque l'idée, très populaire à l'époque de De Beauvoir, selon laquelle les hommes seraient en mesure de produire les œuvres de grandes envergures, que ce soit les essais, en tant que textes objectifs et neutres, ou au contraire de bons romans captivants qui sachent créer des personnages convaincants, tant du côté masculin que du côté féminin. Les femmes, quant à elles, ne seraient aptes qu'à quelques gribouillis superflus et rudimentaires, souvent limités à la subjectivité, qui relèveraient de l'ordre du journal intime ou des lettres. Les femmes écrivaines sont critiquées et taxées de n'être que de piètres copies, de pâles tentatives d'imitation. De Beauvoir publia d'ailleurs quelques mots sur ce sujet, admettant elle-même que le talent des femmes écrivaines n'est malheureusement en rien comparable à celui des hommes:

Les femmes ne dépassent jamais le prétexte, me disait un écrivain. C'est assez vrai. Encore toutes émerveillées d'avoir reçu la permission d'explorer ce monde, elles en font l'inventaire sans chercher à en découvrir le sens. [...] Un des domaines qu'elles ont explorés avec le plus d'amour, c'est la Nature ; pour la jeune fille, pour la femme qui n'a pas tout à fait abdiqué, la nature représente ce

⁸⁵³Safaa Fathy, « D'ailleurs Derrida », citation prise à 1:00:01.

⁸⁵⁴Catherine Clément et Hélène Cixous, « Le rire de la Méduse », *La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série Féminin Futur, 1975, p. 157.

⁸⁵⁵Laura Cremonese, *Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997, p. 55.

que la femme elle-même représente pour l'homme: soi-même et sa négation, un royaume et un lieu d'exil ; elle est tout sous la figure de l'autre⁸⁵⁶.

Alors qu'avec De Beauvoir et ses contemporains les genres épistolaires sont dévalorisés, avec Cixous, c'est un renversement de l'opinion qui se produit à travers l'écriture féminine. Cixous donne une nouvelle place aux genres épistolaires, à l'autobiographie, mais aussi au journal intime et aux lettres. Elle déconstruit cette hiérarchie qui dévalorise les genres associés au féminin, de la même façon qu'elle déconstruisait les idées péjoratives associées aux mots utilisés pour décrire la femme.

Tandis qu'avec les écrivains de l'époque de De Beauvoir, qui reprochaient aux femmes de ne pas savoir sortir de leur subjectivité, Cixous, elle, insiste sur le fait que c'est justement parce que les femmes entretiennent un rapport plus grand et plus étroit avec le corps que les hommes qu'elles sont en mesure d'apporter un regard nouveau. Les genres épistolaires sont reconnus pour être traversés par l'oralité, au sens des discours transmis oralement, par la voix. C'était d'ailleurs l'un des motifs utilisés pour les dévalorisés. Cixous, encore une fois, apporte sa propre définition de l'oralité. Relançant Derrida sur les voix qui nous transcendent, Cixous affirme que nous sommes tous traversés, en tant qu'étant un « je » par la voix de l'autre et par d'autres voix aussi qui sont en nous, insistant sur le fait que la femme « parle une "langue a mille langues, qui ne connaît ni le mur ni la mort"⁸⁵⁷ ». Elle insiste beaucoup dans son écriture sur le rapport privilégié entre la mère et la fille, qui se veut en ce sens, être aussi, par le fait même, une critique des théories de l'enfance (plus précisément sur le complexe d'œdipe de la jeune fille) avancées par Freud. Elle met l'accent sur le chant et la voix de la mère, qui est la première chose entendue mais qui traverse et fait partie de la fille, permettant ainsi à la femme qu'elle devient de connaître une plus grande liberté dans son écriture, liberté qui se veut alimentée par sa langue plus révolutionnaire que l'homme, puisqu'elle ne saurait être codifiée: « [la femme] écrit à l'encre blanche⁸⁵⁸ ». L'encre blanche, c'est la métaphore de l'écrivaine qui se nourrit du lait de sa mère. Métaphore qui amène bien le deuxième sens du mot « oralité » pour Cixous puisqu'en effet, pour elle, l'oralité doit s'entendre à la fois au sens de la voix, mais aussi comme les choses de l'ordre de la consommation, du goût, de ce qui touche les lèvres. Le toucher en général sera très présent dans l'ensemble de son œuvre et plus particulièrement dans son texte *Savoir*: « *Savoir* pourrait se lire comme un poème du toucher⁸⁵⁹ ». Tout se rapporte au corps avec Cixous, même les concepts abstraits tel que l'amour: « La continuité de sa chair et de la chair du monde, le toucher

⁸⁵⁶Merete Stistrup Jensen, « La notion de nature dans les théories de l'« écriture féminine », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 11 | 2000, En ligne depuis le 09 novembre 2007. URL: <https://journals.openedition.org/clio/218>

⁸⁵⁷Laura Cremonese, *Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997, p. 56.

⁸⁵⁸Laura Cremonese, *Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997, p. 56.

⁸⁵⁹Jacques Derrida, « Un ver à soie », *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 37.

donc, c'était l'amour, et là était le miracle, la donation⁸⁶⁰ ». Si elle insiste sur l'apport révolutionnaire des femmes par l'écriture féminine, Cixous insiste aussi sur le fait que les hommes aussi, peuvent y accéder, à cette écriture révolutionnaire. Ces auteurs sont des écrivains capables d'amour et justement, l'écriture féminine, c'est d'abord et avant tout un mode de pensée dirigé vers l'amour, l'amour de l'autre.

La différence sexuelle à travers Cixous et Derrida, entre lecture et écriture.

Hélène Cixous et Jacques Derrida ont été, pendant plusieurs années, lecteur l'un de l'autre, se contre-signant d'un texte à l'autre, à travers les textes, même entre les textes, dans cet entre indéfinissable mais vu, indécodable, pourtant lisible. Laisant chacun derrière eux des marques, volontaires et involontaires, sur la différence sexuelle, par leur différence sexuelle et à travers leur différence sexuelle dans l'écriture comme dans la lecture. C'est une relation rare, voir unique, qui réunit sous une même forme, soit celle de l'écriture, deux penseurs aussi talentueux qu'Hélène Cixous et Jacques Derrida. Ces deux auteurs ont abondamment écrit sur la différence sexuelle suivant un but commun, celui de faire imploser, par l'entremise de l'écriture, le phallogocentrisme.

L'écriture est, en effet, considérée par Derrida comme le seul lieu transcendant toutes limites: « Le langage, par sa structure différentielle, interdit toute logique continuitiste et toute intuitionnisme métaphysique. En ce sens, on ne peut parler d'écriture féminine ou masculine⁸⁶¹ ». Une écriture qui ne serait ni féminine ni masculine signifie que l'écriture ne serait pas une écriture qui serait jugée, avant la lecture même par son lecteur, selon le sexe de l'individu qui en est l'auteur. C'est en ce sens que Derrida insiste sur le fait qu'il est essentiel que le sexe d'un individu cesse d'être un enjeu avant l'événement de l'acte de lecture: « Dans la polémique, on se fie trop aux identités sexuelles supposées des signataires⁸⁶² ». Cependant, une nuance est de mise, puisque les mêmes termes ont été employés par les deux auteurs pour expliquer certaines tendances prises dans l'écriture (l'écriture féminine au sens cixousien du terme). Derrida critique donc les jugements discriminatoires sur un texte en raison du sexe de son auteur. En fait, chaque auteur, peu importe son sexe, peut participer à l'écriture féminine comme il peut participer à l'écriture masculine. Justement, ce que la grande majorité des textes d'Hélène Cixous et Jacques Derrida illustrent, c'est qu'une femme aussi bien qu'un homme peut participer à l'écriture de leur choix: à cette écriture féminine qui tente cette révolution, cette traversée et cette séparation-réparation d'avec le système phallogocentrique, tout comme une femme aussi bien qu'un homme peut rester pris à l'intérieur des structures phallogocentriques et ainsi participer à l'écriture masculine: « [Cixous] déclare que dans

⁸⁶⁰Hélène Cixous, « Savoir », *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 16.

⁸⁶¹Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002, p. 205.

⁸⁶²Jacques Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », Ph. Romanski et T. Dutoit (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 277.

toute la littérature française du XX^e siècle elle n'a vu "inscrire de la féminité que par Colette, Marguerite Duras... et Jean Genet"⁸⁶³ ».

Ce qu'Hélène Cixous et Jacques Derrida entreprendront dans leur texte sur la différence sexuelle, c'est une tentative d'abolition de l'écriture hétérosexuelle. Une abolition de l'écriture hétérosexuelle, d'une part en participant à la même écriture, l'autobiographie, malgré leur différence de sexe, et d'autre part en démontrant tous les lieux communs où leurs écritures s'entrecroisent, se chevauche, se contresignent, et ce à travers leur différence sexuelle, en dépit de cette différence qui pourtant, supposément, les sépare. Leur texte incarne donc l'abolition de l'écriture hétérosexuelle par la différence sexuelle, par sa différence sexuelle. C'est donc par son sexe, qui est le centre de sa différence, qui est la preuve de sa différence, que Derrida entrera dans cette écriture de la différence sexuelle. Son sexe, qui fut dès son jeune âge meurtri, coupé, mutilé contre son gré, et dont il parle abondamment dans chacun de ses textes, principalement dans *Circonfession*⁸⁶⁴. Sa circoncision qui fut un événement hors de son contrôle, hors de sa volonté. Sa principale question qui fut celle au cœur du cercle infernal: « Qui m'a fait ça ?⁸⁶⁵ » par laquelle il dévoile toutes ses autres questions qui demeurent sans réponse pour lui. Cette question, qui cherche en un sens à trouver un coupable, révèle aussi l'aveuglement dans lequel Derrida se trouvait à ce moment de sa vie, lorsqu'il n'a pas pu voir ce qui se passait, ce que l'on faisait à son corps. Cet aveuglement, Cixous le remet en évidence, dans sa lecture de la différence sexuelle. Aveuglement, aveuglé, ne pas voir, c'est une situation dans laquelle Cixous peut aisément se projeter puisque l'aveuglement est un état dans lequel elle fut plongée pendant de nombreuses années: « Elle était née avec le voile dans l'œil. [...] Elle était née avec le voile dans l'âme⁸⁶⁶ ». Il y a donc ici un rapprochement, un premier lieu commun dans la différence sexuelle qui les sépare. Tous les deux ont vécu un événement marquant, qui leur permet de comprendre l'événement de l'Autre. Derrida comprend l'aveuglement dans lequel Cixous était plongé à travers l'événement de sa propre circoncision tout comme, inversement, Cixous est à même de comprendre les réactions de Derrida face à sa circoncision puisqu'elle-même a vécu avec sa « chirurgie de l'œil⁸⁶⁷ », une circoncision, une circoncision dans l'œil, alors même qu'elle était aveugle, dans l'incapacité de voir. Ce rapprochement entre les deux, oui, entre les deux auteurs mais aussi entre les deux personnes, entre les deux vies, entre les deux événements, entre les deux textes, entre les deux sexes n'est ni leur premier ni leur dernier puisque des rapprochements, des lieux communs de pensée, se trouvent dans tous ce qui les rapproche comme dans tout ce qui les sépare, de l'intérieur d'un même livre, d'une même idée, d'une même phrase, voir, d'un même mot.

⁸⁶³Laura Cremonese, *Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997, p. 58.

⁸⁶⁴Jacques Derrida, « Circonfession », dans *Jacques Derrida*, avec Geoffrey Bennington, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Les Contemporains », 1991 ; rééd., Seuil, 2008.

⁸⁶⁵Hélène Cixous, « Contes de la différence sexuelle », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 43.

⁸⁶⁶Hélène Cixous, « Savoir », *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 14.

⁸⁶⁷Jacques Derrida, « Un ver à soi », *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 36.

Cette différence sexuelle est donc posée par les deux auteurs comme dispositif de lecture, d'une part malgré eux, puisqu'ils ont un sexe qui leur est imposé, d'autre part aussi par choix, se servant de ce dispositif dans le but de briser cette hétérosexualité, cette dualité, cette binarité qui oppose continuellement un terme à l'autre. Utiliser la différence sexuelle comme dispositif de lecture, oui, puisque cette différence sexuelle ne saurait que se lire, selon Derrida, par la différence sexuelle elle-même: « c'est toujours un elle ou un il qui la [différence sexuelle] lit⁸⁶⁸ ». La lecture de la différence sexuelle est donc sexuée doublement. Cette différence, par ce double rôle d'être à la fois lue et lisante, est toujours à la fois elle-même et l'autre. L'acte de lecture de la personne qui lit, de la personne sexuée, est aussi un acte d'écriture, puisque chaque fois que l'on lit, on écrit. Cet acte de lecture inscrit toujours aussi la présence de l'autre puisque, comme le dit Derrida, « cet acte prend acte⁸⁶⁹ ». En ce sens, puisque l'acte prend acte de lui-même à chaque fois qu'il est acte, il reste dans le présent, ne tombe jamais dans le passé, puisque chaque fois qu'on lit, c'est l'indicatif présent qui prend acte justement. Cet événement, cet acte qui prend acte continuellement, à chaque fois dans le présent, vient faire un parallèle avec l'acte de mémoire de Cixous. Cet acte de mémoire qui, tout comme l'acte de lecture, prend toujours conscience en soi de la présence de l'autre.

La différence sexuelle est donc un dispositif de lecture et est toujours à la fois elle et l'autre sans nécessairement le dire. La différence sexuelle devrait donc peut-être toujours être une différence avec un a puisque la différence sexuelle est invisible, mais tout de même perçue. Elle peut être décrite à tout le moins comme l'entre quelque chose, elle diffère et est différence en même temps, elle est en continuelle mouvance, comme une venue sans origine, quelque chose d'insaisissable et d'indéfinissable, mais qui cependant engendre, engendre toujours l'autre. Or, c'est le propre de la différence avec un « a » d'effacer et d'emporter la différence entre des termes, de comprendre qu'aucun terme ne consiste par lui-même⁸⁷⁰ mais existe plutôt de par sa relation avec les autres termes, existe de cette corrélation entre tous les termes. En ce sens, la différence sexuelle est bien une différence sexuelle puisqu'elle affirme toujours, elle fait subsister, naître, apparaître cette éternelle opposition entre un terme et lui-même, en son nom-même mais aussi dans la signification qui lui est propre.

Selon Derrida, la différence sexuelle est de l'ordre à la fois du lisible et de l'invisible, quelque chose qui nécessite un déchiffrement continu, une problématique qui ne saurait être résolue, un secret donc de l'ordre de l'éternel. Il insistera longtemps, dans son texte *Fourmis*, sur les particularités qu'à cette différence des sexes d'être à la fois quelque chose de connu mais de non compréhensible. *Fourmis* est avant tout autre chose l'une des plus grandes contre-signatures des textes de Cixous (Excepté peut-être H.C. pour la vie, c'est-à-dire...), mais elle commence, elle se nourrit, originellement d'un rêve que Cixous lui avait partagé

⁸⁶⁸Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 86.

⁸⁶⁹*Ibid.*, p. 89.

⁸⁷⁰Jean-Luc Nancy, « La différence, ici et maintenant », *Le Magazine Littéraire*, Paris, N° 498, 2000, p. 67.

au téléphone: « Cette fable m'a été donnée, comme un mot, par le rêve téléphoné d'Hélène⁸⁷¹ ». Ce rêve fut, contrairement à la majorité des choses du monde, réellement donné, puisque comme Derrida le mentionne, Cixous lui raconta son rêve, lui donna son rêve sans savoir qu'il lui servirait, qu'il animerait quelque chose en lui. Fourmis, c'est donc non seulement un texte sur la différence sexuelle, mais c'est aussi une contre-signature, par Derrida, du rêve de Cixous. Et donc, c'est un discours sur ce jeu qui fait parti de la différence sexuelle, sur ce jeu entre séparation et réparation. C'est de l'ordre de la question qui restera et doit, en un certain sens, rester sans réponse, puisque c'est là le jeu continu qui entoure la différence sexuelle, le jeu du secret à déchiffrer, de l'entre-secret qu'il faut décoder, mais qui pourtant reste et demeure indéchiffrable. En ce sens, la différence sexuelle a un lien d'appartenance unique avec le secret, qui fut illustré dans *Voiles* par les deux auteurs. Ce voile qui empêche de voir, et en même temps d'être vu. Ce voile qui se pose sur tout, qui nous donne quelque chose à voir sans que l'on sache vraiment si la chose qui se cache en dessous est réelle. Ce voile à travers et grâce auquel ils joueront devant nos yeux de lecteurs ce jeu de la différence sexuelle. Ce voile qui leur permettra de métaphoriser cette notion, qui leur permettra de jouer, non-seulement avec le sens des mots, ni juste avec la phonétique, mais avec la lettre elle-même: voile, voiler, dé-voiler, dévoilement, vol, savoir, ver. Déconstruction des mots, déconstruction des concepts, déconstruction de la pensée binaire, tentative de se rapprocher le plus possible, de toucher presque à ce voile intouchable. Voilà leur tentative. Ce voile, c'est le secret qui dissimule et qui est lui-même dissimulé. Le voile qui recouvre cette différence sexuelle qui est à la fois lisible et invisible. Lisible puisqu'elle ne s'offre qu'à la lecture, invisible parce qu'elle est hors de la portée de la vision. Ce secret qui demeure par ce voile éternel, ne saurait être soulevé ; on ne saura jamais ce qu'est la différence sexuelle. C'est ce qui fait qu'elle relève plutôt du témoignage que de la connaissance. Témoigner de la différence sexuelle engage à donner son opinion, à partager sa croyance, la croyance par rapport à soi et par rapport à l'autre⁸⁷²: « La différence sexuelle, nous nous demanderons toujours ... Mais c'est ça, la différence sexuelle, si elle a quelque chose à voir dans cette situation: se demander.⁸⁷³ ». Puisque nous ne pouvons que s'en tenir à cela, demander, continuons de le faire alors, demandons sans arrêt, interloquons l'autre, dans notre prétention au savoir, à un savoir intouchable.

Se demander, oui. Remettre en question, questionner la justification, la véracité de nos justifications, voilà ce que nous devons faire puisque la différence sexuelle, il ne faut tout de même pas l'oublier, reste et demeure un concept qui résume bien la binarité de la logique phallogocentrique et qui est de plus l'origine de la hiérarchisation qui sépare deux termes: le masculin et le féminin. Penser plus loin la différence sexuelle, la lire puisqu'on ne peut la voir, c'est ce que Derrida nous enjoint à faire, la penser

⁸⁷¹Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 73.

⁸⁷²Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 95.

⁸⁷³Jacques Derrida, « Fourmis », Mara Negron (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes, Paris, 1994, p. 100.

dans la lecture comme dans l'écriture, dans ces substituts à la parole. Pousser la différence sexuelle jusqu'à ce qu'elle ne veule plus signifier qu'une binarité, qu'elle donne à la réflexion un éventail de possibilités. C'est ce vers quoi Derrida nous guide subtilement ; déconstruire la différence sexuelle pour mieux la comprendre. De nos jours, la différence sexuelle n'est plus vraiment la question, puisque nous faisons désormais face aux différences sexuelles, au pluriel, à la Queer Theory qui promet une transgression du genre au sens d'un effacement des frontières, ce qui en un sens, pourrait-on dire, est une conséquence de l'événement de la déconstruction de la différence sexuelle, et, comme dirait Derrida, on ne fait pas la destruction, elle arrive, non, elle est là.

Bibliographie

Films

- *FATHY, Safaa. « D'ailleurs Derrida »* plateforme YouTube.

Livres

- *BEAUVOIR, Simone. Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949 ; rééd., 1976.

- *BENNINGTON, Geoffrey et Jacques DERRIDA. Jacques Derrida*, Paris, LeSeuil, 1991; rééd., 2008.

- *CIXOUS, Hélène et Jacques DERRIDA. Voiles*, Paris, Galilée, 1998.

- *CLÉMENT, Catherine et Hélène CIXOUS. La jeune née*, Paris, Union générale d'Éditions, 10/18, série *Féminin Futur*, 1975.

- *Collectif. Lectures de la différence sexuelle*, Mara Negron (dir.), *Colloque Paris-VIII, CIPH, Éditions des femmes*, Paris, 1994.

- *CREMONESE, Laura. Dialectique du masculin et du féminin dans l'œuvre d'Hélène Cixous*, Paris, Didier Érudition, 1997.

- *LÉVESQUE, Claude. Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002.

Revue

- *NANCY, Jean- Luc. « La différance, ici et maintenant »*. *Le Magazine Littéraire*, N° 498, Paris, 2000.

- *D., R.-P.. « Qu'est-ce que la déconstruction? »*, *Entretien inédit*, *Le Monde*, N° 886, Mardi 12 octobre 2004.

- *DERRIDA, Jacques. « "Cette étrange institution qu'on appelle la littérature" »*, Ph. Romanski et T. Dutoit (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009.

Sites internet

- *DESIDERIO, Janyce, « Compte rendu de la séance 5 »*, *Antheia, Séminaire pour doctorants en sciences de l'Antiquité*, Publié le 16/06/2015. Adresse URL: <https://antheia.hypotheses.org/tag/aristote>

- *FREUD, Sigmund. « Psychanalyse et médecine » ou « La question de l'analyse profane », Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, [En ligne]. Adresse URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/psychanalyse_et_medecine/psychanalyse_et_medecine.pdf*

- *JENSEN, Merete Stistrup. « La notion de nature dans les théories de l'«écriture féminine », Clio. Femmes, Genre, Histoire [En ligne], 11 | 2000, En ligne depuis le 09 novembre 2007. Adresse URL: <https://journals.openedition.org/clio/218>*