

لوفونوز

مجلة فلسفية سنوية محكمة تصدر عن دار كنوز

قطعة بودغن عين النجار تلمسان - الجزائر
هاتف / فاكس: +213 (0) 43-38-40-60
e-mail : kkounouz@yahoo.fr
WWW.KKONOUZ.COM

λόγος
لَوْغٌ

تصدر عن دار كنوز

issn:2070-1474

مجلة فلسفية سنوية محكمة

العدد الأول جويلية 2012

رئيس التحرير

بخضرة مونس

مدير المجلة

عبد القادر بودومة

الهيئة العلمية

حسين الزاوي
محمدي رياحي رشيدة
جمال مفرج
محمد جديدي

سواريت بن عمر
عبد الرحمن بوقاف
عبد القادر بوعرفة

هيئة التحرير

مراد قواسمي
أحمد عطار
محمد بوزيان دليل

ميلود العربي
عبد القادر بلقناديل
بن معمر خير الدين

مراسلات التحرير : بخضرة مونس
البريد الالكتروني : logosrevu@gmail.com
دار كنوز للانتاج والنشر والتوزيع

تعتبر المقالات والأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها وعليهم وحدهم مسؤوليتها
ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر

افتتاحية العدد الأول

يصدر العدد الأول من مجلة «لوعوس»، محتفيا بما حققته فلسفة المفكر الراحل «محمد أركون». من فتوحات أساسية تمنح لنا إمكان فهم حقيقة التراث الفلسفي و الثقافي المميزين للعقل الإسلامي منذ بدء حركة التنوير داخل الفضاء الحضارة الإنسانية. فتوحات ارتبطت على وجه الخصوص بالقراءات الصارمة المستندة على ترسانة واسعة من المناهج العلمية التي استعارها «أركون» لإخراج الخطاب الديني من سباته الدوغمائي. ولقد فضلنا أن تكون وقفة المفكر اللبناني «علي حرب» فاتحة الملف لكونها أنجزت قراءة متميزة حول عموم أغراض النص الأركوني، و مقاصده الأولية الداعية إلى السير قدما نحو إيجاد مفاتيح تمكنا من فتح مغاليق الخطاب الديني الإسلامي. طبعا قراءة «علي حرب» لإركون ليست جديدة إلى درجة أنه بإمكاننا القول بأنه من المفكرين البارزين الذين انفتحوا على نصوص أركون تحليلا و نقدا و ساهموا بصورة واضحة في التخفيف من حدة صرامة مشروعه ليتسنى قراءته كل الناس مهما كانت اختلافاتهم الفكرية و انتماءاتهم العقائدية .

هذا و قد تناولت الأستاذة الدكتورة «محمدي رشيدة» فكرة التراث بالاشتغال ، بحيث تمكنت من الانفتاح على إمكان تفكيره باعتباره كذلك ، أي تراثا . و ذلك بالتعامل مع مناهج القراءة التي سعت بدورها إلى كشف طلائع النص التراثي . و الإفراج عن كنوزه المتوارية عن أعين القراءات الفقهية الإرتوذكسية . فإذا كانت الحقيقة الموجهة تشير الأستاذة : «لكي تعلن و تنشر ، فهي تتجسد دائما عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير و الذكاء و الإرادة و التجاوز ، فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل منها ما يرتبط باللغة و السيميائية و منها ما يتعلق ب التاريخية و أخرى بالسوسيولوجية . بالإضافة التحليل المستوى الفلسفي .»

تعيش الثقافة العربية المعاصرة إنقطاعين اثنين لا انقطاع واحد . فهي منقطعة من جهة عن تراثها الكلاسيكي المبدع و الذي كان يعيش أوج تنويره في فترة القوروسطية و هي من جهة أخرى منقطعة عن حيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر منذ أربعة قرون . تقف الباحثة عند أهم سؤال أربط به مشروع «محمد أركون» و المتمثلة في قضية البحث عن الشروط الممكنة للمعرفة و التي يمكن من خلالها لفكرة الحقيقة أن تأخذ لنفسها شكلا قادرا على توجيه القدر الفردي و إنتاج التاريخي الجماعي .

و في دراسته المعنونة « الفكر النقدي و نقد مشروع الحداثة » يحاول الباحث «عبد القادر بودومة» طرح فتوحات مشروع أركون أمام التحولات الكبرى التي صارت تملئ المشهد الكوني بالمنتجات المعرفية الجد متقدمة و بالأخص ما صار يعرف ب«الثورات التكنولوجية السريعة». إذ كيف نوجد لأنفسنا مكانا و مكانة داخل مثل هكذا مشهد؟ إنه السؤال المقلق الذي لا يزال إلى اليوم يؤزم علاقتنا بذواتنا و بينذواتنا. أما الأستاذ «بن عون بن عتو» ، فإنه فضل الوقوف عند اللحظات الأولى المعلننة عن ميلاد مشروع أركون التنويري . و القائم بالأساس على ما ينعتة أركون بالإسلاميات التطبيقية ، باعتبارها نمط من المعرفة يحاول فتح مغاليق التراث المسدودة أمامنا منذ الزمن الأول مفضلا تحديد المنهجية في قراءة التراث الإسلامي ، بعيدا عن البعد المعرفي و الابستيمولوجي.

و يقدم العدد الحالي بالإضافة إلى الملف المقترح ، دراسات و أبحاث أخرى أنجزها أساتذة و باحثون داخل الحقل الفلسفي تناولوا قضايا تبدو أساسية لكونها تلتطم من الوهلة الأولى بقضايا

الراهن ، و بالمسائل العملية على وجه الخصوص ، للبحث الفلسفي و أهمية الانفتاح من خلاله على الواقع . الواقع الذي لم يعد حكرا على الدراسات السوسيولوجية و الاقتصادية و الانثروبولوجيا . باختصار لقد صارت الفلسفة هي الأخرى مسألة عملية. غير مكتفية بالميزة التقليدية التي يحاول من خلالها بعض المعادين للفلسفة داخل مجتمعنا وسمها به كقولهم بأنها مجرد تفكير مغرق في التجريد و الإطلاقية

تبدأ سلسلة الدراسات المقترحة من طرف فريق تحرير المجلة بدراسة للأستاذ «رايس زاوي» المعنونة ب«الماركسية و البراكسيس» قراءة ل«بول ريكور» . و التي فضلت الوقوف عند إعجاب هذا الأخير بالتوسير قارن ل«ماركس» ، ملتفتا إلى مفهومين أساسيين و مركزيين داخل الفكر الماركسي : الإيديولوجيا و اليوتوبيا» ، و مؤكدا على عدم وجود فارق كبير بينهما . فالإيديولوجيا لا تختلف عن اليوتوبيا لوجود خيط رفيع بينهما هو التوهم . إدراك الحقيقة و الواقع . و بموازاة ذلك يقدم الأستاذ «عطار احمد» مقالة متقدمة من حيث البحث و الدراسة . حول أهم فيلسوف لا تزال أعماله تجذب العديد من الباحثين في العالم العربي على وجه الخصوص . يلتفت الباحث إلى «يورغن هابرماس» و العالم الإسلامي مشيرا إلى أهمية الفضاء الديني الذي صار يتميز بعودته القوية بعد التحولات الكبرى التي عرفها العالم بعد ضربة 11 سبتمبر . إذ كان لها الوقع الكبير على توجهات هابرماس الفلسفية شأنه في ذلك شأن الفيلسوف الراحل «جاك دريدا» . بحيث توجه نحو تفكير الفلسفة و الدين ، مؤكدا أن تمادي العنف و الإرهاب يرجع تحديدا إلى عدم تغلب فلسفة التواصل داخل مجتمعاتنا . و على وجه الخصوص المجتمعات العربية ، هذه الأخيرة فضلت التعامل مع الأحداث من موقع الفعل الإستراتيجي الذي لم يزد من الوضع ألا تأزما و تعقيدا . و ينتهي الباحث إلى نتيجة مهمة ألمح إليها منذ اللحظات الأولى من بحثه و المتمثلة في أنه أن الأوان لأجل تفعيل فلسفة التواصل التي لا يرى فيها «هابرماس» الا منفذا لإنقاذ البشرية من الانسداد .

ربما كانت مقالة الباحث المغربي «محمد الأشهب» التي أخذت مقالته الفضاء الواسع داخل المحلة و التي عنوانها ب«دور الفلسفة في برادغيم التواصل لدى يورغن هابرماس» تأتي هذه الدراسة لتؤكد على ما انتهت اليه محاولة الأستاذ «عطار أحمد» إذ حاول الأشهب تقديم و برؤية معمقة و مطولة دلالة التواصل . طبعا دائما في إطار تفعيل الرؤية الفلسفية العملية المتجهة نحو الواقع . هاهنا تكمن العقلانية التي يريد «هابرماس» للمجتمع ، عقلانية إجرائية مبرزا المحطات الكبرى التي عرفها مفهوم العقل منذ بدء التفكير فيه ، اي منذ اللحظة اليونانية . إننا أمام مهمة جديدة للفلسفة تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية ، متجهة نحو اكتشاف البينذاتية نقدا و تحليلا . و تقدم نفسها بديلا جديدا هذا البديل الفلسفي يقول الأشهب: «يركز على العلاقة الحوارية بهدف البحث عن شروط الحوار و التواصل .

هي إذا الدراسات التي قدمها الباحثون و الأساتذة تعبيرا منهم على وفاء منقطع النظير للبحث الفلسفي و لهم منا جزيل الشكر و العرفان.

مدير المجلة

ملف العدد

تحية في ذكرى أركون¹علي حرب²

- فيلسوف لبناني -

لتهز قناعاته وتخریط عاداته الفكرية، فتكشف له عما كان يجهله من أمر ثقافته ومجتمعه، بقدر ما تحمله على إعادة النظر بمفردات وجوده كالحقيقة والمعنى والهوية والأصل والدين...

وإذا كان لي أن أقول كلمتي، في هذا المقام، في مشروع أركون الثقافي والفكري، فإن هذا المشروع هو أولاً امتداد لمشاريع عصر النهضة كونه يستهدف تغيير المجتمعات تحت ثلوث التنوير والتحرير والتحديث. وهو ثانياً مشروع نقدي. فأركون يندرج تحت ما أسميه «عصر النقد» الذي ابتداءً بعد هزيمة 1967 وانهيار المشروع القومي. وهو ثالثاً يتعلق بنقد العقل، فلا يستهدف النتاجات المعرفية من مذاهب أو مدارس، بقدر ما يستهدف مؤسسة الإنتاج وأدواته وآلياته...

رابعاً والأهم إن أركون لم يدرج مشروعه في الإطار العربي كما فعل الجابري، بل أثر العنوان الإسلامي، ليس لأنه أوسع وأشمل، بل لأنه لم يشأ تحييد المجال الديني من عمل الفحص العقلي والدرس العلمي. لأنه إذا كانت المرجعية الدينية الثقافية، بنصوصها ومعارفها ومؤسساتها وسلطاتها، قد لعبت الدور الأول في صناعة المجتمعات العربية، فالأولى إخضاعها للتحليل والتشريح، إذا شئنا معالجة الأزمت المتعلقة بالتأخر والتخلف عن الركب العالمي، أو بالعجز والتبعية للغير على المستوى الحضاري.

كلمتي هي تحية للراحل الأستاذ محمد أركون، واعترافاً بدين المعنى تجاهه.

وأنا قرأت أعماله وأفدت منها، ولم يكن لي أن أنجز ما أنجزته، إذا صحّ أنني أنجزت شيئاً، لو لم أقرأه بشغف معرفي لا حدّ له.

لقد شدني الى نصوصه ما تنطوي عليه من الأصالة والابتكار والروعة والجدّة، في الكشف والتعريف والفضح لما تصنع منه ثقافتنا أو يتشكل منه وعينا من الأوهام والأباطيل والخرافات والشعوذات والتعميمات...

ولذا، فمن يقرأ أركون يدخل الى عالم فكري جديد، بقدر ما يخرج من قوقعته أو يستيقظ من غفلته. وهذا شأن الفيلسوف والمفكر المحترف، الذي يشتغل بصناعة الأفكار. إنه يوقظ قارئه من سباته، بقدر ما يذهب به الى أماكن لم تكن منتظرة ولا متوقعة.

إن نصوصه تختبر عقل قارئها،

1 ألفت هذه الكلمة في الاحتفالية التي أقيمت في ذكرى الفيلسوف الجزائري محمد أركون، مساء الأحد في 24/10/2010، في المنامة، بدعوة من وزيرة الثقافة البحرينية الشيخة مي آل خليفة.

2 فيلسوف لبناني

”الممتنعات“، التي لا تأتي من سلطة الكاهن أو الطاغية، بل تتأتى من الداخل، أي تعود إلى طبيعة العقل الذي له محدوديته، بقدر لا ينفك عن أوهامه وأساطيره أو عن تعميته وتشبيحاته، كما تتجسد في البدايات الخادعة أو القوالب الجامدة أو الأنساق المغلقة أو الممارسات المعتمدة...

هذه منطقة أجاد أركون الحفر في طبقاتها. وكانت الحصيلة، خاصة في المجال الديني، فتح ملفات مرجأة أو زعزعة يقينيات راسخة أو كسر سياجات مغلقة أو تفكيك ثنائيات خانقة أو كشف مفارقات فاضحة أو زحزحة مشكلات مستهلكة... بذلك بين أركون ما يحجبه أو يصنع منه المجال القدسي والغيبى واللاهوتي والمتعالي مما هو بشري، أو دنيوي، أو تاريخي، أو خرافي، أو يومي... بقدر ما بين ما مارسه المؤسسة الدينية الرسمية والمركزية من الطمس والتلاعب والتحوير فيما يخص الحقائق والوقائع، كاشفاً عن الوجه الآخر للتاريخ الإسلامي وللثقافة العربية، كما تمثل ذلك في ما جرى استبعاده أو تهميشه أو التعتيم عليه من الأشخاص والأدوار والنصوص والهويات الثقافية أو المجتمعية...

صحيح أن أركون يميز أحياناً بين القرآن وتفسيره، ويصرح بأنه يريد تحرير النص الأول من النصوص الثواني؛ ولكن هذا التراجع من جانبه هو تفسير لأقواله لا يعتد به، ولا يغير من الأمر كثيراً. إذ هو

من هنا كان تركيز أركون على نقد العقل الديني واللاهوتي الذي يشكل، في نظره أصل العلة وجذر المشكلة، سواء تعلق الأمر بالأصول أو بالفروع، بخطاب الوحي أو بتفاسيره. ولو كنت مكانه لعنونت مشروعي: نقد العقل اللاهوتي: لأن العقل الإسلامي ليس واحداً، بل متعدد، باختلاف المناهج والمداخل. هناك العقل التنويري كما لدى المعري، والعقل البرهاني كما لدى الفارابي، والعقل التأويلي كما لدى ابن رشد، والعقل الصوفي كما لدى ابن عربي، فضلاً عن العقل الفقهي أو الكلامي الذي كانت له السيطرة في الثقافة العربية بقدر ما ينطلق من تقديس النص. وقد تجتمع هذه العقول في الذهن الواحد كما لدى صدر الدين الشيرازي...

وقد أفاد أركون من مواكبته للطفرة المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان، في النصف الثاني من القرن العشرين، بحقولها الفكرية وأفاقها العقلية وثوراتها المنهجية وشبكات المفاهيمية، مستثمراً ما أنجزه مفكرو ما بعد الحداثة في الفلسفة واللغة والسيمياء والإناسة وعلم الاجتماع والتحليل النفسي...

من هنا استخدم في استراتيجية النقدية ترسانة نظرية متعددة الاختصاصات والمناهج. الأمر الذي أتاح له خرق أسوار ”الممنوعات“، أي كل ما يحظر قوله أو الجدل فيه من جانب السلطات الدينية والمجتمعية، كما أتاح له تفكيك

كان قد سدد ضربته النقدية بإخضاع كتاب الوحي للتشريح على سبيل الكشف والتعرية، بما يفضي الى كشف اللعبة ونزع رداء القداسة، الأمر الذي أثار في وجهه ردوداً عاصفة، من جانب شرطة الشريعة الإلهية وتنانين العقيدة المقدسة.

وأنا لا أقول هنا بأن هذا النقد لا يسيء الى الإسلام بل يُسهم في تحديثه. فما حاوله أركون هو زعزعة أسس المشروع الدينية بمؤسساتها وسلطاتها. وإذا كان هذا النقد منتجاً على الصعيد الفكري والمعرفي، فإنه يفيد المجتمعات العربية أو المسلمة، لأن أحوج ما تحتاج إليه هذه المجتمعات هو أن تنتج معرفة بنفسها وواقعها، كما بالآخر والعالم.

أخلص من ذلك إلى مسألتين. الأولى تتعلق بما أنجزه أركون. ولا شك عندي أن من يقرأ أعماله ويطلع على تحليلاته للعقل الديني، يخرج على غير ما دخل، إذا يفوز بفهم جديد، وجدير بالاعتبار، للإسلام وللدِين عموماً.

ومع ذلك لا أعتقد بأن أركون، كفيلسوف محلل، قد جدّد في العدة المفهومية على غرار فلاسفة الغرب ومفكره الذين قرأ أعمالهم. فهو أبدع في استثمار ذلك في حفراته في الثقافة الإسلامية. من هنا سعى مشروعه «إسلاميات تطبيقية».

أما المسألة الثانية، فإنها تتعلق بجدوى النقد وأثره في المجتمع. كان أركون

يبشّر بأن «زمن التحرير الكبير» أت. وكان يراه قريباً. ولكنه اعترف، قبل رحيله، بما أل إليه مشروعه من التعثر والفشل على أرض الواقع. والدليل أن الكتلة الحداثية، بمختلف اتجاهاتها وفصائلها، هي قليلة الفاعلية قياساً على الكتلة الأصولية، دون أن يعني ذلك أن هذه تملك مصداقية أكثر مما تملكه الأولى. فالفاعلية لا تعني دوماً المصداقية. من هنا تتغير الآن خريطة الصراع. لم تعد المشكلة مشكلة صراع بين أصولي وعلماني، أو بين متدين أو مستقل عن المؤسسة الدينية. بل هي مسألة صراع بين الأصوليات الدينية والمذهبية التي تفتك بالمجتمعات في غير بلد عربي.

والإخفاق يعود أولاً إلى أن المجتمعات العربية هي بشرائها الواسعة من أكثر المجتمعات ممانعة ومقاومة لإرادة المعرفة وعمل الفهم والتشخيص، بقدر ما تشتغل بعبادة الأصول وتقديس النصوص. والحصيلة لذلك هي إعادة إنتاج الثقافة الدينية بصورة هزيلة، فقيرة، كاريكاتورية، عدوانية... لكي نحصد التراجمات والانهيارات والحروب الأهلية.

ولكن الإخفاق في مشروع التحديث يسأل عنه أيضاً الحداثيون أنفسهم، وعلى رأسهم أركون الذي اعتبر أن الدخول في عالم الحداثة الفكرية يعني أن تتبع المجتمعات العربية نفس المسار والإيقاع الذي اتبعته المجتمعات الغربية، «شبراً شبراً وعيناً عيناً». كما كان يؤكد.

وهذا موقف تقليدي تشبّث به وراء أركون رهط من دعاة الحداثة الذين ينتظرون، بعقلية المهدي المنتظر، ظهور لوثر أو ديكارت أو فولتير عربي يجدد للأمة فكرها ويصلح أمرها. فكانوا أشبه بديناصورات فكرية تتخيل مستقبل العرب على شاكلة ماضي أوروبا على مدى ثلاثة قرون.

نحن هنا إزاء عطل أساسي مزدوج عرقل مشاريع التحديث، يتمثل وجهه الأول في المنزع النخبوي النرجسي الذي يزيّن لصاحبه أن بإمكانه إصلاح مجتمع بكامله أو عالم بأسره. وهذا وهم تردد على أرض الواقع. لأن المجتمع هو شبكة تأثيراته المتبادلة وعلاقاته المتحولة، ولأن التغيير يساهم فيه العاملون في مختلف حقولهم وقطاعاتهم.

كل فاعل يشارك في بناء مجتمعه بقدر ما يتغيّر ويسهم في تغيير سواه. وكل مواطن يسهم في بناء مجتمعه بقدر ما يستثمر طاقته الفكرية في مجال عمله، وهناك أناس يستخدمون عقولهم بصورة فعالة، في حقول اختصاصهم، أكثر من المفكرين والفلاسفة الذين يتعاطون مع شعاراتهم بعقل نرجسي، مثالي، متعالي.

ويتمثل الوجه الثاني في أن مفهوم الحداثيين العرب للتنوير الموروث عن عصر الأنوار الأوروبي، هو مفهوم طوباوي، ساذج، بل بدائي بتعبير صاحب العقل الكلي الفيلسوف بيتر سلوترديك. لأن هذا المفهوم، الذي ينتمي إلى زمن مضى يبني،

برأيي، على ثقة مفرطة بالإنسان والعقل. فمن يجرؤ اليوم أن يقول عن نفسه بأنه تنويري أو عقلاني أو حر أو عادل، وسط هذه الأزمات العاصفة التي تضرب في غير مكان وعلى غير صعيد.

أختم هذه الكلمة بالإشارة إلى علاقتي بأركون. فأنا تعرفت إليه والتقيت به بعد أن كتبت عنه. ومع أن كتاباتي لا تخلو من طابعها النقدي الاعتراضي، فإن ذلك لم يفسد علاقة الود بيني وبينه، لأن نقدي لم يقم على النفي والإلغاء لما أنجز الرجل، بل على الاعتراف والامتنان. وفي ذكرى رحيله، لا أقول بأن غيابته ترك فراغاً على ساحة الفكر. فهو إذ رحل عن عالمنا، فإن مؤلفاته التي فتحت آفاقاً خصبة للتفكير، باقية، ما دام هناك قراء يشتغلون عليها، بقراءاتهم المثمرة والفعالة. فالنصوص القوية تخترق من يعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة وإمكاناتها الغنية، لكي تفعل فعلها، وإن بصورة صامتة أو بطيئة، في تغيير العقول، على النحو الذي يُسهم في تغيير خريطة المعرفة وعلاقات القوة.

قضايا منهجية في قراءة التراث

عند محمد أركون

محمدي رياحي رشيدة¹

إذا كانت علاقة السؤال بالتراث ترفع دور المتلقي عن السائل، فإنها في الوقت نفسه تضعه في موقف الذي يقع عليه عبء المؤول. إنه يدخل كينونة التراث المشروع بعد أن تحرر من كثافة الميراث المصنوع كله، وراء الزمن وببدا صناعات كانوا مرة يمارسون حريتهم في الخلق والتكوين ولم يعودوا يفعلون ذلك. الوعي الراهن الذي يسأل التراث يعني أنه لم يتلق منه كل شيء فمزال لديه من الأسرار والكلمات ما لم يبع به بعد.

ولو كان هذا التراث قد أدى كل ما في جعبته لانفتحت الحاجة إلى السؤال، ولكن التأويل قد هبط إلى فعل طباعه واستنساخ عن نموذج الكامل الذي صب التراث كله في قالبه المعطى وتوقفت شخصيته عند حدود الملامح التي تبدي نموذجها من خلالها.

صحيح أن «أركون» تعرض في الكثير من مقالاته السابقة لمشاكل التراث، الحدائث والتحديث في العالم العربي الإسلامي. ولكن إهتمامه الأساسي كان ينصب ولسنوات طويلة، على الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ الإسلام

¹ أستاذة الفلسفة بجامعة وهران

والعرب، وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكاليات وعقبات، وآلام ومخاضات، قد أصبح واضحاً للجميع أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الجاد والهائج بين تراث ماضوي عريق ثم حاضر متعب متخلف من جهة، وبين حداثة كاسحة قوية ولدت ونمت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط.

والمشكلة في علاقة السؤال لتقاء التراث أنها في الأصل علاقة إلتباسية، لأنها تتوجه إلى استنطاق ما يفترض أنه توقف عن النطق، وأنه قال خطابه ذات مرة وقفه، ولكن يأتي السؤال لينسف الفرض هذا، ويصر على اعتبار خطاب الماضي أنه لا يزال قادراً على الكلام. وأنه لا يزال في حكم الخطاب المفتوح، لم يغلق وأن أجدا لا يستطيع إدعاء إغلاقه.

إنه تراثاً وليس ميراثاً، ليس مالا وبضاعة ومخطوطات، يتوارثها الجيل عن آباءه ويورث أبناءه ذلك هو الميراث، ذلك هو المنقول. وأما التراث فهو لم ينتقل بعد، ما لم يكن هناك لينقل إلى هنا، وما لم يضعه الجدود على تلك الأرض لتحمله أيدينا مجدداً إلى بيوتنا وخزائننا السرية.

إن التراث غير موجود حقاً، ولا يوجد إلا كلما تفكرت به، كلما استطعت أن تكشفه في ذلك، أنه يحمل لك عبء المسؤولية عنا يتجاوزك زمناً ومكاناً. إنه دعوة سرية لإحياء طقوس المشاركة مجدداً مع كل ما يمس نداء التراث ينبع مع ذاته أولاً

لتشخيص قبالة وعيه، ويصير الأنت يصير الآخر الذي هو «الأنا» في لحظة دون أخرى. ولكنه «الأنت» القابل للحوار الذي ينتظر حتى تحدثه، إنه منتظر سؤالك له، عنه وعنك إنه يخاطبك بصيغة المخاطب وهو يعني صيغة «النحن» (1)

نقول إن العالم الإسلامي ليس وحيدا على الصعيد الدولي حين يهتم بقراءة تراثه والعمل على إحياءه. بمعنى أن علاقتنا بالتراث تنبع من أن في هذا التراث الأنموذج التطبيقي لديننا. أو ما يطلق عليه: (الإسلام التاريخي)، كما أن انجازات الأمة الحضارية ومكاسبها الإنسانية قد تبلورت وتحققت فعلا في تلك الحقبة التاريخية من الزمن الذي نطلق عليها حاليا جزءا من التراث، وعلى هذا فإن إخراج الإسلام وحضارته من التراث يحول التراث إلى لا شيء...

1. قراءة التراث لماذا؟

2. كيف ينبغي أن تكون علاقتنا بالتراث؟

3. منهجيات قراءة التراث؟

لكي نجيب بإمكاننا أن نضرب مثلا على الاستعارة المنهجية في قراءة التراث العربي الإسلامي، بالنتائج الفكرية والثقافية للمفكر الجزائري «محمد أركون» الذي يرى أن قراءة تراثنا الثقافي والفكري ينبغي أن تتم بمنهجية إسلامية التطبيقية، التي تعتمد على العرض العلمي والقراءة المجردة من كل تحيز إيديولوجي للتراث.

وهدف هذه المنهجية النهائي على حد تعبير «أركون» نفسه هو خلق الظروف الملائمة لممارسة الفكر الإسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية ومحررا من الايديولوجيات الناشئة حديثا. وهو بهذا يسعى نحو تحقيق قطيعة ابستمولوجية مع فكر الإسلام وثقافته.

ويوضح «أركون» هذه المسألة بقوله: إن نيتي العميقة إن أعطي مثلا لما ينبغي أن يكون عليه اليوم اجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين، ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدعاوى المنطقية والمسلمات الإبستمولوجية، والجهاز التصوري لهؤلاء المفكرين أنفسهم وأمل أن تجلبوا كثير من القراءات إسهما إيجابيا، لاستكشاف وتقديم العقل الديني والعقل العلمي الذي ما فتئت متجهة إلى فتحه، لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما أو تعبيرا ما، لتشكّل منه المحضر المعتاد ضد كل ما هو مخالف...

وهو منهج يتجنب الأحكام التقويمية للظاهرة، واعتبار النتائج التي ينتهي إليها البحث الإمبريقي وحدها نتائج علمية...إننا لا يمكننا أن نقرأ تراثنا بدون منهجية واضحة لأنه لا بحث سوسيولوجي بدون منهجية تحدد البحث وتوجهه (2)

نعود إلى كتاب «أركون» «نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكوبيه

الدرجة الأولى ولكن ينبغي أن تستند على الدراسات التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة.

ثانيها: تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه من التجليات السابقة عليه، ليس هناك من خطاب متجانس ومعاصر تماما لذاته إنه مرتبط بالماضي وبإمكانه أن يسبق المستقبل.

ثالثهما: تحليل المستوى السوسولوجي من أجل موضعه بصفته بوصفه انعكاسا للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعة متقلصة أو مشعة، أكثرية أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها.

رابعهما: تحليل المستوى الأنثروبولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الأنثروبولوجية لكل ظاهرة بشرية.

خامسهما: تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الأخلاقي، الميتافيزيقي للذات البشرية. ينبغي القيام بكل ذلك ليس داخل سياق تراث ثقافي مغلق وإنما ضمن المنظور الفوق ثقافي والفوق تاريخي «لنشأة مدمرة للمعنى».

سادسهما: فيما يخص المثال الإسلامي وكل تراث ديني آخر فإن تحليل المستوى الثيولوجي يعتبر أمرا لا مفر منه. ينبغي على الخطاب الثيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة

والتوحيدي) ففي الكتب الثاني يخصص فصلا كاملا تحت عنوان «بحثا عن المنهج مشكلة المصادر والأصول»، بقول فيه «إذ نتصدى لمعالجة مشكلة الأصول والمصادر فإننا نكون قد وصلنا إلى اللحظة الأساسية من بحثنا كله، ذلك أن نمط القراءة الذي سنطبقه على النصوص هو الذي سيتحكم بفهمنا لأعمال «مسكويه» ثم لكل الفعالية الفلسفية في القرن الرابع الهجري (3)

سوف ننطلق أولا للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا ذلك عن طريق إبرازنا كيف أن طرائق البحث المتبعة حتى الآن في دراسة الفكر الإسلامي يمكن أن يصدق عليها و على صلاحيتها بواسطة موقف منهجي جديد متفتح على كل الإشكاليات والتأويلات الممكنة (4)

إذا كانت الحقيقة موجبة لكي تعلن وتندشر فهي تتجسد دائما عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل.

أولها: تحليل مستوياتها اللغوية والسيمائية من أجل الإحاطة بها في إكراهاتها الداخلية ومضامينها المحضنة. لنوضح هنا قائلين بأن علم السيمياء (La sémiotique) هو الأول منطقيا إذا ما أردنا التحدث عن المعنى، ولكنه منهجيا يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه ينبغي أن يستند على الدراسات الوصفية التزامنية (Synchronique) تأتي منطقيا في

وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب
التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة
منغلقة على قناعتها و يقينياتها (5) النموذج
الأخر من كتابات «أركون». ما شرحة من
قراءات في القرآن. إشارة إلى نقطتين وهما:

أولاً: ما يجب على القارئ
أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة
بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات
والسيمياء الحديثة مع ما يصاحبها من
أطر التفكير والنقد الاستمولوجي.

وثانياً: أن يتدرب
القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك
والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار
المعرفي العقائدي الدوغمائي وبين التحليل
والتفكير للخطاب الديني فهذان شيئان
مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو
تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه «الصححة»
وابطال التفاسير الموروثة بل لإبراز
الصفحات اللسانية اللغوية وآلات العرض
والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد
المعنوية الخاصة بما أسميت «الخطاب
النبوي» (Le discours Prophétique) (6)

إن تحليل الخطاب الديني يتبنى
تساؤلات الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية
والاجتماعية للوصول إلى التعرف إلى
المفاهيم والتصورات وطرق التأصيل
للعقائد والمعاني التي تتبنى عليها جميع
الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات
الإنسانية، أضف إلى ذلك كله أن علم
الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله

كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع
الثقافات البشرية المعروفة.

وقد أثمرت الأنثروبولوجيا أو
أخصبت التفكير الحديث عن طريق بلورة
ما أسميت «بالمثلثات الأوثروبولوجية» (An-
thropologique Triangles) وهي مثلثات
من نوع: «العنف والتحرير والحقيقة»
أو «الوحي والتاريخ والحقيقة» أو «اللغة
والتاريخ والفكر» (7) يقول أركون «إني
أعتقد أن ساحة الفكر الإسلامي ملائمة
جدا لكي تطبق عليها منهجيات العقل
الجديد الذي يريد أن يثبت، ولكي نعرف
مدى مصداقية هذا العقل من خلال
تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي.

إن العقل الذي نحلم بظهوره هو
عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك،
مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي،
تأملي، ذو خيال واسع، شمولي إنه يهدف
إلى مصاحبة أخطار العوالة* ووعودها في
كل السياقات الثقافية الحية حالياً أي في
كل الثقافات البشرية المعاصرة (8)

كيف يمكن على حسب اعتقاد
«أركون» أن نقارن بين تجربة الحداثة هذه
وبين العالم العربي الإسلامي إذا كنا نجهل
التاريخ الحقيقي للعصور التأسيسية
العربية الإسلامية، أو نمتلك عنها صورة
خيالية أسطورية؟ هكذا نجد أن مسألة
الفهم التاريخي للأمور تطرح نفسها منذ
البداية. نقصد تاريخية الأشياء والظواهر
بكل ملابساتها وانغراسها في خضم

الشروط المادية والمعنوية للوجود.

وفي موضع آخر نجد «أركون» يلج على مسألتين اثنتين تتمثلان بمفهومين أساسيين هما: الزحزحة والتجاوز. بمعنى: ينبغي علينا أن نزحزح. أولاً. ثم نتجاوز ثانياً: كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي أو إلى جهة التراث الأوروبي الغربي، فهذه الرواسب والتصورات الماضية شائعة جداً لدى كلا الطرفين وتشكل أحكاماً مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح.

أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقية كما وتمنع أي لقاء حقيقي بين الطرفين، لا ريب في أن عقلانية العلوم الاجتماعية ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات الإسلامية العربية كانت أم غربية، ونحن نعلم أن هذه العلوم كانت قد نشأت منذ زمن بعيد ورافقت (إن لم تكن قادت ووجهت) التطور الصناعي و العمراني والسياسي والقانوني والمؤسساتي للمجتمعات الأوروبية وهذا ما لم تشهده المجتمعات العربية والإسلامية حتى الآن (9)

حتى نتخذ مما ذكرنا أمثلة نجد أن «أركون» اختار التنطح لدراسة مسألة الإسلام والحدثة في قراءة التراث من خلال كتابين ومفكرين اثنين.

الأول: هو كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» لابن رشد. (يتوقع أن يكون قد ألف حوالي عام 1187).

والثاني: كتاب «مقاربات الحدثة» للمفكر الفرنسي جان ماري دومينيك (باريس 1987) وفيه محاولة لتحليل مشكلة الحدثة ومسارها في الغرب منذ عصر التنوير وحتى اليوم.

وقد يتساءل المرء: كيف يختار «أركون» كنقطة انطلاق قراءة التراث مفكراً إسلامياً يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي، ومفكراً فرنسياً معاصراً يتحدث عن الحدثة في أواخر القرن العشرين، والواقع أن «أركون» يريد أن يقيس المسافة الفاصلة بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة:

1. لحظة المعقولية القروسطية، فمن خلال تركيزه على «ابن رشد» يريد «أركون» أن يوضع فكره بالقياس إلى الفكر الإسلامي في عصره: أي بالقياس إلى فكر الفقهاء والمتكلمين، ويريد أن يتكشف وجود مسافة بينه وبينهم، ثم وجود خصائص مشتركة، «فابن رشد» ليس خارقاً للطبيعة ولا يمكنه أن يكون. وعلى الرغم من جرأته وقوة فكره إلا أن له حدوداً لا يمكن أن يتخطاها ولم يتخطاها. باختصار فإن «أركون» يريد أن يكتشف نظام الفكر الذي

ساد العصور الإسلامية من خلال تحليله «لابن رشد» باعتباره يمثل أعلى نقطة متقدمة في ذلك الوقت.

2. لحظة المعقولية الحديثة أو لحظة الحدائثة: من خلال قراءته لبعض نصوص المفكرين الأوروبيين التي تمثل اللحظات الأساسية في تاريخ الحدائثة الفكرية رونييه ديكرت، توماس هوبز، فرانسيس بيكون، إيمانويل كانط، هيغل، كارل ماركس، نيتشه، فرويد، ماكس فييبر، غاستون باشلار، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، الخ... يريد «أركون» أن يوضع معقولية «ابن رشد» لا يمكن أن يكون لنا دليلا مساعدا من أجل بلورة الحدائثة حاليا في المجال العربي والإسلامي. فالمسافة التي تفصل بين معقولية زمانه أصبحت شاسعة جدا بالقياس إلى المعقولية الحديثة التي ترسخها علوم الإنسان والمجتمع يوما بعد يوم (10)

الواقع الراهن كي نتيقن مما نقول.

فالثقافة السائدة اليوم هي إيديولوجية أكثر مما هي معرفية. والأدبيات الإيديولوجية المسيّسة أو ذات الطابع الصحفي السريع تكاد تطغى كليا على الأدبيات العلمية والمعرفية. ولم يكن الحال هكذا في العصور الكلاسيكية: عصر ابن سينا والفارابي والكندي والجاحظ والتوحيدي والمعري والغزالي وابن رشد.

ضمن أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلا قادرا على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخي الجماعي؟

نلاحظ فورا الرهانات الأساسية التي تقبع خلف هذا التساؤل. إن الأمر يتعلق بزعزعة كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حججها.

إن فكرة الحقيقة تتجسد دائما وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، إنها إذن شيء محسوس وملموس، يقول «أركون» وهذا ما حاولت أن أفعله في النصوص التي سيطلع عليه القارئ في كل ما كتبت. لكي أعطي وزنا نظريا ومنهجيا أكبر لهذه المحاولات فإني أود الإلحاح على بعض مواقف العقل المعاصر

فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين لا انقطاع واحد: فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة، وهي منقطعة عن حيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر منذ أربعة قرون وحتى اليوم. والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذين يصمون فيه الأذان بتمجيد التراث؟ ويكفي أن نلقي نظرة على

* بمعنى أن عصر العولمة القادم يحمل في طياته الخير و الشر، الإيجابيات والسلبيات، المخاطر المخيفة والوعود الزاهرة. وكل شيء يتوقف على كيفية استفادتنا منه أو مواكبتنا إياه. والعقل الجديد الاستطلاعي ينبغي أن نطبقه على تراث الإسلام وعلى التراثات الأخرى في آن معا بما فيها تراث الحداثة الأوروبية المستمر منذ مئتي سنة. فالحداثة أصبحت تراثا بعد أن تراكمت على نفسها طيلة هذين القرنين من الزمن. وبالتالي أصبحت بحاجة إلى التفكيك والنقد.

9. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر وإسهام هاشم صالح، دار الساقى، ط 2، سنة 2001، ص 9، 10

10. محمد أركون، ندوة مواقف، دار الساقى، ط 1، 1990، ص، 324

11. المرجع نفسه، ص 353

12. محمد أركون، المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، 1984/ العدد 32 . ص 37

وآخر كشوفاته. سوف أكتفي بالنص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة التي تهدف إلى إثارة الاعتراضات وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى تقديم أجوبة وإيضاحات جاهزة.

الهوامش والمراجع:

1. مطاع صفدي، كلام الكتابة بين الميراث والمورث، مجلة الفكر العربي المعاصر 1984/ العدد 32. ص 4
2. محمد محفوظ، مقدمات في قراءة التراث: نحو قراءة حية لتراثنا، مجلة الكلمة، 1995/ العدد 6، ص 27. 26
3. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 1997، ص 245
4. المرجع نفسه، ص 246
5. محمد أركون، المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، 1984/ العدد 32، ص 28
6. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر وتعليق، هاشم صالح، دار الطليعة، ط 1، 2001، ص 5
7. المرجع نفسه، ص 7
8. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر وتعليق، هاشم صالح، دار الساقى ط 1، 1999، ص 329

الفكر النقدي و نقد مشروع الحداثة عند أركون

عبد القادر بودومة¹

« في الواقع أن الفكر الإسلامي الحالي لا يزال يستعصي على الحداثة، أو قل لا يزال يقاوم تعاليمها وإنجازاتها الأكثر رسوخا وصحة، إنه لا يزال يقاومها باسم «الدين الحق» الذي يرفض أن تطبق عليه أي مراجعة تاريخية أو دراسة نقدية...»

محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

دار الساقى، الطبعة الأولى، 1999، ص 191.

المقدمة:

يعرف المشهد الثقافي العربي حركة إبداعية متميزة، و مغايرة عن تلك التي ألفنا اكتساحها للساحة الفكرية العربية بخطاباتها المضخمة و المفخمة، المليئة بالخيبة، و الهزيمة، و الفشل. خطابات تركز فكرة دنو الكارثة، فهي في حالة استنفار قصوى مع ما يجري من أحداثه على مستوى الواقع، لكن و في مقابل هذه الخطابات بدأ يتجلى في الأفق خطاب مختلف يحمل بهاءه و مرحه، و أماله و هو

1 أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان

يعانق بآنس و ألفة الحياة و ما تحمله من مأساة و تراجيديا، و برؤية نقدية جذرية يحاول التغيير من شأن الأوضاع المتأزمة. إن مثل هذا الخطاب الآخذ في التشكل له القدرة على مواجهة صدمات الواقع، لكونه لا يتعامل معها من منطلق فكري، تأملي محض. و لا يقترح عليها بالإضافة إلى ذلك مشاريع ضخمة جاهزة، بل يسعى إلى فهم و تشخيص و تركيب الواقع وفق ما تنتجه العلوم الاجتماعية و الإنسانية المعاصرة من ترسانة منهجية هامة. إن الخطاب المختلف، خطاب الحفر، و التفكيك، و التنقيب، و النقد، في أعماق النص و ما تراكمت فيه من طبقات تشكلت في داخله من أزمنة طويلة فغدت حججا و تسترا للحقيقة. إنه يتعامل و يحذر مع ما يعرفه العالم من تحولات كبرى جذرية في معظمها، يسعى من أجل مساندة الحدث الكوني الراهن (Mondialisation) و الإمساك و التحكم في التطورات السريعة الفائقة عن الواقع Hyper-réel خاصة تلك المتعلقة بشبكات الإعلام المتطورة، كالانترنت Internet، إن هذه الظروف أرغمت المفكر. الباحث الناقد لنتائج الحداثة، و الذي رسخ ملامحه المفكر الجزائري الأصل «محمد أركون»، المفكر الباحث يأخذ، على معروف بقراراته الحاسمة، و بشجاعته البطولية المدهشة في أخذه لمواقف صريحة تجاه أزمت كبرى يمر بها وطنه، أو مجتمعه، لا يتردد، لا يخاف. قراراته كلها تسابير و يحذر حركة

«أركون» ذلك المفكر الباحث النوعي، لا يزال يحيا وفيما لمشروعه الفكري الضخم، القائم على «نقد العقل الإسلامي» بصورة حدائثية، نقدية، عقلانية، وهي مجهزة بوسائل علمية تمكنها من بلوغ مثل هذا الهدف، وهو المفكر المتميز: لكونه أولا مفكر انبثق من المؤسسات الأكاديمية الأوروبية المعروف عنها صرامتها، وهو ثانيا مثال العقل الحر، الراض للجاهزية و التسطیح، إنه المفكر الباحث الذي يعمل على إيجاد حلول لقضايا مجتمعاته العربية الإسلامية، وبصورة خاصة بلده «الجزائر» الغارق في صراع أنتج تمزقا لجسد الوطن الواحد.

على الرغم من تنكر هذا الأخير له (أي لمحمد أركون) فلحد اليوم و منذ السبعينات لم نسمع عن شيء اسمه تكريم لهذا المفكر النوعي، من طرف أبناء وطنه، في حين يكرم في بلدان عربية و غربية. لربما كان هذا هو قدره، أن يتنكر له وطنه. إنه المفكر الباحث الذي اقترب به إبداع لعلم أصبح قائما بذاته في أكبر جامعات أوروبا (السربون) «علم الإسلاميات» Islamologies. إنه المفكر الباحث الذي لا يزال يخوض معارك ما انتصر فيها لحد الآن، و ما انهزم. إنه يعيش و لو حده فرادة صراعه مع جهابذة الاستشراق الكلاسيكي و شيوخ الأرثوذكسية الدينية، إنه المفكر الباحث الذي نعت بأقذر النعوت و أقبح الأسماء، فَلَجِحَةُ الشتم، و القذف، إلى درجة الإعلان عن جواز سفك دمه، بين أبناء قومه،

الحدث الكوني. إنه الكائن الفاعل بتعبير «علي حرب»¹ لا الكائن المرتكس. إن المثقف العربي المعاصر الذي يدعو «أركون» إلى إعادة تشكيل مهامه، و تقديم له معالم جديدة تمكنه من التعامل و بصورة جدية مع التطورات التي يعرفها العالم، كما ينبغي أن يرفض الهشاشة، و الدخول في مواجهة و سجال سلبي مع الواقع. عليه أن يكون بمثابة الكائن الإيجابي الذي يساهم في بناء العالمية و ضمن هذا المطلب يندرج المشروع الفكري للباحث المفكر «محمد أركون» أين نجده و في العديد من أعماله يؤكد على إلزامية التحضير لهذا الكائن الفاعل و الذي أدرجه ضمن مشروع المفكر. الباحث، المتسلح بترسانة منهجية ضخمة في إطار فهمه و استيعابه للعلوم المعاصرة. إنه ذلك الذي يفكر السؤال و لا يكتفي فقط بالبحث عنه، وفق مناهج علمية و نقدية صارمة، تأويلية في معظمها، و لربما ننبه هاهنا أنه من الصعب الكتابة عن فكر مفكر مثل «أركون» لكونه وجدناه يحمل ملامح صرامته المعهودة عليه، و التي نمتها فيه الجامعات العالمية الكبرى، و لقد، في العدد من المرات، وقع عملنا هذا في مطبات عديدة و هو يمارس فعل القراءة الثانية (الكتابة) على نصوص «محمد أركون». و نتمنى أن يتسع صدر مفكرنا و هو يقرأ عملنا هذا و لربما هذا ما عهدناه عليه و هو صديقا لكل أولئك الذين يبحثون و يحملون رغبتهم في البحث و الدراسة.

1 علي حرب: حديث النهايات. فتوحات العولة و مآزق الهوية - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى - 2000 - ص 7.

كنا أكثر صدقا في قولنا هذا: أن «محمد أركون» المفكر الذي لم يأخذ لحد اليوم موقعه اللائق و المناسب لمقامه العلمي، داخل جامعاتنا و مؤسساتنا الثقافية، و الإعلامية!! و ندعوا إلى إنقاذ الموقف بالالتفات إلى مفكرنا، و باحثنا مادام لا يزال قائما بيننا روحا و جسدا. و إلا سيأتي يوم سنندم على غيابه عنا². إننا نرفض التهرب من البوح عما نكنه من محبة فكرية لمفكرنا، و لربما كان جديرا بالإطراء، لما لا؟! عن أولئك المعدودين على الفكر و الثقافة داخل المجتمع العربي. الإسلامي فإن تكلموا فلا يقولون إلا الحماقات عن هذا المفكر الذي فرض احترامه العلمي داخل أكبر جامعات الغرب.

إن هؤلاء الذين يملئون الجو بصراخهم عن الإسلام و يرتكبون باسمه أكبر الكبائر. و كل ما نهى عنه الإسلام الحنيف، و الدين الحق ليس لهم أي حق في اتهام كبار العلماء و المفكرين...» محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد. ص 311. يدعو «أركون» و من داخل الجامعات الغربية إلى إعادة النظر في مكانة الإسلام كدين توحيدى، شأنه شأن اليهودية و المسيحية، فاستبعاده لا يجد له مسوغا، و لا يمكننا غض الطرف عن مكانته، فما الرجوع الدين الذي تشهدده المجتمعات في

2 الدعوة موجهة بصورة أخص إلى دولة الجزائر، بلده الأصلي، لابد من خلق مخابر علمية، بحثية، حول المشروع النقدي لـ «محمد أركون» و الكف عن ثقافة التنقيح و التناسي الذي يتبناها المثقف الجزائري... إننا نعتقد أن عنف الإرهاب الذي مزق الوطن سببه المباشر هذا العنف الممارس على الرأسمال الرمزي بتعبير بيير بورديو.

لكنه استطاع و على جهات أخرى الدخول في مناقشات و سجالات مع كبار علماء الاستشراق، مثل تلك التي سجلها مع شيخ الاستشراق الكلاسيكي «روجي أرنداز Roger Arnaldaldez»¹ الذي يصر على رفض توظيف المناهج العلمية المعاصرة لقراءة التراث الإسلامي، لكن «أركون» يؤكد بدوره على أن أهمية الفكر الإسلامي و فاعلية دراسة تراثه و التمكن من خصوبة تجربته التاريخية الأولى، ليست مجرد أماني، أو وعود، و إنما هي موقفا حدثيا يحمل بطولته التاريخية. ينبغي على كل مفكر. باحث واثق من حرية عقله و من قدرة إرادته، أنه بإمكانه إنتاج فكر متميز، لربما تقولون أننا نضخم و نفخم من شأن مفكرنا. محمد أركون. نقول أن مكانة هذا الأخير لا تحتاج إلى مثل هذا التبجيل و التبخير. إنما نؤكد أن سلوك باحثنا هو أصل هذه الوقفة، التي نودّ أن نقتفي أثرها لكي لا تضيع منا، كما يجب أن نزيل عن الساحة الفكرية تلك الأحكام التي تبخس و تتفه أعمال مفكرينا، فعيب كل العيب أن يختزل الحديث عن مفكر مثل «أركون» بالقول «أنه لم يقد شيئا جديدا لمجتمعاته الغارقة في التأخر!!» لقد سئمنا من هذه الأحكام الناقمة على الإبداع لأصحابها الغير قادرين على الإتيان بالمثل، فنجدهم يكتبون فقط بالعويل و الصراخ... كما أننا عاجزون على صد الكتابة عن البوح بلا منطوقاتها تجاه مفكرنا الجاد، و لربما

1 أنظر بهذا الصدد: محمد أركون - الفكر الإسلامي - نقد و اجتهاد - ترجمة و تعليق: هاشم صالح - دار الساقي - الطبعة الثالثة - 1998 - ص 309.

مسوغات عديدة إلا دليلاً جازماً على أهمية مثل هذه الصورة، الأمر يتعلق بالديانات التوحيدية كلها دونما استثناء، علينا أن نجد طريقاً يوجد خطاب المحبة، والغفران و التسامح نحو كل من يدين بهذه الديانات التي فيها ما يجمعها ويوحدها أكثر مما يفرقها. فلقد آن الأوان لكي يسمع الغرب من خلال أعلى المؤسسات العلمية الأكثر عراقية، صوت الإسلام و حضارته، و تراثه التاريخي الطويل.

أركون، و التأويل التطبيقي:

انفتحات «أركون» على مناهج العلوم الاجتماعية، و الإنسانية المعاصرة مكنته من إزاحة، و زحزحة مشروعه العقلاني نحو تفعيله أكثر، وذلك بتدعيمه بعناصر و بأليات جديدة ساهمت في و بشكل رائع في ابتعاد الخطاب أو النص الأركوني عن الهشاشة، أمام ما يواجهه من نقد. لقد بدأ مشروعه يعرف نوعاً من الانتقال و القفز على السّجال من نقد العقل (الإسلامي) إلى نقد النص الإسلامي، أو نقد خطابه، دون أن يتخلى عن مشروعه الأولي المتعلق بنقد العقلية الدوغمائية التي نسجت أسيجتها المنغلقة في إطار ما أسماه بالأرودوكسيات. إن النص عند «أركون» طبقات مترسبة، تراكمت عبر العصور و هي تحمل معارف و أفكار جُعِل منها من فرط ما غدت ثابتة مصدراً لكل حقيقة و يقين معرفي، و منه ما كان إلحاح مفكرنا على الاشتغال و بصورة فاعلة

بالمناهج المعاصرة لأجل سبر أغوار النص، أو اختراق نسيجه، إنها مناهج تعمل بمثابة المفاتيح التي تمكننا من فهم النص و أسرار الخطاب، و عن طريقها نرغم النص على البوح و قول ما سكت عنه، و بالتالي التمكن من فهم و تشخيص و تركيب من جديد بنية النص. إن الانسداد الذي أصبح يعاني منه نقد العقل من الناحية الإبيستيمولوجية، أرغم المفكر الباحث على الانفتاح على التشريح، و التفكيك، و التنقيب لفهم محنة و مأزق التراث الإسلامي. إنه و لما كان العقل الإسلامي واحداً من الوجهة الإبيستيمولوجية، أي من حيث المسلمات التي ينهض عليها، و من حيث القواعد المنهجية التي يستخدمها في النظر و الحاجة، و لما كان من الصعب على الطرح المعرفي الإبيستيمولوجي و بصورة جادة و جدية تناول القضايا الجوهرية للمجتمعات العربية الإسلامية كانت إلزامية طرح ضرورة القراءة التفكيكية لقدرتها على تناول مسألة الهوية La question de l'identité، و مسائل التراث على الخصوص، إذ تتمكن من هذا الغائب و الذي لا يحضر إلا عبرها. إنه الجانب الأنطولوجي Ontologique، إن التفكيكية تميط اللثام عن السمات المشتركة لكل العقائد، و منه كان الانفتاح على سؤال كيفية قراءة النص المقدس. القراءة هاهنا باعتبارها ممارسة تأويلية مندرجة ضمن التأويل التطبيقي الذي يضم العديد من الآليات كالفهم، و النقد، و الترجمة، و

التفكيك، و الحفر...قراءة تعمل على فك النص التراثي من القيود التي فرضت عليه من قبل الأصوليات المنغلقة. إن الممارسة النقدية عند «أركون» لا تحمل أبعادها السلبية، إذ لا يفهم النقد عنده فهما حرفيا كأن يأخذ دلالة الهدم و التدمير..فالنقد الأركوني لا يقوم على تصفية الحسابات و لا يفضل المهادنة، وعقد صفقات فاسدة مع السلطة. السلطة لا هوية لها. من أجل مصالح سلطوية. إن النقد الممارس على التراث هو النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان و المجتمع، و خصوصا مفهوم المتخيل L'imaginaire و الأسطورة Mythe، أو الحقائق السوسولوجية. لم يكن «أركون» مركزيا في قراءته للعقل الإسلامي.

إن قراءات نقدية لأعمال «أركون» حاولت إصاق مثل هذه الصفة. فجعلوا من نقد للعقل متسما بمركزيته المفرطة، عندما جعل «أركون» من العقل الإسلامي المعنى الوحيد بالنقد، و بالتالي ألحق مفهوم العقل بنزعة أو انتماء عقدي الإسلام. يؤكد صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي أن معنى هذا الأخير (أي العقل الإسلامي) لا يحمل خصوصية عرقية أو دينية، و غير قابل للتفرد، مثلما اعتقد مفكر نقد النقد¹، الذي حاول أن يبرز دوغمائية الممارسات النقدية و مركزيتها

1 *أردنا هاهنا أن ننبه إلى ضرورة الرجوع إلى القراءات النقدية التي قام بها المفكر اللبناني على حرب في نقده لمشاريع أصحاب العقلانيات الكبرى. أنظر في هذا الشأن كتبه: نقد النص عن المركز الثقافي العربي.

تلك التي قام بها «محمد أركون». يشير هذا الأخير و في العديد من كتاباته: «أن العقل ملكة مشتركة لدى كل البشر، و إنما التميز أو الفرق كامن كلية في النعت، أي الإسلامي. نقصد بذلك أنه كان في المعنى القرآني و فيما كنت قد دعوته بتجربة المدينة...»² و لعل أهم ما يميز الممارسة النقدية التي يؤكد «أركون» ضرورة إعمالها لأهميتها الإجرائية و الفاعلة، تلك المتعلقة بالقراءة الأنثروبولوجية النقدية. الأنثروبولوجيا كعلم يعمل على الانفتاح على نقد ثقافات العالم دون استثناء، و منه دعوته إلى الانفتاح على الضفة الأخرى L'autre-cap و الدعوة موجهة على الخصوص إلى المجتمعات الغربية التي استفادت من الأنثروبولوجيا بتوظيفها لها بصورة انتقائية، أي أنه استثمر فيها الجوانب التي مكنته من ترسيخ سيطرته و تمديد هيمنته على ثقافات العالم التي لا تنتمي إلى سياقه التاريخي، و أنظمتها العقلية، أين امتنع عن الانفتاح على ثقافات المجتمعات المهيمنة و لم يحاول فهم خصوصياتها الإنوجادية، و منه كان إصرار «أركون» و من داخل مجتمعات الغرب المهيمن على ضرورة إضافة البعد النقدي على الأنثروبولوجية و ما موقفه إلا تأكيدا على رفضه للتميش و الإقصاء الممارس من قبل الغرب، و يبدو لنا موقفه المستند على جذرية النقد و التطبيق المنهجي للحفر الأركيولوجي، و النقد الجينيولوجي، و

2 **محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي - دار الساقي - الطبعة الثانية - 1993 - ص18.

الملاحظ أن أهم معضلة صادفت «أركون» و أعاققت و لا تزال تعيق إتمام مشروعه النقدي هي معضلة المنهج، و إنه يعمل لأجل حسمها، لينتقل إلى فرض ضرورة إمكانية توظيفه. إن مهمته إذ تكمن في العمل على تخطي مثل هذا العائق ثم العمل ثانية على تطبيقها و ممارستها، دون أي تشكيك أو تأليب من طرف أصحاب الأصوليات القاتلة، أصبحت المواقف الراضية على «أركون» استخدامه لمناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة تشكل عنصر قلق بالنسبة إليه، بحيث تمثل لربما إليه أهم عائق أمام إنجاز عمله الفكري، و إنجاح بالتالي مسعى الممارسة النقدية على مستوى الواقع الفعلي، إنهم يرفضون إجرائيا تطبيق المناهج على التراث الإسلامي لأن في اعتقادهم أنها تسيء فهم الإسلام بدل توضيحه، فهي (أي المناهج) الهوة بين الفهم و تشخيص حقيقة الظاهرة الإسلامية و الإسلامية بصورة عامة.

و أمام هذا الرفض و المعارضة انخرط المفكر. الباحث كلية في نسج استراتيجية شاملة للتدخل العلمي، من أجل إيجاد المفاتيح التي تمكن بدورها من فتح مغاليق العقليات المنغلقة، و تحريرها من أصولياتها المكرسة للانغلاق العقيدي، و التي تعمل على إنتاج و توزيع خطابات مضخمة قائمة على التهميش و الإقصاء، مانعة دخول فكر الحداثة ضمن ما تكرسه في مقابل ذلك من نصوص دينية مبجلة، و مسيجة بالشعارات الإسلامية التقليدية،

التدمير التفكيكي على تراثات المجتمعات المختلفة بمثابة الموقف الحداثي، لا يزال قائما عند مفكرنا يلازمه منذ أن أعلن خوض مغامرة العقل الإسلامي^{***} في الوقت الذي بدأت تنبثق فيه، و تطفو على السطح قراءات عديدة تتفه، و تسطح و تنكر على «أركون» مثل هذا الإنجاز الهام في الممارسة النقدية، التي تعمل على حرمانه (أي مشروعه) من أحقيته في توظيف مناهج العلوم المعاصرة. لكن مثل هذه المواقف لم تزد «محمد أركون» إلا إصرارا على الذهاب قدما إلى نحو تأكيد إرادته في إتمام مشروعه المعرفي و العلمي، القائم على إفراغ التراث الإسلامي و شخصياته من حالة التبجيل و التبخير، و نزع سمة التعالي و المثالية عن النص المقدس و عن النص عموما، و إحالته على أبعاده الواقعية و احترام سياقاته التاريخية، لأجل إنجاز القراءة التاريخية *Historicité*. إن التراث يحمل في ثنايا العديد من الظواهر، و لا يمكننا أن ندرسها إلا في إطارها الفكري، و في سياقها التاريخي، و أن أية محاولة فهم تتعد عن هذين الخطين تغدو مجرد قراءة واهية لا تنتج و لا توزع سوى أوهاهما و توهماتهما، و هذا هو حال النصوص التي نسجت العقول الأورثوذكسية المسيحية بدوغمائها الصارمة، فكان لزاما على «أركون» أن يعمل لأجل إيجاد و بصورة واضحة مغاليقها لفتحها بمفاتيح التأويل التطبيقية *L'herméneutique appliquée*

1 *** محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل - دار الساقي - 1999 - ص 234.

حديث، خصوصاً في المجالات التي تتيح لنا فرصة إعادة التقييم النقدي للتراث، فوحدها الدراسات النقدية و الحفرية و التفكيكية للتراث قادرة على كشف جوانبه الإيجابية و بيان قيمته و قيمه الحقيقية، و تفتح لنا المجال أمام تجاوز سلبياته، فليس كل ما في التراث يمكن أن نُؤمّنَ له، إذ ثمة ما يعيق، و لا يزال، النهضة المنشودة من قبل خطاب الفكر العربي المعاصر. لا يقرأ التراث إذا إلا قراءة تأويلية، إن «أركون» لم يكتف في حلقة التأويلية على آلة واحدة لكون عمله يندرج ضمن مهام صراع التأويلات Le conflit des interprétations. للتأويل مكانة فعالة في فهم حقيقة الوحي، ذلك أنه لا يقف عند مجرد الحفر في الطبقات المترسبة و المؤدية إليه أي إلى لحظة التأسيس الأولى، أو ما يسميه «أركون» بالحدث القرآني. بل يدعو إضافة إلى ذلك قراءته (الحدث القرآني) وفق سياقاته التاريخية، الواقعية، لقد كان من المفروض أن يتم إنجاز خطاب حول التراث من قبل مفكري النهضة، و أصحاب المشاريع الكبرى، لكن كان من الأجدر أن يجدوا و يبدعوا كفاءات جديدة في قراءته بدل الاكتفاء فقط بالمطالبة بالعودة الحرفية إليه أو التمسك به اعتقاداً منهم أنه بإمكان مثل هذه النداءات و الخطابات المكرسة للعدائية تجاه الغرب و حدائته، أن ننجح في تفردنا بمشروع فكري حضاري يضاهي أنوار أوروبا.

تمدعي من علياء نصها الأعظم الذي يتخذ من القلاع و الحصون مكاناً آمناً له، قول الحقيقة، في الوقت نفسه تعمل على حججها (أي حجب الحقيقة). إن الممارسة التأويلية تمنح لنا آليات فهم استراتيجية النص التي و مهما تعددت و تنوعت لا تفضي أبداً بكل مدلولاتها، و لربما هنا تكمن قوة النص، في قدرته على إخفاء حقيقته، كما تكمن في حجبه و مخائلته، لا في إفصاحه و بيانه في اشتباهه و التباسه لا في أحكامه و أحكامه في تبيانها و اختلافه في وحدته و تطابقه. إن كل تطابق للهوية يحيل إلى فتوحات الاختلاف، إذ كلما ازداد الحجب ازدادت إمكانات الكشف حسب «علي حرب». و تتوفر إمكانات القراءة، و ثمة قراءة لا تستنفذ قراءتها، وهذه هي خاصية النص القوي. إنه لا يقول الحقيقة¹، فمن الصعب التحكم أو المسك بصورة نهائية بالنص و ما يحمله من معاني و مدلولات، فالمعنى يختلف دوماً عن نفسه باختلاف الكلام و التعبير عنه، و لذا فنحن ننتهك المعنى بقدرما نحاول القبض عليه، و نتوه عن الحقيقة بقدرما ندركها، فهل من إجابة عن أسئلة الحقيقة، فمن يقتل من في الجزائر؟ و من ينفي من؟ و من يسلب هوية من و من المسؤول عن من؟ إنه و حسب «أركون» ينبغي على الباحثين و المفكرين العرب أن يقوموا بالاشتغال الهادئ على المفاهيم و المصطلحات، داخل اللغة بالذات و ذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي

1 أنظر: علي حرب - نقد النص - المركز الثقافي العربي - 1993 - ص 13.

إن الرجوع إلى التراث بالنسبة إلى «أركون» لا يكمن في إعادة جرد ما فيه من كنوز و ذخيرة، وإنما هي الدعوة إلى إيجاد الكيفية لأجل قراءته¹. إن سؤال التراث مقترن بسؤال القراءة، القراءة هي اللحظة التي تمكننا من اختراق و تجاوز و إزاحة للمنسي وللمتنكر، وللامفكر فيه. إن المواجهة التي ينبغي أن نقيمها في الإسلام كما في كل المجالات الأخرى مرتبطة كلية بالوعي الكامل بالحالة الحاضرة للمعرفة العلمية المعاصرة.

الحداثة و نقد الحداثة:

حديثنا عن الحداثة Modernité لدى المفكر الباحث «محمد أركون» صاحب مشروع العقل المنبثق الذي يقدمه ك«معطى أولي» لتجاوز عقل الحداثة، و الذي لن يتحقق إنجازه إلا إذا تم إدراج مناهج العلوم الاجتماعية و الإنسانية المعاصرة ضمن آليات فهم و نقد العقل الإسلامي، داخل مجتمعات الانغلاق الأورثوذكسي المسيحي بايديولوجيات التحرير و الأصول و الهويات الدوغمائية.

إن مشروع «أركون» النقدي يحمل كل عناصر اكتماله مفهوم الحداثة، لدى كان نقده لها، له أكثر من تبرير، بالإضافة إلى ما يحمله من تجاوز لطروحات حداثة غير منجزة La est un projet inachever ' modernité c التي نجدها عند العديد

1 **أنظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - المركز الثقافي العربي - مركز الإنماء القومي - الطبعة الثالثة - 1998 - ص 88.

من المفكرين أمثال: «يورغن هابرماس» و «لوك فيري». إن الحداثة عند «أركون» تجربة ذاتية، موقف بطولي قبل كل شيء، و هنا تكمن أصالة مشروع «أركون»، إنه لم يطرح مفهوم الحداثة من زاوية أكاديمية، أو مؤسسية، أو معرفية، بل ساهمت تجربته الذاتية المتأزمة التي عاشها و لا يزال على بلورته من جراء مواقفه البطولية المتألفة نحو بلوغ دال الحداثة المجهول، فغدا اسمه بالنسبة إلينا مقترن بمجهول الحداثة البودلييري، لقد اختارته الحداثة لكي يكون فارسها، و لا تختار الحداثة و لا تهب نفسها إلا لأشجع الفرسان. ننبه هاهنا أنه من الضروري الانفتاح على التجربة الأنطولوجية و الذاتية ل«محمد أركون» و التي تعرف فعلا قلقها، و تمها، و شرودها، و تلكم هي سمات الفارس المغامر، و المخاطر بذاته، تحمله جرأة الإعلان عن الرفض لكل أصنام الفكر و المكان. الحداثة عندنا تجربة ذاتية، أنطولوجية، قبل أن تكون مجرد مشاريع قومية، وطنية، يسعى المفكرون في إيجاد معالمها محولين ترسيخها داخل مجتمعاتهم، و هي ليست مجرد قراءات منتحلين الفكر و أفكار و معارف المبدعين. إن «أركون» قبل أن يكون داعية، و حامل رسالة بحداثة الغرب داخل المجتمعات العربية. الإسلامية، مثلما حلوا لبعض النقاد التأكيد على أن «أركون» يدعو إلى مجازاة و مسابرة خطوة بخطوة حداثة أوروبا (الغرب) لأجل بناء حداثة متفردة خاصة بنا، فهو صاحب تجربة

للواقع المتأزم للعديد من البلدان العربية الإسلامية. خاصة الحالة الجزائرية التي يعتبرها «أركون» بمثابة خبرة قائمة بذاتها تفيدنا بشكل جيد في فهم صراعات القوى وكيفية تشكلها داخل المجتمع. شريطة أن نتناولها بالدراسة وفق مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة التي يتبناها الباحث النقدي. لقد بلغ الوضع داخل الجزائر ذروة التراجيديا. عنف، إرهاب، فوضى، عبث، تنفيه... إنها ملامح الأزمة، التي لا يريد أصحاب المراكز في السلطة الفكرية والسياسية، والدينية تناولها بالدراسة المعمقة، ولا يزالون يصرون على تناسيها ولا مبالاةهم أمام ما يحدث من انحرافات أدت إلى تمزيق جسد الوطن، فأصبح جسدا جريحا. فماذا بعد تمزيق الهوية؟؟؟ حدث هذا من جراء تركنا للأصوليات يستفحل وضعها داخل المجتمع بشكل ملفت للانتباه. ولا يكتفي «أركون» بنقد عقلية التحرير التي أنتجت تمزقا، و خيبة أمل، ووعودا وهمية، بل سيطال نقده للحداثة الغربية أيضا، إنه نقد ينم عن حركة عقل شغال يشتغل بصورة فعالة لا يتوانى في شحذ كل ما استجد من مناهج وأجهزة العلوم الاجتماعية المعاصرة، إنه عندما يتعلق الأمر بأخذ المواقف الحاسمة فإننا لربما نجد أنفسنا بعيدا عن قدرة الاختيار، إننا لا نختر قدرنا عندما يتعلق الأمر بالحداثة، قد نخسر وطننا، قد نخسر حبيبنا، قد نخسر حتى أنفسنا، لا يتبقى لنا ما يمكننا الدفاع عنه من أشياء الواقع.

أنطولوجية فريدة، بدأنا نلمح ملامحها و أبعاده ضمن فقرات كتابه: «الفكر الأصولي و استحالة التأصيل»: و مثل هذا المنحى أدهش المشرف على ترجمة أعمال «أركون» «هاشم صالح» إذ لاحظ هو الآخر أنه بدأ يتجه في كتاباته نحو ترسيخ تجربته الذاتية «من الواضح. يقول هاشم صالح. أن «أركون» يتجه أكثر فأكثر نحو الحل الصوفي على المستوى الروحي، أي الصوفية كاعتناق للروح من أسرها، من أسر كل القيود فيما أننا سنموت في نهاية المطاف، فليكن هذا الموت لحظة رائعة، لحظة الانعتاق و التحرير، لحظة الخلاص الأبدى، لحظة الاتجاه بالمطلق، مطلق الله...»¹ إن التجربة الأنطولوجية الآخذة في التشكل لدى «أركون» تتراوح بين لحظتين هامتين، بين لحظة المغادرة الوطنية *Déterritorisation* هجران الوطن، منفى اضطراري اختارته له بعض القوى المنافسة من داخل الوطن الأصل. فأجبرته على مغادرة الوطن، لكن هاهو يعيش لحظة ثانية و المتمثلة في الرغبة القوية للاتحاق بالوطنية *Réterritorisation* حسب تعبير «جيل دولوز G.Deleuze» لربما كان هذان المساران المعبران فعلا عن التجربة الحقيقية للحداثة عند صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي. إن تجربة «محمد أركون» الذاتية التي لا تزال لم تعرف تأججها أكثر عبر ممارسته النقدية الجذرية

1 أنظر تعليق المفكر و المترجم هاشم صالح ضمن كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل - ص184.

لم يبق لنا سوى الهيمنان و التيه و الشرود و المغادرة، حيث أقاليم الأجساد اللا أعضاء، حيث الصحارى التي تأخذنا إلى اللا. تموقع، و فيها لن تعود هناك أهمية للرجوع إلى الوطن، لا يأخذنا الحنين إليه، فعندما نبحر و نترك الوطن من وراءنا لا نلتفت إلى الخلف، لكي لا نشعر تجاهه بعاطفة الرجوع إلى الوطن، هذا الوطن الذي تنكر و لا يزال يتنكر على أبنائه حق الاعتراف بهم، وطن أساء أبنائه الظن بنا، و أساءوا قراءة فكرنا، و لم يفهموا، و لم يريدوا فهم ما كتبنا من أعمال ثقافية و معرفية محاولين إنقاذ أو المساهمة في إنقاذ الوطن من محنه، ما همنا أبدا ما يصدره أولئك النشالون سمسرة الفكر و المبادئ.

إن مواقف «أركون» كلها و دون استثناء، هي مواقف حدائية و هذا ما جعله يفضل الحديث عن أولئك الذين شاركوا في ترسيخ أنوار الحضارة العربية الإسلامية، من أمثال: «ابن رشد» و «التوحيدي» و «الجاحظ» و «المتنبي»... فالمكان الذي غادره هؤلاء لم يعد فيه عاطفة الحنين تدفعنا إلى العودة أو الرجوع إليه للمكوث فيه. فكانت ضرورة الهجرة، و المنفى و المغادرة، مطلبا يحمل دلالاته الجوانية Interiorité، إن «أركون» لم يكن سوى فارسا من الفرسان الذين لم يتوقف «كريتيان دوتري» عن رسم خطهم، فرسان ينامون فوق حصانهم على رماحهم متكئين على ركائبهم، و لم يعودوا يعرفون اسمهم و لا اتجاههم، و لا يتوقفون عن الانحراف في

سيرهم، و يصعدون عربة أي عربة لا بهم، يصادفونها و لو كانت ستمس شرفهم. إنها قوة المغادرة الوطنية للفارس الباحث. المفك الجوال، الراكض ذهابا و إيابا، نحو ذاك المجهول الذي لم يكن سوى مجهول الحداثة البودلييري، رسام الأزمنة الحديثة.

لقد بلور «محمد أركون» اصطلاح «الإسلاميات التطبيقية» منذ عام 1970، و كان قبل ذلك قد دعى إلى نقد العقل إلى الرجوع إلى «نقد العقل الإسلامي» و كبدائية لتحضير مشروع حداثة عربية. إسلامية قائمة على العقلانية النقدية، حاول أن يتناول هذا المشروع داخل وطنه «الجزائر» مباشرة بعد الاستقلال (1962) أين عمل على تشكيل نواة مخبرية بحثية أولية داخل الجامعة الجزائرية الناشئة و الأخذة في التشكل، لكن قوبل مشروع و اقتراحه بالرفض، و عملت بعض الأوساط المعدودة على الفكر و المعرفة بالتشهير به و نعتة بنعوت العدائية و العدوانية، فراح «أركون» عدوا للإسلام و عدوا للتحجير، و هو المفكر المشارك و المساهم في إرشاد العقول الحرة لقراءات جيدة للإسلام، و هو المشارك في ثورة التحجير، فكيف يغدو عدوا للوطن و للدين...؟! و ضاعت بالتالي من يد مفكرنا فرصة ترسيخ مثل هذا المشروع العقلاني، فكان عليه لحظتها أخذ موقف بطولي حدائي يكمن في إصراره على إنجاز عمله مهما كلفه الأمر من معارك، و من مواجهات.

سوى نعمة قوموية تحمل زيفها وأوهامها، لم تنتج سوى معرّين عاجزين على أخذ مبادرة البناء و تحرير الوطن من الأمية و الجهل. فوجدناهم يدخلون في صراعات هامشية بمعية مفرنسين أصوليين محافظين. الأصولية عندنا لا تأخذ معناها الديني فحسب، بل تغدو لاهوية لها فقد يكون دعاة الديمقراطية أنفسهم أصوليون عندما يتشبهون بها و كأنها الحقيقة المطلقة. لم تكن الحداثة عندنا حداثة عارفة، حداثة الفكر و العلم، بقدرما كانت حداثة الركاقة و الابتذال، فما آل إليه الوطن من تمزق و أزمة كان الكل مسؤول عنه دون استثناء. إن الخطابات القومية التي تتكلم عن تحرير الوطن قد غلبت مسألة البناء الإيديولوجي للهوية القومية على الانخراط في الاستكشاف النقدي للماضي، و الملاحظ أن الدولة الوطنية تغافلت نهائيا عن التقدير الفكري لبناء مجتمعاتها، و اهتمت فقط بمد جسور الأسيجة الدوغمائية من ظلامية دينية و فكرية، متعصبة، أنتجت إرهابا فكريا و جسديا لا يزال يعاني منه الوطن الجريح.

الأمر لا يتعلق عندنا بالحركات الإسلامية فقط مثلما يحاول تيار الحركة الديمقراطية الترويج له و الذي ما فتئ تكرار معاداته لـ«الأصولية الدينية» و لكل ما له علاقة بالإسلام السياسي. و نجد أن سياسات التحرير و الاستقلال أنتجت حسب «أركون» نوعية من الوهم، وهم تحرير العالم بواسطة الطبقة العمالية و

لقد تأسف «أركون» لوجود قوة معارضة و منافسة تعمل على ترسيخ نفوذها و سلطتها، و لا ترى في البحث و الاجتهاد سبيلا في ذلك، فراحت تضع المتاريس و العوائق أمام طموحات باحثنا الحداثية. يشير «أركون» أن نداءه الذي أطلقه في السبعينات من أجل التجديد المنهجي في مجال الدراسات الحقيقية على الإسلام ظل بدون صدى يذكر حتى الآن. صحيح أن بعض الباحثين النادرين قدموا أبحاثا في هذا الاتجاه، و لكن نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق الكلاسيكي، حالت دون سماع هذا النداء كما ينبغي، يضاف إلى ذلك لامبالاة الباحثين الجزائريين في تجذير الأنثروبولوجيا النقدية كممارسة تحاول الحفر و التفكيك و التنقيب في أصول ثقافات العالم بتنوعها و تعددها دون استثناء¹. و كان من نتائج هذا الرفض أيضا تجلي مواقف معارضة من قبل قوى اجتماعية منافسة، معروفة بدوغمائيها و تحالفاتها السياسية داخل أو خارج الجامعة، و مراكز البحث، فماذا تتوقعون أن ننتظر من نتائج حداثية أمام أوضاع فاسدة مليئة بالحسابات و تصفية الحسابات، سوى وقوع الوطن في المآزق و الانحرافات و الكوارث الخطيرة. الكل يتفق اليوم على إيديولوجية القرى الفلاحية التي اتبعتها الجزائر المستقلة كانت مجرد قرار سياسي نابع عن عاطفة أبوية لا غير، و الكل يدرك أن التعريب في الجزائر لم يكن

1 محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل - دار الساقي - ص 202.

وهم المعارف الخاطئة الناتجة عن حادثة غير مفهومة جيدا، أو غير مهضومة كما ينبغي. إن الوضع القائم سببه هذا الانسداد الحاصل نتيجة التهميش المفرط للثقافي، و لدور المعرفي داخل المجتمع. الجزائر. إن ما يكتسح هذا الوطن منذ 1992 يشهد بكل جلاء و مأساوية على الصحة الفلسفية للموقف الذي اتخذته آنذاك و الذي احتقر عندئذ بصفته موقفا حالمًا...¹ لم يكتف المفكر الباحث (محمد أركون) بتشخيص و فهم و تركيب² حركة المجتمعات العربية و الإسلامية بعطاءات الفلسفة الإسلامية أو بالتراث الإسلامي ككل، هذا التراث الذي بلور فيما مضى مفهوم العقلانية و أسس أنوار الحضارة الإسلامية، خاصة ذلك التراث النقدي العقلاني الذي شيده «ابن رشد» و الذي غدت نصوصه مرجعية للفكر الغربي. المسيحي، إلى درجة أننا نجد مدرسة رشدية قائمة بذاتها، في القرون الوسطى، و بالضبط في القرن الثالث عشر أين وجدت مدرسة سميت باسم «العقلانية الرشدية L'averroisme». لقد استلهم «أركون» بالإضافة إلى ذلك بعض الانفتاحات التاريخية و الديمغرافية، و التحليل نفسية، و نتائج الأنثروبولوجية و السوسيولوجية المعاصرة، إضافة إلى انفتاحه الرائع على فتوحات فلسفة الاختلاف المشتغلة على آليات التأويل، في نقدها لحداثة الغرب. و هذا شأن

«نيتشه» و «هايدغر» «فوكو» «فرانسوا ليوتار» «دريدا» و «بول ريكور» صاحب صراع التأويلات الذي يتخذ «أركون» من منهجيته وسيلة في فهم نصوص التراث، و التي مكنته من فتح دائرة التأويل نحو لانهائيتها. و ساهمت بدورها على فهم تلك العلاقة بين الحداثة و الإسلام. إن حادثة الغرب لم تعرف انطلاقتها إلا باحتكاكها مع حادثة الشرق المسلم، فلا يجوز الحديث عن حادثة غربية بمعزل عن تناولنا لعطاءات الحضارة العربية و الإسلامية، و فضلها على الغرب. عطاءات الحداثة الإسلامية التي عرفت توقفها في القرن الثالث عشر، و بفضل الاحتكاك تم التفاعل بين الحداثتين، فكان أن ظهرت أنوار أوروبا في القرن السابع عشر، إنه لا يمكننا الوقوف عند التراث لبناء حادثة متميزة و فريدة، بل ينبغي الانفصال عنه، ف«ابن رشد» حسب «أركون» و إن كان يمثل رمزا من رموز الحداثة في عصره و نفس الأمر يمكن أن ينطبق على صاحب الرسالة (الأمم الشافعي) فإن مثل هذه الشخصيات تغدو بالنسبة لدينا اليوم لا علاقة لها بالحداثة، فهذه الأخيرة لا تنجز إلا في راهنتها. إن الحداثة هي بمثابة لحظة بطولية تشخص الراهن. و براهنها هذا تبدأ حركتها، و تفاعلها مع معطيات الواقع. إننا لربما سنجد أنفسنا مع «أركون» نتجه نحو الحديث عن حداثات بدل حادثة واحدة.

لا يرى «أركون» أنه ثمة مثال و نموذج مطلق للحداثة. فلكل مجتمع

1 **المرجع نفسه - ص 279.

2 إن التفكيكية تقوم على آليات ثلاث: فهم / تشخيص / تركيب. أنظر علي حرب: العلاقة و الماهية - المركز الثقافي العربي.

(الحداثة)¹ و لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع إلى الوراء ينبغي أن ننطلق مما توصلت إليه منتجات العلوم الاجتماعية و الإنسانية المعاصرة من حداثة و نقد الحداثة.

إن نقد التراث لا يمكنه أن يمنح لنا حداثة جاهزة، على الرغم من أهمية قراءته و ضرورية فهمه، إلا أننا لا بد أن نفتح على واقعنا، ف«أركون» بجديته يحسم في مثل أوضاع هذه الأمور، و يلحقها بالراهن و بصورة أدق يحسم للتاريخية، الفكر التاريخي و العقلاني الحديث الذي أدعو كافة العرب و المسلمين إليه، ففيه منجاتهم من الخسران و الضياع و التخلف عن ركب الأمم و التقدم، وهو ليس خارج التراث و السنة و ليس ضد التراث و السنة و إنما من خلال التراث و السنة يدفع الأمور إلى الأمام لكي تصبح فاعلة للاندماج في عصر الحداثة و فكر الحداثة، و عقلانية الحداثة...²

بن لادن، الغرب، و الظاهرة الإسلامية:

أردنا أن نقدم قراءة أركونية حول الظاهرة الإسلامية المعاصرة التي يعرفها اليوم الحدث الكوني Mondialisation ظاهرة بدأت تأخذ طريقها نحو الإنجاز و الاكتمال في تشكيلها، فبعد أن كانت تميز

حداثته المتميزة، و لا يمكنه ممارستها إلا في ظل خصوصياته الثقافية و الفكرية المنفردة. إن عمل «أركون» النقدي للعقل الإسلامي لا يقف عند محاكاته للحداثة الغربية، كما لا يرى ثمة ضرورة الحديث عن قضايا العقل الإسلامي من منطلق حدائي يحاكي التجربة الغربية. إن هذه التجربة نفسها نجدها عنده معرصة للنقد، إذ لم يتوانى في التوجه إليها باللوم لكونها تعمل على تجاهل الظاهرة الإسلامية، و تغض الطرف عما يحدث من أحداث جد خطيرة داخل المجتمعات العربية الإسلامية، و ما فتئت هذه الحداثة الغربية تقرأ الإسلام قراءة سطحية و واصفة يقدمها أساتذة و علماء الاستشراق الكلاسيكي، و هذا ما جعل «أركون» ينتفض و يثور و بصورة جذرية من داخل الجامعات الغربية الكبرى عن الصورة المتأزمة التي أصبح الغرب يرسخها في أذهان أبنائه عن الإسلام.

إن الحداثة الموجودة في العالم الغربي لا علاقة لها بالحداثة كما ينبغي أن تكون. إننا لا نأمل شيئاً من الحداثة، إنها لا تقدم عطاء، فمعها نكتفي فقط بأن تكون رجالاً بدون رسالة محددة نقوم بها في هذا العالم المليء بتناقضاته و أوهامه، إلا أننا ينبغي و على الرغم من ذلك التفكير و التأمل و الاكتشاف نفكر فيما نراه و نشعر بأنه من الضروري التفكير فيه و إن أدت أبحاثنا إلى التعجيل فيه بالدمار و الخراب و الانهيار. تحدونا رغبة جامحة في التدمير و التحطيم على ممتلكات الحقيقة المقدمة

1 في هذا الصدد أنظر مقالنا: حكاية الحداثة. حكاية اللحكاية - مجلة: فكر و نقد - العدد 33 - السنة الرابعة.

2 أنظر: محمد سبيلا و عبد السلام بينعيد العالي: دقاتر فلسفية - الحداثة - دار توبقال - ص104.

فقط المجتمعات العربية والإسلامية هاهي اليوم يتوسع انتشارها في جميع أنحاء العالم دون استثناء. ولقد اعتمدنا في رؤيتنا هذه على حادث التفجيرات التي مسّت رمز الغرب و مركزه التكنولوجي المتطور يوم 11 سبتمبر (أيلول) 2001.

إن الحدث جعلنا نؤكد فكرة الصراع الذي دشنته العديد من الكتب المقدمة لتحليل و استشرافات مستقبلية حول علاقة الغرب، بالحركات الجهادية الإسلامية كظاهرة تميز البلدان الإسلامية. لقد حاولت الترسانة الإعلامية الغربية التهويل من الحدث، و عملت على ترويج فكرة الحرب الصليبية الثانية، بين الغرب المسيحي، و الشرق المسلم، فراحت و عبر وسائلها الضخمة تأجج خطاب المواجهة و العدائية، و منه ضرورة الصدام، و في ظل الوضع المتأزم ارتأينا تناول الحدث بصورة موضوعية متوخين الحذر و عدم التسرع، جاعلين من مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة سبيلا لأجل فقههم الظاهرة، مبتعدين عن النعوتات و التوصيفات التي أضفت هالة التبجيل و التبخير، أو التسطيح و التبخيس على الحدث. و بدون أية اختزالية دفعنا بالظاهرة الراهنة التي يشهدها العالم إلى مواقع البحث و الدراسة الاكتشافية المدعومة بإجرائية الحفر و التنقيب و التفكيك في أعماق الظاهرة بعيدا عن تلك القراءات المتسارعة التي حاولت جر الظاهرة نحو الانغلاقات الإيديولوجية المليئة بالحسابات السياسية، أين

وجدنا العدد من التيارات الفكرية و كعادتها تتسرع في إصدار الأحكام مجانا. على شكل ردود أفعال تتراوح بين الإدانة و الاستنكار، أو الترحيب و التهليل، هذا ما حاولت التكنولوجيا الإعلامية العمل على توزيعه عبر حركة صورها العابرة للقارات بسرعة الضوء. لكن هل يمكننا فهم فعلا ما حدث مؤخرا داخل الولايات المتحدة الأمريكية من منطقيات إيديولوجية؟ هل يمكننا إصدار أحكام سياسية على الظاهرة الإسلامية (الحركة الجهادية) التي أصبحت تعرف انتشارها الواسع ف العالم؟ إنه و لفهم أي ظاهرة ينبغي أن نتجنب الأحكام المسبقة، و التحاليل المتسارعة التي لا تعمل على إيضاح الحدث بقدر ما تزيد من غموضه. إن قراءتنا في ذلك الذي يوزعه الغرب عبر وسائل إعلامه المتطورة إلى أبنائه و إلى المجتمعات الأخرى من ثقافة الوهم، يجعلنا نؤكد أنه لا يضع في إستراتيجيته البراغماطيقية مكانا للأخر الذي يعيش حيث الضفة الأخرى *L'autre cap* الضفة المحايثة لإقليمه و لصبورته التاريخية، حركته من حركتها و تقدمه من تقدمها، بدونها لن يكون. لذا كانت المغايرة، و المباينة *Differ(a)nce* هي بمثابة الاختلاف القائم في الذات لا في ما هو مقابل لها. من يختلف عني كان مني و ليس بعيدا عني، بل هو أقرب إلي من حبل الوريد، لا يتوقع الغرب المهيم و هو يضع إستراتيجياته العسكرية و السياسية هجوما أو عدوانا على جغرافيته بإمكان

من خلاله على واقع مجتمع متقدم فكريا و تكنولوجيا، لكننا بصدد عتاب و لوم هذا الغرب الذي يتنكر لفضل بعض المجتمعات عليه، و يحاول على الدوام مقابلتهم بلامبالاته المفرطة تجاه المجتمعات الإسلامية التي كان لها الفضل في حسم انتصار الغرب أثناء الحرب الباردة على الشيوعية هجومات عديدة أصابت رمز الليبرالية الجديدة، نفذتها الجماعات الحركات الجهادية الإسلامية، في قلب مركزية الغرب، هجومات أيقضته من غفوته، و جعلته يلتفت إلى تلك الخطابات التي ما فتئت تنتقد الغرب في أحداثه و أنواره و التي حاولت أن تخرج ذاكرته المستحيلة القائمة في الغياب، و إظهارها على سطح الحضور، و منه تغدو الكينونة المنسية تكشفها حاضرا، و هذا ما عمل فكر الاختلاف على ترسيخه بدءا من « نيتشه » « هيدغر » و « فوكو » « ليوتار » و « جاك دريدا ».

لقد بلوروا فكرا ينقد الغرب من عجزته و أنانيته و من مركزيته، لكن استراتيجيات عقل الأنوار حالت دون تخلي الغرب عن مركزيته، فغيب و تناسى خطابات فلاسفة الاختلاف و جعلت منهم هامشا داخل المجتمع. غرباء مثل غرابة الفارماكون الأفلاطوني، لقد دعم الغرب و هو يرسم خطط استراتيجياته المبنية على القوة و الهيمنة حركات الجهاد الإسلامي ماليا، و فكريا، دعمها وهو يجهل خصوصياتها الثقافية و الجوهرية لحقيقة

القيام بها من قبل الهامشي، المقصى و لربما ذهب الغرب أبعد من ذلك في ترويجه و توزيعه لهيمنته أين وجدناه يوزع سيمولاكراته Simulacres الإيهامية، عبر صور لامادية، لا هي واقع الشيء العيني، و لا واقعه الذهني، و إنما تتوسط العالمين المادي و المثالي، صور افتراضية Des images virtuelles تحمل صفة الإنتاج «الناعم»، منتوجات إلكترونية يمكن مشاهدتها و قراءتها و التصرف بها عبر الحواسيب و الشبكات...¹ يوحى الغرب و عبر هذه المنتجات لأفراده أن التجديد الوحيد الذي يمكن أن يشكل خطرا على استقرار كيانه، سيكون مصدره من العالم الخارجي، أي من الفضاء، و هذا ما حاولت وسائل الإعلام في السبعينات و أثناء الحرب الباردة الترويج له، و لا تزال عبر الروايات و قصص الخيال العلمي، كما روجت وسائل الإعلام الكبرى، ك: «التلفزيون» «السينما» من خلال ما كانت تنعته بـ «حرب النجوم» La guerre des étoiles كما كان الغرب يتوقع على الدوام زيارات ليلية للصحون الطائرة، و في كل هذا كان يتجاهل أن التهديد بإمكانه أن يأتي من تلك المواقع التي أقصى وجودها من استراتيجياته، فوجد نفسه أمام تهديد من نوع آخر، أين بدأ يتعرض ضربات خطيرة منذ 1998 زعزعت كيانه في العمق.

ننبه هاهنا أنه لسنا أمام انفتاح على جدل، أو سجال قيمي نحكم

1 علي حرب: حديث النهايات - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى - 2000 - ص 199.

المجتمعات العربية الإسلامية التي تنتهي إليها هذه الحركات، فوجد نفسه في نهاية المطاف أمام أحداث يصعب على عقل الحداثة فهمها، أو التنبؤ بها. فكل صور المشهد الذي عايشناه مؤخرا من تفجيرات أصابت عمق الغرب المهيمن تدل على أنه لم يكن أحد من استراتيجي الغرب يتوقع حدوث ذلك.

لقد كانت هذه الأحداث الواقعية مدرجة ضمن خيال مخرجي السينما الغربية، و لقد نعتنا القراءات التحليلية بأنها أعمال جنونية نفذها أناس مهولون بالتدمير، باسم المقدس الديني، بالإضافة إلى ذلك نجد قراءات عقلانية حاولت قراءة الوقائع بصورة موضوعية. من بين هذه القراءات تلك التي حاول المفكر المغربي «محمد عابد الجابري». أن يوضح موقفه عبرها. لقد أكد صاحب المسألة الثقافية، و صاحب مشروع نقد العقل العربي أن «بن لادن» «طالب حق».

إن سماع هذه العبارة من قبل مفكر عقلاني، لربما يدهش، لكن علينا أن نؤكد أن الموقف الجابري ينم عن نتائج توصل إليها من خلال قراءته للعولمة، فكان أن جعل تنظيم «بن لادن» الجهادي نتيجة من نتائج عولمة الغرب الإمبريالي. لقد قدم «الجابري» موقفا عقلانيا على حدث ينعت بكونه لا عقلانيا. إن ما قام به تنظيم القاعدة المنضوي تحت لواء إعادة إحياء الفريضة الغائبة، فريضة

الجهاد، و التي أفتى في شأنها قائد التنظيم «أسامة بن لادن» المدعو: «أبو عبد الله». نعتقد أن مثل هذا الحدث يتطلب منا قراءة عقلانية، و نقدية لفهم و بصورة صارمة و علمية هذا الذي حدث، و لربما نهنا هذا الحادث إلى ضرورة إعادة قراءة الذات البشرية، إذ مهما حاول فكر الحداثة أن يبرز جانبها العقلاني، إلا أن واقع البشرية اليوم يقول عكس ذلك، أين أصبح الغريب من الأحداث هو الأكثر فعالية في التغييرات الطارئة بصورة جذرية و مفاجئة في العالم. إنه ينبغي أن نبتعد عن تلك القراءات التي تتخذ من مناهج الاستمرارية في التاريخ بشكل خطي، و أن نتناولها بشكل مغاير. لقد أشار الدكتور «محمد عابد الجابري» في اللقاء الأسبوعي الثقافي المتلفز «مدارات» الذي ينشطه المفكر و الكاتب الجاد و الحيوي الأستاذ «محمد نور الدين أفاية» أن «بن لادن» طالب حق، له دين على الغرب. و كان من المفروض أن يفي بدينه عليه. لقد كانت وعود الغرب الليبرالي كثيرة لمجاهدي أفغانستان، و لتنظيم القاعدة الذي شكله «بن لادن» من متطوعين عرب قدموا إلى أفغانستان لمحاربة الشيوعية الملحدة. و لقد مثلت هذه التنظيمات الجهادية عائقا أمام زحف الجيش الأحمر السوفياتي أثناء الحرب الباردة. و لما انتصر الأفغان على توقيف المد الشيوعي داخل أراضيهم، كان لابد أن يلتفت الغرب إليهم و يعمل على تشكيل و بصورة عقلانية أفغانستان لكنه

في تحريك الكلام عنه، لأنه في الحقيقة يعتبر منتجه الرئيسي، فالظاهرة الإسلامية المعاصرة أنتجتها مخابر الليبرالية الغربية، وإمبراليتهما، فهي من نتاج عملي و مباشر لصراع الحضارة الغربية مع نتاجها و ثمة ظواهر لحالات عديدة عرفها تاريخ الظاهرة الإسلامية المعاصرة بدءا بالثورة الإيرانية التي احتضنها الغرب في عواصمه الكبرى (باريس) ف«الخميني» قاد ثورته من داخلها، و الأمر نفسه حدث مع ظاهرة العنف الإرهابي الذي عرفته الجزائر. لقد كانت تصلها فتاوى القتل و التدمير من العواصم الغربية. باريس، لندن، نيويورك، برلين. و لقد اتخذ قادة الجماعات الإسلامية منها مقرا لها، و وجدوا الدعم المالي، و الفكري من طرف حكومات هذه الدول. و اليوم نعيش مشهدا مغايرا للظاهرة الإسلامية حيث بدأت تعرف توسعها و انتشارها الملفت للانتباه، فالتفجيرات التي نفذها عناصر من تنظيم القاعدة بقيادة «بن لادن» تدل على عالمية الظاهرة الإسلامية، ف«بن لادن» لم يضرب الغرب بتقنية إسلامية، و لا بعلوم إسلامية، و حتى بعقلية إسلامية، و إنما ضربها يقول «الجابري» بآخر ما أنتجه الغرب من تقنيات، و لربما تدفعنا هذه الحقيقة الواقعية التي لم تكن من نسج الخيال العلمي، إلى تناولها من منظور مناهج العلوم الاجتماعية، و ألا نقف موقفا سياسويا مثلما حاولت بعض الاتجاهات عندنا العمل على تكريسه، فوجدنا العديد من التنظيمات الثقافية،

تنكر لها. و تركها أمام حرب أهلية أتت على الأخضر و اليابس، فأصبح وجه أفغانستان تراجيديا أكثر من وقت مضى. و أمام هذا المشهد المأساوي وجد «بن لادن» و تنظيمه القاعدي منعزلين عن الأحداث العالمية التي طغى عليها الحديث عن العولمة و اجتياحاتها، و ما تحققه من فتوحات عظيمة، فكان لزاما عليه أن يوجه ما تبقى من قوة نحو هذا الذي أدار ظهره و تنكر لفضل الأفغان عليه. و هذا ما حدث فعلا. بدأ «بن لادن» تفعيل دعوته إلى المسلمين لتجديد إيمانهم بإحياءهم للفريضة الغائبة (الجهاد Djihad) ضد أولئك الذين سلبوا أرض فلسطين و احتقروا شعب العراق، و جوعوا شعب السودان، و أهانوا شعب ليبيا، و تفهوا شعب اليمن، و عاثوا في أرض العرب و الإسلام فسادا، و منه كانت فتوى الجهاد التي أعلن عليها «بن لادن» في شهر فيفري من عام 1998 تضمن نصها «ضرب اليهود و المسيحيين و المصالح الاستراتيجية الأمريكية داخل أمريكا و خارجها، فوجدت الظاهرة الإسلامية المعاصرة نفسها أمام تبني من طرف الحركات الجهادية. و كان هذه وقفا و صدى عالمي، يكاد يكون كونيا، حيث و بأساليب تكنولوجية الغرب المتطورة تم ضرب و لأول مرة في تاريخه رأسماله الرمزي، من ثقافة، و اقتصاد، و سياسة... و لقد أحسن مفكر العقلانية. «الجابري». تقديم التبريرات التي بنى عليها موقفه الموضوعي، فكلما كان الأمر يتعلق بالإسلام و المسلمين كان للغرب دوره الفاعل

الأساسية، وهي أن نكف عن إنتاج خطابات معادية للغرب، بل يؤكد «المرزوقي» و على عكس ما ذهب إليه «الجابري» إلى تبرئة الغرب من تهمة المماهاة بين الإسلام السياسي و الغرب، و حَمَلَ مسؤولية ذلك إلى العالم الإسلامي الحامل لإيديولوجيا العلمانية الشمولية و المتحالفة مع الأنظمة العسكرية الحاكمة بالإرهاب. و من موقف ينم عن فاعلية، مبتعدا عن ردود أفعال، يطرح «محمد أركون» تصوره العقلاني النقدي الموضوعي من خلال متابعتة لآخر ما كتبه الغرب عن الإسلام، و الذي يظهر حسب «أركون» أن الغرب بدأ يعترف نسبيا بأهمية دراسة الظاهرة الإسلامية الممثلة في الحركات الجهادية، و هذا ما لاحظته من خلال دراسته التحليلية التي قام بها حول: «الإسلام المعاصر أمام تراثه و العولمة» دراسة يتناول فيها «أركون» ما كتبه المفكر الأمريكي «بنيامين باربير» الذي أصدر كتاب:

Djihad versus mc world mondialisation
et intégrisme contre la démocratie -
Paris –

1996 الذي طرح فكرة الجهاد، معتبرا أنها الآلة المحركة لدور الإسلام في مضادته للعولمة الكاسحة، و المتقدمة تحت اسم «Mc world».

يرى «أركون» و لأول مرة يتجلى لدى مفكري الغرب نوعا من الاعتراف بالإسلام كعنصر تحدي للغرب بعد أن

و المؤسسات الفكرية و الدينية تركض و بشكل هوسي نحو أن تكون الأولى المبادرة إلى الإعلان عن فتاوى على الهوى تقف مع أمريكا، و تعلن دعمها و تحالفها لأجل محاربة أعداء السلام و الديمقراطية و الحداثة الغربية. لكننا ما وجدناهم يوجهون هذه الفتاوى نحو أولئك الذين اقتربوا أبشع الجرائم ضد أبناء الجزائر، فلماذا عندما تعلق الأمر بأمريكا رحنا نعلن عن خطابات التنديد، و التأييد، و بعيدا عن صراخات و عويل التيارات السياسية، نجد نقاشا عقلانيا أدارته بعض الأوساط الفكرية داخل المجتمع العربي، و لربما كان موقف المفكر التونسي «أبو يعرب المرزوقي» يحمل حدائته المتميزة، فوجدناه يرحب و يساند مسعى الغرب في ضربه للإرهاب لأنه و حسب اعتقاده، إنما يعمل (أي الغرب) على المحافظة على مكتسبات الحداثة، لذا كان من الضروري التحالف مع الغرب في مقاومته للإرهاب، بهدف الاستعادة لما اعتبره فرصة تاريخية لحسم مسألة الاندراج المندرج و النسقي في الحداثة و تحقيق شروط الاستقلال الحقيقية، و لربما ننبه هاهنا أن «أبو يعرب المرزوقي» و في تأكيده على مطلب الحداثة المشروط بإزاحة مظاهر اللاعقلانية، من عناصر القتل و التدمير يكون قد أخذ موقفا معرفيا من الأحداث التي عرفها العالم لأنه يحاول أن ينتهز فرصة ما وقع لأجل البدء في بلورة التنوير العربي الإسلامي الحقيقي، و الذي لن يتحقق إلا إذا حسمنا في المسائل

للتهديد و لا يزال من طرف حركات تربية في جامعاته و مؤسساته العسكرية...

صمت عنه مدة طويلة من الزمن، أين كان الإسلام داخل المجتمعات الغربية يقدم بصورة مبتذلة و يوزع بشكل محتشم عبر وسائل إعلامها، فالغرب يتكلم عن الحركات الأصولية و هو يفتقر إلى البعد النظري و الابستمولوجي الواضح.

إنه يتحدث حسب «أركون» بشكل ممل و مكرر عن نفس الشيء، أي الإسلام الأقمومي *islam comme prototype* L'، فالباحث الغربي يعتقد أن الإسلام مسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات الإسلامية أو العربية، و حتى العالمية. إنه يتحدث عن الإسلام بالحرف الكبير *Islam* لا بالحرف الصغير *islam* لكي نقول بأنه عمل فوق طبيعي، أو خارج الطبيعة يؤثر على كل شيء و لا يتأثر بأي شيء، إنه يتحدث عنها و كأنها المرجعية القصوى و الأخيرة لكل فكر و لكل سلوك يحصل في المجتمعات الإسلامية، و هاهو اليوم و بعد أن عرف العنف و الإرهاب تأججهما و استفحالهما ليمس حتى الدول التي احتضنته. بدأ الغرب يشعر بالخطر و التهديد، و منه يمكننا أن نعتبر و على سبيل المثال لا الحصر أن كتاب «بنيامين» هو بمثابة المؤشر على هذه التحولات في الإعلان عن ضرورة فهم حقيقة الإسلام و حركاته الجهادية، ذلك أن الأمر لا يتعلق بمسألة صراع حضارات مثلما اعتقد «صمويل هينتينغتن» بقدرما يتعلق بصراع الحضارة الغربية مع نتاجها، فالغرب أنتج العولمة و سلاحها تعرض

الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون

النظام الإبيستيمي الغربي المعاصر؟ وما هي أهدافه، واهتماماته العلمية والعملية؟ وما هي الأسس العلمية والمنهجية للقراءة الإشكالية التي اقترحها للتراث؟

لا تدعي هذه الورقة الإمام بالإسلاميات المطبقة، بكل جزئياتها وأبعادها. وإنما الغرض منها مقارنة هذا البراديغم انطلاقاً من كونه فعل فكري ذو معنى، انطوى على هموم وانشغالات معرفية وحضارية، مرتبطة إبستيمولوجيا وتاريخيا، بسياق سوسيو-ثقافي. ولذلك اعتمدنا على منهج الفهم والتأويل. وهو منهج مشترك بين علم الاجتماع (ماكس فيبر) والفلسفة (كارل ياسبرس). وتكمن أهميته، في كون الفهم كما تصوره فيبر³، يقوم على إدراك المعنى الذي تنطوي عليه فعالية ما أو علاقة ما، على اعتبار أن ما نحن بصدده، يتعلق بالمعنى المعقول الذي تطلع إليه الباحث المفكر أركون، في تصوره للعلاقة بين الإسلاميات المطبقة كعلم، وبين التراث كموضوع لذلك العلم، من أجل تحقيق الأهداف التي تخصب التراث، وترتقي بسلوك المسلم الفكري والعملية، ليتطابق مع مقاييس الحداثة، التي يمثل الغرب أنموذجاً لها.

ومن دون شك فإن إتباع منهج الفهم ونجاحه، يتطلب - وفق ما يذهب إليه كارل ياسبرس - أن يجري التأويل على

بن عون بن عتو¹

مقدمة:

ظهرت بذور مشروع الإسلاميات المطبقة، عند الباحث المفكر محمد أركون، منذ أن كان طالبا في جامعة الجزائر. وكان كل الأساتذة مستشرقون فرنسيون، مدفوعون في مقاربتهم للمجتمعات الأهلية، بدوافع عرقية وإثنوية. «ومنذ ذلك الوقت تبرعت في نفسه بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية، بكل مناهجها وطرائقها»²؛ ليبدأ مشروعه، الذي تجسد في الإسلاميات المطبقة، في التبلور منذ السبعينات. وبالرغم من الجهود الجبارة، التي بذلها أركون للتعريف بهذا البراديغم، والعمل بكل ما أوتي من جهد وعلم لأجل نشره وتوطينه، إلا أن النتائج التي ترتبت عن ذلك لم تكن في مستوى طموحه. وستتمحور مقاربتنا لهذا البراديغم حول الإشكالية التالية: ما هي القيمة العلمية والعملية للإسلاميات المطبقة؟ وللتعامل مع هذه الإشكالية بكل موضوعية، فإنني ارتأيت الانطلاق من الأسئلة الجزئية التالية: ما هو موقع هذا البراديغم من

1 أستاذ الفلسفة بجامعة الجبلاي اليابس - سيدي

بلعباس -

2 - أركون محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، (ترجمة هاشم صالح)، لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، 265.

3 - جوليان فروند (أنظر في هذا الصدد): علم الاجتماع عند ماكس فيبر، (ترجمة: تيسير شيخ الارض)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.

العملي في الطبيعة والمجتمع. وهي الصيغة التي يتحقق من خلالها الانتقال من النظرية إلى تطبيقاتها؛ ولكن باعتبارهما حقلين للبحث متميزين، أحدهما خاص بالعلماء اللامبالين، والثاني خاص بالتقنيين والمهندسين المهتمين بالعمل والتطبيق. وهو «النموذج الذي يتحالف - شئنا أم أيينا - مع حركة انضوت تحتها كل العلوم الإنسانية، والتي دفعت باستمرار إلى عقلنة البراكسيس الإنساني»⁴.

ووفق هذا التصور الإبتيمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكل انطلاقا من نتائج العلم النظرية. وهو ما يطرح عدة صعوبات، فيما يتعلق بتطبيق هذا التصور على العلوم الاجتماعية. وتمثل الصعوبة الأولى، في معرفة ما إذا كان موضوع العلوم الاجتماعية، من طبيعة مختلفة عن تلك التي تميز موضوع علوم المادة؛ لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الأخير، القوانين؛ فإن الأمر يختلف في العلوم الاجتماعية، «لأننا لاحظنا - كما يقول روجي باستيد - في المجتمعات التقليدية مظاهر المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم»⁵. ذلك أن محاولة الدول المستعمرة، عقلنة النظم الاجتماعية للمجتمعات الأهلية، تسببت في إحداث بلبلة واضطراب في نمط حياتها. ومن المهم جدا أن نشير إلى أن الدراسات الإستشراقية والأنثروبولوجية، كانت تصب

نحو يختلف باختلاف كل فيلسوف¹. وأن يستوجب عرض المعنى الذي يهدف إليه المفكر، أن نشاركه فكره، ونجري تفكيرنا عليه، ولكن دون التفكير بشيء يخالفه، بل علينا أن نرجع - كما يقترح ذلك كارل ياسبرس - بأعظم وضوح ممكن للشكل الأصلي للمسائل التي طرحها وللأجوبة التي قدمها².

الأسس الإبتيمولوجية للإسلاميات المطبقة:

يؤسس أركون إبتيمولوجيا للإسلاميات المطبقة، انطلاقا من تحديده لطبيعة العلاقة بين العلم النظري وتطبيقاته. وهي العلاقة التي ناقشها عالم الاجتماع والإثنولوجي الفرنسي روجي باستيد Roger BASTID³، في كتابه الأنثروبولوجيا المطبقة. مشيرا إلى وجود أنموذجين لتفسير العلاقة بين العلم وتطبيقاته. الأنموذج الأول، رسم معالمه، الفيلسوف ديكرت في كتابه «مقال في المنهج»، وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجرده وتعالیه عن كل الحاجات العملية والنفعية. والذي يتحدد إبتيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة، هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة. ولكن شرط التنبؤ لا يتحقق إلا بشرط التحرر أولا من هاجس التأثير

1 - كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، (ترجمة عادل العوا)، دار منشورات عويدات، بيروت، الطبعة 4، 1988، ص189.

2 - مرجع نفسه، ص 194.
3 - Roger BASTID: anthropologie appliquée, petite bibliothèque payote, paris(6°), 1971.

4 - op cit, p6-7

5 - ibid, p8

العادي، من جهة وبين الوضع الاجتماعي العادي مع الوظيفي، يمكن فصل الغائية وتجريدها، للتمكن من معالجتها علمياً. وهو الطرح الذي تمت معارضته بشدة. لأن تلك الأهداف التي يراد أن يخضع لها الفعل الإنساني في المجتمعات الأهلية، هي أهداف خاصة بثقافة معينة، وهي الثقافة الغربية التي يراد فرضها على المستعمرات؛ وهو ما يعني «أن التخطيط لن يكون في نهاية الأمر، سوى الشكل المعاصر للعنصرية، لعنصرية ثقافية»⁴. واستناداً إلى هذا التحليل النقدي للعلاقة بين العلم وتطبيقاته، في حقول البحث الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص الدراسات الإستشراقية الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، التي ارتبطت ظهورها بالتوسعات الاستعمارية، جاءت الإسلاميات المطبقة كرد فعل علمي ترفض تموقعها ضمن العلوم النظرية الخالصة أو ضمن التطبيقات العملية، التي كان يمكن إدراجها ضمن الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت ستشكل في تلك الحال العلم ال نظري.

الأنموذج الثاني، رسم معالمه كارل ماركس، وفيه لم تعد الأفكار مجرد نسخ للأشياء، بل هي قوى تتحقق في العالم، وطبقاً لهذا الأنموذج يصبح «الحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري»⁵. لأن التدخل الإنساني في الواقع الاجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم، ما دامت معرفة العالم وتغييره، أمران

في هذا الاتجاه، خدمة للإيديولوجية الاستعمارية، فوظفت المعارف النظرية التي تم جمعها، لبلورة إستراتيجية استعمارية، لمساعدة الحكام على إدارة المجتمعات الأهلية، «وتنفيذ سياسات موضوعة، وليس لتطوير سياسات تصلح لأوضاع البلاد المستعمرة»¹.

ومنطق هذا التصور نفسه، الذي ينطوي عليه الأنموذج الأول، في تحديد العلاقة بين بعض العلوم الاجتماعية وتطبيقاتها الاستعمارية، «خضعت الإسلاميات الكلاسيكية للممارسة في عهد المستعمرات»².

أما الصعوبة الثانية، فترتبط بما يتم الوقوف عليه، من الإدارة التي يمكن وضعها لمراقبة القوى الاجتماعية، لأنها توجي بوجود علوم غائية؛ وهو ما عارضه لوسيان ليفي برول، معتبراً أنه لا وجود إلا للعلوم الوسائل، خلافاً لما ذهب إليه إيميل دوركايم الذي كان يعتبر أن القيمة الحقيقية لعلم الاجتماع، تكمن فيما يمكن أن يقدمه من خدمة، «لأن فصل العلم النظري عن تطبيقاته العملية، يجعل منه فاقداً لمعنى وجوده، إذا كنا لا نستفيد منه في حياتنا»³. ومن خلال تحقيق التطابق بين الغاية الاجتماعية والوضع الاجتماعي

1 - رالف لنتن (محرر): الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، (ترجمة: عبد الملك الناشر)، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1967، ص 34

2 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، (ترجمة: هاشم صالح)، مركز الإنماء القومي، بيروت - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، ص 54

3 - Emil DURKHEIM : les règles de la méthode sociologique, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web: <http://classiques.uqac.ca/>, p 37.

4 - Roger BASTID : op cit, 9

5 - op cit, p11

انه إذا كانت هناك عوائق تقف أمام التخطيط، فإنه يمكن التغلب عليها، أو تجاوزها دائماً³ في حين أنه يمكن النظر إلى هذه العوائق، كثورة للوقائع أو بعضها، على المحرضين عليها أو المتسببين فيها، ويصبح بالتالي من الضروري إدراجها ضمن اهتمامات الأنثروبولوجيا المطبقة، التي لا يمكن أن تكون في هذه الحال هي نفسها علم البراكسيس. وقياساً على هذا لا يمكن إلحاق الإسلاميات المطبقة بالأنموذج الثاني في تصور العلاقة بين العلم وتطبيقاته؛ لأن ما ينطبق على الأنثروبولوجيا المطبقة، سينطبق على الإسلاميات المطبقة. وأمام فشل الأنموذجين سابق الذكر، في تأطير الأنثروبولوجيا المطبقة إبتيمولوجيا، يقترح روجي باستد تصورا ثالثاً للأنثروبولوجيا المطبقة. وهو التصور الذي يؤسس بالاستناد إليه، محمد أركون للإسلاميات المطبقة.

يقوم هذا التصور على اعتبار الأنثروبولوجيا المطبقة كعلم، وليس كفن موجه نحو العمل والتخطيط، ولكنه علم يهتم بالدراسة النظرية للتطبيق - أي دراسة العمل المخطط، وتحليله. ووفق هذا المعنى تصبح الأنثروبولوجيا المطبقة، « العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده »⁴. وبهذا المعنى ليست الأنثروبولوجيا المطبقة علم الوسائل بغرض التطبيق، بل هي العلم الذي يجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل.

3 - ibid, p188

4 - ibid, p234

يمكن بلوغهما في الآن ذاته. وهو ما يعني «أن الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة البراكسيس، وبفعلها»¹. واستناداً إلى هذا الأنموذج، طور علم الاجتماع المعرفة، تصورا معيناً حول العلم، يرفض من خلاله، فصل أحكام القيمة أو الوجود، عن أحكام الواقع أو الوجود- مثلما هو عليه الأمر في الأنموذج الأول - . لأن الحقيقة ليست تصور أنطولوجي فقط، بل هي كذلك وعي بواقع يتشكل، ويتشكل بفعل عملنا كذلك. ولكن الإشكال الذي يطرحه هذا الأنموذج، يتعلق بالقيمة العلمية للحقيقة، في حقول العلوم الاجتماعية. لأن اعتبار أحكام القيمة كوجه من أوجه المعرفة، يلزم عنه تعدد الغايات والقيم، لاتصال هذه الأخيرة بالواقع الاجتماعي، وتميز كل مجموعة إنسانية بنسق قيمي خاص بها، فإن هذا سيؤدي إلى « تفجر الواقع إلى أجزاء تتشكل وتنحل في إطار المواجهة الدائمة، التي تجعل الحقيقة الأنثروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقتها، أمر يعاد فيه النظر باستمرار»².

وبرأي روجي باستيد، فإن الأنثروبولوجيا المطبقة، ستصبح ضمن هذا الأنموذج الذي يوفق بين البراكسيس والقوانين العلمية، هي نفسها علم البراكسيس الإصلاحي أو الثوري. « والخطأ في هذا التصور، ليس في المبدأ، ولكن في افتراض

1 - ibid, p11

2 - ibid, p13

شروطه ومتطلباتها لنظرية»².

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات المطبقة:

ومن ضمن ما يتطلبه التأسيس الإستيمولوجي للإسلاميات المطبقة، دراسة النظام الإستيمولوجي للإسلاميات المعرفي للإسلاميات الكلاسيكية؛ التي تشير إلى مجمل المعرفة الغربية المتجمعة عن الإسلام منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. والتي تعاملت مع الفكر العربي الإسلامي، من خلال مرحلتين:

- مرحلة الإحياء: وتمثلت في جمع جزيئات التراث، المتناثرة عبر مكتبات العالم الإسلامي والأوروبي، وذلك بالتنقيب عنها وتحقيقتها، فجلبت إلى أوروبا مخطوطات كثيرة في قرن 19م؛ وقد اتجه المستشرقون في هذه المرحلة إلى تحقيقتها، فهرستها ونشرها. وهي المرحلة التي تجلي الدور الإيجابي للإسلاميات الكلاسيكية.

- مرحلة القراءة والتقييم: وهي المرحلة التي تعكس العمل الفكري الإستشراقي السلبي، لكونها اتصفت بضعفها وهشاشتها، لارتباطها بالتشكيلية الثقافية الكلاسيكية للغرب، المتأثرة بالنزعتين العرقية والإثنية. حيث ميّزت النزعة الأولى بين الشرق السامي والغرب الآري، على أساس التفوق البيولوجي للجنس

وعلى هذا، فإنه إذا كانت فروع العلم التطبيقية، تهتم بتجسيد نتائج العلم النظرية، في الواقع حسب التصور الأول، فإن الأنثروبولوجيا المطبقة، تهتم فقط بالكيفية التي يتم بها تحقيق المخططات عمليا، بالشكل الذي لا يترتب عنه فوضى، أو اضطراب في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الأهلية، أو المجتمعات التي خرجت من الهيمنة الاستعمارية، وبالتالي، ليس الغرض هو تنفيذ سياسات استعمارية أو إثنية موضوعية، ولكن تطوير سياسات ومخططات تناسب البيئة الاجتماعية-الثقافية لأوضاع البلدان المستعمرة أو النامية. وفي اعتقادنا أن الأنثروبولوجيا المطبقة بهذا المعنى شكلت إغراء جذابا لمحمد أركون، استوحى منه التسمية، وجعل بحوثه تنهج النهج نفسه، وتسير في الخط نفسه¹. لأنه وجد فيها النموذج العلمي، الذي يحقق له غاية علمية وعملية، في دراسة الإشكاليات التي تطرحها عملية تحديث المجتمعات الإسلامية، وتحقيق نهضتها من خلال تحليل ودراسة الآليات والوسائل الكفيلة بتجسيد ذلك، وفق الشروط المنهجية والعلمية، فأراد لها « أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وتساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل

1 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،

2 - مرجع نفسه، ص276

تعمل على تفسير النصوص التراثية، ولم تساعد على فهمها ضمن سياقاتها المتعددة الأبعاد؛ بل اكتفت بنقل مضمون كبريات النصوص، الإسلامية الكلاسيكية أو الحديثة إلى اللغات الأجنبية، من فرنسية، ألمانية، إنجليزية، وإيطالية؛ دون التفاتهم إلى مسألة الاستمرارية أو القطيعة بالنسبة للمسلمين مع هذا الفكر، وغير مبالية «بالشروط الاجتماعية التي تتدخل في عملية تشكيل كل عقيدة إيمانية، أيا تكن»⁵. فجاءت دراساتها للإسلام تجريدية؛ فأخرجته من سياقاته التاريخية، الاجتماعية - الثقافية والاقتصادية؛ فاصلة بذلك بين الإسلام بوصفه ظاهرة دينية، وبين كل مستويات وأبعاد الحياة الاجتماعية والثقافية الأخرى، موظفة أدوات تقنية ومنهجية، تستند على الاتجاهين الفيلولوجي، والتاريخي. يقوم الأول على تحقيق المؤلفات القديمة، والتأكد من صحتها، وصحة نسبتها إلى مؤلفيها، وشرح معاني كلماتها الأحادية الحرفية، لأنه بالنسبة لهذا الاتجاه «لا يمكن أن يوجد للنص إلا معنى واحدا»⁶، ومقارنة طبعاتها العديدة إذا ما وجدت، ثم التثبت من صحة الوقائع. ويقوم الاتجاه الثاني على تتبع الأحداث، من حيث تسلسلها التاريخي، وحصص مجال الدراسة بشكل كلي في دراسة الماضي دون « استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض

الأوروبي الآري، على الجنس السامي. وادعت أن الساميين والعرب غير قادرين على التفكير العقلي (التحليل والتركيب)، واستثمار ما جمعوا من نتائج، وتأليفها في نظرية عامة شاملة. وأن انشغالهم، كان استطلاع الغيب، وغلبة الروح النفعية¹. بينما أسست النزعة الإثنوية على تبني سلوك احتقاري، كأسلوب غربي للهيمنة والتسلط على الشرق، بدعوى التفوق الثقافي - الحضاري « فإلى عهد قريب كان الرجل الغربي المتأثر بنزعة الإثنوية [...] يتصور درجات الحضارة والثقافة تقاس بالنسبة إلى حضارته هو»²

وكان جل الذين قاموا بالكتابة حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية، «عسكريون واداريون وكولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون»³؛ وهي الكتابات التي لم تكن لها أية قيمة تثقيفية، خاصة إذا ما عرفنا

أنهم « لم يهتموا بإعداد ملفات و تقديمها كتقارير [...] بل كانوا يقدمون انطباعات مرفوقة بأرائهم الشخصية»⁴، لأن ما هو سطحي عند الأهالي، كان كافيا بالنسبة لهم لتفسير الأمور. وأما الكتابات التي كانت ذات قيمة تثقيفية، وهي محدودة فقد تعاملت مع النصوص بشكل حيادي، فلم

1 - حسين مروة (راجع) : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1981 ج1
2 - Michel LÉIRIS : cinq études d'ethnographie, le racisme et le tiers monde, Gauthier, paris, 1969, p 33

3 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 275

4 - Lucas (P) et Vatin (j.c) : l'Algérie des anthropologues, Maspero, Paris, 1982, p.11

5 - محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، طبعة 2، 2002، ص 102

6 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 263

أنه يكرس جهوده لدراساتها¹؛ فأسهبت في ذكر التفاصيل وأهملت التحليل والفهم والنقد.

ومما يؤاخذ به أركون المستشرقين، في تعاملهم مع التراث العربي الإسلامي، عدم انفتاحهم على التجديد الحاصل في البحث العلمي الغربي، ولا على مناهج علوم الإنسان والمجتمع. ويعود ذلك إلى كونهم، لا يريدون للمجتمعات العربية والإسلامية، أن تستفيد من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة، المطبقة على المجتمعات الغربية. لأن صورة الإسلام والمسلمين ستبدل وتصبح مغايرة، لتلك «الغريبة المتخلفة لشرق مركب تركيباً من خيالهم»². وكان من نتائج هذه المنهجية الإستشراقية في مقارنة المجتمعات العربية الإسلامية:

- أنها وجهت كل اهتماماتها إلى الإسلام الرسمي، المرتبط بالدولة والسلطة واللغة الفصحى. - وأهملت كل القطاعات والجوانب الأخرى التي يتشكل منها التراث، مثل أشكال التعبير اللغوية الأخرى غير المكتوبة، مثل التعبير الشفاهي، والمتعلق خاصة بالنسبة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، والجماهير الأمية؛ والمعاش غير المكتوب وغير الصريح، الذي لا يفصح عنه ولا يقال، بسبب الرقابة والسيطرة على وسائل الإعلام. وكذلك المعاش غير المكتوب الصريح الذي يقال ويفصح عنه

في الجوامع والمدارس والجامعات.

- وتجاهلت الأنظمة السيميائية، وأشكال التعبير الأخرى غير اللغوية، المتمثلة في أشكال التعبير الرمزية، مثل الأساطير الموروثة، الطقوس، الموسيقى، كيفية تنظيم العمران، الشوارع، المدن، الديكور الداخلي، فن العمارة، الأزياء، المطبخ، بنية القرابة والبنى الاجتماعية.

وتعود دوافع هذه المقاربة اللاعلمية، بالنسبة إلى هذا التركيز الإرادي والمقصود، على ما هو رسمي - وفق ما يذهب إليه أركون - إلى:

- إستراتيجية مصلحية، تمثلت في النزعة الامتثالية التي فرضت نفسها على المستشرقين أو على بعضهم «الذين يحرصون على نيل رضى [...] أولئك اللذين يمتلكون إما السلطة السياسية وإما السلطة الثقافية، في المجتمعات العربية الإسلامية»³

- اعتبارات شخصية، تتمثل في سعيهم للمحافظة على سلطتهم العلمية والهيمنة على حقل الدراسات الإستشراقية من خلال «الإشراف على أطروحات الدكتوراه الوصفية والتضيقية والثقيلة»⁴

وهو ما ترتب عنه تكديس دراسات وتحليلات، عكست في الغالب رؤية ناقصة

3 - محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (ترجمة: هاشم صالح)، مركز الإنماء القومي، بيروت - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة 2، 1996، ص 89
4 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 261

1 - مرجع نفسه، 261
2 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 274

والاجتماعية والثقافية والتاريخية، لأن الإسلام كأدين آخر « هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفسي (الفردية والجماعية)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين)، والعامل الثقافي (فن، أدب وفكر)»³. وإعادة طرح إشكالية نظم القيم الثقافية، وعلاقتها بكل الأنساق الفكرية، المنتجة للمعنى في المجتمعات العربية الإسلامية؛ من خلال «قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية»⁴. مستفيدة من عملية تراكم المكتسبات التي حققتها الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت تتعرف على الماضي معرفة غير ذات قيمة علمية. وذلك بإعادة أشكالتها، ووضعها على محك النقد والتساؤل، والتشكيك في بدايتها وصحتها. إن مهمة الباحث في حقل الإسلاميات المطبقة « تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وأثار المعنى»⁵؛ من أجل فهم أفضل، للمحتوى الموضوعي للتراث الإسلامي، ليس عند الأقلية أو الخاصة فقط، بل وأيضاً عند الجماهير – أي التراث بكل طبقاته العميقة، وقطاعاته العريضة، الفكري والمتخيل، الذي يشمل

للتراث، وقاصرة على استكناه طبقاته وقطاعاته، أفضت إلى أحكام سلبية عن الإسلام. لأن مرحلة الدراسة هذه تميزت بكونها تعاملت مع التراث، بتوظيفها لمعطيات شديدة الصلة بالصراع الحضاري-الثقافي، بين الشرق والغرب، في إطار خدمة وإنجاح إيديولوجية الهيمنة الغربية؛ ولذلك اعتبر ادوارد سعيد أن الإستشراق ارتكز على الدراسة الخارجية للشرق والتي تمثلت في أن « الطريقة التي تناول بها المستشرقون الشرق، في وصف وتوضيح غوامضه، لم تكن من أجل الحقيقة، ولكن من أجل الغرب»¹. فجاء ما كتبوه حول الإسلام، تعبيراً عن تصوراتهم هم عن الشرق. ولذلك فإن قيمة الإستشراق، ليست في كونه خطاباً حول حقيقة الشرق والإسلام، بل في كونه جاء ليعبر عن الهيمنة الأوروبية والأطلنطية على الشرق؛ ومن هنا ضرورة « التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية»².

لهذه الأسباب، بدأ من الضروري بالنسبة لأركون، إعادة بلورة إستراتيجية متكاملة، في دراسة الفكر العربي الإسلامي، والتأسيس بالتالي للإسلاميات المطبقة، التي تفسح المجال لتدخل الفكر العلمي المعاصر بكل مناهجه وأدواته الفنية، ومقارباته النظرية في دراسة وتحليل الظاهرة الإسلامية في كل أبعادها الدينية

1 - Said EDWARD: l'orientalisme, l'orient créé par l'occident, (traduit de l'américain par Catherine MALMOUD), Edts du SEUIL, Paris, 1980, p34

2 - ibid, p21

3 - المرجع السابق، ص 57

4 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 31-32

5 - الفكر الأصولي واستحالات التأصيل، ص 22

الإسلاميات الكلاسيكية بكونها:

- الدراسة النظرية لأساليب ووسائل وآليات التطبيق العملي، لتحليل ومعالجة الإشكاليات التي تطرحها الوظائف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي، في مرحلته الراهنة، من أجل تحقيق حداتها على الصعيدين المادي والفكري.

- دراسة الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع، - أي دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة عرفت الإنسانية جمعاء، دراسة علمية بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية، وقطع الصلة مع الأخطاء والمعارف الخاطئة وفق مقارنة نقدية تقوم على انتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، التي أحيطت بالتراث الفكري، (المفكر فيه واللامفكر فيه) والمنتخيل، من أجل إحداث الزحزحة الضرورية، لكل مفاهيمه ومصطلحاته وأفكاره وتصوراته المتراكمة والمعاشة، من قبل المؤمنين؛ وتجاوز النظام المعرفي العربي الإسلامي القروسطي، من خلال إحداث قطيعة إبستمية، مع كل مستوياته المعرفية.

- دراسة الإسلام والأديان الأخرى، ضمن إستراتيجية علمية تسهم في إغناء أنثروبولوجية دينية مقارنة؛ تهتم بدراسة الظاهرة الدينية، المعبرة عن كل الأديان، لأن التقديس ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلوا منها أي مجتمع بشري، وينبغي لأجل تحقيق ذلك التعويل على «قاعدة الدراسات

كل العادات والتقاليد والأساطير والعقائد، السائدة قبل الإسلام والتي استمرت بعده. والتراث الكتابي المقدس والمثالي، كما تتصوره وتراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية.

كما تستهدف الإسلاميات المطبقة، من الناحية العملية، الانتقال بالوعي الإسلامي من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة، لأن ما تعرضت له المجتمعات الإسلامية، من طفرات تطورية يشبه ما تعرضت له المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر. وجعل التراث بالتالي قادر على القيام بوظائف جديدة، داخل سياق اجتماعي وتاريخي، تبدل جذريا. ولذلك فإنه من الضروري «الانخراط في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبيستيمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع»¹. وتبني كل وسائل الفحص والدراسة العلمية التي طبقها الغرب على ذاته وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة. ولكن مع تعديلها بعض الشيء، لكيلا تبدو مستخدمة بشكل تعسفي، على التراث الإسلامي، ولذلك يجب استيعاب وهضم المكتسبات العلمية الغربية، والسعي إلى استخلاص المعنى، من خلال دراسة كل التجارب الثقافية للإنسان، وليس من خلال تجربة واحدة، فنقارن بين تجربة الإسلام، وتجربة الأديان الأخرى. واستنادا إلى ذلك فإن الإسلاميات المطبقة التي يؤسس لها أركون تتميز عن

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 110

تعددية المناهج الفاحصة، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة. وهو ما يتطلب بالضرورة بذل جهد كبير من أجل التحكم في شبكة المناهج، المبلورة من قبل تلك العلوم، وتوظيف أدواتها الفنية وترساناتها المصطلحية وأجهزتها المفاهيمية، يفوق قدرة الباحث الواحد.

وهنا تظهر الصعوبات الإستيمولوجية المتعلقة بالموضوع وبالمنهج. لأن العلوم الاجتماعية الغربية، ظهرت « كأجوبة ملائمة لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية »⁴. كأنساق معرفية أصيلة، خضعت في ظهورها لمنطق العقلانيات المبعثرة، « ميالة للاستقلال الذاتي »⁵. وهو ما نتج عنه بالضرورة، بلورتها لمهاجها وفق ذلك المنطق من حيث دلالة العقلانية على المنهج. ويترتب عن هذين الأمرين الملاحظات التالية:

- اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية - الثقافية، للمجتمعات الإسلامية العربية، عن نظيرتها الغربية. وهو ما يتطلب تكييف تلك المناهج لتتلاءم مع المجتمعات العربية الإسلامية - حسب ما يقترحه أركون - . ولكن ليس معروفا كيف يمكن تكييف مناهج العلوم الاجتماعية الغربية، لتستجيب لخصوصيات الفكر العربي الإسلامي ومتطلباته الإستيمولوجية، لأن ذلك سيؤدي إلى استخدامها بشكل

التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية المحسوسة «¹، وليس الدراسات النظرية التجريدية.

حدود الإسلاميات المطبقة:

تبدو حدود الإسلاميات المطبقة، أوسع واكبر من أن تخضع لحدود الحقل المعرفي، منهجيا ومفاهيميا ومقارباتيا. وبالرغم من أن أركون يقر بأنه متأثر في رسمه لمعالم هذا البراديغم المعرفي الجديد بالأنثروبولوجيا المطبقة، إلا أن الإسلاميات المطبقة، جاءت غير واضحة المعالم، خلافا لما فعل روجي باستيد، الذي حدد حقل البحث، في الدراسة النظرية للوسائل والآليات، التي يتم بها تحقيق السياسات والمخططات عمليا؛ بالاعتماد على المنهج التجريبي، الذي يقوم على « ملاحظة الحوادث، اقتراح الفرضية، استخراج النتائج من الفرضية، وضع ملاحظات جديدة مفتعلة مخبريا، للتحقق من النتائج المستخرجة »²، وتابعة معرفيا للأنثروبولوجيا النظرية. في حين أن الإسلاميات المطبقة، التي أراد لها أركون، أن تتقاطع فيها العلوم الاجتماعية الأخرى كلها، وأن تكون ممارسة علمية متعددة الاختصاصات والمناهج؛ لأن « المجتمعات المدروسة بحاجة ماسة إلى تداخل هذه العلوم كلها وإلى التفاعل فيما بينها، والتحاور من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع »³. ورجح لها

1 - الفكر الأصولي واستحالت التأصيل، ص 118

2 - Roger BASTID : op cit, p198

3 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 297

4 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، 90

5 - مرجع نفسه، 17

يمكن أن يساهم به كل علم في تطوير العلوم الأخرى، فسعوا إلى إبراز أهمية ذلك على المستويين النظري والعملي. من ذلك مثلا « اكتشاف المؤرخين للأبعاد الإثنولوجية والسوسولوجية، للحضارات القديمة. وتلذذ الجغرافيون بإعادة إنشاء بقايا العوالم البائدة، بالتركيز على الصيرورات والتطورات، فاقتربوا كثيرا من الاقتصاديين والسوسولوجيين. وتخلّى الاقتصاديون عن وجهة النظر المعيارية التي كانت تعزلهم، ووجدوا أنفسهم في مواجهة المشاكل التي اعترضت السوسولوجيين والجغرافيين منذ وقت طويل⁴. وكذلك التقارب الذي أشار إليه مارسيل موس⁵، بين علم الاجتماع وعلم النفس، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وإلى الخدمات المقدمة من كل واحد منهما إلى الآخر؛ كما تناول روجي باستيد⁶، العلاقة بين التحليل النفسي والسوسولوجيا. وكانت المدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية، خاصة مع رالف لنتن، راهنت على ضرورة وأهمية، هذا التداخل، في دراسة الشخصية⁷، خاصة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس.

ولعل أبرز أشكال هذا التداخل، ذلك

4 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p5

5 - Voir Marcel MAUSS : sociologie et anthropologie, PUF, paris, 1968.

6 - راجع روجي باستيد: السوسولوجيا والتحليل النفسي، دار الحداثة، بيروت، 1988.

7 - Voir Ralph LINTON : le fondement culturel de la personnalité, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

تعسفي، على الرغم من تحذير أركون، من مغبة الوقوع في ذلك التعسف، خاصة فيما يتعلق بإلحاح الفكر العلمي على استخدام التفسير الوضعي، القائم على الوظائف الاستلابية للدين¹. ولعل إحدى الأخطاء التي وقع فيها خصوم أركون - بوحى منه، لكونه تحدث مرارا وتكرارا عن انتهاك المقدس - هي اعتقادهم أن التفسير الوضعي، سيفرغ المجتمع من ما هو مقدس، بالإضافة إلى العائق الإبستمولوجي المتعلق بالتطبيق الأحادي للمناهج، و« انغلاق كل باحث علمي داخل جدران اختصاصه²». وهنا أيضا يعول أركون على ضرورة وأهمية « تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة³ في الإسلاميات المطبقة، ولكن دون رسم معالم ورشة عمل، أو وحدة بحث إبستمولوجية، تبين الكيفية التي يمكن أن تتكامل بها المناهج العلمية المتعددة، ولا الصيغ العلمية النهائية، التي تترجم التحوار بين مختلف العلوم، من أجل تشكيل صورة شمولية عن حقيقة المجتمعات العربية الإسلامية وتراثاتها، بمستوييها العقلاني والتمثيلي.

شكلت مسألة العلاقة بين العلوم الاجتماعية إحدى محاور البحث الكلاسيكية، رغبة من العلماء والباحثين، في إحداث التقارب بين العلوم الاجتماعية، والاستفادة مما

1 - المرجع السابق، ص213

2 - المرجع نفسه، ص18

3 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57

تكييفها، ببذل المزيد من الجهد والتفكير، بل بطبيعة الأهداف المتوخاة، والمتمثلة في التخلص من السمات الإستمائية للقرون الوسطى، و« خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي، محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا»³. وهو ما يعني أن المشروع العلمي الذي يريد أركون بناءه، لا يتناول نقد الفكر العربي الإسلامي التجريدي، الخاص بالخاصة، والذي لم يؤدي نقده إلى أكثر من محاورات فكرية وفلسفية بين الفلاسفة والمفكرين المسلمين العرب، لأنه لم يكن ذا تأثير عملي (سلوكي وممارساتي). والأمر هنا ليس سيان بين العلوم الاجتماعية وعلوم المادة، لأنه إذا كانت فكرة غاستون باشلار Gaston BACHELARD، التي تقول بأن الفكر العلمي يتقدم على أساس هدم المعارف الخاطئة الراسخة، تصح على علوم المادة، فإن الأمر يبقى نسبيا في العلوم الاجتماعية؛ «لأن تطور هذه العلوم لا يأخذ دائما اتجاه تعميق المعارف، بل يأخذ اتجاه البحث عن حلول جديدة لمشاكل قديمة»⁴. ولذلك ظهر توظيف المخيال والبحث فيه، كأحد الحلول لتجاوز العقم المعرفي في مذاهب الوضعية، الماركسية والوظيفية. واستنادا إلى هذا الأساس، لم يراهن أركون على نقد التراث الفكري الفلسفي والعلمي فقط، بل يراهن كذلك وبإلحاح على أهمية المخيال، ودوره المتمثل «في تأسيس نظام معين

القائم بين علم النفس وعلم الاجتماع، والمعروف بعلم النفس الاجتماعي، ولكنه تداخل في إطار ضيق. وواضح من كتابات أركون أنه مطلع على دعوات العلماء والباحثين في حقول العلوم الاجتماعية، إلى أهمية هذا التداخل. ولكنهم تحدثوا عن هذا الإسهام المتبادل، في إطار الخدمات التي يمكن أن يقدمها علم إلى العلوم الأخرى؛ لأن إحدى أكبر الصعوبات التي تعترض هذه الغاية، «تكمين في الموضوع المتكثّر والمتعدد الذي تدرسه، وكذا تمايز المجالات بالإشكاليات ومصادر الوثائق الأصلية»¹، ولذلك من الصعب من وجهة النظر الإستمولوجية، الحديث عن حقل علمي أصيل، تتداخل وتتكامل فيه عدّة علوم، مثلما هو الحال بالنسبة لما يريده أركون، للإسلاميات المطبقة التي لم يتحقق فيها ذلك التداخل والتكامل. ولعل هذا هو السبب أو أحد الأسباب التي جعلت أركون يتعرض لأحد أهم الانتقادات التي وجهت له، والمتمثلة في أنه قصر جهده وعمله على التنظير التجريدي، الذي «ينطلق فيه من بعض المعطيات المختارة أو المجمعّة من هنا وهناك»²، دون أن يقدم أية دراسة فعلية لدعم مشروعه العلمي الضخم.

غير أن الصعوبات المترتبة عن ممارسة البحث العلمي في إطار هذا البراديغم الجديد، ليست مرتبطة فقط بالمسائل الإستمولوجية، التي يمكن تجاوزها أو

3 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58

4 - Madeleine GRAWITZ : méthodes des sciences sociales, DALLOZ, Paris, 1996, p143

1 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p226

2 - الفكر الأصولي واستحالة التواصل، ص 26

المسيحي على محك التساؤلات والمراجعات الراديكالية أكثر فأكثر في أوروبا، وذلك منذ القرن الثالث عشر⁴. وقد شكلت هذه الرغبة من قبل أركون، في تطبيق منهجية الانتهاك، الزحزحة والتجاوز، والتعبير عنها بألفاظ أقل ما يقال عنها أنها عنيفة أو توحى بمحتوى عنيف، مثل استخدامه لألفاظ مثل «تقاليد ينبغي أن تراجع، وتراثات ينبغي أن تفكك، ومؤسسات ينبغي أن تدمر، وأصحاب نفوذ ينبغي أن يواجهوا [...] وقوى سياسية ينبغي أن تعرى وتنزع عنها المشروعية»⁵؛ فشكلت هذه المنهجية تهديدا، استشعره رجال الأرتوذكسية الدينية، ومعارضو التغيير من الجماعات الإسلامية، على اعتبار أن الحدائة بالنسبة لهم، تتداخل مع مشاكل الحياة في الغرب وتاريخه، كما استشعرته القوى السياسية التي أسست شرعيتها السياسية على توظيف إيديولوجي معين للدين. وقد ترتب عن محاولات الانتهاك هذه أمران:

- تمثل الأول في التحامل على كل من درس مبادئ العقيدة الإيمانية دراسة نقدية، وأحيل على المحاكمة، وهناك من تمت معاقبته بأقصى العقوبات.

- وتمثل الثاني في أن التعاطي مع منهجية الانتهاك والزحزحة والتجاوز، ليست ممكنة في المجتمعات المعنية، ليس فقط لأن فتح مثل هذه المناقشات يهدد السلطات

ورؤية معينة، ترسخان كالإسمنت المسلح، وحدة جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة¹، لأن وظيفة الخيال، لا تقتصر فقط على تلقى التصورات والدلالات، الشغالة ذهنيا على الرغم من أنها ليست من نمط عقلي منتظم، وإنما في كونها تجعل تلك التصورات والدلالات، تبدو أكثر واقعية من الواقع، «لأنه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة»²، المجلية للفكر الخرافي-الاسطوري والعادات والتقاليد، والدين بنمطيه الرسمي والشعبي، ومستوياتهما العقائدية والطقوسية، ودلالاتهما الرمزية.

وتكمن خطورة المغامرة العلمية التي يؤسس لها أركون من خلال الإسلاميات المطبقة، فإلحاحه على زعزعة دينك النظام والرؤية، اللذان يرسخان وحدة المجتمعات، ويحركان الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة. ولكنه لم يحدد الإطار الديونطولوجي - أن أمكنني استعارة هذا المصطلح - الذي يطمئن المخيال الديني ويتحاشى صدمه. وإذا كان أركون يبرز بشكل ملفت للنظر خطورة المخيال في كونه « يتدخل في الكلية الاجتماعية التاريخية»³. فإنه يصير في المقابل على هتكه وانتهاكه، مبررا ذلك بما حصل في المجتمعات الغربية، حيث ما انفك الفكر الفلسفي والفكر التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي، «يضعان مضامين الإيمان

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 75

2 - المرجع نفسه، ص 75

3 - المرجع السابق، ص 74

4 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 81

5 - المرجع نفسه، ص 264

بالإسلاميات المطبقة³، فهل أصاب هو فيما ذهب إليه وأخطئوا هم؟ وهل يبقى موقفهم ضعيفا وموقفه قوي، عندما نستخدم قاعدة الموضوعية، التي حددها الفيلسوف الرياضي الفرنسي بوانكاري في كتابه « قيمة العلم la valeur de la science » والتي تقول بأن « ما هو موضوعي يجب أن يكون مشتركا بين عدة عقول »، لأن خصومه كثير، وأنصاره قليلون، ولا أقصد بالخصوم المتعاطفون معه، بل الذين تبنا أنموذجه المعرفي الجديد، وطبقوا منهجياته في دراسة التراث العربي الإسلامي.

إن أركون نفسه يقر، بأنه يتعذر فتح هذه المناقشات المنهجية والإبستمولوجية للظاهرة الإسلامية، « إلا في بلدان أوروبا والغرب بشكل عام⁴. وليس من المبالغ فيه، لأنني- سأكرر هنا اعتراف أركون نفسه-، القول بأن دعوته إلى « تأسيس علم الإسلاميات المطبقة، بقيت ورقة ميتة لدى الباحثين والمثقفين⁵ ». ولكن لا أحد ينكر القيمة العلمية والإبستمولوجية للإسلاميات المطبقة، وخاصة فيما يتعلق بالترسانة المصطلحية، والشبكة المفاهيمية، والأدوات الفنية، الثرية والخصبة والمتنوعة، التي وضعها أركون، في متناول الباحثين والمثقفين، من أجل مقارنة المجتمعات العربية الإسلامية،

3 - المرجع نفسه، ص13

4 - المرجع نفسه، ص260

5 - محمد أركون: معارك من أجل الأُسنة في السياقات الإسلامية، (ترجمة هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت، 2001، ص34

الدينية، الثقافية والسياسية القائمة. بل لأنه يهدد تماسك ووحدة الجماعة البشرية، من خلال زعزعة أساسات المخيال الاجتماعي.

خاتمة

لقد أخذ المفكر الباحث محمد أركون على عاتقه، إنجاز مهمة ذات وجهين: الوجه الأول علمي، الغرض منه تجاوز سلبيات الإسلاميات الكلاسيكية، التي لم تكن تأخذ على عاتقها مشاكل المجتمع الجزائري، فلم تطرحها معرفيا وإبستمولوجيا، بل كانت تنظر إليهما من الخارج وكأنها لا تخصها. الوجه الثاني عملي، يستهدف إزاحة العوائق، وتذليل الصعوبات التي تقف أمام التجديد الحضاري للمجتمع الجزائري، وبلوغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطور وتقدم، ولذلك اختار طريق التمرد الفكري، بدل طريق التمرد السياسي من « أجل التحرير الفكري والعقلي للجزائريين¹ ». وهو يعبر عن ذلك الانشغال، بالاهتمام الكبير الذي يبديه، في التمسك بالتجربة الجزائرية، لكونه جزائري، وكذلك لقيمتها النموذجية المعيارية². ولكن الأسئلة التي تطرح نفسها في هذا المقام من هذه الورقة، هي: هل فشل هذا المشروع العلمي الضخم أم أنه أسئى فهمه؟ وإذا كان أركون يتهم معارضيه، بأنهم لم يقرؤوا بإمعان ما كتب، وإذا قرؤوا، فإنهم لم ينتهوا إلى ما بين وشرح، في مقالاته المخصصة لما سماه

1 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص266

2 - المرجع نفسه، ص13

مقاربة علمية، تستجيب للشروط الإبيستيمولوجية المعاصرة. وأعتقد أن هذا المشروع العلمي يستمد طاقته في الوجود والاستمرار، من واقع مجتمعاتنا، الذي يلح علينا في تشخيص مشاكله وإيجاد الحلول لها. ولكن الأمر قد يأخذ وقتا، ويتطلب بعض التعديلات في أساليب التطبيق، دون أن يتعارض ذلك مع جوهر المشروع؛ وهذا الأمر يدخل في إطار ما هو متعارف عليه إبيستيمولوجيا، ويخضع لما يتطلبه كل أنموذج معرفي جديد او نظرية علمية جديدة، من التحسين والتطوير.

الدراسات

الماركسية والبراكسيس

قراءة ل: بول ريكور

البروليتاريا (العمل العمالي)
بتوضيح الفرق بين العلم و
الإيديولوجيا.

رايس زاوي¹

إنّ التحولات التي جرت في النظرية
الماركسية²، هي أنّها إعتبرت الإيديولوجيا
ليست مرجعاً تستند إلى الحقيقة، ولا
إلى العلم إطلاقاً، حيث تبنت أنّها لم تكن
سوى نظرية في المواقف أي إيديولوجيا في
اعتمادها على الصراع.

1- فإذا كانت الإيديولوجيا بمثابة
فلسفة ل: ماركس (Marx) فإنّها
أقرب إلى العلم (Wissenschaft)،
هذا الأخير هو بالنسبة ل: كارل
بوبر (k.Popper): « ليس تطبيقاً
لجمع من الخطابات المسموعة و
المكتوبة للمعرفة³». لذا، الفلسفة
الماركسية (الإيديولوجيا) هي
نظرية عند التوسير وليست في
علاقة بالعلم، حيث ألتوسير-
ماركس هو رفضُ التمييز بين نظرة
البرجوازية للعلم وبين إعتبار
الفكر الماركسي تأسيساً لطبقة

1 أستاذ الفلسفة جامعة الجليلي اليابس - سيدي
بلعباس -

2 - تمثل الماركسية بالنسبة للإيديولوجيا الألمانية
بمثابة يوطوبيا، لأنّها تمثل إستشباح (Fantasmagorie)
اللاحقيقي الناتج عن التوهم بتدخل الخداع البصري، أو هي
اليوطوبيا بالكشف عن الممكن، وحيث الإيديولوجيا هي التبدد.
- Cf. Ricœur (Paul), L'idéologie et L'utopie, Seuil,
France, page du garde.

3 - Ibid., p.149.

2-

داخل التفكير في الإيديولوجيا
الألمانية، فإنّ نظرية ماركس
اهتمت بالتاريخ في تفسيرها
للقائع، فاتخذت منه قاعدة
راهنية لتأويل الحدث ومنه كان
بالنسبة ل: ريكور تأويلين:

- إدراج التاريخ كمبدأ أولي
في علاقته بدور الفرد.

- التاريخ ودوره بتحديد
التمفصل والاتصال بين
قوى الإنتاج وعلاقات
الإنتاج.

فمن خلال هذين البُعدين، وخصوصاً
الأخير نلمس علاقة الإيديولوجيا بالواقع⁴
من خلال العلم، لأنّ كما يقول ريكور: «
موضوع العلم هو أصلاً (Précisément)
معرفة البنية الإقتصادية (والتي تمثل
قاعدة) لفهم التاريخ⁵». فوجود اقتران
بين البنية الإقتصادية والعلم هو أساس
المادية التاريخية بخلاف إنجلز الذي يُحدد
هذه العلاقة بأنّها مجرد مادية جدلية ل: «
تُقابل هذه العلاقة معنى الإيديولوجيا⁶».

4 - أشارنا إلى معنى الواقع لاختصار فهم المبدأ الذي
تتأسس عليه النظرية الماركسية و هو: البنية الإقتصادية (بنية
تحتية) في مقابل البنية الفوقية (السلطة) كان هذا بمعىة التاريخ،
إلا أنّ الملاحظ هو أنّ التاريخ قد إستطاع توظيف ماركس من
خلال أن صار التاريخ هو سلطة على الوقائع.

5 - Ibid., p.150.

6 - Ibid.

3- علاقة البنية التحتية (الاقتصاد) بالبنية الفوقية (النظام أو بالأحرى أهم الإنجازات الكبرى التي تمخضت عن إقحام التاريخ في تفسير العلم من خلال توظيف كلمة (Wechselwirkung)¹.

إنّ دراسة علاقات القوى التبادلية بين البنيتين يفرض الوقوف كما ذكر ذلك ماكس ويبر (Max Weber) تحديد القبول بشرعية السلطة (à l'aspiration de la Légitimité) من أجل تحليلها من خلال الفعل - وردّ الفعل - و المحفزات الواقعية من السلطة، حيث يذكر ريكور (Ricœur) بأنّ تحليلات ويبر (Weber) عن العلاقة بين البنيتين تجعل من الصراع وارداً و بلا نهاية ما يجعل من الإيديولوجيا على مسافة متساوية (Sphère) من كل شيء.

يُعجب ريكور بفلسفة التوسير نتيجة تحليله للعلاقة التبادلية بين البنيتين (-In Superstructure-frastructure) بتخلصه من التفسير المتزايد عن حدّه (-Connota-tion) للفلسفة الهيجلية (Hégélienne) سواء وفق التوسير أم أخفق.

يبدو أنّ مرافعة (Plaidoyer) التوسير للفكر الماركسي، جعل منه يُؤسس من جديد للتراث الماركسي بظهوره بلباس ماركسي في عرضه

1 - والتي تعني العلاقات المتبادلة بين القوى كما نظر لها نيوتن (Newton) فمورست لاحقاً في الماركسية من خلال (البنيتين) أو كذلك عند كانط (القبي والبعدى) وهيجل (الفكرة وضدها).

للمقابلة بين العلم والإيديولوجيا بعرض حالة القطاع الإستيمولوجية بين البنيتين، كون أنّ « القطيعة كما رأها ريكور هي بين الوعي و الفرد²، وليس بين الإيديولوجيا الماركسية والرأسمال، ليحدد العلاقة أو حتى القطيعة بين أن تكون الإيديولوجيا هي الفرق بين جانبيين هما:

- 1- الوعي والفرد.
- 2- النظر في قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بتأسيس فلسفة ماركس على المتناقضات التي تُفكر لفلسفته لقول ريكور: « أنّ زمن التأويل قد إنتهى وأنّ زمن الفعل قد آن³. فتتوقف العلاقة بين البنيتين مع التوسير هو أنّ إدراك الثاني غير معلوم كما لاحظناه نحن، كون العلم ليس هو الحقيقة، لأنّ المفاهيم (المعرفة) تنتقل من منطقة إلى أخرى.

أراد التوسير في دراسته للقطاعات في فكر ماركس هو الوقوف على تمييزه للتفاضل (Prétendre) بين ما هو علي عن ما هو قريب من العلمية، كما إدراكه للعلمي عن الإيديولوجي. ما جعل من فلسفة ماركس دراسة في الإيديولوجيا، هو نضال الطبقات والتعايش، فهي فترة القطيعة (1945)⁴ فيذكر ريكور أنّ علاقة الفرد

2 - Ibid., p.155.

3 - Ibid., p.157.

4 - تعني القطيعة الإستيمولوجية هي: «أنّ تبحث ما بين ذلك الكل المتلاحم و ليس مابين عنصر و آخر». Cf. Ibid., p.164 -

كواقع بالوعي هو بحثه في كفاح الطبقات واقعياً لقوله: «ما وضع الماركسية داخل الإيديولوجيا الألمانية هو اهتمامها بمفهوم الفرد الواقعي»¹ فأراد ألتوسير بالنسبة لـ ريكور هو الكشف عن حقل إستمولوجي داخل الفكر الماركسي، حيث يعتبره بمثابة تفكير بنيوي.

اعتبر ريكور أنّ لمصطلح - الحقل - تأثير تأتي من الصورة والخلفية، وهذا توظيف فينومينولوجي آخر، أمرٌ آخر هو مسألة التفكير في إيديولوجيا- أنثروبولوجية قادرة على إنتاج تفكير آخر: «لأنّ الإيديولوجيا عموماً بمثابة فتح إمكانية لأن يكون هناك تفكير»² فهي تفكير غير محدود في الفرد، في الوعي، التاريخ..

يُشدّد ألتوسير في تحليله لفكر ماركس على ما يُشكّل أهمها وهي: «الحقل والقطيعة (La Coupure)، الأولى يُشكّل منهج هام لتجنب إشكالية الإيديولوجيا من أن تقع في فخ التاريخ.. أما الثانية تطرح بجدية فعالية النظر إلى المسائل الفلسفية»³ ليذكر على ضوء تأسيسه لتحليله للإيديولوجيا هو إعادة قراءة وبناء التاريخ، تاريخ الوعي والإنسان، لهذا نجده يرى بأنّه: «يجب إفرغ (معاكسة)- التفكير الهيجلي- لاكتشاف في خبايا اللامفكر الجوهر العقلاني»⁴ لكن مهما يكن، فإنّه يجدر بالفكر أن يستفيد من الماركسية أو حتى الهيجلية في مجالات

تخص التطبيقية أو حتى المجتمع لأنّ كل هذا يتعلق بتحليل إيديولوجيا البنيتين، فمسألة الديالكتيك في تفكير الفكر تبقى واردة وضرورية ما يُحدد مسألة القطيعة والاتصال، فيطرح هيجل فكرة معقولة هي: «أن إيجاد طريقة لحلّ كل المسائل الميتافيزيقية»⁵، وفي مقارنة الماركسية مع فوكو (Foucault) وألتوسير أو لينين (Lénine)، نجد فيلسوف الأركيولوجيا يستدعي تحليل العلوم الإنسانية بالرجوع إلى أحداث الحروب، الإخفاقات، الأعراف، الهزات بأنّها قد أوجدت ضرورة التفكير في المجتمع كحتمية: «ما يجعل من مختلف المستويات و مختلف اللحظات لتكوينات المجتمع»⁶ على محك تحليل المجتمع و تطوره.

يتحدث ريكور عن المصطلح الذي يراه أنّه تكرر في أعمال ألتوسير، و هو: «أنّ البنية التحتية لا بُد أن ترتبط مع بقية المكونات التي تمثل الهزات (الحروب، الصراعات، الإخفاقات...»⁷، حيث تفسيره للبنيتين لا يخلو في تفكيره عن رسم معالمه إنطلاقاً من داخل التاريخ. فينعتها ألتوسير بأنّها حتمية وجب الترفّع عليها (Surdétermination) كونها باتت هي التمثيل (La Représentation) لتأسيسها عديمياً خلال فكر نقدي وهنا يظهر غرامشي (Gramsci)⁸ برؤيته

5 - Ibid., p. 174.

6 - Ibid., p. 175.

7 - Ibid., p. 176.

8 - حيث مضمون المادة: « هو رفض كلي لكل تصور خلقي للعالم».

أنظر أكثر:

تكسية (جاك)، غرامشي: دراسة ومختارات، تر: ميخائيل إبراهيم

1 - Ibid.

2 - Ibid., p.167.

3 - Ibid., p.170.

4 - Ibid., pp.173-174.

بأنّ الفكر الوثوقي بات يُؤسس تحليله على القدر. لأنّ فهم الصيرورة التاريخية هو في علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية.

نعتقد أن تفكير النظرية التاريخية للماركس، تجعلنا نُفكر هل اهتمت بالإنسان كممارسة وشعور (البراكسيس) - Praxis* من خلال علاقة البنيتين، وعليه تصبح النظرية الماركسية، صيرورة تاريخية للبراكسيس أي وحدة الإنسان والعالم، لأنّها نظرت إلى التاريخ من زاوية الإنسان والحرية، والأهم من ذلك، هو أنّ غرامشي وقف: «على تعيين لحظة التطهير»¹ إنطلاقاً من إعتبار التصور التاريخي للماركسية كنظرية للصيرورة وللبراكسيس، والأكثر اعتبارها لحظة الوعي التي تميّز الموقف، لكنها لم تُثر أية معضلة نتيجة عملها في نطاق الأفكار غير المنتجة، لحظة الوعي أو حتى الموقف مع غرامشي هي نظرتها إلى الإنسان كموجود طبيعي لا ينفصل عن الأشياء التي تُنتجها وعن العلاقات الاجتماعية التي يوجد ضمنها - الإنسان الكائن- ** ما جعله يُمثل إنساناً ميتاً فقط

مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق، د: (ط)، 1972، ص 125. فمن وجهة نظر غرامشي، يرجع فضل ماركس الفلسفي إلى ابتكاره تصوراً جديداً يتأسس على إعداد فلسفة جديدة: «تحسن القيام بنقد جزري لإعادة النظر في المادية التي فُرِضت على الماركسية بصورة غير مشروعة» المصدر نفسه، ص 126.

1 - المصدر نفسه، ص 132-131.

* - يُمثل البراكسيس شعور وممارسة تاريخية إنطلاقاً من الوعي، أو كما نعتها غرامشي بلحظة التطهير..

** - لقد نظر فوكو إلى الإنسان من جانب كائن فقط، لأنّه نتاج الأشياء السابقة عليه.

*** - سنوات الستينيات هي سيطرة التفكير الماركسي لخلق الوعي الغربي، لكن ما لبث أن صار هذا الفكر بحاجة إلى التقويم، وبشكل مُغاير (Rizhome) مع جيل دولوز (G. Deleuze)...

لأنّه صناعةٌ للسلطة وللمعرفة، فحتى التوسير اعتبر الماركسية كضرورة تاريخية تحتاج إلى قراءتها عديمياً سواء من جانب الإيديولوجيا أو العلم أو التاريخ***.

نعود لنذكر بأنّ الماركسية قد تجاوزت كونها تمثل العلم والإيديولوجيا، بل تنشيط العلاقة الواعية بين التاريخ والروح في إرتباط المادة بالتاريخ (الإنسان)، وهنا يكون البراكسيس بمثابة وحدة الضدين في الفعل التاريخي (المادية والمثالية). إذاً، هي أحادية من شكل قراءة عدمية لمكونات تشكيل الماركسية التاريخية أو حتى المادية مع ستالين. أما تصوّر مفهوم العلم مع ريكور أتى مخالفاً لتصور غرامشي، لأنّ الإعتقاد بثنائية المادة والروح هو مستحيل، كون الروح هي من مظاهر المادة وانعكاساتها، وبالتالي بثنا داخل أحادية المادة وهي بحق الموجود الحقيقي الذي يمثل الميتافيزيقا على المستوى البيولوجي، أما تفسير الماركسية كحتمية اقتصادية تُحدد البنية الفوقية يجعل منها آلية، ما يجعل العلم نتاج تصور حتمي للتاريخ تأتي من هاتين هما (الميتافيزيقا والآلية).

تمثل الإيديولوجيا: «بنية لا واعية لتفكير جماعة أو طبقة ما»² وانفتاح حقل اللاوعي، بطرح تحرير البراكسيس عن طريق معرفة الضرورة واستعادة حقيقية للوعي* من خلال إتاحة الفرصة للذات أن تُوسع من مساحتها للوعي، ما يجعل

2 - Ricœur (Paul), *Du texte à l'action*, Edition du Seuil 1986, p.324.

الإنسانية (L'humanisme) هذه الأخيرة:»
ماهي إلا

مصطلح إيديولوجي³» لذا، كان مصطلح
- L'Antihumanisme - هو لبيان أنّ فكرة
التفوق الفلسفي للإنسان صار كله وهم،
ما وجب إعادة قراءة الوعي والوعي الزائف،
وهذا طبعاً بتحديد شروط ممكنة لمعرفة
عالم الإنسان وتحولاته الفعلية في خطوة
واقعية هي - ما بعد النزعة الإنسانية - .

يرتبط مصطلح الإيديولوجيا كمفهوم
رهيب بالدولة وبأجهزتها، ففي كثير
من نصوص فوكو وأثناء تعرضه للعلوم
الإنسانية، أشار إلى اعتبار سلطة الدولة
بمثابة أجهزة تعسفية وقسرية منها: أشكال
الحكم، السجون، الإدارات، الشرطة
والقضاء.. ليتحدث ألتوسير أنّ لهذا
الترتيب الأولي، ترتيباً ثاني يتجلى في: الأجهزة
الإيديولوجية للدولة وهي: الدين، المجتمع،
التربية، التواصل، الثقافة، النظام
السياسي لتكون الدولة ذات منحنيين هما:
قمعي وإيديولوجي⁽⁴⁾.

يُشير ريكور مصطلح- إعادة إنتاجه-
(Reproduction) في الماركسية إشارةً إلى
طابع القداسة الذي يُحافظ عليه مصطلح
القمع والإيديولوجيا كمنهج وطريقة لإنتاج
التعسف والمنع على الأفراد. لذا، كانت
الدولة ضرورة أولية لتغطية كل الانتهاكات
بحق الأفراد لإعادة ممارسة وإنتاج:

3 - Ibid., p. 181.

4 - Ricœur (Paul), *L'idéologie et L'utopie*,
Idem., p. 184.

من الإنتماء الصممي للتاريخ واجباً لفهم
إيديولوجية المسافة التي تفسّر البنية.
وبالتالي ما هو الوضع الإيستمولوجي
لنظرية الإيديولوجيات؟ بمعنى مُغاير هل
لنا بوضع غير إيديولوجي يُتيح لنا معرفة
النظر إلى الإيديولوجيا؟ «الإيديولوجيا تقع
من الممارسة ما يقعه الدافع أو السبب من
سلوك الفرد أو مشاريعه»¹.

مفهومان هما (القدر- ما فوق القدر)
باتا تناقضين لتحليل الفكر الماركسي و
ما تأسس عليه من منظور ألتوسير،
فتفكيره يعمل داخل حيز (مجال معرفي
متنوع) يُسميه بالإطار (Le Cadre
Causal) التي تشتغل عليه عناصر
الإيديولوجيا:» و التي تُعطي المعنى ل: ما
فوق- الحتمي (Surdétermination)²»
لأنّ تفكيرنا صار ساذجا إذا هو تعامل
مع الرجعية، فمكونات عمل الماركسية
واشتغالها في مجال معرفي قد أنتج توهُماً
بصدقها وعدم تغييرها ليكون مفهوم
الإيديولوجيا مع ألتوسير هو كل ما خالف
لطبيعته الأصلية، لهذا نرى أنّنا نحتاج
إلى ما نُسميه - Meta-Idéologie - أي
تكوين نظرية عدمية في الإيديولوجيا، ما
يجعل من تحديد التقارب مع السياسة،
الاقتصاد وارداً لأنّ كل هذه المجالات
الإنسانية تنضوي تحت مصطلح النزعة

1 - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول
ريكور، منشورات الاختلاف، ط2، 2003، ص56.

2 - Ricœur (Paul), *L'idéologie et L'utopie*,
op.cit., p. 177.

*- Cf. Ricœur (Paul), *Le Conflit des
interprétations*, Ed. Seuil 1986, p.150.

- أولاً: الأفراد بحيث يكونون خاضعين للنظام.

- ثانياً: إنتاج لنظام آخر يكون فيه الأفراد محتواة فيه، كما هو الشأن في المؤسسات التعليمية.

بالمخيال (L'Imaginaire) حتى يتسنى للإيديولوجيا أن تتوغل داخل المجتمع، هناك ما يُعرف بالمُعاش (Le Vécu) الذي يطرح معنى ضرورة الإيديولوجيا في التحولات التي يعرفها المجتمع، لأنّ نظام التمثيل الذي تشتغل فيه الإيديولوجيا هو الذي يجعلها أكثر حركية، كون: «العلم لا يتسنى له أخذ مكان في أي منهما»².

إنّ الشيء الملفت للانتباه هو كيفية التعامل مع المفاهيم وطريقة توظيفها في إطار تموضع خاص يأخذ تحليله بُعداً معرفياً، سياسياً، اقتصادياً وربّما إيديولوجياً، فتجد التوسير يتعامل مع معنى الجهاز (L'Appareil) في المقابل يُؤسس فوكو لمعنى المؤسسة (L'Institution) في حين مصطلح الجهاز مع ريكور هو أنّه: «يُكوّن قرابة مفاهيمية مع البنيات و إعادة الإنتاج، و- هو يعني - عمل ميكانيكي»¹ بقوة تأتي من الخارج و هو نفس الخارج الذي كوّن العلوم الإنسانية و استبعدتها (المؤسسة)، فينتقل فوكو بنا إلى تجربته بطرح الحقل الذي تتواجد فيه السلطة من خلال ممارسة المؤسسة لخطاب الإقصاء، بإقناعنا بأنّ وضع حالة السلطة في خطاب الموت للعلوم الإنسانية لم يكن مطروحاً بهذا الشكل من التحليل، وأنّ طرحه إياه كان نتيجة سذاجة العلوم الإنسانية إلى أن توفرت فرص فضح فخ المركزية بالمعرفة.

لا شك أنّ ما طرحه الإيديولوجيا باستمرار هو البحث في علاقة الواقع

يتحدث التوسير بمعجم مفاهيمي مختلف عن سابقه وينعته بأنّه أنثروبولوجي كونه لم يُحقق القطيعة. لذا، نظريته في الإيديولوجيا هي تحديد علاقة البنية الفوقية بإعادة إنتاج لأفراد يكونون خاضعين للنظام، وأنّ المشكل الأصلي الذي يتم فيه تفكير الإيديولوجيا هو إعادة تكوين من جديد (Reformulation)، فبالنسبة ل: التوسير فإنّ ماركس لم يأخذ بجديّة مفارقة الواقع بالخيال، لأنّ في هذه الحالة، للإيديولوجيا حقيقة خاصة بها لا يمكن تعميمها، فمن شأن الحقيقة في التاريخ الاقتصادي أن تكون هي كل، وما عداها هو إيديولوجيا، لننفي عن هذه الأخيرة أي واقع رسمي سوى انحرافها عن واقع حياتها، فهي لا تختلف كثيراً عن اليوتوبيا (L'utopie) لوجود خيط رفيع بينهما هو التوهم بإدراك الواقع والحقيقة / الخيال ما ينفي عنها التاريخ، بمعنى وجود إيديولوجيا بلا تاريخ أي كأننا نفهم من ريكور أنّ الإيديولوجيا لا ترتبط بالزمن وهي متقدمة حتى على التاريخ والثقافة، ما يجعلها

1 - Ibid., p. 185.

2 - Ibid., p. 191.

غير مُدرّكة، لكنها واردة (Atemporel).

عموماً، ما فهمته هو أنّ ثمة علاقة تحكّم الإيديولوجيا بالواقع، هي علاقة بنيوية لكنها غير مُجسّدة في التاريخ، في الواقع الرسمي هي متعالية ومنتقدمة حتى عن مفهوم التجربة التي حدّدت هذه العلاقة الخيالية، لأنّ معنى الجهاز، تطبيقاته جعل منه إيديولوجيا ليتخذ معنى مادياً في العالم لقول ألتوسير: «لقد تكلمنا في ما يخص الأجهزة الإيديولوجية للدولة ولممارستها العينية (...)» فنأخذ هذا الموضوع أنّ الإيديولوجيا توجد دائماً في الجهاز، في تطبيقاته، وجوداً مادياً¹، ما يعكس مفهوم التشكّل للعلاقة بين الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية في ربط الذات بالإيديولوجيا، أضحت هذه الأخيرة تُفسر كل ما يرتبط بها مادياً، لأنّ علاقة الذات بغيرها تمثل مرحلة لإعادة معرفة وضعيتها من الخارج، ما يُحدّد حتماً وجود القهر والاستبعاد، و كأنّ: «لا ذات بدون المنع والقهر»² اللذان يُمارسان علمها لإنتاج معرفة، وهذا ما يُشكل إيديولوجية العلوم الإنسانية، لا شك أن يكون فوكو قد انتبه إلى مزالق هي علاقة الذات بالمنع (-L'assu-jettissement) في تفسيره ولادة الإنسان من المؤسسة أو الجهاز عند ألتوسير.

لم يتوان أن يُحدث: «ظلماً إتجاه فكر ماركس، عندما أقحمنا بفهمها داخل

أنثروبولوجيا إيديولوجية»³، كما ذكر ذلك ريكور، فحتى مفهوم القطيعة لا تحل عُرى المشكلة، لكنها تُعد كحافز للقطيعة، الأمر الثاني هو إيديولوجيا الكائن الإنساني باعتباره قد ارتبط بمضامينه، وهي العمل والرغبة الداخلية (Pulsion) مثلما كان فوكو يُفكّر الإنسان من خلال سطوحه الثلاث (العمل، الحياة و اللغة).

بُعد آخر هو أنّ ماركس: «اعتبر أنّ الفقر (L'appauvrissement) نتيجة لإعادة التوزيع (Redistribution) الظالمة (-Iné-luctable) للثروة المنتجة من العمل»⁴ فيتحدث عن معنى الإغراء في صيغة مصطلح إعادة التوزيع الظالمة بأنّها ضرورة لحياة الرأسمالية، ومزيداً من الاستغلال. مفهوم الرأسمالية هو نموذج بنيوي للاقتصاد الاجتماعي كونه:

- مجرد تراكم للمال، خلق منه قوة إستخفاف (-In-différencié).
- اهتمامه هو تزايد لنمائه.
- نمؤه، تزايد ببيع أو شراء قيم الفرد العامل (قوى العامل) بحيث أنّ تبضّعه لنفس السلعة المنتجة من قبله يجعله

3 - Ibid., p. 207.

4 - Hottois (Gilbert), *De la Renaissance à la Postmodernité ; Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeke Université, 3^e édition, Bruxelles, 2002, p.179.

1 - Althusser (Louis), *Pour Marx*, p.105.

2 - Ibid., p. 205.

يتعذر عليه شراءها (الاستلاب).

- الرأسمالية هي بمثابة (تنظيم العمل والمبادلات التي تجعل منه ممكناً)، « كل هذه المبادئ المتناقضة للرأسمالية تجعلها قابلة للأفول»¹ بالنسبة لماركس، يُنشئ هذا الطبقية.

- العامل ليس على إطلاع بالسلع التي أنتجها والموجودة بالسوق، فهو يبيع قوة عمله مقابل أجر شهري..

يتحدد التفكير الماركسي على قاعدتين أمكنا لهما أن يُحددا كل التفكير الخاص بالبروليتاريا النظامية الرأسمالي و الاشتراكي .

التحت- الفوق البنيوي:

ترتبط البنية التحتية ذات الأساس المادي أكثر بالجانب الاقتصادي كقوى وعلاقات الإنتاج، أما البنية الفوقية فهي الأبنية الثقافية والفكرية التي تمثل رمز المجتمع كالإنتاجات الرمزية للمجتمع مثل المؤسسات السياسية، الدين، القانون، التربية الأخلاق.. لكن دائما البنية الفوقية (Superstructures) تُحدد وتهيمن على

الثانية، ما يجعل من هذا الانعكاس إيديولوجي، « كون الفكرة الجوهرية لماركس أنّ البنية التحتية تعكس البنية الفوقية لوجود تمفصل بينهما، وأنّ هذا الانعكاس لتأثير البنية التحتية على الأخرى هي علاقة وهمية كاذبة، إيديولوجية»².

يظهر الترابط والتفاعل بين البنيتين أكثر، وخصوصاً في حتمية العلاقة، لأنّ للتفسير معنى واحد هو أنّ الاقتصاد يتحكم في الفكر وليس العكس، ما يجعل من مجرد - الوعي الجماهيري- كله كذب وأغلوطة هي نتاج إيديولوجية البنية الفوقية، ما خلق من التمييز بينهما أمرٌ يُختصم بشأنه.

لهذا نستنتج كيف أنّ النظرية الماركسية تبدو غامضة، ربما لأنها تركز على الجانب العلي فيها وهو الاقتصاد، والأكثر من ذلك هو نهاية التاريخ بمعنى الزمني (-Eschato logie)⁽³⁾ والتبشير بتاريخ آخر هو حلول نضال الطبقات و الذي يُمثل يوطوبيا وهي بنفسها قريبة من الواقع، لا لكونها ممكنة التحقيق، بل هي تفكيرٌ في واقع غير الواقع الإقصائي للتاريخ البرجوازي، لهذا يشترك فوكو مع ماركس في أنّ الوقوف على عتبة الانتقال من البرجوازية الفاشية إلى الرأسمالية يفرض استبدال تفكير الإقطاعية البرجوازية المؤسس على التاريخ البشري بتاريخ يُؤسسه لتحرير الطبقات

2 - Ibid., p.182.

3 - هي الاعتقاد بنهاية أخيرة للتاريخ الإنساني، أو هي نهاية الزمن كما نظرت المسيحية بتدخل الإله.

1 - Ibid.

لتأسيس تاريخ آخر.

الهوامش

1-Ricœur (Paul), L'idéologie et L'utopie, Seuil, France, page du garde.

2-Ibid., p.149.

3- Ibid., p.150.

4- Ibid.

5- Ibid., p.155.

6-Ibid., p.157.

7- Ibid., p.164.

8-Ibid.

9-Ibid., p.167.

10- Ibid., p.170.

11- Ibid., pp.173-174.

12- Ibid., p. 174.

13- Ibid., p. 175.

14- Ibid., p. 176.

15- تكسيه (جاك)، غرامشي: دراسة ومختارات، تر: ميخائيل إبراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق، د: (ط)، 1972.

16- Ricœur(Paul), Du texte à l'action, Edition du Seuil 1986.

يوطوبيا الماركسية هو في تصور مجتمع وتاريخ مُغاير كلياً، في حين الواقع أنّ كل هذه المزاعم هي هروب من الراهن، وليس تفكيراً في تحسين الراهن، لأنّ هذا برأينا سيّزيد من حكم البرجوازية أكثر (الرأسمالية) بتمهيش الأقل حظاً مجتمعيّاً، حدث هذا داخل استعادة التفكير التاريخي عند ريكور، من هنا التاريخ نفسه كان قد خضع لبراديجم الوعي الذاتي مع المجتمع، ما يطرح بقوة مشكلة التواصل على النمط التاريخي، لا من أجل السرد، وإنّما لإتاحة الفرصة للتفكير أن يستعيد إمكانية التفكير في مشكلة التاريخ الماركسي خصوصاً العلاقة المتبادلة بين البنيتين ليضع مسألة العلم والإيديولوجيا في علاقتها بالتاريخ داخل البحث عن وضع أنطولوجي - إبستمولوجي. إذاً، ما بعد الماركسية هي لحظة الإستملاك، في جعل الماضي قريباً بمنحه حاضراً..

17- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الإختلاف، ط2، 2003.

18- Ibid., p. 177.

19 - Ibid., p. 181.

20- Ricœur(Paul), Le Conflit des interprétations, Ed. Seuil 1986.

21- Ibid., p. 184.

22 - Ibid., p. 185.

23- Ibid., p. 191.

24 - Althusser (Louis), Pour Marx.

25 - Ibid., p. 205.

26 - Ibid., p. 207.

27 - Hottois (Gilbert), De la Renaissance à la Postmodernité ; Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine, De Boeke Université, 3^e édition, Bruxelles, 2002, p.179.

28 - Ibid.

هابرماس والعالم الإسلامي

1-4 الدين اليوم

د. أحمد عطار¹

إن الفكرة القائلة أن الدين قد ولى في المجتمعات المعاصرة تتطلب اليوم مراجعة حقيقية حيث يلاحظ «هابرماس» عودة بارزة للدين في الآونة الأخيرة، ويعطي مثال الولايات المتحدة، فرغم أنها ترتب في قمة دول التحديث والعلمانية، إلا أننا نلمس دورا متزايدا ومتناميا لدور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية لدرجة صعود مرشحين رئاسيين بفضل تعاطفهم أو انتمائهم لكنيسة معينة وسقوط آخرين بسبب إهمالهم للدين.

أمام هذه التغيرات وجد هابرماس نفسه مدفوعا إلى التفكير في القضية الدينية ويمكن تحديد بعض الأحداث التي جعلته يهتم بالدين لخصها في المحطات التالية:

(1) خريف 2001 بمناسبة تسلمه جائزة السلام التي تمنحها رابطة الناشرين الألمان، ألقى هابرماس⁴ خطاب بعنوان «الإيمان والمعرفة».

4 ألقى «هابرماس» محاضرة تحت عنوان: «المعرفة والإيمان (Glauben und Wissen)» بمناسبة حصوله على «جائزة السلام» من طرف الاتحاد الألماني للناشرين، في العاشر من أكتوبر 2001، أي بعد شهر من هجومات الحادي عشر من سبتمبر، دعا في محاضرتة (نشرت في كتابه: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127) إلى إعادة التفكير فلسفيا في موضوع العلمنة والدين، حيث إن إعادة التفكير في مفهوم العلمنة Säkularisierung ودور الدين في مجتمعاتنا يأخذ عند هابرماس مغزيين أولا: إعادة التفكير في الحوار بين العلم والإيمان باعتبار كل واحد منهما له حيز «إبستيمي» يجب احترامه ثانيا: إعادة التفكير في الدين والسياسة، لذا فإن العلمانيين والمؤمنين في «الدولة الدستورية» Etat Constitutionnel عليهم احترام قناعات بعضهم، بذلك يشكل «المجتمع الما بعد علماني» مسارا تكامليا علما أن تشريع «الدولة الدستورية» يتأسس على منابع العقل العملي على حسب التصور الكانطي، بمعنى آخر إنها تعتمد على تشريع ذاتي وليس قبلي ولا ميتافيزيقي.

تأخذ المسألة الدينية² حيزاً مهماً في فكر «يورغن هابرماس» ولا يتعلق الأمر فقط بموضوع ما يسمى «الإسلام الأصولي» أو «الإرهاب» بل يتعداه إلى علاقة الدين بالدولة «لأن الأمر أكبر من مجرد نقاش حول العنف والإسلام، بل هو نقاش يدور حول الدين عموما ومكانته في المجتمع اليوم»³. مما دفع هابرماس إلى إعادة التفكير في الظاهرة الدينية بصفة عامة مستذكرا التفريق الفيبري (ماكس فيبر) بين الدين والتدين ومستفيدا من الفلسفة المعاصرة التي بينت استفحال سرطان «الدغمائية» والأصولية في كل الاتجاهات. بذلك نزع هابرماس صبغة الأصولية المقترنة بالإسلام فقط ليجعلها وباءً عاما في كل الديانات بل وتتعداه حتى إلى العلمانية. وعليه نتساءل كيف فهم هابرماس الظاهرة الدينية، وكيف عالج إشكالية تضخم دور الدين في العالم الإسلامي وانحساره الشديد في الغرب؟

1 شعبية الفلسفة، جامعة تلمسان، الجزائر.
2 تجدر الإشارة هنا إلى ارتباط الدين بعبثيات التحول في الفكر الغربي على النحو التالي:
1- الفكر الوسيط: من روما الوثنية إلى روما المسيحية 2- الإصلاح الديني: من الكنيسة الكاثوليكية إلى الكنيسة البروتستانتية،
3- المسألة اليهودية: من الجريمة إلى يقظة الضمير، وهذا الاخر هو مغزى تأليف هابرماس: «التصوف اليهودي والفلسفة الألمانية»، لإرجاع الاعتبار للفكر اليهودي في الفلسفة الألمانية.
3 هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي، أي دور للدين؟، ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 85، ألمانيا، 2007، ص 64.

يقول هابرماس: «إن الديني كسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة الكنائس والمنظمات الدينية التي تضطلع بشكل متزايد (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية. ويمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستساهم في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض»²، كما لاحظ هابرماس تخطي الدين للحدود الوطنية في مسعى للتوسع خارج الحدود السياسية والمثال واضح مع الكنيسة البروتستانتية لألمانيا أو الكاثوليكية وتمدد الإنجيليين *Évangéliques* وحتى العمل الدعوي الإسلامي، بل إنها تكون شبكات عالمية، وتعزز تواجدتها في مناطقها التقليدية، وتعيد تنظيم نفسها في الأماكن التي كانت قد انتشرت فيها من قبل كالصحة الإسلامية في ماليزيا وأندونيسيا أو التبشير المسيحي في أمريكا اللاتينية «ومع هذه الحيوية الجديدة يتضاعف عدد الصراعات بين المجموعات الدينية على «المجال الحيوي» حتى وإن كانت الكثير من هذه الصراعات لها مرجعيات عرقية واقتصادية... لكنها توقد جمرة الدين وهذا بالفعل ما حدث، فمنذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 أصبحت كل المناقشات تستعمل الإسلام كأداة سياسية للصراع ولم تتحدث عن الخلفيات الحقيقية»²

2 علي عبود المحمودي، الإشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجاً، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2011، ص 354.

2) بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 وما تبعها من نقاش حول الدين الإسلامي.

3) في العام 2002 يصدر بالانجليزية كتابه «الدين والعقلانية» مقالات في العقل، الرب والحدثة.

4) في العام 2004 شارك في حوار مع الكاردينال «يوزف راتسنفير» الذي سيصبح «بابا» الكنيسة الكاثوليكية في 19 أفريل (نيسان) 2005.

5) أفريل (نيسان) 2005، يشارك في مؤتمر دولي حول «الفلسفة والدين» بدولة بولونيا بعنوان «الدين في المجال العمومي».

كما أن النقاشات الدينية حول العولمة والتدخل الجيني (البيوتيقا¹ *Bioéthique*)، كان لها دور في اهتمامه بالدين.

من خلال هذه المحطات التي وجد هابرماس نفسه مدعوا للتفكير في الدين ومستشعرا أن هناك تنامياً لدور الدين في كل حياة الإنسان المعاصر، وعن ذلك

1 للمزيد من الاطلاع على مسألة التحسين الجيني والاستنساخ *Clonage* في الفلسفة الأثانية المعاصرة، انظر: عادل حدجامي، سلوتردياك ضد هابرماس، ضمن الكتاب الجماعي «البيوتيقا»، دار بتر، ط1، دمشق، 2010، ص 93 وما بعدها. انظر كذلك: مصطفى النحال، جدل حاد بين بيتر سلوطريدل وهابرماس، مجلة مدارات فلسفية، العدد: 06، المغرب، 2008، ص 57. انظر أيضاً: هابرماس، النقاش حول فهم الجنس البشري لأخلاقيته، مجلة فكر وفن، ع 85، ألمانيا، 2007، ص 13.

هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2006، ص 123.

للهجمات»¹.

2-4 الحداثة والتعصب:

خطاب راتيسبون
le discours de Ratisbonne

في 10 فيفري 2007 نشر لهابرماس مقال بصحيفة: «زيورخ الجديدة للدراسات» Neue Zurcker Zeitung، وترجمه فيما بعد «جون لوي شليغل» Jean Louis Schelgel من الألمانية إلى الفرنسية، في المجلة الفرنسية الشهيرة «الفكر» Esprit «تحت عنوان: «une Conscience de ce qui manque. Les liens de la Foi et de la Raison» قام فيه هابرماس بنقد شديد للمحاضرة التي ألقاها البابا «بينوا السادس عشر» بمدينة راتيسبون Ratisbonne. والتي حملت عنوانه: «خطاب راتيسبون».

إن زيارة «البابا بينوا» لألمانيا كانت مثيرة وزاد من إثارتها حدة الاعتراضات التي أفرزها الخطاب الذي ألقاه وبالأخص النقطة المتعلقة بالإسلام ووجوده في أوروبا، حيث اعتبرها الكثيرون مستفزة لمشاعر المسلمين المقيمين في أوروبا وللإسلام بصفة عامة رغم أن بعض الأطراف اعتبرت هذه الاعتراضات ناتجة عن سوء فهم لخطاب «البابا بينوا».

1 Habermas, une conscience de ce qui manque Les liens de la Foi et de la Raison, Traduit par Jean-Louis Schlegel, Revue- Esprit, n° 05, mai 2007, p 10.

كما أسلفنا الذكر ساهم هابرماس في النقاش المثار حول محاضرة «البابا»، وانتقده بشكل مطول في المقال المشار إليه، وتأسف لنغمة القرون الوسطى السائدة في خطاب «البابا بينوا» العائد لمفاهيم العصر الميتافيزيقي ماقبل الكانطي Prékantien، والذي لم يفهم ولم يستفد من الدرس الكانطي ولا من مكاسب الديمقراطية التعددية لعصرنا»².

رغم نقد هابرماس للبابا إلا أن مقاله لم يكن شديد اللهجة ولا انفعاليا بل بالعكس اعتبر نفسه محاورا ومسائلا بشكل محترم له وفي نفس الوقت مستغرب لشدة تغير رأي البابا، فلقد سبق لهابرماس أن ناقشه في جانفي 2004 عندما كان ما يزال «كاردينالا» في لقاءهما التاريخي بميونخ Munich (ألمانيا)، حيث كان يحمل خطابا متسامحا، ومنفتحا، وفي تلك الفترة صدم الكثير من المفكرين وأصدقاء هابرماس من قبوله لهذا اللقاء والحوار مع رجل دين، وهم الذين عهدوه متمسكا بمبادئ العلمانية، إلا أن هابرماس وضح لهم الفرق بين الدخول في الحوار وقبول منطلقات المتحاور.

استغراب هابرماس كان له ما يبرره فلقد تحول تسامح وانفتاح أفق «الكاردينال» إلى عدائية، ولم يدم الأمر طويلا، فبعد شهرين فقط من اللقاء (قبل نهاية مارس)، يبعث البابا (الكاردينال

2 Ibid, p 05.

السابق) رسالة شديدة اللهجة إلى أوروبا التي يعيب عليها نسيانها لهويتها المسيحية اليهودية ويطالبها بإعادة قراءة تاريخها، ورغم كل ما حملته هذا الخطاب من تهجم على الحداثة والعلمانية إلا أنه لم يثر حفيظة العلمانيين ولم يردوا عليه حتى، ولم يفهم هل هم معه، أو أنهم خارج الخطاب أصلاً.

لكن هابرماس باشر محاورته لأنه يولي أهمية بالغة لحضور الفيلسوف في الفضاء العمومي «كصوت للعقل الذي طرد من قبل التعصب ولا يسمح اليوم بعودته بأي شكل من الأشكال، فلقد تعلم الفيلسوف نقد الأوهام بما في ذلك أوهامه هو نفسه لأن «العلم الحديث قد فرض على العقل الفلسفي أن يكون ذاتي النقد Autocritique وأن يتوقف عن تشييد بنايات ميتافيزيقية»¹، بمعنى أن على الفيلسوف محاربة التعصب في كل أشكاله وميادينه فيمكن حتى للفلسفة أن تكون متعصبة.

لقد تعلم الإنسان المعاصر الكثير من الدرس «الابستيمولوجي» الذي علمه الحذر من التصورات «الدغمائية» (Dogmatique) وصرف نظره عن الأمل في التركيب بين العقل والدين كما أراده الفلاسفة الوسيطيون المسلمون منهم والمسيحيون وحتى اليهود أمثال: «موسى ابن ميمون» واتضح أن التوفيق بينهما

جهداً لا طائل منه لأن لكل واحد منطلقاته وباراديجمه (Paradigme). لقد أصبح الفكر المعاصر متجاوزاً للميتافيزيقيا Post Métaphysique. وهذا لا يعني العداء للدين ولا إقصاؤه كما يعتقد البعض، في هذا الشأن يقول هابرماس: «أنا أقف ضد موقفين، من جهة أعارض التنوير Aufklärung، المتبجح بذاته والذي يرفض وجود أي نوع من العقلانية في الدين، لا أوافق كذلك على الصورة الدينية التقليدية التي تقدم لنا العقل خاضعاً للدين»².

يُظهر هابرماس موقفه من الدين بشكل جلي³، فهو لا يتراجع عن علمانيته كما ظن الكثيرون، ويعارض بشدة ميولاته المتعصبة، ومع تقديره الكبير للدين فهو يقارب الطرح الكانطي منه، ويحاول أن يجد له موطأً قدم أمام العلمانية المعاصرة، لكن ليس من موقع سيادي أو سلطوي على حساب مكاسب العقل والعقلانية. بالمقابل يطالب هابرماس من العقل أن ينتقد نفسه Autocritique، ويراجع موقفه المجحف اتجاه الإيمان، أي يطالب بعقل يحترم القناعات الدينية، رغم وجود التعارض بينهما (العقل والدين) وهو يعترف «بأن الإيمان يحتوي على جزء من المعارضة للعقل وهو جزء ليس علينا

2 Ibid, p 08.

3 «هانز كونغ: عالم لاهوت وأستاذ في جامعة توينغن يتأسف لعدم استفادة هابرماس من تجربة «ماكس هوركهايمر» حول أهمية الدين. أنظر: الفصل السادس (الدين في عصر ما بعد الحداثة، هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر، 2005، ص 239 وما بعدها)»

1 Ibid, p 05.

قبوله ولا رفضه»¹.

تخفي مطامع اقتصادية وبتروولية»⁴.

بعودتنا إلى خطاب راتيسبون le discours de Ratisbonne الذي اعتبره هابرماس خطابا «ضد حدثي» Antimoderne Aufklärung والذي يصل إلى حد المطالبة بالتراجع عن التنوير *Aufklärung* وأن نترك جانبا الأفكار الحداثية²، سيعتبره هابرماس تطرفا معاصرا سيسعى جاهدا لنقده ويدعو رجال الدين إلى التعقل دون أن ينسى توجيه خطاب العقلانية ونبذ التعصب إلى العلمانيين كذلك ويدعو الطرفين إلى التقارب.

لقد انتقد الفلاسفة كثيرا النزعات العدائية والمتعصبة في الدين لدرجة إنهم اجتهدوا للتخلص منه أو تعويضه وإبداله تارة بالدين الطبيعي وتارة أخرى بالعقل العملي «الذي يأتي لنا بأسباب تؤسس مفاهيم التسامح والمساواة وتكون القيم والقوانين التي تحدد حرية الأفراد والعلاقات بينهم، وبين الجماعات على حسب موافقتها لمعايير عقلية»⁵.

اعتقد «هابرماس» أن الأصولية ليست موجودة في الشرق فقط بل إن هناك أصولية مشابهة لها في القوة ومعاكسة لها في الاتجاه في الغرب لا تقل عنها خطورة، بل إن الأصولية تنمو حتى في رحم العلمانية، إذ يقول: «توجد أرثوذكسية متصلبة في الغرب كما هي في الشرق الأوسط بين اليهود والمسيحيين كما هي بين المسلمين»³. وهذه الأصوليات هي الباعث على الصراع لكن دون أن نغفل على حسب «هابرماس» من جوهر الصراعات المصلحانية ذات الظاهر الديني مما يرفع حدة التنافر وانغلاق فضاء الحلول، لمشاكل تبدو لنا أنها دينية في حين أن حقيقتها دنيوية لا غير «أي أنها

لكن هذا التعويض لم يأت أكله فالإنسان المعاصر يعيش فقدان «المعنى»⁶ ويتخبط في أزمت، الأزمة تلو الأخرى، والمجتمع الحديث يتفكك وتضعف فيه قوة «التضامن». فلقد تراجع إنتاج المعنى الذي كانت تقوم به الديانات القديمة، وعليه تفتن «كانط» ومن بعده «هيجل» لهذه التصدعات التي ولدت مع «الحداثة» وإذا كان «هيجل» يجعل من الدين القضية الموجبة والأنوار نقيضها السليبي فلقد سعى لتجاوز عدائية الأنوار للدين نحو تركيب يرجع الإيمان إلى أحضان العقل، في حين أراد «كانط» إعادة تأسيس الدين على

4 Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori, in, Le Monde diplomatique, 51 année, N°599, Février 2004, p 17.

5 Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p 09.

6 «فقدان المعنى»: «تتجل أزمة الحداثة في فقدان المعنى، أو لنقل تعدده وتشتته، لحد انعدامه، ولدرجة تساوي في نظر الإنسان الغربي، الخير والشر الجميل والقيح، ولم يعد يفهم من هو؟ أو ماذا يريد؟» انظر: زيادة رضوان، صدى الحداثة (ما بعد الحداثة في زمنها القادم)، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، المغرب بيروت، 2003، ص 27.

1 Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p 09.

2 Ibid, p12.

3 Habermas J, L'avenir de la nature Humaine: vers un eugénisme libéral, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002, p 149.

أرضية الأخلاق، وما العقل العملي إلا بوابة لعودة الدين كونه الضامن الوحيد تماسك المجتمع وأخلاقه، وهنا تظهر صعوبة تعويض الصورة الدينية التي كانت تقوم بهذا الدور وبالأخص الكلية الأخلاقية التي كانت تقدمها وتحفظها كمثّل جماعية.

ولم يتوقف مسعى التعويض مع «كانط» فإن هابرماس سار وفق التقليد الكانطي ولو باختلاف في المشروع لكن المشترك هو إنتاج التضامن خارج الدين والتأسيس لأخلاق كلية وإنتاج المعنى بسبل عقلانية غير العقلانية الأنوارية لذلك فرهان هابرماس هو قيام تضامن بواسطة إتيقا ما بعد ميتافيزيقية *Ethique Post métaphysique*، فهل يمكن قيام قوة توحيدية للمجتمع خارج الأطر الأهوتية؟

يعتقد هابرماس بإمكانية قيام اتفاق *Accord* بين مكونات المجتمع المعاصر وفق مبادئ العقلانية التواصلية وعبر ديمقراطية تشاورية *Délibérative* تسمح، من دون أي إقصاء ولا تهميش، من إعطاء الكلمة للمتدينين بمختلف طوائفهم ومن جهة أخرى للعلمانيين بمختلف مشاربهم. نفهم من ذلك أن هابرماس يُبقي على دور وأهمية الدين في الحياة الاجتماعية ذلك أن له «دورا مهما يؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحول بين أفراد المجتمعات العلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم

الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجع البشر على التعامل بعضهم مع بعض بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل»¹

رغم تسامح «هابرماس» من عودة الدين وهو المعروف بكونه الفيلسوف العلماني بامتياز إلا أنه يتوجس منه خيفة، لما قد يعيده من قيم الخضوع والخنوع ويجعل المواطن سلبيا يقنع بانتظار عالم آخر يجد فيه العزاء وينسحب من دنياه فيرفع رقابته عن السياسي، وتقف عجلة التنافس الاقتصادي وتزداد سخونة النعرات الدينية.

كما أن تصورات الدين الجبرية للتاريخ والزمن تشيع فكرة التدهور والسقوط والخطيئة، مفاهيم دفع التنوير ثمنا غالبا لتغييرها، يعلم «هابرماس» في نفس الوقت قدرة القيم الدينية على تفريغ الضغط الدنيوي للتنافس والكسب المادي عبر المحبة، التضامن والأخوة «صحيح أن القوى الدينية فقدت الكثير من قدرتها الإدماجية، التي كانت تمارسها بسهولة في المجتمعات التقليدية بسبب الصيرورة العقلانية الغربية التي أزاحتها، فلا يمكن العودة إلى تلك الحقبة ولا إلى محاولة «هيجل» وأتباعه في تعويض القدرة

1. تأثر ديب: الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس، نقلا عن علي عبود الحمودي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 360.

وضغط التحديث وسرعته بل صدمته أمام مجتمعات حساسة لا تنهض على ثقافة الحداثة. إضافة إلى حرمان الشعوب العربية من ديمقراطية حقّة، كلها عوامل ساهمت في تفاقم الأزمة.

إن الرد الدفاعي لثقافات الشعوب على اكتساح الحداثة، جعل هابرماس يتفق مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في عملهما المشترك حول 11 سبتمبر، على التأثير المباشر «للعولمة في بناء الإرهاب Terrorisme فما دام العالم يعج باللامساواة والظلم»³، «وفشل المنظمات العالمية كالأأم المتحدة التي أصبحت كاسد من ورق»⁴، فإن مجتمعات العالم الثالث تتحمل نتائج أزمات الغرب وهي التي تدفع ثمن أخطاء دول العالم المتطور إذ يقول هابرماس: «أكثر ما يؤرقني في الأزمة المالية، هو الظلم الاجتماعي الجائر الذي يتجلى في أن الجماعات الأضعف والأكثر حساسية للأضرار في المجتمع هي التي تتحمل العبء الأكبر من التكاليف الاجتماعية لخيبات النظام وأخطائه»⁵.

كما يُحمّل هابرماس مع دريدا الحداثة جزء من المشكلة، لأن العنف الأصولي ما هو إلا رد فعل سلبى على عدم الانسجام

3 Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori, Le Monde diplomatique, op.cit, p 17.

4 Habermas J, Une époque de transitions : écrits politiques 1998- 2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004, p 381.

5 أسهوير توماس، يورغن هابرماس لمحّة موجزة، مختصرات من رسالة الدكتوراه، مجلة دوتشلند (Magazine Deutschland)، العدد 4، ألمانيا، أغسطس-أيلول/2009، ص 23.

التوحيدية للدين بتعميق جدل التنوير»¹.

3-4 العالم الإسلامي

يشير هابرماس إلى حدثين بارزين في القرن العشرين هما قيام دولتين على أساس مشروع ديني الأولى هي الدولة الصهيونية والثانية الثورة الإسلامية في إيران 1979 التجريبتان اللتان حركتا المجموعات الدينية وكان لهما الدور البارز في التراجع عن اعتقاد نهاية الدين وانتصار العلمانية، لكن يبقى الحدث الأبرز هو «الحادي عشر من سبتمبر، حيث كان انفجار التوتر بين المجتمع العلماني والدين انفجارا من طبيعة أخرى مختلفة»². وأمام هذه التغييرات الواقعية وجب مراجعة النظريات والتفكير في الأسباب والنتائج.

في صدد تحليله لظاهرة الأصولية يقدم هابرماس سببين أساسيين للظاهرة:

الأول: هو عدم الانسجام مع العولمة، والثاني: انسداد في قنوات التواصل، إذ أن العولمة تزيد في تعقد المجتمعات، فقد اقتلعت المجتمعات التقليدية من محيطها الطبيعي وأحدثت فيها تغييرات جذرية، مما جعل العولمة لعبة فيها رابح وخاسر؛ فضعف الاقتصاديات الوطنية أمام الشركات العالمية الاحتكارية التي تسلب الموارد الطبيعية للبلدان الأكثر فقرا

1 Etienne Ganty, Penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur, p 579.

2 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 123.

مع الحداثة، أو الاعتقاد على أنها عدو لا بد من محاربتة لذلك «فالأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة.»¹ فمادامت الحداثة قامت بسلب الدين عن السياسة وإدعاء الحقيقة كان عليها دفع الثمن تهميش الدين في كل جوانب الحياة فالعلم نزع القداسة وسحرية كل شيء ثم سلم الإنسان لنفسه، لذا يدعو هابرماس إلى إعادة بناء الحداثة وفق باراديجم بين ذاتي وليس على فلسفة الوعي، إنه اعتقاد بالاختلاف والتباين بين الذوات وفتح أفق التواصل بينها وليس فرض المنطق الواحد وعليه يجب أن تتعايش الديانات مع المجتمع المتعدد وهو الأخذ بموقف التسامح ذلك أن «مبدأ التسامح ليس ضد أصالة الاعتقادات وأنماط الحياة الدينية وأدعائها الحقيقية، بل يجب أن يمكن تعايشها، متساوية في الحقوق، ضمن الكيان السياسي الواحد».²

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عاد موضوع الدين بقوة إلى الساحة الفكرية للنقاش³ وبالأخص قضية

1 «جيوفانا بورادوري»، الفلسفة في زمن الإرهاب: الإرهاب وإرث عصر التنوير، تر: زيد العامري www.iraqiaritist.com

2 هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 224.

3 قام فيلسوفان كبيران في الساحة الفكرية المعاصرة بتأليف عمل مشترك حول أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 هما الفيلسوف الفرنسي «جاك ديريدا» (Jacques Derrida) والفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» (Jürgen Habermas) ولقد نشطت الحوار الفيلسوفية الأمريكية «جيوفانا بورادوري» محاولة الاستفسار عن المغزى والسبب لحدوث مثل هذه الهجمات وتأثيرها على الوعي الغربي والبشري، وصدر العمل المشترك في نسخته الانجليزية تحت عنوان «الفلسفة في زمن الرعب» وظهر

«الإسلام الأصولي» ولم يحسن مناهاضوه التعامل معه لا من الجانب العملي ولا النظري ففي سؤال «لجيوفانا بورادوري» «هل يمكن اعتبار هذه الهجمات كإعلان عن الحرب؟» رد هابرماس «إن كلمة حرب أقل إثارة من لفظة «حروب صليبية»، التي استعملها «جورج بوش الابن» وحتى نداؤه لشن «حرب ضد الإرهاب» تظهر أنها خطأ جسيم من وجهة نظر قيمية كما من جهة عملية، فمن الجانب القيمي فإنه يرفع هؤلاء المجرمين إلى مصاف المقاتلين الأعداء ومن الجانب العملي فإن لفظ الحرب لا يصلح مادام العدو شبكة عالمية لا هوية لها».⁴ كما أن هابرماس لم يقبل الحرب المعلنة باسم «محااربة الإرهاب» فلا يمكن علاج العنف بالعنف «ويظهر هذا جليا في التناقض التي تحمله عبارة «الدفاع عن الديمقراطية» التي ما أريد بها إلا التضييق على الحريات المدنية».⁵

يعتقد هابرماس أن الصراع لا يعني صداما حضاريا تقليديا بين الغرب والشرق، بل إنه صدام بين مجموعات مسلحة في البلد الواحد من أفراد يحملون قناعات عقائدية، قد يعيشون

بالفرنسية في باريس بعنوان «مفهوم 11 سبتمبر» عن دار النشر Galilée ونلاحظ أن هابرماس يفرق بين الإرهاب العابر للقارات والعنف القطري فالأول عدمي فوضوي لا يمكن تبريره لا سياسيا ولا أخلاقيا ولقد اقترن بأحداث 11 سبتمبر، ومنه علينا التمييز بين العنف والإرهاب، فالقائمة الفلسطينية مثلا تعد ضمن العنف المشروع، وهي توازي ما يقوم به الكيان الصهيوني أو أقل.

4 Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, op.cit, p 17.

5 Habermas J, Une époque de transitions: écrits politiques 1998- 2003, op.cit, p 384.

يتحقق بذلك تخفيف للشحنة العدوانية² وتحقيق الاعتراف المتبادل وتبقى الدولة حيادية لكن بشكل فعال وإيجابي، وهي تضمن المعتقد وحرية المؤسسات العلمية وتصل إلى التخلي عن العنف السياسي من كل الأطراف وعدم الإكراه، «مع الاحتكام إلى مبدأ الحوار، للخروج بقرارات شاملة تخدم مصالح الجميع، الذين يقبلونها بطواعية»³، ويتحرك الوعي من المغلق إلى التأمل المحاور.

4-4 المجتمع ما بعد العلماني: (أهمية التواصل بين الفهم العلماني والديني)

Société Post-Séculaire / Postsäkulären Gesellschaft⁽⁶⁾

حملت الأنوار شعار الفصل بين الدين والدولة، بذلك ولدت العلمانية لكن هابرماس يدعونا اليوم لإعادة التفكير في العلمانية في ماهيتها وأفاقها وسط التغيرات التي تدفعنا إلى إعادة النظر في علاقة الدين بالسياسة، علما أن هناك عودة للدين في الحقل السياسي مثلما حدث من تجيش

2 كان لهابرماس دور في التخفيف من هذه الشحنات العدائية، ففي معالجته الأحد القضايا الساخنة، مثل: قضية الإسلام في أوروبا، أو بمسمى آخر التعدد الثقافي والإسلام في مجتمع «ما بعد العلمانية»، حذر هابرماس في محاضرة ألقاها بجامعة «تيلبورخ» بهولندا، من الطريقة الاستفزازية والتحريضية التي أطلقها نائب البرلمان اليميني «خيرت فيلدرز» من خلال فيلمه المعادي للإسلام، فرغم ما أبداه هابرماس من احترام لحرية التعبير، إلا أنه اعتبر الفيلم عملية تحريض وإثارة، قد تجر عواقب وخيمة على العباد والبلاد.

3 Habermas J, De l'éthique de la discussion, trad. Marc Hunyadi, Paris, éd, du Cerf, 1992, p 17.

في مجتمعات قمعية كالدول العربية، أو حتى ديمقراطية كأوروبا، لدرجة أن الصراع وكأنه بين قوى «دولانية» Etatique وحركات دينية متطرفة داخل هذه الدولة ذاتها، أو يظهر لنا التصادم بين حركات دينية وأخرى علمانية، بين المجموعات الدينية والعلمانية المشكلة لنسيجها الاجتماعي، وهنا يظهر ضعف الصيغة العلمانية التقليدية ومطلب التفكير في مجتمع ما بعد علماني، فالدولة القومية اليوم تكتفي بالحفاظ على حرية المعتقد والحق القانوني في حرية العلم وهذا غير كاف، بل عليها كدولة قانون وديمقراطية البحث عن شرعيتها في جذور المعتقدات كذلك، وأن تسمح بإدماج المجموعات الدينية في الحياة السياسية.

وعلى المجموعات الدينية تكييف نفسها لتكون مقبولة علمانيا وعلما تأسيس شرعية عقلية إضافة إلى شرعيتها الدينية ولبلوغ هذه الشرعية يفترض أن تقوم على حجج وأسباب قوية، وتنهض الدولة هنا بدور هام. ففي مجتمع تعددي يجب التقريب بين المواطنين والمعتقدين بديانة أخرى وغير المؤمنين على الإطلاق، صحيح أنها حيادية لكن حيادها ايجابي لا تكتفي بالمشاهدة، بل تعمل على المقاربة بينهم، «فيتقدم كل من الجانب الديني والعلماني إلى الآخر أي كلاهما يخطو للاقتراب من الآخر»¹.

1 Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p 11.

للكنيسة الإنجيلية في انتخابات الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، وهنا يلاحظ «هابرماس» التأثير المتصاعد للكنيسة في «الفضاء العمومي». لذا يراجع مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، الذي يعود إلى الحروب الدينية في أوروبا، ويذكر أنه أخذ طابع التدرج وتسارع مختلف بين الدول، وهذه الطبيعة العلمانية للدولة هي ما سمح للأقليات الدينية بالتنفس.

لذا طالب بنشر قيم التسامح بين العلمانيين والمتديين، فعلى الأول احترام قناعات المتديين والعكس صحيح وهي قيم نشرتها العلمانية منذ بدايتها ولو أن هذا الأمر يأتي تدريجياً. وهنا يذكر هابرماس الغرب بتاريخه فيقول: «إذا أردنا تجنب حرب بين الحضارات يجب أن يتذكر الغرب الخصائص الجدلية الغير المنتهية للسيرورة الخاصة بالعلمنة في أوروبا»¹.

وليس فقط على الدولة أن تسعى لتكليف نفسها، بل كذلك على «الجماعات الدينية أن تنسجم مع النظام القائم وتتفق مع طريقة الحياة السائدة، بل يتوجب عليها أن تتبنى الشرعنة العلمانية للدولة داخل المقدمات التي تقوم عليها عقيدتها، بل وتعتمدها كمبدأ من بادئها. (وهذا ما شغل «جون رولز» John Rawls ، في كتابه: «الليبرالية السياسية»)²، لقد

1 Habermas J, L'avenir de la nature Humaine, vers un eugénisme libéral, Tr ; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002, p 149.

2 هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي، أي دور للدين؟، مجلة فكر وفن، سبق ذكره، ص. 65.

اشتراط «جون رولز» من المتديين ليكونوا مقبولين في وسط الرأي العام استنادهم إلى مقدمات يؤمنون بها لكن على قاعدة «حجاجية» Argumentation، ولو أنه يتحفظ على أصحاب المناصب العليا في الدولة، عندما يفرض عليهم أن يكونوا علمانيين لحساسية مواقعهم الاجتماعية القادرة على بعث الشقاق.

يوافق «هابرماس» رأي «رولز» Rawls، لأن مطلب حيادية السياسي مكسب علماني إذ أن هناك رؤية مزدوجة، حرية واسعة في المجتمع المدني Société Civile لكنها تضيق داخل المجتمع السياسي، لأن الدولة تقوم على قواعد غير دينية فمثلاً «حين تدخل الادعاءات التي يقدمها العلم وتلك التي يقدمها الإيمان في صراع، فإن الدولة بحيادتها اتجاه رؤى العالم لا تقرّر موقفاً مؤيداً إطلاقاً لهذه الفئة أو تلك»³، بل تقف مع حرية المعرفة.

لكن هابرماس يختلف مع «رولز» في التشديد على الجماعات الدينية فيصيح: «لكني شخصياً، أميل إلى أن يكون التواصل السياسي في المجال العمومي مفتوحاً أمام كل مساهمة، وكيفما كانت اللغة التي يستعملها إن السماح بالتعبير عن آراء دينية بحته في المجال العمومي، لا يتطلب ضرورة فصل الشخص بين ما هو ديني وديني»⁴، «فالمجتمع ما بعد

3 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 127.

4 هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقدي، أي دور للدين؟، مجلة فكر وفن، سبق ذكره، ص. 66.

العلماني»، الذي يدعوا إليه «هابرماس» متسامح بحضور الدين في أرضه فهو لا يغفل مكانته في الرأي العام وقدرته على تحريكه، بالمقابل يدرك هابرماس صعوبة الأمر في المجتمعات الإسلامية¹.

إنها دعوة صريحة للجماعات الدينية لانخراط في الحياة السياسية فهو أمر مقبول شرط عدم ممارسته العنف أو منطلق الإكراه «من جهة نظر الدولة الليبرالية، فإن المجموعات الدينية لا يمكن نعتها بالمعقولية إلا إذا نبذت العنف بطريقة مقصودة وأن لا تفرض حقائقها الإيمانية بالقوة أو أن تحرض أتباعها، أو تشحن وعيهم للقيام بعمليات انتحارية»².

إذن ينتظر هابرماس من المتدينين موقفا متفتح وهذا «الموقف المتحرر يفترض من جانب المؤمن تفكيراً ثلاثي الجوانب لموقعهم وسط مجتمع المواطنة المتعددة الثقافات Citoyenneté Multiculturelle.

× أولاً: من الضروري أن يبذل الوعي الديني مجهوداً لتجاوز التفاوت المعرفي مع الجماعات الدينية الأخرى والذي يحصل كذلك بفضل الالتقاء بالطوائف والديانات الأخرى.

× ثانياً: على هذا الموقف أن يساير سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الجماعي للمعرفة على العالم.

1 نفس المصدر، ص 67.

2 Habermas J, L'avenir de la nature Humaine, op.cit, p 151.

× ثالثاً: لا بد أن يفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستورية، هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دنيوية³.

ولإدماجهم أكثر يدعو «هابرماس» المتدينين لاحترام أكثر للعقل، وعلى أن تكون الفروض الدينية قادرة على القبول بسمات عقلية، «أي أن تتعقلن» وتتخلى عن الادعاء بامتلاك الإطلاقيّة، بالمقابل على الدولة العلمانية في العالم الإسلامي أو الغرب أن تقدم حسن نية وتعمل على فتح طرق الحوار. وهنا يقدم هابرماس مثالا عن الجالية التركية المسلمة في ألمانيا التي لا تزال أصواتها غير مسموعة وتعيش بين ثقافتين ثقافتها الأم والثقافة الوطنية، لذلك على الغرب أن يتوقف عن سياسة التهميش. «التهميش والاحتقار الذي ينعت به الغرب دائماً المهزومين اليهود في سنوات الثلاثينيات والمسلمين اليوم»⁴.

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حاول «هابرماس» التأمل في ظاهرة الإرهاب العالمي، والذي اعتبره كنتيجة للتهميش، التفجير وانعدام الديمقراطية، إضافة

3 يورغن هابرماس: «المعرفة والإيمان»، نشر في كتاب «مستقبل الطبيعة الإنسانية»، مصدر سابق، ص 127. nature...», p 153. Vgl. - Voir aussi «L'avenir de la «Glauben und Wissen», S: 14-15.

نقلا عن: محمد الأشهب، «مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس»، رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عز العرب لحكيم بناني، وحدة المفاهيم وآليات لتفكير، قسم الفلسفة جامعة فاس-المغرب، نوقشت بميزة مشرف جدا سنة 2008، ص 398.

4 G-Hattois, M-WeyemBergh (Editeurs), Richard Rorty, Ambigüités et limites du poste modernisme, librairie philosophique J-VRIN, France 1994, p 15.

إلى صعوبة تأقلم المجتمعات الإسلامية مع حداثة متسارعة، بل فائقة السرعة، فظل المجتمع محكوم بازدواجية غريبة ومتناقضة، تحديث متسارع لا يصاحبه وعي لقيم الحداثة، فلم تُوطّن الحداثة وبالمقابل ظل التراث والتقليد مهيمنا في حالة تاريخية شاذة لجمع النقيضين، مما سبب تمزقا شديدا في الهوية «وهذا ما نستطيع معاينته في البلدان الأصلية التي ينتهي إليها هؤلاء الإسلاميون منذ اللحظة التي مسّ فيها التحديث المتسارع جذورهم بعمق»¹.

ومن جهة أخرى يرجع «هابرماس» عنف الأصولية إلى أنه مرض من أمراض التواصل بل انعدامه داخل مجتمعاتهم² أولا ومع الغرب ثانيا، فقمع الأنظمة المستبدة التي ترعاها غالبا الدول الكبرى وسوء التفاهم داخل النظام والعلاقات الاجتماعية، زائد انعدام الثقة المتبادلة كلها موصلة إلى دائرة العنف، «إضافة إلى تراجع قدرة الإدماج الاجتماعي، وتضعف

1 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 124.

2 في ملتي حول التواصل بعنوان: (الفضاء العمومي في البلدان المغاربية، لقاء السياسي، الديني، المجتمع المدني، وتكنولوجيات الاتصال من 15 إلى 17 مارس 2011، CRASC بوهان، الجزائر)، تكلم بعض الأساتذة عن تطبيق أفكار هابرماس على المجتمعات المغاربية لكن المسألة اعقد مما تبدو عليه لأنها مجتمعات قبل حداثة تختفي فيه المفاهيم والمقولات المؤسسة للفضاء العمومي الحر إضافة إلى حداثة العهد بالسلوك الديمقراطي Processus Démocratique وأخلاقياته Éthique de citoyenneté، مع عدم احترام للعقل، ضعف الإعلام المعارض، تضاف إليه هشاشة أرضية التواصل لأنه لم يحسم في إشكالية الهوية، وأخيرا اختفاء المجال العام وحتى المجال الخاص، علما أن الفردية تكاد تكون مسحوقة بسبب القبليّة والعشائرية، بالمقابل فإن المجال العام والدولة لم تنضج بعد لتبلغ درجة المؤسساتانية بل حتى المجتمع المدني مازال لم يرق لدرجة الوعي الذاتي.

قاعدة التجانس النسبي بين المواطنين، ففي دولة وطنية محدودة الفعل الحر ومزعزة الهوية الجماعية، تزداد صعوبة الحصول فيها على المشروعية³.

لا يقدم «هابرماس» حلا جاهزة بل طرقا مؤدية، يمكن تفعيل التواصل المعطل بإذابة الارتباب المتبادل المسبب لانهايار الثقة بين الناس، كما تسعى النظرية التواصلية لتجاوز حالة الانسداد في العقل الغربي بقبول التعددية الثقافية والعرقية والدينية، عبر تعزيز الحريات العامة والفردية في إطار احترام الخصوصية الثقافية للأقليات. إن المواطنين مدعوين لتحكيم عقل مشترك منفتح على تعددية رؤى العالم للجانبين⁴ (الغربي والإسلامي).

كل ذلك سيجعل الغرب يُغيّر سياسته من صراع الحضارات (وهو حجاب يخفي المصالح المادية)، إلى «التواصل الأفقي»، «هابرماس» لا يرى في التواصل سوى مدخلا لردم الهوة الفاصلة بين الجانبين، وإزالة للأحكام السابقة Préjugés لما قبل الفهم للجانبين معا «وفي المرحلة التي نحن فيها، لم يعد لنا إلا الأمل بحيلة العقل. وأنه بات علينا أن نظهر قدرة على التفكير»⁵، فالتقريب بين مختلف الثقافات، الاحترام المتبادل للخصوصيات، وتدعيم قضايا الحريات والديمقراطية في العالم الثالث مخرج للغبن الحاصل.

3 Habermas J, Après l'état-nation, op cite, p 77.

4 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 128.

5 المصدر نفسه، ص 125.

يعتبر مفهوم التسامح الديني خطوة ناقصة إذ لم يكن إلا تقليد الدولة لأطراف الجماعات الدينية المتنازعة، في حين ظلت كل فرقة تعتصم في برجها المغلق تنظر إلى غيرها نظرة الإقصاء ولا تعدو أن تسالم تحت فرض تصاعد الدولة العلمانية، فهو إذا تعايش هش وقد أثبتت الحوادث التاريخية مدى عدم صلاحية هذا المهدئ الذي لا يكاد تأتي فرصة حتى يبعث العنف من عقاله ونراه اليوم يتصاعد، فالديمقراطيات الغربية منذ الإصلاح الديني لم تقم إلا بتأجيل أو تجميد الصراع دون علاجه.

في الأخير يتصور هابرماس «مجتمع التعددية الثقافية» Multiculturalisme أنه تركيبة اجتماعية تسمح بتعايش العلماني والديني وتتجاوز العلمانية الكلاسيكية إلى ما بعد العلمانية تلعب فيه الدولة الدستورية دور المحايدة المحترمة لمرجعيات مواطنيها لكنها في نفس الوقت الراعية لحرية العلم واستقلاليتها «كأحد مبادئ الدولة العلمانية. ولكن هذا لا يجد له ترجمة معقولة حسب هابرماس إلا عندما يتم الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة إبستيمية مختلفة، والكف عن نعتها باللاعقلانية»¹.

يعول هابرماس كثيرا على الفلسفة فهي تمثل العقل المشترك المُوحد للديانات

1 علي عبود المحمودي، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 358.

والمقدورها «تقديم أخلاق كلية تقوم على مبادئ العقل التواصلي»² فيحكم ملامستها للعديد من المعارف وانفتاحها على العلوم الاجتماعية ستمكنا من فهم العلاقات الإنسانية، كما أن تاريخيتها تصلح لتكون ملتقى ثقافات مختلفة، مما قد ينجر عن هذا النقاش والتواصل إثراء إنساني لقضايا كلية إنسانية مازالت مقلقة: كالديمقراطية، حقوق الإنسان الأصولية والعنف.

خلاصة:

كان انهيار برجي التجارة العالميين في الحادي عشر سبتمبر السبب المباشر لإعادة تفكير هابرماس في أطروحاته حول السلام العالمي الدائم ومنه فكرة فضاء عمومي عالمي التي نشرها سنة 1996 في خضم الاحتفالات بمرور مائتي سنة على صدور كتاب «كانط» «من أجل سلام دائم» إلا أن الهجمات أرجعت فكرة التواصل إلى نقطة البداية مما دفعه إلى «إعادة التفكير في نظريته التواصل أمام العنف المفرط في العالم»³. وشكك الكثير من الباحثين فيها وأعادوا إلى الأذهان فكرة «صدام الحضارات» كما حللها «صمويل هنتيغتون» Samuel Huntington حين جعل من تنازع الأيديولوجيات الحدث

2 عز العرب لحكيم بناني: حياذ الفلسفة وتعدد القيم، ضمن الكتاب الجماعي، فلسفة الحق عند يورغن هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط1، المغرب، 2008، ص 118.

3 Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, op.cit, p 17.

الجلل القادم بغض النظر عن الأسباب التي تحركها اقتصادية كانت أو دينية ولو أن المؤشر الاقتصادي يبقى الأهم، فالجري وراء منابع الطاقة وبالأخص البترول كان في الغالب بؤرة التوتر الدائمة.

لا يتفق هابرماس مع «صمويل هنتيغتون» من أن الحضارة الإسلامية هي العدو الجديد للغرب وأن المنطق الوحيد بين الحضارتين هو التصادم في حين اعتبر هابرماس الصدام نتج بسبب التشويش في التواصل وإعلاء «الفعل الاستراتيجي» مقابل «الفعل التواصلية» المغيب تماما فالفعل الاستراتيجي المبني على الغاية النفعية يجعل هدفه هو السيطرة والهيمنة حيث يقابل ذاته مع الآخر من حيث الآخر هو موضوع للاستغلال والتسلط وهذا بالضبط منطق «العقل الأداتي».

إن طريقة معاملة الغرب للضواحي أو الهامش لم تتغير وظلت محكومة بمنطق الغلبة وليس الحوار ومن سوء حظ العالم الإسلامي أنه وضع كموضوع للسيطرة والاستعمار لفترات طويلة. أما اليوم فهو يواجه ثلاث مشاكل رئيسية:

أولا: غناه بالمواد الأولية أهمها البترول هذه النعمة التي تحولت إلى نقمة أمام تكاليف الشركات العالمية المتعددة الجنسية.

ثانيا: الاكتساح المتسارع للتحديث والعمولة الذي احدث اضطرابا في هوية إنسان العالم الإسلامي.

ثالثا: ضعف التجربة الديمقراطية وتصاعد أزمة الشرعية في الحياة السياسية.

ولا يحمل هابرماس الغرب وحده المسؤولية فهو مدرك كذلك لمدى الضغط الذي تعرض له يقول هابرماس في لقاء صحفي بعد ثلاثة أشهر من أحداث سبتمبر: «لقد زرت «منهاتن» في شهر أكتوبر ولاحظت تغير كبير في الولايات المتحدة فالأحاسيس كانت شديدة والتضامن والشعور بالوحدة قوي... وحينها شعرت بثقل الكارثة»¹ عند هذا الحد يدعو هابرماس لتفعيل فلسفة التواصل التي يرى فيها المخرج الأهم من الانسداد الحاصل.

1 Habermas J, Une époque de transitions: écrits politiques 1998- 2003, op.cit, p 357.

دور الفلسفة في براديجم التواصل

لدى يورغن هابرماس

الدكتور محمد الأشهب¹

تقديم

إن شأن هابرماس شأن باقي الفلاسفة الكبار الذين سبقوه، لا بد أن يتساءل عن أهمية ودور الفلسفة في عصره، خاصة وأن العصر الذي عاش فيه عرف سلسلة من التحولات والتغيرات على عدة مستويات: سياسية واقتصادية واجتماعية، ومن أهم هذه التحولات نذكر: اندحار النازية، وتطور المجتمع الرأسمالي الذي أصبح يلعب فيه العلم دورا حاسما، وانهيار المعسكر الشرقي وتراجع الإيديولوجيات الكلاسيكية وارتفاع حدة العنف في مطلع القرن الواحد والعشرين، زيادة على هذا هناك تحولات إيستمولوجية تمثلت في انهيار الأنساق الفلسفية الكبرى والانتقال من فكر ميتافيزيقي إلى فكر ما بعد ميتافيزيقي. جل هذه التحولات كان لها تأثير مباشر على ماهية الفلسفة. وما دام أن الفلسفة هي ابنة عصرها فلا بد أن تسير التحولات القائمة وأن تساهم فيها. فالفلسفة تكتسي قيمتها من خلال الأجوبة التي تقدمها عن الإشكالات المطروحة في زمنها. والأكثر من هذا، ليس للفلسفة ماهية ثابتة، ولهذا فأن تتفلسف، معناه أن تشك

1 باحث في الفلسفة المعاصرة: المغرب

في معنى الفلسفة، وحتى في مشروعيتها وجودها، ومن هذا المنطلق، فالتساؤل عن دور الفلسفة وأهميتها في الوقت الراهن، هو تساؤل عن مشروعيتها وماهيتها. وهابرماس كفيلسوف يعد من ألمع فلاسفة القرن العشرين، حمل هذا الهم الفلسفي في مشروعه الفلسفي الضخم الذي يتعدى الأربعين كتابا، حيث خصص كتابات مباشرة وغير مباشرة لمقاربة هذا الهم/السؤال، الذي سنحاول تناوله انطلاقا من الإشكال التالي:

في ضوء التحولات المشار إليها أعلاه، ماذا تبقى للفلسفة أن تفعله في زمن هابرماس؟ وما مهمة الفلسفة عند هذا الفيلسوف؟ وهل فعل الفلسفة لم تتخذ عنده شكلا مختلفا عما كان يسمى في الماضي بالفلسفة الكبرى، التي أصبحت في عداد النسيان؟ وما هي ملامح الشكل الجديد عنده؟ وما الفائدة من الفلسفة بعد انهيار الأنساق الفلسفية الكبرى وسقوط كبار الفلاسفة؟ *Maitre penseur* - وأي دور يمكن أن تلعبه في زمن يهيمن فيه العلم والتقنية والنزعة الوضعية؟ وما موقع الفلسفة في الجغرافية المعرفية المعاصرة؟ وهل يمكن للفلسفة أن تلعب دور القاضي الأعلى الذي يحدد أماكن المعارف الأخرى كما كان عند كانط، أم أنها مجرد وسيط تأويلي؟. ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في ظل الانفتاح الذي تعرفه المجتمعات المعاصرة في سياقات الفضاء العمومي السياسي،

1- في نقد الفكر الميتافيزيقي⁽¹⁾ المطلق بحكم معاشته للتحويلات التي عرفتها ألمانيا سيستفيد هابرماس من مناخ الانفتاح الثقافي والسياسي. كما سينخرط في المساهمة في تعزيز هذا الانفتاح بفلسفته النقدية. لقد تميز فيلسوف فرانكفورت بحس نقدي تجاه عصره، وهذا ما يجسده في فهمه للفلسفة أيضا، فهو حينما يفكر في مهمة الفلسفة فهو يفكر أولا ضد نمط من التفكير الفلسفي الذي ساد في ألمانيا لعقود متعددة. ومن بين الفلاسفة الذين ساجلهم أشير إلى مارتن هيدجر. فإذا كان هذا الأخير قد وجد في معنى الكينونة رافدا للمساءلة الفلسفية، وضرورة استعادة صريحة لسؤال الكينونة، فإن هابرماس سيبدأ من جواب أدورنو: عن السؤال نفسه. ولا نستغرب لهذا التبني لجواب أدورنو ما دام هابرماس قد تعلم الشيء الكثير من أستاذه حينما كان مساعدا له

1 - Puisque le concept de la métaphysique s'emploie dans différents sens d'un philosophe à l'autre, de

Platon à Heidegger, je veux citer la définition Habermasienne pour l'exclusion de certaines

ambiguïtés. « J'appelle métaphysique la pensée d'un idéalisme philosophique qui remonte à Platon et

se prolonge jusqu'à Kant, Fichte, Schilling, et Hegel, en passant par Plotin, Le neoplotin, Sain

Augustin, Sain thomas d'Aquin, Nicolas du Cuse. Pic de la Mirandole, Descartes, Spinoza,

et Leibniz ». « pensé postmétaphysique ». p : 36.

والتربوي والثقافي؟ وهل للفلسفة تأثير مباشر في هذه الفضاءات؟ وكيف يمكن للفلسفة، في زمن الرعب Terror أن تساهم في تحقيق التواصل بين الثقافات والتقليل من حدة العنف؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، التي تصب في اتجاه إعادة تعريف دور الفلسفة في العصر الراهن، خصص هابرماس سلسلة مقالات تناول فيها بشكل مباشر هذا الدور للفلسفة، إضافة إلى إحالات أخرى غير مباشرة متضمنة في ثنايا الأعمال الفلسفية الأخرى.

نجد هابرماس منذ كتاباته الفلسفية الأولى، منشغلا بهذا الهم الفلسفي. ففي كتاب «ملاح فلسفية وسياسية» افتتحه بمقال على شكل سؤال: ما الفائدة من الفلسفة؟⁽¹⁾، ليتبعه بمقال آخر في كتابه حول ماركس تحت عنوان «تعريف الفلسفة في الماركسية»⁽²⁾، ليتوقف مدة تناهز عقدا من الزمن ليعود في كتابه «الأخلاق والتواصل» الذي افتتحه بمقال تحت عنوان «إعادة تعريف دور الفلسفة»⁽³⁾. كما سيواصل الكتابة حول الموضوع نفسه في كتاباته المتأخرة، حيث سيتناول وضعية الفلسفة في «الميتافيزيقا ما بعد كانط»⁽⁴⁾ في كتابه «الفكر ما بعد ميتافيزيقي» وأيضا «حدود الفلسفة»⁽⁵⁾ في «الحقيقة والتبرير» والفلسفة في زمن الرعب»⁽⁶⁾ الذي نشر بعد أحداث شتنبر.

بمعهد البحث الاجتماعي « ما بين 1956-1958 بفرانكفورت. لقد تعلم هابرماس من أدورنو أنه ليس من شأن الفلسفة اليوم أن تتأمل في «معرفة المطلق» بل عليها أن تمتنع عن التفكير فيه. هذا التصور للفلسفة، يحضر في الاستشهاد الذي قدمه هابرماس في مقاله الأول « ما الفائدة من الفلسفة؟ » وكأنه يعلن عن تبني موقف أدورنو الذي عرف الفلسفة قائلاً: « بعد كل ما عرفناه عن الفلسفة، ما يزال ممكناً أن نتحمل مسؤولية الخوض فيها، إلا أنه بات من المستحيل الآن أن تستمر بادعائها الموهوم بأنها تقتحم المطلق، لا بل عليها أن تقلع عن ذلك كي لا تخون منطلقاتها، وتناجر بفكرة الحقيقة السامية بأسعار رخيصة. وهذا التناقض هو الذي يحكم حركتها». (7)

إن هذا النمط من الفكر الفلسفي الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والذي يتجسد في متن فلسفي واحد مرتبط بشخص الفيلسوف أو تيار فلسفي بدأ يلفظ أنفاسه في نظر هابرماس، لأن الفلسفة، من المفروض، أن تصبح بمثابة أبحاث جماعية^(*)، وهذا ما بدأ يتبلور في الفلسفة الأنجلوسكسونية وهو التقليد

1 - إن الفلسفة في البلدان الأنجلوسكسونية وفي روسيا وصلت منذ عدة عقود إلى مرتبة البحث، حيث يتم جماعياً تنظيم التقدم العلمي، فيما لا تزال المجلة المتخصصة « Zeitschrift für philosophie Forschung » في ألمانيا تطالب في مقدمتها منذ فترة طويلة بإدخال الفلسفة تحت عنوان « الأبحاث [Habermas. Profils, p: 22. Tr. Arabe : 13]

الذي يريده أن يكون في النسق الفلسفي الألماني، اعتماداً على محاولة مدرسة فرانكفورت.

إن هذا التصور الجديد الذي يريده هابرماس للفلسفة لم يعرف بعد طريقة للتحقق، وعلى هذا الأساس، وضع هابرماس على عاتقه مسؤولية المساهمة في هذا الاتجاه، وكانت إحدى محاولته الأولى هي رصد أهم التيارات الفلسفية التي هيمنت في ألمانيا لانتقادها فيما بعد.

بفحص هابرماس لتاريخ الفلسفة في الخمسين سنة (1970-1920) تبين له أن هذه الفترة تميزت بهيمنة خمسة تيارات فلسفية فرضت نفسها لمواجهة الكانطية الحديثة حتى خارج ألمانيا وتمثل هذه التيارات:

- الفلسفة الفنونولوجية مع هوسرل وهيدجر.
 - فلسفة الحياة مع ياسبرز، ليت، وهو تيار يعود إلى دلتاي.
 - أنتربولوجية فلسفية مع ماكس شيلر وبلسنر Plessner.
 - فلسفة اجتماعية نقدية تنحو إلى العودة إلى ماركس وهيكل ويمثلها كورش،
- العدد الأول جولية 2012

لوكانش، بنيامين
وهوكهايمر.

• وأخيرا وضعية
منطقية يمثلها كارناب
وفتجنشتاين وبوبر. (8)

بعد رصده لمختلف هذه التيارات
خلص هابرماس إلى أنه بعد الحرب العالمية
الثانية، التي عرفت نفي العديد من
الفلاسفة والمفكرين المناهضين للنازية، أن
الفلسفة بقيت سجيناً لهذه التقاليد ولم
تستطع أن تقطع معها، وعلى هذا الأساس
سعى هابرماس في فلسفته لمقاربة هذه
التيارات مقارنة نقدية.

وتقويماً لهذه التيارات يلاحظ
هابرماس أنها في تنوعها وتفاوت أساليبها
تنتمي كلها إلى سياق من منظور يتميز بما
يسميه « بالتأخر التاريخي » أو « التفاوت
التاريخي » سواء أكان تأخراً سيتوصل
إليه من خلال نظرية التطور البطيء
للرأسمالية كما قال بذلك جورج لوكانش،
أم اعتماداً على نظرية « الأمة المتأخرة »
كما صاغها بلسنر، أو بواسطة « نظرية
الحدثة المؤجلة كما نظر إليها دارندورف
Dahrendorf. لقد جمع هابرماس هذه
الأشكال من التفاوت décalages في لفظة
« سوسيولوجيا التأخر » (9)، ويعد هيدجر
من الفلاسفة الألمان الكبار الذي لا يخرج
بدوره عن هذا النمط من التفلسف. غير

أن التطور السريع والمفاجئ للمجتمع
الألماني بعد الحرب العالمية الثانية،
وتجاوزه للتأخر التاريخي بوضع القواعد
الضرورية لبناء رأسمالية مراقبة بشكل
إداري مضبوط، جعل من الجمهورية
الألمانية الفدرالية، بلداً معاصراً لأوروبا
الغربية. أمام هذا الواقع الجديد، هل
بقي للفلسفة من دور، خاصة بعد انهيار
الأنساق الفلسفية الكبرى ؟

بخصوص هذا السؤال فالمطلوب
هو تحديد المهام المطروحة على عاتق
الفلسفة بعد انهيار ما يسمى بالفلسفات
الكبرى، وفك الارتباط الذي كان قائماً بين
الفلسفة وشخص الفيلسوف. إننا أمام
مهمة جديدة للفلسفة فيما أصبح يسمى
بالفكر ما بعد ميتافيزيقي أو ما بعد هيغلي.
وقبل التوقف عند هذه المهام سأشير إلى
التوجهات الأساسية التي حكمت الفلسفة
منذ نشأتها حتى موت هيغل، والتغيرات
التي طرأت بعد هيغل.

يحدد لنا هابرماس في مقاله « ما
الفائدة من الفلسفة ؟ » أربعة توجهات
أساسية :

1- لم يسبق لوحدة الفلسفة
والعلم أن وضعت، من حيث جوهرها، على
بساط البحث حتى هيغل. كما أن الفلسفة
ظلت تؤكد طموحها لإرساء الأصول
والأسس الأولى التي تقوم عليها أية معرفة
نظرية، وهو طموح لا ينفك عن الميتافيزيقا،
فحتى أواسط القرن التاسع عشر ظلت

الفلسفة بمثابة العلم التأسيسي.

2- إن وحدة التعاليم الفلسفية والتراث بوضعها إرثا يؤمن الشرعية للهيمنة، لم توضع جذريا على بساط البحث حتى هيجل.

3- إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيجل بالاضطلاع بوظائف مختلفة.

4- انحصار الفلسفة بفئة خاصة من المثقفين ومحدودية انتشارها في أوساط العامة. فالفكرة المسبقة القائلة بعجز السواد الأعظم من الناس من حيث طبيعتهم عن الفهم الفلسفي، قد رافقت الفلسفة حتى هيجل.

إذا كانت هذه أهم التوجهات التي ميزت الفلسفة حتى موت هيجل، فإن الفلسفة ستعرف بعده تغيرات جذرية، ولتحديد هذه التغيرات سيعلق هابرماس على الفرضيات الأربعة المشار إليها.

بخصوص النقطة الأولى، المتعلقة بالوحدة بين الفلسفة والعلم، يقول هابرماس أن هذه الوحدة أصبحت موضع إشكال، لأنه مع تطور الفيزياء، وجدت الفلسفة نفسها ملزمة بالتخلي عن دور العلم التأسيسي وكانت فلسفة الطبيعة لهيجل الأخيرة في هذا الميدان. فبعده أصبح الدفاع عن فلسفة الأصل مستحيلا.

أما الفرضية المتعلقة بالوحدة بين الفلسفة والتراث، يرى هابرماس أنه

بعد تحرر الفيزياء من فلسفة الطبيعة، وبعد انهيار الميتافيزيقيا، أعادت الفلسفة النظرية تشكيل نفسها كإبستمولوجيا. وهكذا فقدت الفلسفة العملية صلتها بالفلسفة النظرية، هذا الاستقلال أعطى للفلسفة طابعا آخر، بحيث استطاعت أن تتحول إلى نوع من النقد الجذري.

وتعليقا على الفرضية الثالثة، يؤكد هابرماس أن العلاقة بين الفلسفة والدين تغيرت بمجرد ما أن تخلت الفلسفة عن فكرة «الأحد» «U1» أو المطلق، وعن ادعائها توفير الأسس الأولى. وقد عملت الفلسفة على استبدال الإدعاء الميتافيزيقي بإرساء الأصول بالتفكير النقدي المنتصر على التاريخ البشري.

أما بخصوص الفرضية الأخيرة، فالتحولات التي عرفها النظام التربوي في ألمانيا مع إصلاحات فون هومبلت ساهمت في انتشار الفلسفة، كما ساهمت الماركسية في نقل الفلسفة إلى الحركة العمالية، ومن هنا يبدو أن الحواجز النخبوية التي جعلت الفلسفة متناقضة مع ذاتها بدأت تنهار. وهذا ما عبر عنه ماركس حينما قال «لا بد من تخطي الفلسفة لتحقيقها» (10)

بعد هذه التحولات ستأخذ الفلسفة طابعا نقديا كما ستبتعد عن الشخصية، لتصبح لها مهام مختلفة عما كانت عليه في الفلسفات الكبرى، وهذا ما يكشف عنه هابرماس في قوله «إن ما أهدف إليه هو استكشاف المهام التي تقع

اليوم شرعياً على الفكر الفلسفي ليس فقط بعد نهاية التقليد الفلسفي الرفيع، بل أيضاً كما أتصور بعد زوال نسق من التفكير الفلسفي يرتبط بالأعلمية *érudition* الفردية أو بالمعية « *marque* » هذا المؤلف أو ذاك» (11).

إن مناهضة هابرماس للفلسفة المطلقة والارتباط بين الفلسفة وشخص الفيلسوف، ساهمت فيه التحولات التي عرفها المجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الثانية، كما ساهمت فيه التحولات الإبيستيمولوجية التي عرفتها الفلسفة بعد موت هيجل وبداية ظهور ملامح لتفكير فلسفي أطلق عليه اسم « فكر ما بعد ميتافيزيقي ». هذا الفكر الذي اتخذت فيه العقلانية صيغة جديدة، هي نتيجة تفاعل عدة مباحث معرفية مختلفة غير مستندة لرؤية إطلاقيه.

يعتبر هابرماس أن الفلسفة المطلقة كانت تشكل عائقاً أمام تطور العقلانية « حين تتصور الفلسفة أنها تمتلك مبدأً مطلقاً »، وتلعب دور خالق العالم، فإنها تعجز عن التقاط جدلية جسدها المخصوص. فباسم ما تدعيه من أسبقية وقوة وعمق واتساع الرؤيا، تتصلب الفلسفة في مقاومتها ضد أي تقدم للعقلانية، أو أنها تضحي بهذا التقدم باسم تلعيل مفرط، لصالح رؤية طوباوية هي من بقايا الشطحات الصوفية» (12).

إن العقلانية التي يريدها هابرماس

في المجتمع المعاصر، مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية، ليست عقلانية أداتية، ولا عقلانية مطلقة تدعي الفلسفة بناءها لوحدها، بل عقلانية تواصلية، نقدية، إجرائية، محاثية للغة والفعل والعالم المعيش، ولتوسيع هامش هذه العقلانية الجديدة وتطويرها سيوجه هابرماس نقده للاتجاهات الوضعية والعلموية التي تنتصر للعقلانية الأداتية على حساب العقلانية التواصلية.

2- الفلسفة بوصفها نقداً للزعتين الوضعية والعلموية⁽¹⁾

إذا كان هابرماس قد وجه انتقادات جذرية للفلسفة المطلقة أو للفلسفات الكبرى ذات النزعة الكليانية على اعتبار أنها تتأسس على رؤية ميتافيزيقية، فإنه كريس مجهوده الفلسفي لطرح بديل 1 -* العلموية : *Scientismes / Szientismus* : هي إيمان العلم بنفسه، أي لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم أحد الأشكال المعرفية الممكنة، بل علينا على العكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه. إذن نعتت بالعلموية تلك المحاولة لتبرير حصر المعرفة بالعلم، [*Arabe*], كما أن النظرية العلموية تنظر إلى قدرة العلم على حل جميع إشكالات العصر المطروحة. والوضعية التي طرحت مشروع كونت تستخدم عناصر الإرث التجريبي والعقلاني من أجل ترسيخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلا من أن تتأمل هذا الإيمان لشرح بنية العلوم على قاعدته. [المعرفة والمصلحة :
ص 17 / 37 : C et I, p. : Habermas J.

فلسفي يختلف عن هذا البراديغم. وفي إطار مواصلة مشروعه الفلسفي النقدي، اعتمد على إرث النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، واستنادا إلى التطورات الاقتصادية التي عرفها المجتمع الغربي الحديث، وجه هابرماس انتقاداته أيضا لكل من النزعتين الوضعية والعلموية، انطلاقا من كون المهمة النقدية للفلسفة تقتضي ذلك، لكشف الوهم الإيديولوجي الكامن وراء النزعتين معا، لأنهما يمثلان وجهين لعملة واحدة. (13)

فالفلسفة - حسب هابرماس - لا يمكن أن تكون « علوما حقة »، وكل ادعاء في هذا الاتجاه، شهادة على إصابتها بحدوث الموضوعية الوضعية للعلوم. فالفلسفة بحكم هويتها النقدية، يجب أن تواصل هذه المهمة لكشف أوهام العلم. وما تأكيد هابرماس - فيما بعد - على خصوصية العلوم الإنسانية^(1*)، سوى محاولة أخرى لجعل نقد الوضعية في قلب نظريته الإستمولوجية.

في سياق تفسير هابرماس لتاريخ تطور النوع على أساس العلاقات التواصلية داخل المجتمع، يصطدم بالتصور الوضعي، الذي لا يفهم هذا التطور إلا في إطار تاريخ لتحقيق العقل الوضعي. هذا التحقق

1 * - انظر مساهمة هابرماس في مناقشة العلوم الاجتماعية في كتابه.

- Habermas, J.: « logique des sciences sociales et autres essais » Ed. PUF. 1987.

الذي يجب أن يتجسد في كل المجالات، وهو ما نلمسه في قول أوغست كونت « إن المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي، حيث يشكل تطوره المتواصل، دون شك، واحدا من الجوانب الرئيسية للتطور الاجتماعي، نعم حتى أنه يمكن للمرء أن يقول، بأنه لولا انطلاقة الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود في مجالات التقدم السياسي للإنسانية، والأخلاقي، والعقلي، كل ذلك مرتبط حتما بتقدمها المادي، لذلك، فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة، يرتبط أساسا بمعارفه المختلفة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهر اللاعضوية ». (14)

إن هذا التصور الوضعي لأوغست كونت، هو السائد عند الوضعيين باختلاف اتجاهاتهم، فنقطة الالتقاء بينهم تتمثل في التركيز على العالم وإقصاء كل أشكال التأمل الذاتي وفي هذا الإقصاء إقصاء للنقد، لهذا يقول صاحب « العقلانية النقدية » « حيث ننكر التأمل، تكون الوضعية ». (15)

بيد، من خلال المقاربة الوضعية، أنها تتضمن إقصاء مباشرة للذات، فحتى الفهم الوضعي للموضوعية، فيه ارتباط وثيق بالنسق المرجعي للعلم، عكس هذا، فهابرماس في فهمه للموضوعية لا يعني الاستقلال التام عن الذات العارفة. بهذا التوجه يريد هابرماس رد الاعتبار لنظرية المعرفة التي همشها التحليل الوضعي،

وأحل محلها نظرية العلم.

الذي ينفصل النظرية بالعمل والتطبيق، ويربط النشاط بالمصلحة والمحيط. (16)

بهذا التصور لمهمة الفلسفة في علاقتها بالوضعية، يكون هابرماس قد دعا إلى إبستومولوجيا غير وضعية، لا تستند إلى العقل التقني الذي انحس داخل اللعبة السياسية، بل إبستومولوجيا، تتحرر من هيمنة التقنية بواسطة العلم النقدي-النظري المجال الذي يحرر المحيط من هيمنة العلم- والتقنية. لا يهمننا ما قام به هابرماس من إثبات الوضع المنطقي والنظري للعلوم النقدية، بقدر ما يهمننا تأكيده على تجاوز إبستومولوجيا العلوم ذات المعنى الوضعي، لإثبات نظرية نقدية تضع على المجهر شروط إمكان تطبيقها، وتحقق نقد الفلسفة والإيديولوجيا وربط النظر بالعمل». (17)

وتعميقاً لرؤيته النقدية، تناول هابرماس في كتابه « المعرفة والمصلحة »، و« التقنية والعلم كإيديولوجيا »، العلاقة بين المعرفة والمصلحة، حيث أبرز من خلال تحليله الأركيولوجي لنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية، أن هناك ثلاثة أنماط من المعارف تقابلها ثلاثة أنماط من المصالح. لكن المهم بالنسبة لنا في هذا المحور هو الإشارة إلى أهمية حضور الفلسفة ودورها في هذه الثلاثية الإبستومولوجية، فإلى جانب المعرفة التحليلية التجريبية، والتي تقابلها المصلحة التقنية، نجد المعرفة التاريخية الهرمنوطية تقابلها المصلحة

ذات يعنها [مأخوذ عن هامش لأفاية: الحداثة والتواصل]، ص: 64.

لقد تم هذا الاعتراض الذي قام به هابرماس على الوضعية بالاستناد إلى كل من شارل سندي بروس ودلتاي. فالأول في طرحه لفكرة مجموعة البحث العلمي، والثاني باعتماده على فلسفة الهرمنوطيقا يكونان قد أعادا الاعتبار لفكرة: أن بناء الحقيقة العلمية والمعرفية لن تتم إلا في إطار علاقات حوارية بين الذوات في أفق تحقيق إجماع حول القضايا المطروحة.

لعل هابرماس، في نقده للوضعية التي ظهرت كدين جديد في الغرب، قد حاول تكوين إبستومولوجية بديلة، تسد فراغات العقلانية الناقصة للوضعيين والتاريخانيين وتمثل هذه الفراغات في النشاط الأداتي للعلوم، *activité instrumentale des sciences*، التي ارتبطت تاريخياً بالمصلحة التقنية.

فدور الفلسفة عند هابرماس يتمثل في نقد نمط العقلانية السائد، وذلك لا يعني تجاوزه مطلقاً، بل يعني إعادة تنشيط تلك الفراغات العقلانية المكبوتة، التي هيمنت عليها معقولية التقنية، وذلك بواسطة التأمل الذاتي *autoréflexion* (1*)

1 * - التأمل الذاتي *autoréflexion* : يفهم بالتأمل الذاتي العملية التي من خلالها يتساءل الوعي المتعقل في شروط تفكيره، ويعتبر هابرماس أن هذا المنهج طوره فحنته وصاغه، بشكل مختلف كل من هيجل، شيلنغ، وفرويد، وبالرغم من ذلك فإن هابرماس يعترف بغموض مصطلح التأمل الذاتي [والتفكير المنعكس في الذات] لأنه يمكن أن يكون هو التفكير في شروط إمكان الذات العارفة، المتكلمة والفاعلة عامة، ومن جهة ثانية التفكير في الحدود الموضوعية بشكل واع والتي لا تخضع لها عملية تكوين

العملية، وأخيرا العلوم النقدية : كعلم الاجتماع النقدي، والتحليل النفسي، نجد المصلحة التحررية *émancipatrice*. ففي المصلحة الأخيرة تجد الفلسفة مكانتها عند هابرماس، وهي فكرة استمدتها من (أدورنو) لأن الفلسفة بحكم خاصيتها التأملية ترفض المصلحة التقنية وترفض كل تشييء للإنسان.

إن الفلسفة، ومن خلال حسنها النقدي واعتمادها على التأمل الذاتي، تسعى إلى خلق حوار داخل مجتمع خال من سيطرة الكل على الكل. يقول هابرماس « قد تلعب الفلسفة دورا مهما في هذا الإطار في الوقت الذي تسعى إلى إزالة كل الآثار التي شوهدت الحوار الذي بإمكانه أن يبلغ النوع البشري إلى مستوى رشده ». (18)

مما لا شك فيه أن هابرماس ينتصر للمصلحة التحررية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالعلوم الاجتماعية النقدية. فهذه المصلحة لا تكون نشطة إلا داخل العقل النقدي المرتبط بالتأمل الذاتي، فهابرماس « يؤكد بشكل لا لبس فيه إشراك العلوم النقدية والفلسفية في المصلحة التحررية ». (19)

هذا الارتباط، هو ما جعل سوسيولوجيا هابرماس تكمل فلسفته بطرق أخرى، وهذا ما نسميه المسيرة الطويلة للفيلسوف عبر العلوم الاجتماعية ». (20)

يخلص هابرماس إلى تساؤل يُلخص مهمة الفلسفة عنده : إذا قدر لفلسفة أن ينطرح بشأنها سؤال من قبيل ما الفائدة أن توجد ؟ فلن تكون إلا فلسفة غير علموية « أي إذا كان للفلسفة من فائدة اليوم في ظل التطور الاقتصادي والعلمي والتقني المعاصر، إلى حد أننا أصبحنا نعيش في ظل وضعية تتسم بتسييس العلم *politisation* والتقنية وعلمنة السياسة وتقليص الدائرة التي تتخذ فيها القرارات الكبرى، والتي أصبحت مرتبطة بالخبراء والتكنوقراط، بحيث تم تهميش الفضاء العمومي والفاعلين فيه؛ فإنها في ظل هذا الوضع مطالبة بممارسة النقد على العلم الذي تحول إلى إيديولوجيا وعلى السياسة القائمة من أجل توسيع مجال الفضاء العمومي وتحريره، ولذا يرى هابرماس « أن مستقبل الفكر الفلسفي يظل مرهونا بالممارسة السياسية » (21) وهذا يعكس فلسفة هابرماس الفيلسوف الأكاديمي والمثقف الملتزم والصحافي المتدخل باستمرار في الفضاء السياسي الألماني. ودفاع هابرماس عن العلاقة بين السياسة والفلسفة، يجد مسوغه في النفوذ الذي أصبح للفلسفة في الفضاء العمومي. وهذه إحدى خصوصيات الفكر ما بعد ميتافيزيقي.

تعد فكرة العلاقة بين السياسة والفلسفة إحدى الاختلافات بين هابرماس وغادمير، بالرغم من انتقاد هذا الأخير للعقلية الصناعية المهيمنة في العصر

الحديث، فهو لا يمنح للفلسفة المهمة السياسية التي أسندها لها هابرماس، يقول غادمير: «لم يعد يعتقد اليوم أحد، باستثناء بعض الخبراء، أن العقلية الصناعية تتيح حق تفتح القدرات البشرية» (22) وفي نقده لهذه العقلية الصناعية يقر غادمير بأهمية الفلسفة في الوقت الراهن الذي تسيطر فيه العلوم الحقة، لكن لا يتخيل أن الفلسفة يمكنها أن تدعي تنويع العالم الفكري مثلما كان سابقا، كل ما في الأمر أن الفيلسوف يعي جهله أكثر من غيره. هذا مبدأ عام، لكنه لا يكفي لتحميله مسؤولية العالم» (23).

أمام هذه الوضعية المتسمة بهيمنة العلم والتقنية أو بلغة غادمير بالعقلية الصناعية، يبدو أن العلم والتقنية كأول قوة للإنتاج في المجتمع الصناعي المتقدم فقدتا براءتهما الإيديولوجية، ونظرا أيضا للمستوى الحالي الذي بلغته الفيزياء وحالة التخلف الذي بلغته معرفة العلوم الإنسانية، يرى هابرماس أن الفلسفة مطالبة بالقيام بالمهام التالية:

1- النضال من داخل العلوم من أجل تطوير الإستراتيجية النظرية الأكثر صلابة كلما برزت لمواجهة التجزئية التجريبية والاستقرائية.

2- وفي سياق نفس المهمة النقدية يعتبر هابرماس أن المهمة الأكثر نبلا للفلسفة تتمثل في نظره في إقامة تعارض بين التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للنزعة الموضوعية، أي في مقاومة كل استقلالية إيديولوجية وهمية. فالتفكير النقدي يهاجم في وقت واحد إطلاقية فلسفة الأصل، والنظرية المحضنة، والفهم العلمي الذي يمكن أن تملكه العلوم بذاتها، وكذلك الوعي التكنوقراطي لنظام سياسي منفصل عن تأملاته العلمية.

3- الكشف عن شمولية الفكر التي تهدف إلى المعرفة الموضوعية مثل شمولية المبادئ التي تحكم الممارسة

في سياق نفس الرؤية النقدية للتوجه السياسي لهابرماس، يضيف غادمير، «إن هابرماس يؤمن مثلي بإمكانية الحوار المثالي لكنه يعتقد كذلك أن هذا المثل الأعلى يمكن بلوغه عن طريق تطور علم الاجتماع وسياسة مبنية عليه. إنه يؤمن إذا بإمكانية التحقق السياسي لهذا المثل الأعلى. كما أنني لفتت نظر هابرماس إلى أن مثل هذا الحوار التحليلنفسى الذي يريد تطبيقه على علم الاجتماع غير مقبول في الواقع، لأن هذا الحوار يفترض أن يضع المريض ثقته في الطبيب. لكن لا وجود لمجتمع يسلم ذاته لعالم الاجتماع بهذه الطريقة المتواجدة في التحليل النفسي، ويبدو أن هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصي والعقل السياسي» (24)،

العقلية للحياة غير قابلة للشرعنة⁽¹⁾ فقط بل للتبرير. (25)

3- في نقد الفلسفة الكانطية بوصفها فلسفة تأسيسية

من خلال الوظائف النقدية التي يمكن أن تقوم بها الفلسفة إلى جانب العلم، يمكن القول، أنها تشكل إلى جانب العلم، قوة من قوى الإنتاج التي تساهم في تطوير المجتمع، فهي ليست مجرد وعي زائف بل الفلسفة بحكم خاصيتها النقدية ترفض كل أشكال الدوغمائية بما في ذلك الدوغمائية الماركسية التي انتقدها هابرماس في مراجعته النقدية (انظر الفصل الرابع من براديغم الإنتاج إلى براديغم التواصل) وهو النقد الذي أبعده عن جيل مدرسة فرانكفورت بخصوص العلاقة بالمنطلقات الفلسفية للماركسية.

تعميقاً لأطروحته النقدية للفكر الميتافيزيقي، سيعود هابرماس في مطلع الثمانينيات لمساءلة التصورين الفلسفيين: الكانطي والهيغلي للفلسفة، منتقداً إياهما بالفلسفتين: التداولية والهرمنوطيقية. وهي الانتقادات التي سيكون الهدف منها عنده هو الدفاع عن مهمة الفلسفة بصفتها حارسة للعقلانية. فما هي المهمة التي منحها كانط للفلسفة والتي اعترض عليها هابرماس بالرغم من كانطيته المعلنة؟ وما هي حدود هذا التصور الكانطي؟ وكيف سيدافع هابرماس عن الفلسفة بصفتها حارسة للعقلانية اعتماداً على المقاربة النقدية التي يمثلها التقليديين الفلسفيين: التداولية والهرمنوطيقية؟.

فالفلسفة في رؤيتها النقدية، تساهم إلى جانب العلم والمعارف الأخرى في إعادة بناء العلاقات الاجتماعية، مما يجعلها جزءاً من النظرية النقدية للمجتمع التي يطورها هابرماس من خلال النظرية العامة في التواصل.

يعتبر هابرماس في مقاله « إعادة تعريف دور الفلسفة » أن كانط في تاريخ الفلسفة أدخل نمطاً جديداً للتأسيس في الفلسفة، لاسيما حينما رأى أن التقدم الذي أحرزته المعرفة في مجال الفيزياء يجب أن يهيم الفلاسفة، ليس لأن الأمر يتعلق بشيء حدث في التاريخ، بل لأن هذا التقدم يثبت القدرات على إبداع للمعرفة. ولهذا السبب حاول كانط تأسيس نظرية ترسندنتالية للمعرفة، وبناء ميتافيزيقا على غرار النموذج الفيزيائي⁽²⁶⁾. فالسؤال الذي يورق كانط وهو منبر بتاريخ العلوم الفيزيائية هو: كيف يمكن للميتافيزيقا

1 - يميز هابرماس بين الشرعنة Justification / والتبرير / légitimation / Rechtfertigung، فالشرعنة تضم خصوصاً المنظومة الإيديولوجية. بينما يحيل التبرير إلى المبادئ الأخلاقية المستنبطة من الثوابت الإيتربولوجية، ولهذا فحتى المترجم الفرنسي حينما ترجم rechtfertigung ب Justification أي التبرير كان محقاً لأن كتاب « الحقيقة والتبرير » لا يناقش فيه قضايا الشرعنة المتعلقة بالإيديولوجيا وإنما يناقش فيه هابرماس المعايير الأخلاقية وكيفية تأسيسها في المجتمع على أساس أخلاقيات الحوار أو المناقشة، وذلك لكشف المساهمة التي يمكن أن تقدمها اللغة في عقلنة المجتمع. لأن اللغة تشكل مكوناً للحياة الاجتماعية فاللغة لها ارتباط وثيق بالفعل الإنساني كما سيأتي في فصل « المنعطف اللغوي ونظرية التواصل ».

المهمة للفلسفة بالبحث عن آليات جديدة يمنحها النقد الكانطي « فحتى لو تخلت الفلسفة عن الأدوار الإشكالية المتمثلة في تحديد مواقع العلوم، والحكم على الثقافة في مجملها، فإنه يمكنها ويتعين عليها، مع ذلك، المحافظة على الضرورة العقلانية باستثمار الوظائف الأكثر تواضعا التي تسمح بتعيين وصيانة المواقع التي تحتلها النظريات الطموحة والتي تؤول ما يقال»^(1*). (31)

إن هابرماس بإعادته النظر في الفلسفة التأسيسية الكانطية يكون قد شكك في البحث الجديد الذي أسسه كانط والمسمى بالنظرية الترسندنتالية للمعرفة وهي النظرية التي من خلالها يحدد الشروط الممكنة للمعرفة الأمبريقية، انطلاقا من قناعته بعدم قدرة الفلسفة على لعب الدور الإطلاقي الذي لعبته في الفلسفة الميتافيزيقية. كما ينتقد هذه المهمة التأسيسية عند كانط، ويعتبر أن

1 * - In the same context we can cite this passage of Meave Cooke « Kant attribute to philosophy, on the onehand, the role of « usher » [platzahweiser] and on the otherhand, the role of « supreme judge ».

Kant Believed that philosophy can establish the foundations of all knowledge once and for all and is

therefore in a position to show the other science their (subordinate) place in the theater of humain knowledge. Against this Habermas argue that philosophy must assume the role of « placeholder » [platzahalter] or stand in, for, in particular the reconstructive sciences. Meave Cooke « Reason and Language », p : 39

أن تكون علما؟ (27). لكن كانط بتحليله لمبادئ المعرفة اعتمادا على ما سماه ب « نقد العقل الخالص » عمل كذلك على نقد الاستعمال الخاطئ للقدرة على المعرفة، ومن ثم اضطر كانط إلى التفريق فعليا في المعرفة النظرية بين القدرة على العقل العملي والقدرة على الحكم، وذلك بتوفير الأسس الخاصة بكل قدرة على حدة، وبالتالي فإنه « يمنح للفلسفة دور القاضي الأعلى، الدور الذي يمتد ليشمل مجموع الثقافة، أي المعرفة النظرية والعملية والجمالية. فالفلسفة عند كانط لا تتصرف فقط إزاء العلم كمحكمة قضائية عليا وإنما إزاء الثقافة في مجملها. (28)

إن الفلسفة الكانطية في نزعتها التأسيسية بادعائها توضيح، وبشكل نهائي، أسس العلوم، وأيضا تحديد الحدود التي يمكن أن تقوم بها التجربة، فإن الفلسفة هنا تحدد المكان الذي يجب أن يأخذه كل علم». (29). Platzanweiser.

إن هذه المهمة الجديدة للفلسفة بصفتها قاضيا أعلى، انتقدها الفيلسوف الأمريكي المعاصر رتشارد رورتي انطلاقا من انتقاده لمهام الفيلسوف، إلى حد أنه ذهب إلى تجريد الفلسفة من كونها حارسة للعقلانية. (30) لكن هابرماس وإن كان يتفق مع رورتي في نقده للدور التأسيسي للفلسفة عند كانط، فإنه يختلف معه في تجريدها من كونها حارسة للعقلانية، لأن هابرماس يريد أن يحافظ على هذه

ويعد هذا الموقف الهابرماسي صدى لما تعلمه من مدرسة فرانكفورت، والمتمثل في انفتاح الفلسفة على باقي العلوم الاجتماعية والنفسية والإنثربولوجية» فالفلسفة وحدها لا تستطيع بعد اليوم وضع اليد على الحقيقة والحقيقة هنا معرفة بأل التعريف *Vérité*» (33).

تعد النظرية التواصلية لهابرماس تجسيدا لهذا الموقف، فهي نظرية غير مؤسسة على الفلسفة وحدها، بل هي بمثابة ميتا نظرية *Métathéorique* أسست انطلاقا من سجلات فلسفية مع حقول معرفية مختلفة، بالرغم من الانتقادات التي وجهت لهابرماس، على اعتبار أنه فيلسوف تلفيقي. فهابرماس ومن خلال تمرسه على نصوص فلسفية وعلمية متعددة، والتي حاول استثمار نتائجها في الدفاع عن أطروحاته، اقتنع إلى حد كبير بهذه العلاقة الإيجابية والفعالة الفلسفة مع المباحث الأخرى في إطار تكاملي وليس من باب أن الفلسفة تلعب مرة أخرى دور القاضي الأعلى: «فأنا جد مقتنع أن النظريات الفلسفية تستطيع أن تحافظ على علاقة متعددة المباحث مع نظريات علمية مجاورة لها. يمكن على سبيل المثال، من جانب معين، ربط نظرية الفعل التواصلية أو أخلاق المناقشة مع أعمال علم النفس النمو، ومن جانب آخر، يمكن إيجاد حضور للدراسة المقارنة بين التصورات الدينية للعالم وفهم تصورات المؤسسات القانونية. ففي جميع الحالات

زمن الفلاسفة العظام *Maitre penseur* قد انتهى ولم يعد بإمكان أحد ادعاء تقديم إجابات نهائية لوحده، فالفلسفة مطالبة في زمننا المعاصر بالتعاون مع باقي المعارف الأخرى.

وانطلاقا من تبنيه لمفهوم «إعادة البناء» الذي استمده من كانط، فإستراتيجيته في إعادة البناء تختلف عن كانط، الذي ركز على إعادة بناء شروط المعرفة الترسندننتالية النظرية، بينما هابرماس ركز على إعادة بناء المعرفة الاجتماعية وشروط إنتاج الفعل الاجتماعي. فهابرماس سعى إلى تعزيز العلوم *Reconstructive sciences* التقويمية وذلك في أفق بناء نظريته الاجتماعية النقدية.

لم تعد الفلسفة لوحدها قادرة على القيام بمهمة إعادة البناء، إذ تخلت عن ادعاء كونها قادرة على تفسير أسس كل المعارف، والآن يجب عليها التعاون مع مختلف العلوم الإمبريقية وبالخصوص تلك المهتمة بإعادة البناء (علم النفس التكويني لبياجيه، النحو التوليدي مع شومسكي، تطور الأخلاق مع كولبرغ) (32).

إن الفلسفة ومن خلال هذا الارتباط بالعلوم الأخرى يتبين أنها لم تمت كما يدعي البعض، بل إن مهمتها تختلف عن المهام التي كانت منوطة بها في السابق، زمن هيمنة الفلسفات الكبرى، وارتباط الفلسفة بشخص الفيلسوف العظيم.

العالم في كليته، كما كانت تطمح إلى ذلك
فلسفة عصر الأنوار لفهمه على أساس
العقل» (36)

بعد إصدار كتابه العمدة « نظرية
الفعل التواصلي » وبمناسبة ترجمته إلى
الفرنسية 1987 سيضع مقدمة للترجمة
ليؤكد فيها من جديد على أطروحته،
معلنا أنه لا يريد صياغة نظرية متكاملة
في هذين الجزأين، بل أن ما يقوم به هو
تقديم العناصر النظرية التي بواسطتها
تجد الفلسفة نفسها مجبرة على فهم ذاتها
في فكر ما بعد ميتافيزيقي، وذلك بربطها
لعلاقة تعاون مع العلوم الاجتماعية على
قاعدة تقسيم العمل، نظرا للأهمية التي
تحظى بها هذه العلوم في النظرية النقدية.
والمأمل في العمل الضخم لهابرماس «
نظرية الفعل التواصلي»، يكتشف بسهولة
الحضور القوي للعلوم الاجتماعية في
نظريته النقدية بوصفها نظرية للمجتمع.
(37)

لدعم أطروحته النقدية تجاه
الفلسفة التأسيسية الكانطية لم
يغفل هابرماس الاجتهادات التي قدمتها
الفلسفتين الهرمنوطيقية والتداولية (2)
2 * - اعتماد هابرماس على الفلسفة
الهرمنوطيقية والفلسفة التداولية راجع إلى الشك
العميق الذي عبرت عنه بخصوص ادعاء الفكر
الفلسفي التأسيسي والتأسيس الذاتي، أكثر من أي
شك معبر عنه من طرف أي مفكرين نقديين ورثة
كانط وهيجل. والأكثر من
ذلك، فالفلسفتين استطاعتا الخروج من الأفق الذي
تتحرك فيه فلسفة الوعي بنموذجها المعرفي نحو
الإدراك وتمثيل المواضيع».

يبدو أنه في هذا المستوى الميتانظري أن
المقارنات تترابط فيما بينها، وعلى العكس
من هذا، فالعلوم المتخصصة هي بدورها
منفتحة على اقتراحات فلسفية، ولدينا
أمثلة على ذلك، مثل انفتاح علم النفس
المعرفي على الفلسفة» (34)

تعكس هذه العلاقة الجديدة
للفلسفة مع باقي العلوم، الاختلاف بين
هابرماس وكانط. وهيجل نفسه سقط في
نفس أطروحة كانط، بالرغم من انتقاداته
للمنط التأسيسي الترسندنتالي (1*). وتعد
هذه العلاقة الجديدة للفلسفة بباقي
العلوم هي نتاج لفشل كل محاولات
التأسيس النهائي *fondation ultime* التي
استمرت فيها مقاصد فلسفة الوعي» (35)

تبين من خلال هذه الانتقادات
أن النظرية النقدية الجديدة التي يدافع
عنها هابرماس يجب أن تجمع بين التحليل
الفلسفي والتحليل العلمي، لأن الفلسفة
المعاصرة لم يعد بعد بإمكانها أن تفهم
1 * - إن هيجل بالرغم من انتقاده لمنط
التأسيس الترسندنتالي لكانط، لم يستطع التخلص
من فكرة اعتبار الفلسفة فكرا مطلقا. فهيجل
يؤخذ على كانط اكتفاءه بجميع المفاهيم المحضنة
للفهم كوقائع تاريخية دون تأسيسها تاركا مسألة
البرهنة على أن الشروط
القبلية للتجربة هي شروط ضرورية. إن هذا
النقص، سيتجاوز هيجل من خلال مسعى تكويني،
من خلاله سيبين هيجل كيفية
تكون بنيات الوعي، هذه البنيات التي وجدها كانط جاهزة.
وهيجل من خلال هذا المنط الجدلي يريد تأسيس معرفة مطلقة،
ولهذا سيمنح للفلسفة مهمة جديدة لها أهميتها على مستوى
التاريخ الكوني. فهيجل نظر إلى الفلسفة ليس كمبحث مكمل
لباقي
المباحث الأخرى، بل مبحثا ابتلع المباحث الأخرى عوض
تأسيسها. (Habermas, M.C., p : 27)

وذلك من خلال تركيز الأولى على مفاهيم مثل التأويل، العالم المعيش، والثانية على مفاهيم: اللغة اليومية المتداولة، والعلاقة بين الذوات المتفاعلة في العملية التواصلية. كما أن الانفتاح على هذه المقاربات ليس الهدف منه هو نقد الكانطية فقط، بل إعادة الاعتبار للعالم المعيش الذي تم احتلاله من لدن الأنساق. فالفلسفة عند هابرماس وبحكم انفتاحها على كل من الهرمنوطيقا والتداولية ستجعل الممارسة اليومية والتأويلات المعرفية، والتوقعات ذات الطبيعة الأخلاقية متداخلة فيما بينها. لذلك فإن عمليات التفاهم بين الذوات في العالم المعيش تفترض تراثا ثقافيا بالغ الاتساع والغنى، لا يمكن للعلم أو للتقنية وحدها أن تزودها به.

انطلاقا من استنادها إلى خلفيات ثقافية مشتركة، فالمهمة التأويلية تدخل في إطار فهم نقدي جديد للفلسفة بهدف تحرير الإنسان، لأن التواصل بين الذوات اعتمادا على الحجج والحجة المتبادلة، من شأنه أن يساهم في تبديد الأوهام الإيديولوجية التي تعيق تحقيق تواصل حقيقي داخل المجتمع: «تسمح الممارسة التواصلية اليومية بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف دعاوى الصلاحية التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكون عالم موضوعي.» (39)

وفي هذا الاتجاه، فالفلسفة وفي إطار دورها التأويلي يمكن أن تتوجه نحو العالم المعيش، وأن تحسن علاقتها مع الكلية، مما سيجعلها تساهم في تحريك الآلية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية والممارسة الأخلاقية والتعبيرية الجمالية. هكذا يمكن للفلسفة أن تتخلى عن دورها المتمثل في القاضي المفتش الثقافي وتنخرط في دور المسؤول الوسيط (38) *Interprète* - *médiateur*.

وفي سياق آخر يرى هابرماس «أن الفلسفة إذا كانت قادرة على حفظ الوحدة الصورية لعقل متعدد، فليس ذلك بفضل مفهوم ملموس للموجود في كليته، ولا بفضل مفهوم كوني، وإنما بفضل قدرتها الهرمنوطيقية لتخطي حدود اللغات والخطابات، مع بقائها مرتبطة بسياق الخلفيات الثقافية الشمولية *Holistique*» (40).

إن الدور التأويلي الذي تقوم به الفلسفة، من شأنه أن يساهم في بناء مجتمع تواصلية، وتحقيق التفاهم بين الذوات اعتماداً على تداخل قائم بينهما

بفضل هذا الدور الهرمنوطيقي للفلسفة بإمكانها أن تكون وسيطا بين نسق العلوم من جهة [أي بين ثقافة الخبراء المطورة من طرف العلم والتقنية إلى إلخ...]، ومن جهة أخرى بين الممارسة

. - Habermas, J. : « M.C » p : 39

فهابرماس ومن منطلق تأثره بالجهاز المفاهيمي المتداول في الفلسفتين معا سيعزز أطروحته النقدية لكانط، حيث سيقترح بدل نظرية ترسندنتالية للمعرفة، نظرية تهتم بالشروط الاجتماعية للمعرفة، لأن الذي يهتم هابرماس ليس كيف أعرف؟ وإنما كيف يمكن أن يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟ هذا الاندماج الاجتماعي لا يمكن للفلسفة وحدها أن تدعي تفسيره بل لابد من تكامل الفلسفة مع باقي المعارف الاجتماعية الأخرى. تبقى مساهمة هابرماس مساهمة متواضعة وضرورية في هذا الباب، لكن ليست وحدها قادرة على امتلاك الحقيقة في وقت أصبحت فيه الحقيقة تبنى بشكل جماعي.

في حقيقة الأمر، إن مهمة الفلسفة في الوقت الذي ارتبطت فيه بالتأويل أصبحنا أمام مهمة فلسفية تكمن في فهم العالم ومحيطه بدل تغييره. إنه تحول فرضه تحول براديجم بأكمله في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة بعد «المنعطف اللغوي» الذي أصبحت له مكانة في الفكر ما بعد ميتافيزيقي.

4- الفلسفة في الفكر ما بعد ميتافيزيقي Nachmetaphysisches Denken.

بلغ طوماس كوهن سيعرف الفكر الفلسفي تحولا براديجميا في غضون القرن التاسع عشر وهو تحول سيغير من مهمة الفلسفة في الفكر ما بعد ميتافيزيقي. هذا التحول تبدو ملامحه من خلال نقد

التواصلية اليومية، أي بصيغة أخرى بين العلم والعالم المعيش. فهذه الوساطة التأويلية التي تقوم بها الفلسفة والتي تعد إحدى مهامها الرئيسية في «الفكر ما بعد ميتافيزيقي» من شأنها «أن تطور فهمنا للعقلانية، بحيث أن التأمل الفلسفي في الفلسفة المعاصرة أصبح رهانه هو اكتشاف العقلانية المجسدة في المعرفة، والكلام، والفعل، واللغة. بهذا الفهم للعقلانية والعقل، تكون مهمة الفلسفة في العصر الراهن عند هابرماس ليست تفسيرا ومعرفة للعالم في كليته كما كانت تدعي الفلسفة اليونانية وفلسفة الميتافيزيقا ككل: «إن مهمة الفلسفة كانت دائما موجّهة نحو الشروط الصورية لعقلانية المعرفة والتفاهم اللغوي والفعل: هذه الشروط يمكن البحث عنها سواء في الحياة اليومية، أو في مستوى التنظيم والنسق المنهجي للتجارب، أو كذلك في المستوى النسقي للمناقشة. في هذا السياق تكتسي النظرية الحجاجية دورها لأن مهمتها إعادة بناء الاقتضاءات والشروط التداولية الصورية لسلوك عقلاني واضح» (41).

يبدو من خلال ما سبق أن هابرماس في إعادة تعريفه لدور الفلسفة كما طرحه كانط في فلسفة عصر الأنوار، كان مدينا فيه لكل من الفلسفة الهرمنوطيقية والفلسفة التداولية، فالنقد الجذري الذي وجهته الفلسفتين معا للدعاء التأسيسي للفلسفة الكانطية وجد تأثيره في النقد الهابرماسي لكانط.

بشكل تجريدي ما وراء التاريخ وتعقيدات الحياة الاجتماعية، وعمل على وضع العقل في سياق ما Contextualised أي موضعه في الممارسات التاريخية الحالية.

(د) كجزء من هذه العملية المتمثلة في وضع العقل في سياق ما، Contextualisation،⁽¹⁾ تم تعويض البنيات الفردية للوعي ببنيات تداولية للغة والوعي.

(و) كجزء من التوجه نحو الممارسة والابتعاد عن النظرية المحضة والمجردة، توقف الفكر ما بعد ميتافيزيقي عن هوس الفلسفة التقليدية بالحقيقة النظرية والوظيفية التمثيلية للغة إلى حد أنه اعترف بالأخلاق العملية والوظيفة التعبيرية للغة. (42)

بتأملنا في هذه المميزات الخمسة يتضح أن الفكر ما بعد ميتافيزيقي يشكل براديجما له أسسه الفلسفية التي تميزه عن البراديجم السابق. وكما يبدو فإن مواضيعه تدل على ذلك: المنعطف اللغوي، العقل الموضع Situé، وقلب أولوية النظرية في علاقتها بالممارسة. ويعد المنعطف اللغوي أهم هذه المواضيع الذي « أعطى للنشاط الفلسفي أساسا منهجيا أكثر صلابة سمح له بالتخلص من إحراج نظرية الوعي ». (43)

التشيؤ، ونقد إضفاء الطابع الوظيفي على أشكال العلاقات بين الأشخاص وأشكال الحياة، وكذا نقد الرؤية الموضوعية التي لدينا حول العلم والتقنية. إن هذه المواضيع التي سمحت بنقد أسس الفلسفة التي فرضت على كل شيء نموذج العلاقة بين ذات وموضوع. لكن تحول البراديجم سيفرض علاقة جديدة بين ذات وذات أو ما اصطلح عليه هابرماس بالعلاقة البيداتية. هذه العلاقة التي يعد تدعيمها من أهم مهام الفلسفة في الفكر ما بعد ميتافيزيقي، اعتمادا على المعطيات التي يقدمها « المنعطف اللغوي » Linguistic Turn كأحد أهم مواضيع الفكر ما بعد ميتافيزيقي. وقبل الإشارة إلى هذه المهمة الجديدة للفلسفة، سأشير إلى أهم القضايا التي تشكل البراديجم الجديد في تاريخ الفلسفة كما لخصتها ميث كوك في كتابها « العقل واللغة » حيث استعرضت خمس مميزات لهذا الفكر ما بعد ميتافيزيقي :

(أ) لقد وضع الفكر ما بعد ميتافيزيقي التصور الجوهر substantiel للعقلانية موضع تساؤل واقترح تصورا إجرائيا أو صوريا بديلا لها.

(ب) فيما يتعلق بمسألة صلاحية المعرفة وكيفية إنجازها، عوض الفكر ما بعد ميتافيزيقي: النزعة التأسيسية للفلسفة، بنزعة القابلية للخطأ Falibilism.

(ج) تشكيك الفكر ما بعد ميتافيزيقي في فكرة أن العقل يمكن تصوره

1 - هناك من يترجم هذه الكلمة « بتسبيق » لكن يبدو لي أنها لا تفيد أي معنى.

انطلاقاً من هذه الأهمية التي أصبحت لموضوع اللغة في الفكر الفلسفي المعاصر يلج هابرماس على ضرورة الاستفادة من المنعطف اللغوي⁽¹⁾ إلى حد أن هابرماس يجمع بين الفلسفة والعقل واللغة.

صحيح أن «العقل ظل دائماً هو الموضوع الأساس للفلسفة»⁽⁴⁴⁾، لكن مقاربتة هنا في ضوء المنعطف اللغوي ليست مقارنة أداتية كما كان في فلسفة الوعي، بل هي مقارنة تداولية تواصلية وهو ما سيصطلح عليه «بالعقل التواصلي» أو «العقلانية التواصلية». هذه العقلانية التي استفاد هابرماس في تحليلها من الوسائل التي يقدمها المنعطف اللغوي، تتجسد في الفعل التواصلي. ولتحقيق هذا الهدف لم تكتف الفلسفة المعاصرة «بالمنعطف اللغوي» بل انفتحت على كل المعارف المشاركة لها في هذه المهمة: «إن الفلسفة في ظل هذا الوضع غير المحدد ستبقى ذلك الشريك الذي لا يمكن تعويضه، وذلك بتعاونها مع أولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى نظرية للعقلانية»⁽⁴⁵⁾.

إذا كانت العقلانية التي يدافع عنها هابرماس هي عقلانية تواصلية، إجرائية، محايثة للغة والفعل التواصلي، ومرتبطة بالفضاء العمومي الذي تتجسد

1 - للمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم المركزي في فلسفة هابرماس سأخصص الفصل المقبل بكامله لتناول التأثير الذي لعبته فلسفة اللغة والفلسفة التحليلية عامة على نظر هابرماس.

فيه مظاهر هذه العقلانية، فإن الفلسفة وبحكم ارتباطها بالفضاء العمومي، تسعى إلى توسيع مجال هذا النمط من العقلانية الذي يعد الغائب الأكبر في ظل هيمنة الأنساق الاقتصادية والإدارية، واحتلال العالم المعيش من لدن الأنساق. ويقترح هابرماس أخلاقيات المناقشة والحوار التي تعد أهم بداعاته الفلسفية إلى جانب زميله أبل لتجاوز المأزق الذي وصلت إليه العقلانية الأداتية في زمن الحداثة. لكن لا يجب أن يفهم من هذا الكلام أن هابرماس معادياً لخطاب الحداثة مثلما نجد عند فلاسفة ما بعد الحداثة، بل المهاجم الأساس عنده هو توسيع مجال الفضاء العمومي خاصة في المجتمع الألماني الذي يعد هابرماس أحد الفاعلين فيه.

5- الفلسفة في الفضاء العمومي.

يعد مفهوم الفضاء العمومي espace public⁽²⁾ من المفاهيم الملزمة للعقلانية التواصلية، وهو المفهوم الذي اهتم به هابرماس طيلة كتاباته الفلسفية منذ بداية الستينيات⁽³⁾. فحينما نتناول

2 - سَأعود في فصل "الديمقراطية والتواصل" لتناول هذا المفهوم بشكل أعمق انطلاقاً من كتابين: "الفضاء العمومي" و"الحق والديمقراطية".

- Voir aussi « Espace public », p : 23.

3 - Habermas : « espace public ». Tr. Marc. B. Launy. Payot. 1993. Origine « Strukturwandel Der öffentlichkeit » Suhrkamp, verlag. Am. Main 1962. Tr Ang « the structural transformation of the public sphere » translated by Thomas Burger with the assistance of Fredirick Lawrence. The MIT

وبانتقالنا إلى الوضعية الحديثة للفلسفة العملية المنحدرة من الحق العقلاني، ونظرية أخلاق الواجب *déontologique* ذات النمط الكانطي، نجد وضعية مختلفة عن الفلسفة العملية المنحدرة من التقليد الأخلاقي الأرسطي، فالنظريات الحديثة عوضت المسألة الموجودة لما هو جيد *bon* بمسألة سياسية – أخلاقية أي بقواعد حياة مشتركة والتي ستكون عادلة وجيدة بالنسبة للجميع.

إن العقل الموضوعي، المجدد في الطبيعة أو في التاريخ الكوني، تحول إلى ملكة ذاتية للفاعلين. فهؤلاء متساوون فيما بينهم بالطبيعة ويسعون إلى تنظيم حياتهم بشكل جماعي، بحيث أن كل واحد يحافظ على استقلاليتته. فهذه الأخيرة، يتصورها كانط وروسو كملكة لربط الإرادة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من لدن الجميع. بإمكان كل واحد أن يعرف ما هو جيد وما هو حسن.

انطلاقاً من هذا التحول الذي عرفته الفلسفة في العصور الحديثة مع كانط وروسو، كان هيجل يسعى في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ. فخلق مجتمع عادل بالنسبة لهذا الفيلسوف، يتم بواسطة الطريق السياسي لممارسة ثورية. هذا التصور الهيجلي ينم عن تأثره بأحداث الثورة الفرنسية جعله يعتبر أن الثورة جزء من الفلسفة. هذا

ثنائية الفلسفة والفضاء العمومي، فإن ذلك يحيل إلى ثنائية النظرية والممارسة أي التأثير الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في الفضاء العمومي. وهابرماس بطرحه لهذه العلاقة في كتاباته الفلسفية يريد أن يبين التأثير الذي يجب أن تمارسه الفلسفة في المجتمع المعاصر، لأنها مطالبة بأن تلعب أدواراً مخالفة للأدوار التي لعبتها في المجتمع اليوناني القديم، والمجتمع المسيحي في القرون الوسطى، وفي العصر الحديث.

ففي مقاله « حدود الفلسفة » توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان من خلال نموذجي أفلاطون وأرسطو، حيث خلص إلى أن هذين التصورين غير مقنعين لأنهما يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص أم عند أرسطو في تصوره لحياة سعيدة (*bonne vie*) (46).

أما إذا عدنا إلى العصر الهلنستي نجد أن الحكيم الذي يكرس حياته للتأمل كان يحض بالاحترام والتقدير وينظر إليه كنموذج لأنه يمثل الطريق نحو الخلاص. وفيما بعد، في القرون الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية فأصبحت أداة في خدمة اللاهوت، مما جعلها تفقد كل استقلاليتها. في ظل هذه الوضعية تنازلت الفلسفة عن وظيفتها التربوية والأخلاقية للدين. (47)

Press. Cambridge 1989.

البعد الثوري للفلسفة سيجد امتدادا له في الفلسفة الماركسية، بالرغم من الانتقادات التي وجهها ماركس لهيجل. لقد عمل ماركس على تطوير الجانب النقدي في فلسفة هيجل، وحول النظرية الهيجلية إلى نقد اقتصادي يهدف إلى تحقيق الثورة: هذا التحويل للفلسفة إلى المستوى العملي كما يراه ماركس لم يكن ينتظر الفشل الذريع للتجربة السوفياتية لتكذيبه بل أكدته انتقادات وجهت للنظرية الماركسية قبل هذا الانهيار، وانتقادات هابرماس في هذا الباب لا تخلوا من أهمية علمية. إلى جانب ما قام به كارل بوبر أيضا. (48)

من خلال هذا العرض الموجز عبر تاريخ الفلسفة لثنائية النظرية والممارسة والذي تراجعت فيه مهمة الفلسفة بين الخلاص Salut وخدمة اللاهوت والممارسة الثورية، خلص هابرماس إلى أن معرفة: كيف تصبح الفلسفة عملية؟ طرحت بشكل سيء، ولهذا تبعا لرؤيته الخاصة للتحويلات التي عرفتها الفلسفة، وللتطورات التي عرفها المجتمع الحديث المعقد، يرى هابرماس أن الفلسفة اليوم مطالبة بأن تكون في خدمة الفضاء العمومي. ترى كيف سيتم لها ذلك؟ (49)

إن علاقة الفلسفة بالفضاء العمومي يمكن تناولها من خلال علاقة الفيلسوف بهذا الفضاء ودوره في العصر الراهن، خاصة في ظل مجتمع يهيمن فيه دور الخبير أكثر من الفيلسوف. فالفيلسوف حسب هابرماس يلعب دورا مهما في الفضاء العمومي في المجتمعات الحديثة، وهو دور

يتجاوز دوره باعتباره خبيرا، وهذا ما يميزه عن العالم أيضا⁽¹⁾، فالفيلسوف حينما يلعب دوره بصفته مشاركا في الفضاء العمومي، هذا الفضاء الذي عبره تفكر المجتمعات الحديثة في هويتها الجماعية، يكون له تأثير أكثر من دوره بوصفه خبيرا أو مانحا للمعنى. إن هذا الدور الذي يمنحه هابرماس للفيلسوف يأتي من فهمه لمهمة الفلسفة في بعدها السياسي. فهابرماس يعد من الفلاسفة الذين أولوا دورا مهما للفلسفة السياسية في العصر الراهن، وذلك ليكشف التأثير الذي يمكن أن تحدثه في الفضاء العمومي، لأنه يشكل صدى للمشاكل المطروحة في المجتمع، هذه المشاكل التي لا يمكن إدراكها من وجهة نظر وظيفية مغلقة. فالنسيج المنتشر في الفضاء العمومي والمجسد في المجتمع المدني، هو المكان الذي يمكن للمجتمعات الحديثة المعقدة أن تطور فيه وعمها بذاتها. ففي الفضاء العمومي يلعب الفلاسفة أدوارا أكثر من باقي الفاعلين. فهذه الفئة من المفكرين الفاعلين يفعلون في المجتمع دون طلب من الآخرين، وهذا ما يميز الفيلسوف

1 - في جواب على سؤال متعلق باهتماماته الأخيرة حول البيوأخلاقيات [دراسة المشاكل الناجمة عن البحث البيولوجي والطبي والجيني] وعلاقة ذلك بالديمقراطية، أشار هابرماس إلى مهمتين للفيلسوف، الأولى أن يوظف معرفته المتخصصة في إطار لجن والثانية هو أن يحتل باعتباره مثقفا مكانته في الفضاء العمومي كلما تعلق الأمر بقضايا سياسية، [من حوار أجراه رانير روسلتس مع هابرماس بجريدة لوموند- ترجمة أحمد رباح، جريدة المنعطف 2003].

والتكنولوجيا الجينية^(3***)، أو بصفة عامة القضايا المتعلقة بالمخاطر التي يطرحها استعمال التكنولوجيا الجديدة، وفي بعض

بسبب أنه قد حدث أن وضعنا قيمة له نظرا لاستخداماته الاجتماعية والاقتصادية. « أخلاقيات العلم » نفس المرجع، ص : 42.

يمكن العودة أيضا إلى جزأي : « الفلسفة البيئية » عالم المعرفة. إعداد مايكل زيمرن، ترجمة معين شفيق رومية 2006.

3 ****- قبل سنة 1998 لم يكن لهابرماس أي اهتمام بالأخلاق التطبيقية، لكن فيما بعد بدأت مشاكل البيوتكنولوجيا تستحوذ على الجمهور والتي أثارها تقدم طب الولادة منذ مدة طويلة، كما أن البحث حول الخلايا الأصلية المقتطعة من أجنة بشرية أو من أنسجة جنين مجهض لم يعرف انطلاقته إلا منذ 1998م. إضافة إلى الأبحاث المتطورة حول الجينوم التي غدت الأمل في رؤية

العلاجات الجينية تتطور على نطاق واسع وأثارت أيضا الاهتمام الاقتصادي باستغلال هذه التكنولوجيات. في ضوء هذه

التطورات تأتي التأمّلات الفلسفية لهابرماس حول مستقبل الطبيعة الإنسانية. هذه التأمّلات التي صاغها على شكل تساؤلات

ستكون موضوع كتاب « مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية ». من أهم الأسئلة المثارة للنقاش : ما مستقبل الطبيعة

الإنسانية في ظل التطور الذي تعرفه البيوتكنولوجيا خاصة في المجتمعات الليبرالية التي يتمتع فيها الفرد بالحرية والمساواة في

فعل ما يريد ؟ هل يسمح لنا في ظل هذا التطور اختيار جنس الطفل الذي نريد، وبرمجة الخصائص المميزة التي نريد على مستوى الشعر، اللون، القوة الفيزيائية، الذكاء، الذاكرة ؟

- Voir Habermas, J. : « l'avenir de la nature humaine : ver un eugénisme Libéral ? Tr. Christian Bouchindhomme Galimard. 2003. Voir aussi « Die Zukunft Def Menschlichen natur : auf dem weg zur einer liberalen eugenik ? Suhrkamp. 2001.

- أنظر كذلك الترجمة العربية « مستقبل الطبيعة الإنسانية : نحو نسالة ليبرالية ». جورج كتورة المكتبة الشرقية 2006.

عن الخبير الذي يكون دائما رهين إشارة الآخرين لتقديم خدماته ومعارفه قصد إيجاد حلول لمشاكل معينة(50). فالخبير في ظل مجتمع تهيمن فيه الأنساق الوظيفية مطالب بتقديم أجوبة تكون عبارة عن معرفة مهنية متخصصة، معرفة قابلة للتطبيق، إما أن يكون مصدرها العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية. هذه المهمة التي يقوم بها الخبير لا يمكن أن تقوم بها المعرفة الفلسفية أو التاريخية أو الهرمنوطيقية، فمهامها في هذا المجال ضعيفة. فمهمة الفيلسوف تكمن في كونه مستشارا في قضايا المنهج ونقد العلوم وحدود العلم^(1*)، وبالخصوص في القضايا المعيارية التي لها علاقة بالبيئة^(2**)

1 * - لقد أصبح العلم في العقد الأخير من القرن العشرين موضوع دراسات فلسفية عديدة، ليس من زاوية إستراتيجية وإنما من زاوية أخلاقية أو ما أصطلح عليه بأخلاقيات العلم [البيوتكنولوجيا نموذجا]. وتعد الدراسة التي قام بها رزنيك ديفيد

« The Elhics of Science » دراسة مهمة في هذا المجال. فعلى خلاف الدراسات الإستراتيجية التي تتناول العلم من

الداخل [منهجه... منطقته]، فإن هذه الدراسات تتناول العلم من الخارج أي تتناوله كظاهرة إنسانية لها متطلبات وشروط

واحتياجات الظاهرة الإنسانية وعلى رأسها النسق القيمي والمنظومة الخلقية.

وللمزيد من الإطلاع يمكن العودة إلى هذا الكتاب، وخاصة الفصول الأربعة الأولى. [« أخلاقيات العلم » ديفي رزنيك ترجمة

عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة 2005.]

2 ****- في إطار التيارات الفلسفية الأخلاقية المعاصرة، ظهر ما يسمى بالتيار الإيكولوجي الذي يدافع عن البيئة، هذا التيار يجعل

الإنسان مركز تفكيره، فهو يرى أن النظام البيئي جدير بالاهتمام والحفاظ عليه لأنه يمتلك في صلب ذاته قيمة خلقية، وليست

الأحيان يتعلق الأمر بالتأمل في السياسة الأخلاقية حول الهوية الجماعية.

على خلاف الخبير، لكي يحافظ الفيلسوف على دوره مطالب بمعارضة كل استعمال أداتي Instrumentalisation / Instrumentalisierung لمعارفه، أي يجب أن يظل واعيا بحدود خبرته لأن الفلسفة لها خصوصيات مقابل العلم. (51)

إن الفيلسوف يتميز عن الخبير بكونه يتصف بنوع من الاستقلالية، هذه الاستقلالية تجعل مهمته تتمثل في الدفاع عن القيم الأخلاقية، في سياق توشك فيه هذه القيم على أن تنسى. من هنا أصبح تدخل الفيلسوف في الفضاء العمومي مسألة ملحة أكثر من أي وقت مضى، وهابرماس يمثل نموذج الفيلسوف المتعدد الوظائف: « بوصفي فيلسوفا أعمل في حقل العلوم الاجتماعية، وبوصفي مدرسا، وبصرف النظر عن ذلك، فأنا مثقف، وفضلا عن ذلك أيضا أتدخل عمليا، لكنه لا أحد في ألمانيا يقبل هذا المبدأ الذي يميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير لسياسة ما، وعلى الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة ما». (52)

وفي سياق مناقشة مهمة الفيلسوف خاصة في السياق الألماني، لم يفت هابرماس أن يقوم بانتقاد التصور الهيدجري للمفكر الذي ينصت للعالم

والذي بإمكانه أن يغير قدر الحداثة المتخلى عنه من طرف الله. فهيدجر احتفظ للفلسفة بنزعة قدرية، إن هذا التوجه الهيدجري كان تحت التأثير النقدي لنيتشه. وهذه الصيغة الرؤيوية للفلسفة، هي التي يسعى هابرماس لتجاوزها في زمننا الراهن: « إن الفلسفة التي تريد أن تجد لنفسها موطئ قدم في النسق المنظم للعلم، والتي لا تستطيع أن تنسحب أو تتملص من وعيها المتمثل في القابلية للخطأ، يجب أن تتوقف عن الاعتقاد بقدرتها على تقديم كل الحلول، وأن تكتفي بأن تحمل للعالم المعيش نمطا من التوجيه أقل درامية، وأن تدرك كذلك تصورا متواضعا وواقعيًا حول نفسها باندماجها بشكل إحصائي - ذاتي Autoreferentielle / في البنيات المختلفة للعالم الحديث». (53)

بنقده لهذه النزعة القدرية والرؤيوية للفلسفة كما يفهمها هيدجر، يريد هابرماس أن يجعل الفلسفة مبحثا متواضعا، تجد مكانها في الاشتراك مع المعارف الأخرى: « فعوض أن تثبت ذاتها كقوة طموحة أمام شمولية هذا العالم، يجب أن تصبح فلسفة تداولية تحاول أن تحدد مكانها في إطار هذا العالم الذي تؤوله في نفس الوقت بالشكل الذي يمكنها أن تضطلع بالعديد من الأدوار حسب وظائفها وأن تحمل مساهمات نوعية». (54)

بتخلي الفلسفة المعاصرة عن إدعاءات: الشمولية (هيجل)، والتأسيسية

أن بإمكانها أن تساهم في تقريب وجهات النظر بين مختلف الثقافات بخصوص القضايا الأساسية المطروحة للنقاش حاليا، كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والعنف الذي ارتفعت حدته في السنين الأخيرة.

بخصوص مسألة الديمقراطية يرى هابرماس أنها في حاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة بصفها فاعلا مؤثرا في الفضاء العمومي، وكذلك لحسبها النقدي، بالرغم من أن الفلسفة والديمقراطية ليس لهما نفس الأصل التاريخي. فكل واحد منهما تابع للآخر بنيويا. فالتأثير العمومي للفكر الفلسفي

يتطلب الحماية المؤسسية لحرية التعبير والتواصل، على عكس هذا، فالنقاش الديمقراطي- المهدد⁽²⁾ دوماً -

2* - يبدو لي أن هابرماس منذ أواخر التسعينات كثف أبحاثه حول الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والسلام، المواطنة إلخ، هذا الاهتمام يعكس تخوفه من انهيار مكتسبات الديمقراطية التي حققها المجتمع الألماني. وبالتالي فدعوته المتكررة لتعزيز دولة الحق والقانون عن طريق تعزيز آليات الديمقراطية، تنم عن هذا التخوف من العودة إلى وضع لا ديمقراطي. إنها عقدة النازية

التي لا زال يعاني منها المثقف الألماني. وهذه الفكرة يدافع عنها كل من رانير روسلتش وكريتان بوسندوم، في قولهما التالي :

- « En constituant un espace éthique de dialogue, Habermas est fidèle à la loi fondatrice de l'échange critique et philosophique. En poursuivant l'élaboration concrète d'un espace international cosmopolitique, il tient la promesse de sa génération : produire une philosophie qui empêche le

(كانط)، وتغيير العالم (ماركس)، والقدرية (هيدجر) والقدرة على إدراك الحقيقة لوحدها، أصبحت واعية بذاتها وتعرف حجمها والمهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث، كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ « فالفلسفة غالبا ما تكتفي بفتح الطريق للنظريات الإمبريقية المطالبة بطرح قضايا كونية طموحة. إنها لم تتوقف عند الاشتغال بقضايا الحقيقة مثلها مثل العلم. لكن الذي يميز الفلسفة عن العلم، أنها تحافظ على علاقة داخلية مع الحق، والأخلاق، والفن وتدرس المسائل المعيارية والتقويمية من وجهة نظر خاصة بها. فبدخلها أيضا في منطق قضايا العدالة⁽¹⁾ والذوق واحترامها للمعنى الخاص بالأحاسيس الأخلاقية والتجارب الجمالية، تحتفظ بهذه القدرة الوحيدة للانتقال من خطاب لآخر وتجري ترجمات من لغة لأخرى ». (55)

وبحكم تعدديتها اللغوية وعلاقتها مع العديد من المباحث المعرفية بإمكانها أن تطور العديد من تأويلاتها، وأن تساهم في فهم العلاقات الاجتماعية والسياسية. كما

1* - بخصوص موضوع العدالة يمكن العودة للحوار الذي أجراه هابرماس مع نظرية العدالة لجون رولز.

Debat Habermas. « Justice politique » - Cathrine Audard, / Rawls, Tr. R. Rochlitz cerf 1997. Vgl « politischer liberalismus - Eine Auseinandersetzung Mit j Rawls » In « Die Einbeziehung des Andern » Studien zur politischen Théorie. Suhrkamp. Verlag 1969.

الحوار الذي أجرته معه الباحثة الأمريكية جيوفانا بورادوري *Giovanna Borradori* حول « الفلسفة في زمن الرعب»، للرد على الانتقادات التي وجهت له، معتبرا أن نظريته بإمكانها أن تساهم اليوم في تجاوز حالة العنف التي أصبحت هي الحالة السائدة في العالم بما في ذلك أوروبا: « فهذه الأخيرة التي كانت تعيش حالة من الاستقرار والسلم، أصبحت مهددة بدورها بظاهرة العنف، وذلك لكونه أصبح يشكل بنية لهذه المجتمعات، وهي بنية ناتجة عن التهميش والتفجير». (58)

وبحكم أن العلاقات الاجتماعية أصبحت رهينة للعنف، وللفاعل الإستراتيجي والتحكم، فإن هابرماس يرى أن هناك عاملين أساسيين يجب أخذهما بعين الاعتبار: ممارسة حياتنا اليومية جنبا إلى جنب تستند إلى أساس صلب لقناعات مشتركة وحقائق ثقافية بديهية بذاتها، وأمال متبادلة. فتتنظيم الفعل يتأسس من خلال ألعاب اللغة العادية، ورفع دعاوى الصلاحية بشكل متبادل أو على الأقل تلك المعترف بها بشكل ضمني في الفضاء العمومي من جهة، بينما الصراعات تنشأ من خلال تواصل مشوه وسوء التفاهم، والفهم وأخيرا من خلال الكذب وخيبة الأمل، من جهة أخرى.

انطلاقا من هذه العوامل المتداخلة فيما بينها يعد العنف بالنسبة لهابرماس « حلقة لتواصل مشوه » يؤدي

متوقف على يقظة وتدخل هذا الحارس العمومي للعقلانية والمسمى بالفلسفة». (56)

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان حتى يتمكن من التعبير عن آرائه ويساهم بشكل فعال في تعزيز الحريات العامة والفردية للإنسان في إطار الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية، ولهذا يعتبر موضوع حقوق الإنسان بالنسبة لهابرماس من المواضيع التي تحتاج حاليا لتدخل فلسفي. وهابرماس نفسه حاول استثمار الأسس الفلسفية لنظريته التواصلية لمقاربة هذا الموضوع، مقترحا في هذا السياق « التفكير في الوضعية الهرمنوطيقية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، وذلك بهدف الوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين عن طريق تبادل الأفكار والاعتراف المتبادل فيما بينهم، بالرغم من اختلاف خلفياتهم الثقافية». (57)

أما بخصوص مسألة العنف، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر وجد هابرماس نفسه مضطرا للدفاع عن أطروحته التواصلية نظرا للانتقادات التي تعرض لها « مفهوم العقل التواصلية الذي شوشت عليه الأحداث، وقد

دفعته هذه الوضعية إلى انتهاز فرصة

retour du Nanisme in « Jürgen Habermas : l'exigence critique » le monde de l'éducation aout-2001, p : 162.

من خلال عدم الثقة المتبادلة وغير المراقبة إلى تعطيل التواصل» (59)

إن هذا التعطيل للتواصل هو الذي تسعى النظرية التواصلية إلى تجاوزه وذلك من خلال معالجة العوائق التي تعيقه. فإذا كان للفلسفة من دور في هذا المستوى هو محاولة تجاؤها نظراً لما تتوفر عليه الفلسفة من تعددية لغوية ومن قدرة على التأويل، وذلك عن طريق « التبادل الثقافي والترجمة والبحث عن لغة مشتركة » (60) ولتحقيق هذا التواصل المنشود

بين الثقافات والشعوب رد هابرماس بنقد واضح على دعاة « صراع الحضارات »، الذين ينطلقون في أطروحة صامويل هانتغتون. وفي رده دعا هابرماس الغرب إلى تغيير سياسته تجاه الثقافات الأخرى معتبراً أن ما يسمى « بصراع الحضارات » « Kampf Der kultur » ليس سوى حجاباً يخفي المصالح المادية الحيوية للغرب » (61)

ولتجاوز حالة العنف والصراع يؤكد هابرماس على أهمية « التواصل الأفقي » بالمعنى الهرمنوطيقي كما وظفه فون هومبلت في فلسفته. وفي الحوار الذي أجري معه بعد 11 شهر، أعلن هابرماس عن تأسفه عن تراجع المقاربة الهومبلتية للتواصل نظراً للعوائق التي لازالت تحول دون

تحقيق ذلك. ومن ثمة فهدف الفلسفة عنده هو إعادة بناء هذه

الشروط لتحقيق تواصل فعلي⁽¹⁾ في المجتمع بين الأفراد وأيضاً بين الثقافات. ويعد تركيز الفلسفة على العالم المعيش اليومي ومكوناته الثقافية واشتغالها على التأويل مدخلا من شأنه أن يردم الهوة الفاصلة بين هيرمنوطيكا ما قبل - الفهم Preunderstanding /Vorverständnis/ للجانبين معاً. لأن العالم المعيش هو الأفق لتحقيق توافقات بين الذات، والتي من شأنها أن تساهم في تقليص دائرة العنف تواصل مشوه.

خلاصة

-استناداً إلى المعطيات السالفة الذكر، يبدو أن هابرماس ينطلق في نظريته التواصلية من تصور خاص للفلسفة يتمشى مع الأطروحة التي يدافع عنها. مما يعكس أن ماهية الفلسفة في الوقت الراهن بالنسبة لهابرماس، لا يمكن إلا أن تكون في خدمة البراديغم التواصلية الذي يريد هابرماس تأسيسه في ظل فكر فلسفي ما بعد ميتافيزيقي يتصف بمميزات وخصائص جعلته يتجاوز البراديغم الفلسفي الميتافيزيقي، الذي تمثله

1 - In her study about the dialogue with Habermas explain the role of Philosophy in a time of terror,

said that « philosophy's aim is to offer a reconstruction of the conditions that make communication

not only possible but also effective and productive, Both at the individual and social levels », Ibid.

p : 47.

يتمثل الهدف الأكبر الذي تسعى الفلسفة تحقيقه، هو صياغة نظرية جديدة للحدثة والعقلانية. والعقلانية التي ينظر لها هابرماس ذات طبيعة إجرائية، وليس عقلانية جوهرية مطلقة. الشيء الذي جعلها عقلانية عملية مرتبطة بسياق اجتماعي وموضوعة في التاريخ، لا عقلانية تجريدية نظرية.

يريد هابرماس، إذن، في الوقت الذي يتفلسف في ضوء منطلقات نظرية التواصل، أن يواصل مشروع مدرسة فرانكفورت اعتمادا على وسائل أخرى من أهمها: مكتسبات المنعطف اللغوي، في أفق بناء نظرية نقدية للمجتمع تسعى إلى عقلنة الفعل والسلوك والمعرفة والكلام. فالفلسفة، تشكل إلى جانب المعارف الأخرى شريكا في التحليل النقدي للمجتمع، لأن النظرية التواصلية في نهاية المطاف هي نظرية في المجتمع. دون أن ننسى أن أهم طموح لفلسفة هابرماس هو محاولته دراسة المجتمع استنادا إلى نظرية التواصل.

الفلسفة الهجلية وباقي الفلسفات الكبرى بصفة عامة، وفلسفة الوعي بأشكالها الذاتية والجماعية. إننا أمام مهمة جديدة للفلسفة تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية، واكتشاف البيذاتية Intersubjectivität نقدا وتحليلا، وتقدم نفسها بديلا فلسفيا جديدا. هذا البديل الفلسفي الذي يركز على العلاقة الحوارية، يهدف إلى البحث عن شروط الحوار والتواصل مستفيدا من اجتهادات التداولية الكلية لكارل أتو آبل و«المنعطف اللغوي» الذي منح الفكر الفلسفي المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المجسد في الفعل التواصلية.

وباعتماد هذا البديل الفلسفي على العلاقة البيذاتية انفتح على النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسية على أفضل حجة لا على الإكراه والضغط.

زيادة على هذا فالفلسفة بحكم استفادتها من هذا التحول أصبحت مهمتها عند هابرماس تكمن في تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام سواء أكانت أوهام الوضعية أم العلموية أم الماركسية، وذلك عن طريق انفتاحها على باقي المعارف الأخرى وكفها عن الادعاء الكلاسي بقدرتها على إدراك الحقيقة لوحدها، لأن الحقيقة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشاركة.

Rochlitz Armon colin 1993. p : 18-60. A voir aussi l'origine Allemand « Metaphysik Nach Kant » in Habermas « Nachmetaphysisches Denken », Suhrkamp 1986, S. : 18-34.
 5- « Limites de la philosophie » in Habermas J. « Vérité et justification » Tr. Fr. Rainer Rochlitz.

Gallimard 2001, p : 247-261. Voir aussi « Grenzen Der philosophie » in « Wahrheit und Recht fertigung », Philosophische aufsätze Suhrkamp. S : 319-333.

6- See Giovanna, Borradori : « the philosophy in time of terror » dialogue with J. Habermas and J. Derrida. The university of Chicago presse. London 2003. Voir traduction partielle de l'interview

in « le monde diplomatique » Février 2004.

هذه مجمل المقالات التي سأحيل عليها في هذا الفصل وعليه سأشير مباشرة للكتاب الواردة فيه دون تكرار الإحالة بشكل كامل.

*- Puisque le concept de la métaphysique s'emploie dans différents sens d'un philosophe à l'autre, de

Platon à Heidegger, je veux citer la définition Habermasienne pour l'exclusion de certaines

هوامش.

- « La philosophie. A quoi bon ? in Habermas J. « profils philosophiques et politiques », Tr. Fr.

Jean Rene Ladmiral. Gallimard. 1974, p : 21-50.

- يمكن العودة كذلك إلى الترجمة الجزئية لهذا الكتاب والذي يتضمن ترجمة لهذا المقال تحت عنوان « ما الفائدة من الفلسفة » في

« الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي » ترجمة - نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، Le rôle de la philosophie au sein du marxisme » in Habermas J. « Après Marx », Tr. Fr par J.R.

Ladmiral et Marc-B. Lanny Ed. Hachette littéraire, p : 291-308.

- كما يمكن العودة إلى الترجمة العربية في « ما بعد ماركس » ترجمة محمد ميلاد دار الحوار للنشر والتوزيع 2002، ص : 221-230.

3- « Redéfinition de rôle de la philosophie » in Habermas, J. « morale et communication » Tr. Fr.

Christian Bouchindhomme. Flammarion 1986 de p : 23-40.

4- « La métaphysique après Kant » in Habermas, J. « la pensée postmétaphysique », Tr. Fr. Rainer

- ¹⁵- Ibid. p : 31, Tr, Arabe. p : 7.
- 16- فتحي التركي : « الفلسفة الشريفة »، مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ، ص : 35.
- ¹⁷- فتحي التركي : « الفلسفة الشريفة »، مرجع سابق، ص : 34-35.
- ¹⁸- يورغن هابرماس : « التقنية والعلم كإيديولوجيا »، ذكر من قبل، ص : 154.
- ¹⁹- Habermas, J. : « C et I », p : 23.
- ²⁰- Habermas, J. : « Profils philosophique.. », p : 18, préface. Non traduit en Arabe.
- ²¹- Habermas, J. : « Profils », p : 48, Tr. Arabe, p : 45.
- ²²- « مسارات فلسفية »، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار سوريا 2004، ص : 168.
- ²³- « مسارات فلسفية »، ترجمة محمد ميلاد، مرجع سابق، ص : 169.
- ²⁴- المصدر نفسه، ص : 167.
- ²⁵- Habermas, J. : « Après Marx », p : 308-309. - Ibid. Tr. Ar. p : 228-229.
- ²⁶- نور الدين أفاية : « الحداثة والتواصل »، ص : 56.
- ²⁷- كانط : « نقد العقل المحض »، ص : 53.
- ²⁸- Kant, E. : « C.R. Pure », p : 54.
- ²⁹- Habermas, J. : « Morale et communisation », p : 24.
- ³⁰- Habermas, J. : « M.C », p : 25.
- ³¹- Ibid. p : 26.
- ambigüités. « J'appelle métaphysique la pensée d'un idéalisme philosophique qui remonte à Platon et se prolonge jusqu'à Kant, Fichte, Schilling, et Hegel, en passant par Plotin, Le neoplotin, Sain Augustin, Sain thomas d'Aquin, Nicolas du Cuse. Pic de la Mirandole, Descartes, Spinoza, et Leibniz ». « pensé postmétaphysique ». p : 36.
- ⁷- Habermas, J. : « Profils... », p : 21. Tr. Arabe, p : 11.
- ⁸- Habermas, J. : : الترجمة العربية، ص : 23. « Profils... », p : 23.
- ⁹- فتحي المسكيني : « هابرماس أمام هيدجر »، العرب والفكر العالمي، عدد 84-85، ص : 123.
- ¹⁰- Habermas, J. : « Profils... », p : 35-41. Tr Arabe, p : 31-37.
- ¹¹- Ibid. p : 22. Tr. Arabe. p : 13.
- ¹²- Ibid. p : 32. Tr. Arabe. p : 25.
- 13- Habermas, J. : « Connnaissance et intérêt » Préface, p : XXXIV. Ed. Galimard. 1974.
- هذا التقديم غير وارد في الترجمة العربية
- ¹⁴- Habermas, J. : « C.I », p : 106- Tr. Arabe. p : 86.

- * - للمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم المركزي في فلسفة هابرماس سأخصص الفصل المقبل بكامله لتناول التأثير الذي لعبته
- فلسفة اللغة والفلسفة التحليلية عامة على نظر هابرماس.
- 44- Habermas, J. : « T.A.C », T1, p : 17.
- 45- Habermas, J. : « La pensée postmetaphysique », p : 46. « Nachmetaphysisches Dentun », S : 48.
- 46- Habermas, J. : « Vérité et justification » Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard. 2001, p : 248-249, origine « Wahrheit und Rechtfertigung » Philosophische Aufsätze, Suhrkamp. 1999. S : 320-321
- 47- Ibid. p : 248, « W.R » 320
- 48- Ibid. p : 250-251, « W. und R ». S : 322-323.
- 49- Ibid. p : 252, « W. und R », S : 324.
- 50- Habermas, J. : « V et J » p : 258- « W und R », S : 330
- 51- Habermas, J. : « V et j » p : 257- « W und R », S : 329.
- 52- « مسارات فلسفية » ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا 2004، ص : 152
- 53- Habermas, J. : « V et j » p : 257- « W und R », S. 326.
- 32- Meave, Cooke : « Language and Reason », A study of Habermas Pragmatics, Massachuselts of technologic 1994, p : 2
- 33- يورغن هابرماس : « استفتاء من أجل دستور أوربي », حوار ترجمة : محمد الأشهب، أوان، عدد 5، 2004، ص : 35.
- 34 - المقال نفسه، ص : 36
- 35- Habermas, J. : « T.A.C. T » p : 18.
- 36- Munster : « Principe de discussion », p : 87-88
- 37- Habermas, J. : « T.A.C » T1, préface, p : 9
- 38- Ibid. p : 39.
- 39- نور الدين أفاية : « التواصل والحداثة », ص : 58
- 40- Voir Edmond, Husserl : « a propos du monde de la vie de la philosophie et de la science » In Habermas « Textes et contestes », p : 31-44.
- 41- Habermas, J. : « T.A.C », T1, p : 18.
- 42- Meave, Cooke : « Language and Reason », p : 38.
- 43- Habermas, J. : « La pensée postmétaphysique », p : 14- voir « Nachmetaphysisches Denken » S : 16.

Aufgabe Philo. 2004.

⁵⁹- Ibid. p : 35.

⁶⁰- Ibid. p : 35.

⁶¹- Ibid. p : 36.

⁵⁴- Ibid. p : 254. «W und R», S : 326.

* - بخصوص موضوع العدالة يمكن العودة للحوار الذي أجراه هابرماس مع نظرية العدالة لجون رولز.

- « Justice politique » Debat Habermas. Rawls, Tr. R. Rochlitz / Cathrine Audard, cerf 1997. Vgl

« politischer liberalismus – Eine Auseinandersetzung Mit j Rawls » In « Die Einbeziehung des

Andern » Studien zur politischen Théorie. Suhrkamp. Verlag 1969.

⁵⁵- Ibid. p : 255. «W und R», S : 327.

⁵⁶- Habermas, J. : « V et J », p : 252, « W und R », S : 324.

⁵⁷- Habermas, J. : « V et J », p : 259, « W und R », S : 323.

⁵⁸- Borradori, Giovanna : « philosophy in time of terror »: dialogue with Jürgen Habermas and Jaque,

Derrida the unisresity of Chicago Press – 2003. p : 35.

Habermas ». Voir aussi Tr. Fr. « le concept » du 11 septembre: Jaque Derrida. Jürgen Galilée.

2004, origine « Philosophie in Zeiten des Terrors ». Des Deutschen

قراءة في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر (استطبيقاً الشعر من رؤية فلسفية)

سيدي محمد طرشي

بحياته وهمومه الفعلية" إن الصفة الأساسية التي يمتاز بها الشاعر، هي في جوهرها الصفة الأساسية التي يمتاز بها الفيلسوف"¹

ولم تعد إشارة العواطف مهمة مقصورة على الموضوعات والمنهات الخارجية، بل إن فكرة في الذهن أصبحت اليوم تثير من العواطف والانفعالات ما لا يثيره أي منبه خارجي. لقد أصبحت العواطف والمشاعر مع تقدم الحياة وتعقدتها مشبعة بالأفكار، وأصبحت بذلك أكثر عقلية وذلك الأمر بالغ العمق في علاقة الأدب بالفلسفة" إنها الخلفية القائمة فعلا دون أن يرتبط ذلك بإدراكنا ضرورة. فالتبدل الطارئ في وعي الفنان سيؤثر في إنتاجه: فلم تعد السماء قبة مرصعة بالنجوم، ولم يعد أفق البحر حدود المجهول"² ولما كان الأدب أحد الأشكال التعبيرية عن الأفكار الفلسفية، هو الأداة البالغة القوة والدلالة فهو يقدم أدوات ووسائل لاغنى للفلسفة عنها. إذا ما كانت تطمح إلى تأثير ما، ومن يتتبع تاريخ الفكر، سيلاحظ أن الفكر لم يتخذ شكلا تعبيريا واحدا، بل كانت الأشكال تتعدى وفق الحاجات والظروف والأهداف التي تلقى على عاتق الفكر الفلسفي. والأدب هو أحد الأشكال التعبيرية عن الأفكار الفلسفية..

الفلسفة تملك من خلال الأديب دائرة نفوذ أوسع وتغدو أكثر انسجاما مع ذاتها بينما تتحول قضاياها، همّا ومعاناة

الشعر والوجود يشكلان بؤرة رؤيوية تأويلية تعددية تدرك الكينونة بوصفها انفتاحا للموجود، وبناء على هذا التصور الفلسفي، لا يمكن أن نعتبر الشعر إلا كإشارة للانفتاح الكوني، إشارة للجوهر الإنساني في العالم كوجود تأصيل.

ومن شك في أن العلاقة التي تشد الأدب إلى الفلسفة هي أكثر من علاقة مجاورة بين فرعين للمعرفة وللحياة أو للخصوصية التاريخية - الحضارية بعد في الفلسفة، كما لها بعد في كل أدب، هي حاضرة بشروطها وقضاياها وتحدياتها في تجربة الأديب حضورها في تجربة الفيلسوف، لكن التصرف بها أو إعادة توظيفها أو تشكيلها - بوعي أو بلا وعي - هو أمر خارج عن طبيعة المادة الخام ويرتهن بشروط تدين بالولاء للنهج أو للروح المسيطرة عند الإنسان، فتصبح بعضا من عمل أدبي أو بعضا من عمل فلسفي، أو تكون أدبا فلسفيا مع الملاحظة أن الخط المميز بين النوعين يكاد لا يرى، إذا ما انسجما مع تعريفاتهما، أي إذا ما كان الأدب عميقا وخالدا حقا، وإذا كانت الفلسفة من جهة ثانية فلسفة الإنسان بكل أبعاده وترتبط

إنسانيين، "فتوحد بالتالي بين الفكرة والفعل، بين السماء والأرض"³

ومحاولتنا في هذا المقال ترمي إلى مقارنة الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر وهي ليست رهينة الميتافيزيقا، تلك التي تقيم تصورا انطولوجيا للوجود والمعرفة نابعا من البحث عن أصل دائم مفارق. وهناك واقعة تحمل أكثر من دلالة، وهي أن ظهور علم الجمال تزامن مع موت البلاغة الكلاسيكية، وهي واقعة مؤثرة على القطيعة الإستمولوجية التي ميزت عصر الحدائثة، بما هو انفتاح الكينونية على الفردانية، وما يعنيه هذا الانفتاح من إطلاق سراح "الأنا-موجود-" من سجن التطابق والميتافيزيقا، هذه التي تحيل كل شيء على أصل ظاهر للوجود كما أنها تخضع الكائن للطبيعة "إن الاستاطيقا تعبير أساسي عن الحدائثة بما هي مشروع ثوري يرمي إلى إخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور"⁴

ولادة الاستاطيقا مجاوزة البلاغة: أنجز بومجارتن عام 1753 بحثا عنونه "تأملات في الشعر وفنياته" ويوصف أنه أول بحث يوظف من خلاله الباحث لفظة "استاطيقا" للدلالة على علم الجمال الذي تهيمن عليه أفكار بسيطة لا هي غامضة ولا هي واضحة "إنها تقدم معارف حسية انفعالية منسقة تنسيقا أي بهيجة وجميلة"⁵ إذن فعلم الاستاطيقا "هو علم المعرفة الحسية، ونظرية الفنون الجميلة

، وعلم المعرفة البسيطة وعلم التفكير على النحو الجميل وفن التفكير الاستدلالي"⁶ لقد جاء علم الاستاطيقا نتيجة لأزمة معرفية عرفها الأدب والشعر خاصة على مستوى المفاهيم النقدية وذلك بأن هذه المفاهيم والتصورات عجزت عن تحولات الكينونة الإبداعية التي خرقت أبعاد العالم القديم. ومن ثم أقام بومجارتن حدا فاصلا بين المعرفة الحسية الغامضة والاستاطيقا، والمعرفة العقلية الواضحة. فالحقيقة المنطقية تختلف عن الاستاطيقا في أن الحقيقة الميتافيزيقية أو الموضوعية، تتمثل حيناً في العقل، عندما تكون حقيقة منطقية بالمعنى الضيق وحيناً فيما يشبه العقل وملكات الإدراك البسيطة عندما تكون استاطيقا"⁷.

لقد كان بومجارتن يؤسس لفهم جديد يخرق مبدأ التطابق، وهو ما يعني أن الأشياء في الفن تصبح منذ البداية مستقلة عن النموذج، وسينظر إلى الأثر الفني بوصف كينونة حساسية ولاشئ غير هذا لأنه موجود في ذاته"⁸

وإن أهم ما في تعريف بومجارتن هو حضور الذات بوصفها مستقبلا لمادة الجمال وعنصر تقويميا لا غنى عنه، وهنا أيضا تجاوز للميتافيزيقا التي تعتبر الجمال مبدأ علويا فعلا بجانب الحق والخير، وهو ما يعني خضوع الذات وانقيادها لهذا المبدأ العلوي، في حين فإن مفهوم الحمال في النظرة الاستاطيقية خاضع لتقييم

الذات. فالذات المستقبلية للموضوع لها دور أساسي في التقويم الجمالي، فظهور الجمال أو الكمال الواضح للذوق بمعناه الضيق هو الجمال والنقص المقابل هو القبح⁹ ومن ثم فإن الجمال بهذه المثابة يتمتع الناظر والقبح بهذا الشكل يبعث الضيق⁹ ويمكن هنا أن نصل إلى الأساس الفلسفي لهذا للتصور الذي يعد الاستطابق الأساس الذي يحيل إلى الأنا المفكرة بوصفها كينونة من أجل الذات، منفصلة عن الموضوع بواسطة الوعي الذي حررها من التطابق التام مع الأشياء، أي من حالة الكينونة في الذات.

إن ولادة الاستطابق تعتبر من خلال هذا المنظور مرتبطة بفلسفة الذات، التي انطلقت مع ديكرت بتأسيس مفهوم الذاتية حيث تصبح الذات هي المسئولة عن إصلاح نفسها، واتخاذ القرار في أن لا تقبل من الأفكار إلا ما كان واضحاً¹⁰ وهنا تبتدئ الحدأة في هذه اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه برده كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى¹⁰.

إن أساس هذا المنظور متجذر في فلسفة الذات من حيث أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً أبداً، بل هي ما يقابل الموضوع، وهنا يفرغ كائناً الذات الديكارتية من كل محتوى وجوهية بحيث لن تعود موضوع معرفة.

وهنا وكما يرى هيغل بحثاً عن أسس

فلسفة الجمال – تتولد ولادة الفن الجمالي كتعبير أساسي عن الإنسان بوصفه الوعي المفكر، فهو كائن لذاته يقبض على ذاته بالحس والفكر، وهو ليس روحاً إلا بهذه الكينونة الفاعلة لذاتها، ومن ثم يرى هيغل أن عظمة الفن متمثلة في كونه روحاً يتحرر من أشكال ومحتوى الإنتهاية¹¹ وفي كونه يمثل حضوراً للمطلق في الحسي، وانتشاراً للحقيقة التي لا تستنفذ كتاريخ طبيعي، بل تنكشف في التاريخ الكلي الذي هو صورته الأجل¹¹. انطلاقاً من هذا الطرح يغدو الجميل لا منتهياً ومفهوماً لا يعارض موضوعيته بل يتوحد معها، على اعتبار أن غاية الموضوع الجميل وكذلك طابعه الخارجي، وتنوعه يجب أن تظهر كمكونات جمالية خالصة¹² فالموضوع الجميل لا يضحى ذا حقيقة إلا يصفته وحدة محايدة وتطابقاً لمفهومه ووجوده المرئي²¹ ومن ثم فإن شرطي الحرية واللاتناهي التي يحملها مفهوم الجميل، يجعلان من الفن الجميل انكشافاً للروح وبذلك¹³ فهو ينتزع من نسبية العلاقات المنتهية، ويرفع إلى المملكة المطلقة، أي إلى ملكوت الفكرة وحقيقتها³¹.

يؤكد هيغل في رؤيته للفن على خاصيته في التحرر من التناهي بفعل الانكشاف والتجلي الشمولي للروح¹⁴ على أن مأزق الرؤية الهيجيلية إنما يتمثل بالعودة بالفن إلى فكرة المطلق وهو ما يحيل إلى ميتافيزيقا الحضور والتطابق والمثل التي انتقدتها نيتشه معتبراً أن الوجود الهيجيلي-بوصفه تعبيراً عن فكرة المطلق-ليس سوى العدم

لا أقل ولا أكثر⁴¹.إلى شكل استاطيقي مفتوح⁷¹

استاطيقا الشعر: لاشك أن الاستاطيقا تهدف إلى فهم الشعر انطلاقا من بعده التركيبي الذي يصير فيه الشعر فنا صيروريا وليس بوصفه محاكاة للعالم، وهنا تغدوا الحاجة إلى الاستاطيقا لإعادة بناء رؤية جديدة - حداثية يضحى الشعر من خلالها تعبيرا عن هويته الفنية، تتجسد من خلال كينونة الإحساس "عندئذ يصير الشعر أثرا فنيا أو كائنا إحساسيا موجودا بذاته، وكائنات الإحساس هي مفردات متنوعة"⁸¹.

وإذا فالإشكاليات الجمالية لاتغدو من خلال هذا الطرح سوى إمكانيات لمؤثرات انفعالية ومؤثرات إدراكية فتنتج الصور العظيمة الجمالية للشعر وللرواية ومن ثم "فالفن كما الفلسفة يتابع الاستقطاع في السديم ويواجهه"⁹¹

إننا إذا بصدد رؤيا جمالية جديدة "تؤسس لاستاطيقا مجاوزة تخلخل المصادر التي تعيد إنتاج الصور لا باعتبارها إحساسات، أو كائنات جمالية، وإنما بوصفها نمط نسقي ميتافيزيقي جاهز"⁰² تسهم هذه الرؤيا في تكوين صورة واضحة عن الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر التي مهد لها نيتشه في مطالبته بعلم جمال للإبداع يعلي من إرادة الإبداع بوصفها أعلى من الزائف، وهنا فمفهوم الجمال هو ناتج هذه اللعبة التي تتمظهر عبرها تجاذبات القوى وتواتراتها الحيوية. وهكذا يتقوّض

ويؤكد هيجل على أن الوجود - بعيدا عن المسلمات - هو ذو بعد حيوي فليس العالم واقعيًا أو حقيقيًا بل هو حي، وهنا يتمثل نيتشه الفن، ليس كتجل للفكرة المطلقة - كما هو الشأن عند هيجل - وإنما بوصفه حفازا لإرادة القوة. وهنا يطالب نيتشه بعلم جمال الإبداع حيث يصبح الفن أعلى قوة للزائف، إنه يعظم العالم فيقدس الكذب والخداع مثلا "فالفن يخترع الأكاذيب التي ترفع الزائف إلى تلك القوة الإثباتية العليا ويجعل من ارادة الخداع شيئا يثبت نفسه في قوة الزائف"⁵¹.

تمكننا الرؤية النيتشوية من الانفتاح على استاطيقا تعددية على اعتبار أن جوهرها حسب هذا الطرح يكمن في ربطها بين الفن وبين عنصر المفاضلة الحيوي الذي ينجذب إلى الأخذ بالتفسيرات الباهرة للحياة. فالفن تتزاج داخله الضرورة واللعب، التنازع والانسجام، ومن شأن هذا، إطلاق قوى هائلة تعبر عن الكينونة كإحساس للعودة الدائمة بوصفها سمة جوهرية للوجود الحي، حيث كل شيء. قلناه يغدو كائنا إحساسيا لا يكف على الاستمرار "وهو ما يحقق الانفتاح والاختراق، فهذا الاختراق الذي يجتاز المتناهي ليستعيد اللامتناهي"⁶¹.

بيد أن هذا التصور يجرّد الفكرة الهيجيلية من مطلقها، في ما يبقى على عنصرى الحرية واللاتناهي "ولكن في شكل يعيد للاستاطيقا بعدها التفاضلي والتعددي الذي يفضي

إحداث تدمير للقاعدة النمطية "لأن الأمر يتعلق بالوصول إلى المجهول وذلك عبر خلخلة قواعد كل الأحاسيس"³².

وهنا تتأسس استاطيقا الشعر على إرادة إبداع، وهي إرادة تزيح الحجب عن "كل الأسرار الدينية أو الطبيعية، أسرار الموت والولادة، المستقبل، الماضي، الكون السماوي العدم"⁴².

إنها إرادة خرق تتميز بإبداعها الحادق في العرض الجمالي العجيب وهذه الاستاطيقا "تمضي إلى إحداث الاهتزاز الذي يوجد فوق مسطح التركيب الجمالي بلوغا لأعلى درجات القوة في الخلق والخرق"⁵²

خلاصة: إن الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر لست رهينة الميتافيزيقا، بل هي نابعة من فلسفة جديدة مجاوزة لها، فلسفة تعيد الاعتبار للذاتية لا كحضور وتمائل وإنما كاختلاف يؤسس لمرحلة الكينونة التي تعطي الأمل لحمل ندائية الوجود وتحقيق وجود الكائن في العالم .

الأساس الميتا-ستاطيقي الذي ينبني عليه مفهوم الشعر عند هيجل الذي يعتبر هذا الفن تجليا للحضور الدائم للعقل الكوني، حتى وإن كان هيجل أكثر مرونة في ربطه بين الشعر والحرية والاعترا ب في الزمان والمكان الباطنيين "فالشعر هو الفن المطلق للعقل الذي أصبح حرا في طبيعته، والذي لا يكون مقيدا في أن يجد تحققه في المادة الحسية الخارجية، ولكنه يتغرب بشكل تام في المكان الباطني والزمان الباطني للأفكار والمشاعر"¹².

إن استاطيقا الشعر المجاوزة، تتوخى الانفلات من الخضوع لقانون العقل التي ينطلق من مصادرة ميتافيزيقية مفادها أن لا لغة كائنة إلا لغة العقل، وأن الشعر بدوره هو تجلي العقل الكلي، يترتب عن هذا أيضا أن الفلسفة والفن والعلم ليست موضوعات ذهنية لدماغ مومضع "وإنما هي الأوجه الثلاثة التي يصبح الدماغ بواسطتها ذاتا-فكرا-دماغا، وهي المسطحات الثلاثة التي منها يقفز ويغطس في السديم ويواجه"²²

إن هذه الاستاطيقا تستحضر اللامتناهي عبر المتناهي، عبر إحساس يفجر الرؤيا التي يظهر نورها من خلال الشق، ولعل أفضل من عبر عن هذه الرؤيا الاستاطيقية للشعر رامبو Rimbaud الذي يفصح عن دوره كشاعر في خرق قبة السماء ومن ثم فإن رؤيته للشعر كفن استاطيقي تصب في اتجاه بلورة تصور جمالي جذري يرمي إلى

- هوامش البحث:
- 12 عبد العزيز بومسهولي «الشعر والوجود والزمان» رؤية فلسفية للشعر - افريقيا الشرق-الدار البيضاء ط2002 ص71
- 13 هيجل «مختارات ج2» ترجمة إلياس مرقص ص 141
- 14 عبد العزيز بومسهولي «الشعر والوجود والزمان» ص72
- 15 دولوز «نيتشه والفلسفة» أسامة الحاج المؤسسة الجامعية بيروت 1993 ص131
- 16 دولوز-غارتاي-«ماهي الفلسفة؟» ترجمة مطاع صفدي معهد الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي 1996 ص204
- 17 عبد العزيز بومسهولي «الشعر والوجود والزمان» ص73
- 18 دولوز-غارتاي-«ماهي الفلسفة؟» ص184
- 19 السابق ص81
- 20 عبد العزيز بومسهولي «الشعر والوجود والزمان» ص74
- 21 عدنان بن ذريل «جماليات كانط وهيجل» ص179
- 22 دولوز-غارتاي-«ماهي الفلسفة؟» ص193
- 23 poésies . grand: Rimbaud textes classique u.en1995 p 190
- 24 Ibid .page 193
- 25 زكريا إبراهيم «فلسفة الفن في الفكر المعاصر»، دار مصر القاهرة 1966 ص153
- 1 غيو جان ماري «مسائل فلسفة الفن المعاصرة» ترجمة سامي دروبي، الطبعة الثانية، دار اليقظة العالمية دمشق 1965 ص152
- 2 محمد شفيق شيا «في الأدب الفلسفي» مؤسسة نوفل ،بيروت ص ص 107، 108
- 3 -السابق ص133
- 4 عبد السلام بن عبد العالي «أسس الفكر الفلسفي المعاصر» مجاوزة الميتافيزيقا دار توبقال 1988 الدار البيضاء ص118
- 5 عدنان بن ذريل «جماليات كانط وهيجل» مجلة المعرفة السورية عدد 194 193 ص164
- 6 عز الدين اسماعيل «الأسس الجمالية في النقد والأسس» دار الفكر العربي ط3 -1974-ص16 والقول ل«بومجارتن»
- 7 نفسه ص 18
- 8 Deleuse et Gualarri « qu est ce la philosophie? Cérés édition- Tunis 1993 page 183
- 9 عز الدين اسماعيل «الأسس الجمالية في النقد الأدبي» ص54
- 10 عبد السلام بن عبد العالي «أسس الفكر الفلسفي المعاصر» مجاوزة الميتافيزيقا ص108
- 11 هيجل «مختارات ج2» ترجمة إلياس مرقص دار الطليعة ص 135

المثقف العربي ومهامه الحدائرية

الأستاذ. أحمد شيخ¹

« إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية فإنقاص من قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي... »

العروي (ع)

أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟

في مداخلة قدمها العروي الموسومة بـ: Tradition Et Traditionalisation cas du Maroc (التقليد والتقليدانية، حالة المغرب) و المقدمة ضمن أشغال اليوم الدراسي المنظمة و بالتنسيق مع كل من حسن حنفي ، أنور عبد المالك و عزيز بلال بجامعة لوفان البلجيكية ، حاول العروي أن يتناول بالبحث والدراسة و التحليل المعمق مفهوم التقليدية - Traditionalisation باعتبارها مرآة على ضوء قناعاته الحدائرية، طبعاً إشتغاله على التقليدية لم يكن عرضاً إصطلاحياً يبحث عن تحديد لمفاهيم كثيراً ما أحدثت لمفكرين عرب الخلط بينها

مثال ذلك : الحدائرية و التحديث اللذان تم تقديمهما في الغالب على أنهما شيئاً واحداً و هذا خطأ، و إنما حاول العروي « التحدث عن التقليد و التقليدانية من موقع الذي يبرز فيه كحدائري أن هذين المفهومين (أي التقليد و التقليدانية) مثلاً لا يزلان عائناً أمام النهوض بالمجتمعات العربية نحو حدائرية فاعلة و فعلية تؤسسها أو تدل عليها المقومات التالية : الفردانية Individualisme و العقلانية Rationalisme و الحرية Liberté و الديمقراطية Démocratie و أخيراً العلمية Scientifcité¹».

و من هذا المنطلق فإنه يبدو ضرورياً الحديث عن الحدائرية كمشروع مأمول انطلاقاً من البحث الحفري للمفاهيم التي تلم بهذا المشروع، و على رأسها العقلانية - Ratio nalisme ، و يشير العروي أن العقلانية كمفهوم لا يجب أن نكتفي بما يقدمه التراث عن محدداتها، و عليه يكاد يجزم أنه لا يمتلك اللحظة العقلانية، حتى و إن كنا كما يدعي العديد من المثقفين أننا نمتلكها، لأن التراث العربي الإسلامي يعجز بها داخل حقول معرفية عديدة، لماذا مثل هذا الموقف من طرف العروي إتجاه العقلانية ؟

يرى العروي أنه و كما كان مفهوم العقل غير محدد داخل التراث بصورة مكتملة، حال هذا الأمر دون

1 قسم الفلسفة - جامعة تلمسان - الجزائر -

عقلانية مكتملة، إذن عندما نستعمل كلمة العقل يقول العروبي « في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم، فكما يمتنع أن نجد عند ابن عربي مفهوم الحرية كاملاً أو نلقى عند الشاطبي مفهوم الدولة تاماً، فكذلك يستحيل أن نعثر عند ابن رشد عن مفهوم العقل كما صار يدرك اليوم»²، فالعروبي يعلمنا هنا أنه حينما نتوجه بالبحث و الدراسة إلى أي مفهوم من مفاهيم الحدائرية، فإنه يجب أن نبتعد عن تناوله من منطلق ما هو متوفر لدينا أو موجود عندنا من تحديد، إنما ينبغي الإنفتاح على كونية المفهوم أي مما هو متاح للبشرية جمعاء دون إستثناء ذلك لأن حياتنا الإجتماعية المعيشة و حياتنا الثقافية اليومية لا يزلان بعيدان كل البعد عن العقلنة، فهذه الأخيرة تكاد تكون مغيبة أو متغافل عنها كلية داخل مجتمعاتنا العربية، لهذا فإن العروبي عندما يثير مفهوم العقلانية فإنه يذكرنا بما تحمله من سلب لكونها غائبة، إذ لا يمكن الحديث عن العقلانية و منه عن الحدائرية إلا داخل مفاهيم ثلاث: الدولة، المجتمع، و الثقافة.

يرى العروبي أنه لا مكان للحديث عن الدولة حديثة بمعزل عن العقلنة ذلك لأن مفهوم الدولة الحديثة هو من مفهوم الدولة المعقلنة وهو في ذلك يسير بالفعل مع موقف المفكر التونسي هشام جعيط القائل «

بأن الدولة العربية مازالت لا عقلانية، واهنة، و بالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبية و العلاقات العشوائية، على بنية عتيقة للشخصية»³.

و بالإضافة إلى عقلنة مفهوم الدولة، و إحداث قطعاً أو تفريقاً بين مفهومي العقلانية و السلوك و بالأخص السلوك المرتبط بحياتنا الاجتماعية، فالعقلانية تقوم بالعمل، و هذا الأخير يقوم بدوره داخل ما هو جماعي مشترك و ليس داخل ما هو فردي، ذلك لأن العقلانية شأن عام « إذا تكلمنا عن عقلانية السلوك يجب ألا ننظر إليها فقط في الوزارات و في مراكز الشرطة و في المحاكم بل كذلك في المتجر و في المعمل و في الشارع بل في البيت و ربما هذا هو المهم، فأنا لا أريد أن أخص العقلانية في الميدان السياسي فقط»⁴.

فحينما يتحدث العروبي عن التأخر التاريخي لا يقصد بذلك أننا متخلفون من حيث المعمار و البناء أو التوفر على وسائل المواصلات الأكثر تطوراً أو التمتع بوسائل الترفيه المتطورة، فنحن الآن بتوفرها على ما يتوفر عليه الغرب من ثورات كبرى على مستوى نشأة المدن الكبرى لكن في البلاد العربية و على الرغم من توفرها على مدن ضخمة مكتظة بالسكان إلا أنها لا تزال بعد بعيدة على أن تكون مجتمعات مدنية، ربما كان المشكل كما

يقول العروي، « هل أنه ستزيد مدينتنا ضخامة و إتساعا بدون أن ينتشر فيها ذهنية مدنية، فكثير فيها اللعب العلمية بينما تبقى الذهنية العمومية إستهلاكية خرافية تواكلية»⁵.

فالتأخر الحاصل على مستوى التاريخ هو بالنسبة إلى العروي تأخر في إقامة مجتمع عقلاني، و بالتالي هو بتعبير آخر تأخر إيديولوجي، إنه هذا التعبير عن التعايش الغريب بين التقدم الصناعي و التطور التجاري في مقابل التخلف الذهني، إن أي إيديولوجية في بلد يكون خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للحياة الإجتماعية، و هذه تكون متأخرة بالنسبة للقاعدة الإقتصادية، فالمشكل الحقيقي الذي يحاول العروي الكشف عنه هو « عدم وجود إيديولوجية معقلنة، التي يستخلص منها برنامج مستوي لشروط الإستيعاب و الشمول و الذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفيه و مقنعة لملاحم ماضية و تطلعات حاضرة، هذه الإيديولوجية لم تخرج بعد إلى يومنا هذا، و من القوة إلى العقل»⁶.

و لما كانت كل إيديولوجيا من تأسيس عقلانية مبتورة محكومة بفعالها التنويري، المؤسسة بدورها للحدثة، إرتأى العروي و في جل أعماله المشتغلة على المفاهيم، و كما هو ملحوظا أنه أقام هاجسه منذ بداياته

تأسيس فكرة الإلتفات إلى المفاهيم. مفهوم الدولة، مفهوم الحرية، مفهوم الإيديولوجية، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ، كلها مفاهيم تحاول تعديل عن الرؤية الغامضة التي حاول المثقف العربي أن يرسم بها تحدياتها، و كما أشرت أنها مفاهيم تقيم في مجملها عقلانية أنوارية، لكن العقلانية التي يفضل العروي الحديث عنها تبتعد كلية عن تلك المقيمة حيث التأمل و التجريد الفلسفيين، « فهي عقلانية معقلنة بالسلوك و العقل لا بالقول و التنظير، فما هي بعقلانية تجريدية كلامية، فلسفية أو لاهوتية المميزة لعقلانية بعض المثقفين الذين لا يزالون يفخمون من خطابات عقلانية الأقدمين، و ما هي بعقلانية جدلية أي عقلانية المناظرة، إذ ما فتى العروي يؤكد أن زمن المناظرة قد ولى، و ما هي بعقلانية تقريرية، عقلانية (أعلم أن) إذ يتضح لديه أن عهد التنوير قد إنتهى مثل ما إنتهى عهد المناظرة، و ذلك بإنحلال قاعدته المادية و الإجتماعية و الفكرية»⁷.

و من هذا المنظور نجد العروي ينتقد و بصورة جذرية موقف المثقفين الذين ما إنفكوا يحدثون تفريقا بين السلوك و النظر محاولين إثبات العقلانية نظرا حتى إن هم تبينوا أنهم تنعدم كلية في الواقع و في سلوك الناس « يعيش المثقف عندنا في عالمين منفصلين، يواجه يوميا مظاهر التخلف

و اللامعقول وكلها مظاهر تدل على عدم إستيفاء شروط الحدائرية في مجتمعنا، يتألم منها و يتشكى، لكنه عندما يكتب فإنه يبقى سجين المرويات و المقروءات، فيفعل كما لو كان يعيش في مجتمع متقدم»⁸.

لا يزال العروبي يتحدث و بجرأة لا نظير لها عن فشل المشاريع النهضوية الكبرى لدى المثقفين العرب، متوجها بالنقد الجذري إلى أفكارهم، إلى درجة نجده يطالب بتأسيس ما ينعتة بسوسيولوجيا المثقف العربي أو سوسيولوجيا إخفاق المثقف العربي قصد التمكن من التعرف على الدوافع اللامرئية التي جعلت مواقفه تحمل إنتحاريتها... إنتحار المشاريع النهضوية.

« و مثل هذه الفصامية التي يعاني منها المثقف العربي جعلت مشروع الحدائرية داخل المجتمعات العربية مستحيلة، و مجرد وهم لا طائل من الإبقاء عليه، و لعل من أهم الأسباب التي جعلت المثقف العربي حسب العروبي يتجه نحو الإنتحار الكلي لمشروعه تتمثل في أنه يرى بأن العالم العربي مزدري و مهمش، و يعمل كل ما في وسعه ليزيده تهميشا بما يدعو إليه من إنكماش و إنعزال»⁹.

إن العقلانية التي يتحدث عنها بإستمرار و قد داومت أعماله الفكرية الإشارة إليها هي عقلانية

إجتماعية و هي بالنسبة إليه « حلول العقل في تنظيم سلوك أي تجسيد العقل الذي إبتدأ أو ما إبتدأ حاسبا و مهندسا في مختلف التنظيمات: الجيش، الوظيفة و الإقتصاد و التعليم ثم في السلوك العام و ذلك بحكم أن الفرد صار يلغي قواعد السلوك العاقل في المدرسة و المعمل و المتجر و ينظم حياته الأسرية برفقها، بل تتعود عينه و أذنه على قواعد التناسب الهندسي فينشأ لديه ذوق مخصوص تبتدأ آثاره في المعمار و الهندسة و الموسيقى و الرسم و غيرها... كل هذه الأمور هي العقلانية الحديثة، تجليات و تباديات»⁰¹.

وكتاب مفهوم العقل هو مقال من المفارقات، مفارقات العقل ذاته داخل مجتمعاتنا العربية، إذ ما زال مثقفوا هذه المجتمعات يرددون منذ ما ينيف عن القرن و نصف أن عقيدتنا مبنية على العقل و أن (الإسلام دين العقل) إذ يبني الإسلام على مبادئ تشهد في عمومها على العقل، منها الدعوة إلى النظر العقلي، و منها تقديم على ظاهر الشرع عند حدوث التعارف، في حين ما نفتأ نلاحظ أن حياتنا اليومية تشهد بما لا يدع مجالا للشك غياب العقل لئن ثبت أن الإسلام دين العقل فإن المجتمعات الإسلامية عن العقل بعيدة، و عندما نلتفت إلى مفكري الغرب فإننا نجدهم في مجملهم يؤكدون

أن العقيدة مسيحية كانت تكبت العقل عن التفكير .

« يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة، فيما وراء نجاحاته المدنية، لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ، ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبر بوضوح عند متطلباته من التجديد الجذري و إلا إذا دافع عنها بعد ذلك يجمع قواه لكي ينتهي أخيرا كشتاء العرب الطويل¹¹ »، بهذه الكلمات ختم العروبي عمله، أزمة المثقفين العرب هل هي تقليدية أم تاريخانية، و لربما ستبدو من خلال قراءتنا لهذه الفقرة إلا الإجابة عن السؤال الذي ورد في عنوان عمله، شأنها تقليدية و تاريخانية في آن معا، فالعروبي بقدر ما يرفض التقليد ممثلا في ثقافة الماضي، يرفض التاريخانية الدوغمائية تحديدا، و هذا يبدو ضروريا الوقوف عند مفهوم التاريخانية، و لكن عن أي تاريخانية يقصد العروبي ؟

طبعاً فإنها قد تعرضت للنقد الجذري من قبل العديد من الفلاسفة و المفكرين، و لعل هذا النقد أسهم بصورة فعالة في أن يكون للعروبي صورة واضحة حول التاريخانية المنقذة للعرب، إن السبب المباشر الذي جعله يأخذ بنوع من التاريخانية هو نقد ألتوسير للفكر التاريخاني عند ماركس، لهذا سيتبين و إنطلاقاً من

هذه الحركة الألتوسيرية ما يسميه العروبي بالتاريخانية الثورية، حيث في الجزء الأول من كتاب (قراءة رأس المال) يخصص ألتوسير بحثاً كاملاً بعنوان (الماركسية ليست نزعة تاريخانية) يرى فيه أن الخلط بين التاريخ الواقعي و النظرية الماركسية، أي أن الموضوع الواقعي و الموضوع المعرفي قد نتج عنه خطأ في الرؤية جعل الكثيرين يرون في الماركسية تاريخانية بل (تاريخانية مطلقة) فالماركسية من الناحية النظرية ليست لا نزعة إنسانية و لا نزعة تاريخية كما تؤكد كذلك الماركسية الإيطالية (غرامشي).

التاريخانية تعني أن التاريخ معنى و غاية و أن هناك نسقا منطقيا و فعليا للتاريخ العام على التاريخ المحلي، و لذلك فإن المبدأ الواحد مثلاً يتطور إلى نتائج مماثلة و بالتالي فلا تكون هناك مدعاة للغرابة في النظر إلى العدد من الأمور، فالتاريخانية تقدم التفسير الذي يضيف أكبر قدر من المعقولية على مسيرة التاريخ، و لكنها لهذا السبب تقدم أفضل التبريرات الممكنة لكل التحولات السلبية التي تحدث في التاريخ، لهذا فإن كل النزعات المحافظة التي شهدها الفكر البشري في القرن التاسع عشر نزعات تاريخية أو تاريخانية، في استطاعة التاريخانية أن تكون تبريراً معقولاً لكل ردود الفعل التي ترفض التجديد و التطوير، إذا كان التقليد يقول

العروي، يولد من معارضة شيء ما، فإن التاريخانية تولد من جوف التقليد، و في إستطاعتها أن تكون في خدمته على طول الخط، و لكن في إستطاعتها بالمقابل أن تعمل في صف معارضته و أن تشهر السلاح في وجهه.

من هذا المنطلق يمكننا التسليم بنوعين من التاريخانية لدى العروي، تاريخانية تشرح السلبية و الركود، و تقوم بتقديم التبرير اللازم لها، و التاريخانية تبرر الحركة و الفعل، فالأولى تاريخانية محافظة و الثانية تاريخانية فاعلة. و فعالة، و يرى العروي في الماركسية أحسن تمثيل للتاريخانية الثانية فهي و إن تفسر السكون و الركود فإنها ترفض تبريرهما بل تدعونا في آن معا إلى الثورة ضدهما، و النهوض لأجل تخطيها، ولهذا سيسهل علينا، و الأمر على هذا الحال أن نتعرف على نوع التاريخانية التي تلزم مثقف المجتمعات العربية، ففي عمله «العرب و الفكر التاريخي»، إنه لا يظهر وعي و نشاط و حيوية في مجتمع مغلوب على أمره أو مسيطر عليه، أو على أقل تقدير محتقر و مهمل إلا و ظهرت النزعة التاريخانية، بدونها يعم الخضوع و يبرر الاستسلام و من ثمة يبدو «أننا بحاجة إلى ماركسية تاريخانية لكونه النزعة الوحيدة الراضية لكل أنواع الخضوع و الاستسلام، و عليه التاريخانية هي من جهة دعوة إلى تحديث العقل العربي و من جهة أخرى هي البرنامج العملي لذلك

التحديث»²¹.

الماركسية التاريخانية أو الموضوعية يرصد من خلالها العروي و لكل وضع عابر و بالغ الخصوصية وضع يجتازه فيما يبدو المجتمع العربي حاليا و هو وضع مجتمع تدعوه حاجة ملحة فكرية و عملية في مرحلة محددة من حياته إلى إنتقاء و توظيف فكر و مفاهيم و نظريات غير متسقة لكنها تعود كلها من هذا المسلك أو ذاك إلى أصول الماركسية.

«إن الحاجة تدعو العرب أو المثقفين العرب على وجه التدقيق إلى الكلام بلغة ماركس دون الإعتراف و ربما الوعي بذلك، صحيح أن الماركسية من هذا النوع موضوعية و لا واعية، إذا لم تنقلب و بسرعة إلى ماركسية واعية بذاتها، تظل عقيمة جوفاء يقول العروي بدون أدنى أثر في أعماق المجتمع، و لكن الواقع الملاحظ هو أن هذا الإنتقال لم يتحقق بعد في أي بلد عربي رغم طول الأمد»³¹.

«الوضعانية التي يتحدث عنها العروي تتخطى بالزيادة في دلالتها المعنى المرسوم داخل أدبيات أوغست كونت الوضعية باسم الوضعانية، يقول العروي كل تحليل يفترض ثبوت و إستقرار الواقع المدروس بحيث يتعامل مع الوثيقة اللغوية أو التاريخانية أو النفسانية أو الاجتماعية، كما يتعامل مع توزيع

الدخل القومي... أعني بالوضعانية نزعة معرفية أوسع بكثير من المعنى المحدود المرتبط بمدرسة أوغست كونت، نزعة لا ترى الموضوعية العلمية إلا بإعتماد مناهج العلوم الطبيعية حتى في مواضيع غير علمية»⁴¹.

إن الواقعية (الماركسية) التاريخانية سوف تخدم بقول العروي إتجاهين: «إما المحافظة و السلبية بالخضوع للوقائع و إما العمل بالتغيير و منذ البداية كذلك سوف تمتزج التاريخانية ذات النزعة المحافظة بسرعة مع التقليد على مستوى من الإفراط في اللياقة الفكرية أكثر سموا مع ذلك. في حين أن تاريخانية العمل أو اليسارية كما يقال سوف تستهدف فيما وراء إستبطان الموضوعية، السيطرة الكلاسيكية على الطبيعة بالخضوع لقوانينها، القفزة نحو الحرية»⁵¹.

دعوة العروي إلى إعادة تحسين التاريخانية، ذلك لأن التاريخانية التي ستنتهي إليها والتي تكون أداة من وجوه عديدة ليست هي القبول السلبي لأي ماضي و لا سيما الماضي القومي الخاص، إنها أقرب إلى الإختيار الإرادي لتحقيق وحدة الإتجاه التاريخي بالعودة إلى تحمل أعباء ماضي إنتقائي، فالتطبيق العملي لتغيير ملكية وسائل الإنتاج هو إذن التاريخانية بالفعل.

إن العروي يمنح للتاريخانية

القدرة على قياس أزمة الخطاب العربي سواء الخطاب السياسي أو التاريخي ليؤكد بأن فشل كل هذه الخطابات يعود إلى عدم تبني المعرفة التاريخانية، إذ لا بد من إعتماد المعرفة التاريخية كأساس للعمل السياسي، لا بد من إفتراض قدرة الإنسان على توجيه الحدث الماضي بالتأثير في نتائجه دون إفتراض فلسفي قد يضفي صفة الإطلاقية على الإستراتيجية التاريخية المرتقبة من وراء العمل الذي يقوم به و هو في رأي العروي «الخطة التي لم يقدر الفلسطينيون على فهمها في بداية 1936 و التي كان من الممكن أن تحول الثورة الفلسفية إلى حرب تحريرية لولا إعتماد المطلقية في النظرة التاريخية، هذا ما دفع العرب بعد ذلك سنة 1967 إلى «نكسة» عملت على كشف حقيقة الوعي العربي و هذه الحالة من الاصطدام مع الآخر ولدت التاريخ «⁶¹، إلا أن هذا الأخير لم يعرف ميلاده حسب العروي إلا لحظة إكتشفنا نحن العرب أن الهزيمة لم تكن أبدا مادية بقدر ما كانت في جوهرها حضارية، روحية و ثقافية.

إن طرد الفهم التاريخي و أبعاده عن مواقع القرار السياسي و الثقافي على وجه الخصوص أدى بحدوث حسب العروي أزمة مثقف و أزمة مجتمع، إن المثقفون في غالهم يتوقفون حيث المنطق التقليدي السلفي، فهم لا يزالون ينسجون أحلاما تعد بالجنان.

- الهوامش
- 1 العروبي (ع): عوائق التحديث: محاضرة نشرت بملحق «فكر و إبداع» جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 8161، 03 فبراير 2006، ص 07.
- 2 العروبي (ع): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 16 و 18
- 3 العروبي (ع): مفهوم العقل، المرجع نفسه، ص 146.
- 4 العروبي (ع): التحديث و الديمقراطية، حوار مع مجلة «أفاق» العدد 1992- ص 160.
- 5 العروبي (ع): ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص 146.
- 6 العروبي (ع): العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985، ص 133 و 134.
- 7 العروبي (ع): مفهوم العقل، المصدر السابق، ص 09.
- 8 العروبي (ع): التحديث و الديمقراطية، المرجع السابق، ص 158.
- 9 العروبي (ع): التحديد و الديمقراطية، المرجع نفسه، ص 164.
- 10 محمد الشيخ: العقلانية في فكر عبد الله العروبي، ضمن كتاب مجموعة من المؤلفين: عبد المجيد القدوري و آخرون، عبد الله العروبي، الحداثة و أسئلة التاريخ، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بن مسيك، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007، ص 97.
- 11 العروبي (ع): أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة: دوقان قرفوط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978، ص 85.
- 12 العروبي (ع): مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1981، ص 84.
- 13 العروبي (ع): الماركسية التاريخية، ص 31.
- 14 العروبي (ع): الايديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2006، ص 31.
- 15 أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة دوقان قرفوط، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978، ص 86.

16 بن شرقف بن مزان: التاريخ و
المصفر؁ قراءات فف الفكر العربف المعاصر؁
المركز الثقافف العربف؁ دار الغرب؁ وهران؁
الجزائر؁ الطبعة الأولى؁ 2001؁ ص 84.

الفلسفة والترجمة في فكر طه عبد الرحمن

أ.بن سعيد محمد^أ

استهلال:

لا تزال إشكالية النهضة والتواصل الفاعل مع الآخر، من أهم ملامح الهمم الفكري في مشهد الوعي العربي الحديث والمعاصر. يشهد على ذلك بقاء كل الإنتاج الفكري والفلسفي العربي دون غاياته المرسومة، بل لقد مارس على نفسه نكوصا وتقوقعا زادا من تعميق بؤرة الهاجس، وتكرار استمرار حرقه السؤال.

لا يتنكر هذا الحكم لحجم ذلك المجهود الذهني والنفسي الذي صاحب مراحل تكون وتشكل هذا الإنتاج على مدى أكثر من قرنين من الزمن على الأقل، كما لا يتجاهل الأسباب والعوائق والصعوبات التي لا تزال تبسط تواجدها الكثيف، وحضورها القوي، والتي تبقى دائما تهندس لها سلطة تداخل الأيديولوجي مع السياسي مع المعرفي... إضافة إلى معضلة التعصب للموقف والمذاهب، والانفعال حين ممارسة النقد الخ... هذا هو حال تلك «المشاريع الفكرية العربية» المعاصرة التي تحضر كزخم، لكن تغيب كقدرة على التحقق، وكأن الأمر يتعلق بجعجعة ولا طحين.

لكن مشروعا فكريا عربيا إسلاميا يجد البعض فيه «نشازا»، نرى انه ظل يتوهج

أشعبة الفلسفة، جامعة معسكر

رغم اصطدامه بعوائق وصعوبات منها ما هو موضوعي ومنها ما هو مفتعل، مشروع ينتبه إلى أهمية وخطورة الأساس في البناء، ويلج على ذلك كثيرا. فيه يتماهي الأخلاقي والديني مع العلمي والمعرفي، ويراعي الايديستيمولوجي والميتودولوجي والمنطقي في كل تصور يؤسس لهيضة مأمولة في العالمين العربي والإسلامي.

صاحب هذا المشروع هو المفكر المغربي المعاصر الدكتور طه عبد الرحمن (1944- الآن) أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ سنة 1970، حاصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السوربون عام 1972، في فلسفة اللغة (بحث عنوانه: «رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود») حاصل على دكتوراه الدولة عام 1985، بأطروحة في المنطق والمنهجية الأصولية (بحث عنوانه: «رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه»). له عدة دراسات وأبحاث في المنطق واللسانيات والإسلاميات، يملك التحكم في كثير من اللغات العالمية الحية (ويتقن اللاتينية أيضا) حاصل على جوائز عدة، من أهمها، جائزة الدراسات الإسلامية من المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الاسيسيكو) لعام 1985.

يعتبر طه عبد الرحمن من بين المفكرين العرب الذين تركوا بصمة مميزة في المشهد الثقافي المغربي، وفي الفكر العربي الإسلامي المعاصر، إذ اهتم بقراءة التراث وعمل

الفكرية، جعل قوامها «العقلانية» و«الحق وارية» و«الأخلاقية» (وهي شعار منتدى الحكمة للباحثين الذي يرأسه الأستاذ طه عبد الرحمن).

في هذه الوقفة مع فكر الرجل، سنركز على مجال من أهم المجالات التي تقوم عليه الدعاوى التي يتبناها في مشروعه الفكري، إن الأمر يتعلق بما يدعوه بـ«فقه الفلسفة»، هذا المجال الذي هو وحده يسمح بإنتاج فلسفة عربية أصيلة ومتميزة، وذلك من خلال تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد، والولوج به إلى زمن الإبداع.

1- الفلسفة وسؤال الإبداع الفلسفي:

- كيف الخروج من دوامة التكرار والاجترار والتقليد والإتباع، إلى فضاء التجديد والإبداع الفلسفي؟

ذلك هو السؤال المركزي الحارق الذي شغل تفكير صاحب «التقريب التداولي»، سؤال حارق لأن في التاريخ العربي الإسلامي لحظات تحقق فيها هذا النوع من الإبداع، بينما عجز المتفلسفة العرب (مقلدة المتقدمين، ومقلدة المتأخرين) عن تحقيق لحظة الإبداع المأمولة بسبب التقليد، وذلك لأنهم «يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين... كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم

على نقده من حيث المنهج، وسعى إلى إنشاء نظرية تكاملية فيه. ووضع فلسفة للحوار، وأكد على حق الاختلاف في الفكر والفلسفة ومشروعيته، وعني بتجديد النظر في حقيقة الإسلام والعمل على إنشاء فلسفة ذات طابع أخلاقي مصدرها الإسلام دون سواه، كما دعا إلى مراجعة قضية الفلسفة، ووضع نظرية في الترجمة، ونادى بمواجهة الحداثة الغربية، والتأسيس للحداثة الإسلامية، وتحرير العقل من التبعية والتقليد للغرب. وإجمالاً، جعل الأستاذ طه عبد الرحمن أكبر همه هو النهوض بالأمّة الإسلامية. هذه المحاور الأساسية في مشروعه، بسطها في مؤلفاته بدءاً بـ«في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» (1987) و«العمل الديني وتجديد العقل» (1989) و«تجديد المنهج في تقويم التراث» (1994) و«فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة» (1995) و«اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» (1998) و«فقه الفلسفة 2: المفهوم والتأثيل» (1999) و«سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية» و«حوارات من أجل المستقبل» (2000) و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» (2002) و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» (2005)، وصولاً إلى «روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية» (2006) و«الحداثة والمقاومة» (2007). هذه الانتاجات العلمية التي تدعم عقيدته

الرحمن فقه الفلسفة كعلم له موضوعه ومنهجه ومنطقاته وأركانه «مثله في ذلك مثل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية المتداولة»³.

إن فقه الفلسفة في اعتقاد مسطره، يهدف إلى تهيئة الأسباب التي توصل إلى الإنتاج الفلسفي، لأنه «يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئاً بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول استشكالياً واستدلالياً... وإذا وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وان خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غير اختلال، فمتى علم المتفلسف العربي، أصبح يمكنه التوصل إليها في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قروناً»⁴.

بهذه الرؤيا، يضعنا طه عبد الرحمن أمام تحول راديكالي في فهم معنى الفلسفة وحقيقتها. لقد صرنا أمام بديل لذلك التصور الشمولي الذي يقبع في تاريخ الفلسفة، ويسيطر على الأذهان والأفهام لعشرات القرون. لقد أصبحت الفلسفة علماً يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية»⁵. ولأن الظاهرة الفلسفية واسعة

بين هذه المنازع المتباينة، من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه... كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحدائث العالمية، أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية¹.

. يستشعر الأستاذ طه هذه الحرقة أيضاً، عندما يجد أن المتفلسف قد يبقى أصماً أبكماً، لا يسمع ما يقوله غيره، ولا يستطيع التواصل معه، كما حال المتفلسف في المغرب الأقصى مثلاً، فهو «لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك انه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب، إنما يعول فيها تعويلاً على الكتابات والفهوم الفرنسية لهذه المذاهب، لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية»².

- فقه الفلسفة: الموضوع والمنهج والغاية:
ينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن في مشروعه «فقه الفلسفة» من إدانة صريحة لأفة التقليد، ففي مؤلفه «فقه الفلسفة» (الجزأين الأول والثاني)، يراجع قضية الفلسفة ويستشكل علاقتها بالترجمة، لينتهي إلى إخراج «ما الفلسفة» من دائرة الفلسفة وإدخاله إلى دائرة العلم، فالفلسفة لا يمكن مراجعتها إذا كانت موضوعاً لنفسها، وهذا ما يجعلها تبرر بنفسها «علميتها». لقد أصبح موضوعها لعلم خارج عن الفلسفة، يحيط بها وهي لا تحيط به، لذلك يقترح طه عبد

يعتبر طه عبد الرحمن المسألة اللغوية هي منطلق كل تفكير فلسفي إبداعي، أي تفكير فيه حداثة على مستوى المقول الفلسفي، إن مهمة المتفلسف العربي، مهمة لغوية ومنطقية بالأساس، فلا يمكن اللحاق بالدرس الفلسفي المعاصر والاستفادة منه، أو التمكن من النظريات اللسانية ومختلف المعارف المستجدة دون امتلاك عدة لغوية ومنطقية كافية، وهو ما فتئ الأستاذ طه عبد الرحمن يواصل الإلحاح عليه، وفي هذا الصدد يقول: «لقد كان تمرسنا بلغات متعددة عاملاً حاسماً في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي»⁷، ودون الانتباه إلى أهمية هذا المدخل الاستراتيجي لكل عميلة إبداع ممكنة في الفلسفة، سيبقى المتفلسف العرب يواصلون الخلط بين ما هو عبارة وما هو إشارة عند غيرهم، وبحكم آفة التقليد، فسيظلون يسيئون لصناعة فعل التفلسف، وان توهموا أنهم يتقنونها. تتوضح ملامح بوابة الإبداع الفلسفي بتحرير القول الفلسفي من هذه السلطة المعجمية والمصطلحانية والأسلوبية والنحوية والدلالية للغات الأخرى. لكن هذه الخطوة تبقى غير كافية، إذا لم يتم ربطها وتوصيلها بمهمة استراتيجية أخرى في منظور الأستاذ طه عبد الرحمن، إنها مهمة «التأصيل» وهو العمل الذي اقبل طه عبد الرحمن على استعراضه في الجزء

الأبعاد ومتعددة الدلالات، يعمل فقيه الفلسفة. وليس الفيلسوف. على تناولها بمنهج متكامل وتتلاقى فيه علوم ومعارف متنوعة، ذلك أن «النظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسل بعلم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، والنظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة على أن تأتلف فيما بينها ائتلافاً»⁶. هذا هو فقه الفلسفة الذي تقوم فلسفته على نقد مكوناته، بتوجيه من قيم نظرية وعملية تحدد وتشكل رؤيته كعلم تحققت فيه شروط العلمية كسائر العلوم القائمة. لكن، لماذا الفلسفة؟ وكيف يكون فقه الفلسفة إطاراً علمياً يستطيع من خلاله المتفلسف العربي تحصيل الإبداع الفلسفي، والخروج من دوامة التقليد والتبعية العمياء؟ بحكم تخصصه في المنطق وفلسفة اللغة، ينطلق طه عبد الرحمن من اعتقاد راسخ لديه، مؤداه أن الفلسفة الكونية القائمة، هي مصدر الانحرافات والانزلاقات، فالمتفلسف العربي يتفلسف بالأدوات المنطقية واللغوية والفكرية لغيره، هذه الأدوات المشروطة بشروط تاريخية معينة، والمرارة تأتي من جهله أو تجاهله لهذه الشروط. من أجل ذلك

يجيب الأستاذ طه عبد الرحمن، صاحب مشروع فقه الفلسفة، من انه لامناص للمتلقى إن أراد ممارسة التأصيل، من «التوسل بمفاهيم محققة بالتأثيل، أي إلا إذا تم تأصيلها داخل مجاله التداولي... إما بالوضع، وإما أن تكون من وضع غيره، فيعمل على توظيفها بعد تزويد مدلولاتها العبارية بجانب اشاري على قدر ما تطبق»⁰¹.

وفي خاتمة هذا الجزء من كتاب «فقه الفلسفة»، يطلب طه عبد الرحمن من كل قارئ عربي جاد، الاستعداد لإنشاء معمله المفهومي، والسعي في إنجاز عمليات على مستوى لغته العربية، مع مراعاته الواعية لخصوصيات مجاله التداولي، فيخاطبه مطولا. قائلا: «عليك أن تعين مدلول اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة، تتوصل إليه بما حصلته من معارف مختلفة وقدرات... تضع له الاسم المناسب، بحيث يكون هذا المدلول الاصطلاحي... وتضع المقابل المناسب لهذا المفهوم الذي نقلته من غيرك... وتجتهد في وصله بأصول المجال التداولي الإسلامي العربي لغوية كانت، أو معرفية أو عقديّة... وتفتح باب مدلولك الاصطلاحي للاستشكال وللاستدلال، مستعينا في ذلك بما تمدك به الأصول التداولية. ومتى أعددت مصنعك المفهومي، أمكنك أن تنشئ لكل مفهوم حقله الذي يربطه بغيره، متجها على التدرج إلى التأليف بين هذه

الثاني من مؤلفه فقه الفلسفة: إن الفلسفة عند طه عبد الرحمن قسمان: - فلسفة صناعية مفصولة تقفز فوق المعطى التداولي للمتلقى، ولا تعمل بما يقرره من أصول ومقتضيات.

- فلسفة طبيعية موصولة تمامي مع مجالها التداولي، وتفرض الارتباط بأصوله وأساسياته، كما ترتبط بالحقائق والقيم الفكرية للمتلقى، وتراعي مقتضيات لغته وعقيدته ومعرفته، إنها عند متلقها ذلك «التفاعل الفكري بين أهل المجال التداولي الواحد، وفق مبادئه اللغوية والعقلية والمعرفية... ولا سبيل للمتفلسف من الإبداع، ما لم يتغلغل في هذه الفلسفة الطبيعية، وما لم تكن فلسفته شديدة الصلة به»⁰⁸.

من اجل ذلك، يعتبر طه عبد الرحمن أن هذا القسم الثاني من مشروع فقه الفلسفة والذي خصه للقول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، بمثابة دعوة صريحة للمتفلسف (القارئ، المتلقي) إلى الدخول إلى «مصنعه المفهومي» كما يقول، والإطلاع على التقنية اللازمة في تصنيع المفاهيم تأثيلا وتشغيلا، وبهذا يتمكن هذا القارئ «بصورة تلقائية من إنتاج خطاب فكري متميز ومستقل»⁰⁹.

لكن، كيف العمل في ظل واقع ثقافي يهيمن فيه المنقول؟ كيف يتحقق التأثيل (=التأصيل) بينما هذه المفاهيم الفلسفية السائدة في الخطاب الفلسفي العربي، هي مفاهيم منقولة من أمم أخرى؟.

في اعتقاد طه عبد الرحمن، إنهم يقومون بترجمة بكما وعمياء، فالفلسفة العربية . رغم وجود الترجمة . هي اقرب إلى الموت منها إلى الحياة، يقول الأستاذ طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «حياة الفلسفة تقاس بوجودان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكما لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار. ويأتي بكما من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة أو تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالاً أجنبياً في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك»²¹.

إن هذه الأوصاف التي تتصف بها الفلسفة العربية، وبحكم أنها فلسفة منقولة في جوهرها، تجعل من فقه الفلسفة كعلم تلقى عليه المسؤولية الكاملة في أشكال العلاقة بين الفلسفة والترجمة، وهي مسألة مصيرية» لأن الترجمة بالنسبة للفلسفة العربية مسألة حياة أو موت»³¹.

- لكن، كيف يستطيع المشتغل بالفلسفة الإبداع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها؟ يقترح الأستاذ طه عبد الرحمن تقسيماً ثلاثياً للترجمة في علاقتها بالفلسفة، أي أن ترجمة النصوص الفلسفية ثلاث درجات: أ- الترجمة التحصيلية: وهي ترجمة حرفية للنص الفلسفي المترجم على مستوى اللفظ والمعنى معاً، ذلك أنها «تتشغل بنقل

الحقول المفهومية. ومتى استتب لك أمر هذا التأليف، استطعت أن تأتي بخطاب فلسفي مستقل، فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الجدة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الشمولية»¹¹.

هذا التصور الذي ينظر به الأستاذ طه إلى الإبداع الفلسفي، لا يستقيم . في رأيي . دون الانتباه إلى تلك الدعوى الأساسية التي يقيم عليها طه عبد الرحمن مشروعه الفكري ككل، والمتمثلة في دعوى «الحق في الاختلاف». فبدون الحق هذا الحق، لن يتحرر القول الفلسفي، ولن نتمكن من آليات التفلسف ووسائل الإنتاج الفكري، وهو ما انبرى إليه، وكرس له مؤلفين من مؤلفاته هما «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري».

2- الفلسفة وسؤال الإبداع الترجمي:

لا يقظة فلسفية عربية يمكن أن تتحقق مستقبلاً دون القضاء على آفة التقليد. هذه الآفة التي ما تفتأ تنخر الوعي العربي، سببها الرئيسي البارز في تصور طه عبد الرحمن هو «الترجمة». إن المتفلسف العربي يتحرك فكراً في ساحة المنقول، ولما كان المنقول وليد الترجمة بالفطرة والطبيعة، فإن الفلسفة العربية الإسلامية، منطقياً تكون تابعة لها.

لا فلسفة نعرفها دون الترجمة، والترجمة التي يمارسها الكثير من المثقفين العرب، لاسيما أولئك الذين يحسبون على الفلسفة وقضاياها، هي ليست من الترجمة في شيء

وتتصرف فيه على مستوى المبنى والمعنى معا. إنها ترجمة تحيا في فكر ووجدان وعقل وخلق المتلقي لأنها موصولة بمجاله التداولي. إن هذه الترجمة وحدها مصدر الإنتاج الفلسفي المثمر، وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمن: «لما كانت الترجمة التأصيلية لا تقلق فيما العبارة، ولا تفسد فيها العقيدة، ولا تخمد فيها المعرفة، فإنها تكون اقدر من سواها على النهوض بعبء التفلسف الحي الذي وحده يأتي من الإنتاج الفكري القادر حقا على الإثمار، ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر على التغيير»⁷¹.

لا يبرح الأستاذ طه عبد الرحمن هذا الثالث في الترجمة دون أن يقدم نموذجا عمليا يبين فيه فعالية كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة للترجمة، فاستعرض النص الديكارتي الشهير بـ«الكوجيطو» وقدم له ترجمة داخل الفضاء التداولي العربي الإسلامي كما يخبرنا، مضمون هذه الترجمة هو «انظر تجد»، فانتهي إلى أن «الترجمة التحصيلية بتطويلها للعبارة، تبعد مفهوم المقصود من الكوجيطو في أصله، فيجب اطراحها. والترجمة التوصيلية بتحويلها للمعرفة التي يتضمنها، توغر المسلك إلى البناء على هذا المقصود، فيرجح تركها هي الأخرى، بينما الترجمة التأصيلية باختصارها للعبارة وتهوينها للمضمون، تستمل مقابلات لها من القوة الفلسفية على الأقل ما لألفاظ الأصل استمدادا وإمدادا، فيجب الأخذ بها»⁸¹.

النص الفلسفي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة في هذا النقل الاعتبار اللغوية على غيرها، ومتجاهلة كليا الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكرا حيا متوافقا مع مقتضيات الترجمة»⁴¹. والإبقاء على هذه الصورة التعبيرية، يجعل هذا النوع من الترجمة يقع في آفات التطويل وهدر الوقت. يستعير الأستاذ طه عبد الرحمن من ابن تيمية تصويره لآفة التطويل من أنها «اتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهديان»⁵¹.

ولاشك أن هذه الترجمة الميكانيكية تجعل المتلقي بعيدا كل البعد عن فهم وإدراك معاني النص الفلسفي الأجنبي.

ب- الترجمة التوصيلية: وهي ترجمة تقف على الاحاطة بالنص المترجم إتباعا، لا إبداعا، أي أن النص المترجم يحاكي النص الأصلي، فلا يقع فيها استقلال عن محاكاة مضمون النص الأجنبي، ولذلك فهي «وان اجتهدت في تجنب المخالفة العقيدية واللغوية الصريحة لأصول المجال التداولي للمتلقى، تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي ولو خالفت المقتضيات المعرفية لهذا المجال، أو كان يجوز استغناؤه عنها، كلا أو بعضا»⁶¹. والإبقاء على هذه الحرفية في المضمون، يوقع هذه الترجمة في آفة التهويل، وهذه الحرفية ستعوق انطلاقة المتلقي في اتجاه الإنتاج الفلسفي.

ج - الترجمة التأصيلية: وهي عين العملية الإبداعية، إنها تتدخل في النص المترجم

- إن المنقول الفلسفي قد لا يخضع دائماً لتلك التصفية والغريلة التي تضر به أكثر مما تنفعه، ثم هل هناك مقاييس متفق عليها في تحديد طبيعة هذا المنقول؟.

- إن النقل والترجمة عاملان أساسيان في النهوض واليقظة، لكنهما ليسا كل شيء فيهما. إن الأمر يتوقف ابتداءً على وجود قدر من الفهم وقدرة على التأويل حتى تستوي وتستقيم عملية النقل، ثم هل نحن في حاجة إلى ترجمة تأصيلية قبل السعي إلى تزويد واغناء مكتباتنا بالنصوص الفلسفية المترجمة التي تمكننا أولاً من اكتساب المنقول، ومن ثم الاستعداد لخوض غمار التجديد والإبداع.

- إن تحقيق الإبداع يتوقف على قاعدة تاريخية أيضاً وهي العملية التراكمية وبدون تحققها سيكون القفز في المجهول هو المصير ليس إلا. ثم أن من سبقونا أو من هم معاصروننا مارسوا فعل التفكير، ولا ينبغي أن نبقي عند حدود إرادة التفكير، فعندما نريد يجب أن نفعل.

- وجود بعض التبعية المفهومية أي مجارة المفاهيم والتعامل مع حملاتها المعرفية قد يكون مفيداً مرحلياً على الأقل، بمعنى أن نقل المفهوم من بيئته الأصلية إلى البيئة المنقول إليها والإبقاء عليه كما هو نسبياً، قد يجنبنا فوضى مفهومية تجعل المفهوم أو المصطلح فارغاً من الداخل، أي يبتعد به عن مدلوله الأصلي بفعل كثرة وتعاقب التأويلات والفهومات عليه.

- لا ينبغي أن ينظر إلى المجال التداولي

بهذه الرؤية في استشكال علاقة الفلسفة بالترجمة تتوضح مقارنة الأستاذ طه عبد الرحمن، حيث يكون النمط الاتباعي غير ذا معنى لأنه يتقيد بحدود حرفية اللفظ، أو حدود حرفية المضمون، وهذا يؤدي إلى الصلابة والجمود على المنقول الفلسفي. ولا أمل إلا بابتداع نمط في الترجمة يمكن من انتزاع المعاني الفلسفية من النصوص الأصلية والعمل على تفعيلها، وذلك بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية التي مصدرها المجال التداولي، والاتجاه في هذا المسار سيؤدي إلى انبثاق « جملة من الإشكالات والاستدلالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الكونية»⁹¹.

- في الواقع، نلمس من خلال ما تم عرضه، تلك الرغبة التي تشد طه عبد الرحمن إلى الفلسفة. فهو يراها ضرورية لكل نهضة عربية ممكنة، وربما لا نبالغ إذا قلنا أننا لا نجد مفكراً أو مثقفاً في العالم العربي الإسلامي المعاصر يدعو إلى التمسك بالدرس الفلسفي كمحطة لا غنى عنها في الإبداع الفلسفي كأستاذ طه عبد الرحمن، ولا نجد أيضاً من بينهم من يركز على الأدوات والوسائل التي تتقوم بها الأنساق والنظريات الفكرية والفلسفية كتركيز الأستاذ طه عبد الرحمن. بيد أن ذلك لا يمنعنا أيضاً من تسجيل بعض الملاحظات حول أبرز ما عرضناه من موقفه من سؤال الإبداع في الفلسفة وفي الترجمة:

- كسيف بتار يقطع جميع أوصال المنقول إذا استعصى على التطويع، فلا يجب «تأليه» سلطة المجال التداولي، لأن ذلك لا يعني سوى التنكر لحقيقة تاريخية هي أن المجتمعات الإنسانية تتغير وتتطور باستمرار.
- ربما يكون الحضور الإيديولوجي في العمل الترجمي مساعداً على إثراء العملية الإبداعية متى كانت الأيدولوجيا بمنأى عن التسييس.
- الهوامش**
- 1 - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ج2، كتاب المفهوم و التأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 1999، صص 11-12.
- 2 - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت. الدار البيضاء، ط2، 2006، صص 139-140.
- 3 - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ج1، كتاب الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط2، 2000، صص 15.
- 4 - فقه الفلسفة ج1، مصدر سبق ذكره، ص24.
- 5 - المصدر نفسه، ص14.
- 6 - المصدر نفسه، ص20.
- 7 - طه عبد الرحمن: سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمن، مؤسسة طابة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة: ط1، 2010، ص04.
- 8 - فقه الفلسفة، ج2، مصدر سبق ذكره، ص102.
- 9 - المصدر نفسه، ص429.
- 10 - المصدر نفسه، ص99.
- 11 - المصدر السابق، ص431.
- 12 - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط2003، ص1، ص95.
- 13 - المصدر نفسه، ص95.
- 14 - فقه الفلسفة، ج1، مصدر سابق، ص328.
- 15 - المصدر السابق، الصفحة نفسها..
- 16 - المصدر السابق، ص404.
- 17 - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- 18 - المصدر السابق، ص511.
- 19 - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص167.

اللغة ووضعية العلامة في فلسفة هيدجر الأنطولوجية

بن طرات جلول¹

النهوض بعلم «السيمولوجيا» وتطوير الحقل اللغوي لحياة العلامة وفق ما انتهى إليه «دوسوسير» إلى أن المهمة الأولى للسيمياثيات هي تكوين النماذج التي تعمل الدلالة وفقها داخل نسق اتصالي محدود وذلك من خلال نمذجة وشكلنة تلك الدلالة أو العلامة، ومن ثم نميِّز بين سيميائيات الدلالة عند دوسوسير – *La Sémiologie* – وسيميائيات العلامة عند بيرس – *Sémantique - ...*⁽¹⁾. هذه النظرة تجعل من اللغة تعبر عن تجربة الفكر في التأسيس للتواصل الاجتماعي قصد تحديد النسق أو النظام الذي تقوم عليه آليات الخطاب أين يكون الفكر أرغانونا تتحدد بمقتضاه صناعة تلك التصورات والمعاني التي تندرج ضمن جدلية التفكير والتبليغ وهو ما أسس لميلاد الوظيفة اللسانية للغة في مجالها الواسع باعتبارها ذلك المخزون الذهني من الصور داخل الجماعة اللغوية، لتتمظهر المفاهيم الكبرى للغة وكل ما يشكل حجر الأساس لطبيعة الكوجيتو اللغوي بين الذات المتكلمة وقدرتها على إنتاج أفاض اللغة ومعانيها.

إن الحديث عن اللغة هو بمثابة الحديث عن ذلك الكائن الذي يتطور في ذات الإنسان الذي تتولد لديه إمكانية التواصل والتماهي مع الآخر وهو ما يشكل فلسفة الممارسة اللغوية للخطاب قصد إنتاج المعنى في الكلام، وإحياء ثلوث «دوسوسير»، اللغة، اللسان، الكلام لتوجيه كل الأنساق اللغوية التي تتمظهر

لقد امتدت فلسفة اللغة إلى البحث في جوهر الإنسان ووجوده أين أصبح عمل اللغة مرتبطا بقدره الفكر على اختزال تلك العلاقة التواصلية بين المتكلم والمتلقي، ومن ثم تعزيز تلك الآليات والأنساق التي جسدت حضور تلك الإشارات والحركات والأصوات والرموز والألفاظ المنطوقة والمكتوبة التي تشمل إعلانا صريحا عن ميلاد فلسفة الخطاب لاسيما ذلك المشروع الفلسفي الذي تخلق في رحم لغة القدامى وهو ما استثمرته مثالية أفلاطون وعقلانية أرسطو وفلسفة السوفسطائيين والرواقيين لتتأسس لغة المنطق والخطابة والجدل والتأويل في التعبير عن كوامن الفكر وسيرورة المعاني ليتم صياغة هذا المشروع في المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة وفي مقدمتها العقلانية والتجريبية والظواهرية والوجودية والبرجماتية والتحليلية، لتتطور البنى اللغوية في مدارس الفكر اللساني الحديث التي قامت ببعث فلسفة العلامة خاصة مع «دوسوسير» و «بيرس» لتظهر جهود «بنفنيست» و «تشومسكي» و «جوليا كريستيفا» و «رولان بارت». هذه الجهود قد دعت إلى

1 أستاذ جامعي - قسم الفلسفة - سيدي بلعباس -

ليتوج بالتفكيكية وفلسفة الخطاب وبذلك تنوعت الخطابات اللغوية والإبداعية، ومن ثم لتجد العلامة طريقها في الظهور وتكتمل بذلك ملامح اللسانيات الحديثة التي جسدت حقيقة التواصل اللغوي مع المذاهب الفلسفية المعاصرة وفي مقدمتها الفلسفة الوجودية التي انصرفت إلى الاهتمام بالكائن وسر أغوار كينونته دون الإسراف في دراسة مسائل المعنى والدلالة التي عكست النزعة التأويلية عند «هيدجر» التي تناولت البنية الأنطولوجية لزمانية الدازين - «الكائن - هنا» - ومن ثم إعادة التأسيس الفلسفي لعلاقة اللغة بالوجود ضمن الحقل السيميائي الذي قام بتأصيل حياة العلامة وفق القراءة الفينومولوجية لوضع الكائن، «وبذلك فإن هذه التجربة اللغوية في مشروع الفلسفي قد تجاوزت كل الأدبيات الكلاسيكية بدءاً بقراءات الإغريق ووصولاً إلى القراءات المعاصرة مع هيدجر وهابرماس...»⁽³⁾، هذه التجربة قد أعادت الحوار الحقيقي إلى طبيعته ومشروعته الأولى بين الإنسان والعالم لتنفرد اللغة الأنطولوجية عند «هيدجر» إلى تأليف الأنظمة الكينونية والمعرفية التي تجعل من لحظة ولادة الكائن نفسها اللحظة التي تعبر عن ولادة العلامة أثناء تمظهر المعنى في الخطاب، هذه العلاقة قد تحرر اللغة من كل مظاهر الاغتراب التي تعبر عن بداية تقويض أو موت الوعي الذي يتحرك عبر الفضاء اللغوي والفلسفي للعلامة التي تحيا في

من خلال التنظيم النحوي للخطاب بغية الوصول إلى الدائرة التي تتجمع فيها عناصر ما سيتكفل بعملية الدلالة في حضور اللسان.

لقد أصبح المجال السيميائي لحياة العلامة بمثابة ذلك الحقل الفلسفي الذي تتحرك في إطاره اللغة التي تجعل من معرفة الآخر والتواصل معه نسقا منطقيا لجميع مكونات التفكير اللساني الذي تحكمه مقومات الممارسة النظرية والتطبيقية لإنتاج جميع الدلالات النصية الممكنة وكل ما يحدد عملها اللساني في إنتاج الخطاب في حدود امتلاك أدوات التعبير التي يقوم عليها النظام الاعباطي للغة الذي يشكل ذلك الكل الاجتماعي لحياة العلامة داخل كل وسط اجتماعي وهو ما انصرف إليه «دوسوسير» في قوله: «... وفي هذا يمكن للسانيات أن تصبح نموذجا عاما لكل العلامات، وذلك على الرغم من أن اللغة ليست سوى نسق خاص من بين الأنساق السيميولوجية التي تدرس حياة العلامة في وسطها الاجتماعي...»⁽²⁾ ومن هذا المنظور قد تمتلك التمثلات اللسانية القدرة على تجسيد الروابط الاجتماعية بين الدلالات اللغوية التي تختزل كل القوانين التي تعرفنا على وظيفة العلامة داخل الوسط الاجتماعي، وبذلك فإن الثورة التي أحدثها «دوسوسير» في اللسانيات قد استقام شأنها على اعتماد ذلك النموذج اللغوي معيارا للسيميائيات وهو ما انتهت إليه حلقة براغ واللسانيات الأمريكية والبنوية

حاولت تعويض ، الشيء بالاسم باعتباره ذلك التعيين الذي يحل محل الشيء بعلامة صوتية أو خطية ، وبهذا فالعلامة هي إشارة أو سمة كما هو الحال في قصيدته الشعرية « ستيفان جورج » أين تصبح الأشياء كلمات لتمظهر العلامة باعتبارها أكثر انفتاحا على اللغة وحضورها في ممارسة الكلام ، وهو ما جعله يشبه الكلمة « بزهره الفم » وبذلك فإن العلامة في الخطاب الأنطولوجي لهيدجر تؤسس لجدلية الوعي والعالم أين تجعل من هذه الثنائية أساس المشروع الفلسفي الذي يجعل من البنية الأنطولوجية للعلامة أصلا لتلك الرموز الحاضرة و الإشارات التي تعبر عن العلاقة بين الزمن والتعابير والدلالات...⁽⁵⁾ ومن هذا المنظور حاول « هيدجر » تحديد الرسم التحضيري لوضعية الرموز والمعايير ووظيفتها على تحديد مفهوم « الدازين » و بنيته الأنطولوجية في العالم من خلال تلك الألفاظ المؤولة للعلامة إنطلاقا من تمظهر الدال مع القيمة المقصودة في إرادة القول التي تختزل فعل الإرجاع أو الإحالة في تحديد العلامات و الدلالات اللغوية و مبني العلاقة الأنطولوجية بين الإنسان و الزمن و كل ما يشكل الحركة الدالة على الوجود. إن الحديث عن الرؤية الفلسفية للعلامة في خطاب « هيدجر » اللغوي لا يخرج عن نطاق تلك التصورات الأصلية التي تجعل من فعل الإشارة حاضرا من خلال الإرجاع « Renvoi » الذي يبرز دور العلامة الذي يميّز تلك اللغة الفلسفية أو

نشاط الفكر و ديمومته ، هذا النشاط يحمل دلالة تلك الحركة الأنطولوجية التي تختزل علاقة اللفظ بالمعنى أو الأنا بالآخر ، ومن ثم هذا النوع من الكوجيتو اللغوي يعبر عن التطور اللغوي للعلامة في بعدها التأويلي التي تعزز العلاقة الجدلية بين الساكن و المتحرك الزمان و المكان الوعي و العالم ، هذه العلاقة تحدد وظيفة اللغة التي تستند الى التأويل لاستحضار موضوع الكلام واستجلاء عمل العلامة في توجيه لاستحضار موضوع و استجلاء عمل العلامة في توجيه أدوات التأويل في مجالها التداولي ، و من هذا المنظور فإن الانفتاح على فلسفة « هيدجر » الأنطولوجية هو بمثابة إعادة قراءة وصياغة وضعية العلامة التي تلتقي مع موقع المعنى والدلالة قصد إنتاج هذه المقاربة اللغوية التي تتجه إلى البحث عن ممارسة الكلام داخل القصيدة فالكلام تعبير لأنه يفصح عن الكامن في نفسية المتكلم من خلال ظواهر التعبير ، و من هذا المنظور فإن التواصل بيم الكلمات و الأشياء ينطلق من القصيدة التي تحمل في طبيعتها اللغوية كل العلامات الشعرية التي تبحث عن ذاتها في القول و لهذا فالشعر الحق ليس نموذج اللغة اليومية ، بل إن خطاب جميع الأيام هو القصيد المتخفي الهارب. وبذلك تنقلب لغة القصيد إلى لغة استعمال فقدت شحنتها الأداة فأصبحت نداء و ليس انزياحا عن مألوف القول كما هو شائع في الدراسات الأسلوبية...⁽⁴⁾ وهذه اللغة الهيدجرية

كفعل لغوي قائم بذاته»⁽⁸⁾. إن المنظومة اللغوية التي تجلت معالمها الفلسفية في لغة «هيدجر» «قد أسست لذلك الخطاب التأويلي الذي جعل من العلامة تحيا داخل ذلك التحول المستمر للمعاني التي تعبر عن نضجها في ممارسة ذلك الخطاب اللغوي الذي ينفرد بهويته في سيرورة الأشياء وديمومتها»⁽⁹⁾ ومن هذا المنظور فالعلامة عند «هيدجر» تعبر عن «الدازين» بالحقيقة الإنسانية «La réalité humaine»، وبذلك تمثل اللغة بيت حقيقي للوجود أو الكينونة، والإنسان هو حارس هذا الوجود ومؤوله، ومن ثم تتحرك عناصر هذا الوجود وفقا لإرادة هذا الكائن «باعتباره مبدعا للغة التي تجعل من ماهية هذا الكائن في الوجود...»⁽¹⁰⁾. وفي هذا الإطار أصبح مفهوم اللغة ملازما للإنسان باعتباره ذلك الحيوان الرمزي القادر على فهم الرموز وانتاج كل المعاني التي تحيا ضمن هذه العلامات التي تلتقي مع كوجيتو الإشارات أين أصبحت القصيدة الشعرية بمثابة ذلك الحقل اللغوي الذي يجسد الوظيفة التأويلية للمعنى داخل مستوى كل خطاب أو نص قد يفتح على جميع الدلالات اللغوية التي تلتقي مع وضعية العلامة في فلسفة «هيدجر» الأنطولوجية. وفي حدود هذا التصور فإن الرسالة اللسانية للغة تظهر من خلال تلك البنيات السيميائية التي تحدد طبيعة الحقل اللغوي للعلامة ضمن ثلاثية المبنى: الدال والمدلول والقصد وهو ما عزز

الشعرية التي تعد انفتاحا لطبيعة ذلك النشاط اللغوي لميتافيزيقية الخطاب الأنطولوجي الذي يميّز بين «الإشارة» ووظيفة التوقيع في العالم. «هذه الوظيفة تحدد الطابع اللغوي للرمز في حدود تبعية الدال للمدلول، والإشارة للإحالة...»⁽⁶⁾. ومن هذه الزاوية انطلقت اللغة الهيدجرية إلى اعتبار ظاهرة «الإرجاع» أساس تلك العلامات أو الأدوات التي تجسد كل ضروب الكينونة التي اختزلت تشيؤ العلامة ودلالاتها اللغوية في تحديد وضعية «الأداء» «Outil» وحضورها الأنطولوجي في بناء المعنى وتأويل العلاقة بين العلامة والإرجاع، وبهذا فبنية العلامة أصبحت جزءا لا يتجزأ من مشكلة الوجود، «هذه المشكلة» الفلسفية قد طورت المفهوم الأنطولوجي لهذه الظاهرة التي تعبر عن ذلك الحوار الفلسفي بين العلامات اللغوية التي يحملها مفهوم «الدازين» «Dasein»...»⁽⁷⁾.

إن طبيعة الحقل اللغوي للعلامة لا يخرج عن النطاق الفلسفي لنظام الإشارات والمعاني وتطورها الديالكتيكي والسيميائي في بلورة ذلك النسق والنموذج اللغوي الذي أسس لأنطولوجية فلسفة العلامة في نموها وحركتها اللغوية لتحدد مبادئ هذا المشروع اللغوي انطلاقا من العلاقة بين الرمز والتعبير والمعنى «لتتجسد النزعة الأسلوبية وكل ما أسس لميلاد الفلسفة الظواهرية التي انفتحت على بعث فلسفة المعنى ضمن نسق يجعل من العلامة كائنا يعبر عن سيرورته في الخطاب

ينطلق من الحركة التي تعبر عن حضور مفهوم الكينونة و العملية التي تلتقي عندها جدلية الإنسان و الوجود ، حيث يتحدد دور العلامة في اكتشاف المعاني في الأشياء و من ثم انتاج نظام لغوي تتموضع فيه كل الدلالات التي توجه الممارسة النفسية للتواصل اللغوي بين العلامات التي تتخلق في رحم الإستعارات و التشبيهات التي تماهت مع ذلك النموذج الأنطولوجي الذي أراده « هيدجر » ان يكون حقلا لفلسفة المعنى اوالى لغة الكلام التمييزية ، هذه الرؤية الفلسفية قد اعادت تأسيس صورة العلامة عبر تلك الأنماط اللغوية التي تتواصل مع عالم الدلالات ضمن مصطلح الإرجاع أو الإحالة التي تعد مجالاً لغوياً لانفتاح العلامة على المعنى.

إن قراءة المشروع الفلسفي الذي أرسى دعائمه « هيدجر » يتحرك في حدود تلك اللغة التي استمدت مرجعيتها الفلسفية و المعرفية من ذلك النموذج الدلالي الذي ينتهي عند تلك المؤسسة اللغوية التي أعادت تأسيس تموضع العلامة انطلاقاً من المعاني التي تعبر عن حضورها و سيرورتها ضمن هذا الفضاء الأنطولوجي الذي يجعل من الإشارات و الإستعارات أداة لتعزير نشاط العلامة في تحديد المبنى اللغوي للعلاقة بين الدال و المدلول وهو مل يحدد ابعاد تمظهر ذلك الحوار التأويلي بين المؤول و النص ، ليصبح ذلك الحوار حلقة من حلقات التأصيل اللغوي لوضعية العلامة و حدود تعايشها مع فلسفة المعنى

ذلك النموذج الفلسفي لحركة العلامة في فلسفة «هيدجر». «التي اخترت تجليات الرمز من خلال العلاقة الجدلية بين الإنسان والوجود انطلاقاً من لفظ الحرية والزمن والدازين..»⁽¹¹⁾

إن التأمل في المسار الفلسفي لمشروع العلامة في خطاب «هيدجر» ينطلق من تلك الوضعية الأنطولوجية لكوجيتو الإشارات الذي صاحب نظرية الدلالة التي تملك القدرة على محاكاة المدلول و التعبير عنه إنطلاقاً من علاقة الاسماء بالاشياء ، ومن ثم استعادت العلامة أصولها الميتافيزيقية من مشكلة الوجود و الكينونة لتظهر ملامح هذه اللغة الأنطولوجية التي انصرفت الى بعث التراث الأفلاطوني لتتشكل تلك الرؤية اللغوية للوجود اين أصبح الحقل الفلسفي للعلامة في خطاب « هيدجر » ينطلق من دلالة الإشارات التي تحتفظ بأصالتها و ماهيتها اللغوية في النص ، وهو ما حمل «هيدجر» الى اعتبار القصيدة الشعرية القصيدة جسداً لغوياً و مجالاً لكل المعاني التي تعبر عن العلاقة بين الملفوظ و المكتوب و بين المتكلم و المفكر فيه ، هذه العلاقة هي جزء لا يتجزأ من ذلك الحوار الأنطولوجي و التأويلي الذي يؤسس «لميلاد العلامة في الفلسفة الوجودية التي اعتبرت مشكلة الوجود جوهر اللغة الأنطولوجية التي تجعل من الإستعارة أداة لصياغة المقولات ، الوجود ، الذات ، الموضوع ، الجوهر ، الوعي»⁽¹²⁾

إن تحديد مبنى اللغة في فلسفة « هيدجر »

الفلسفي هو بمثابة تلك المرجعية اللغوية للعلامة التي ظهرت تجلياتها الفلسفية في فلسفة « هيدجر » التي جعلت الإشارات تتدفق و تتجسد عبر نظام مادي يجعل من حقول اللغة و أنساقها تدافع عن سيادة المعنى و حضور أثناء الخطاب الذي يتحرك في حدود تلك المعاني و الدلالات التي تظهر ملامحها السيميائية عبر تلك النظم التي توجه هذا النموذج اللغوي للعلامة الذي تنامي و تطور في الفلسفة الوجودية ، فطبيعة هذا التطور تنطلق من نضج المعاني اللغوية التي ارتبطت بالمشروع الفلسفي الذي أعلن عن حلقات تطوره في خطاب « هيدجر » الأنطولوجي لاسيما وضعية العلامة و تجلياتها اللغوية لتتقيد حركة اللغة بتلك الوضعية التي أسست لنظام المفاهيم و بداية تعزيز كل نسق لغوي من شأنه ان يعلن عن ولادة المعنى عبر تلك التجربة الفلسفية التي اختزلت كل الوجوه السيميائية لفلسفة العلامة و هو ما انفردت إليه أنطولوجية « هيدجر » لبعث علاقة اللغة بالوجود حيث تكون جميع العناصر اللغوية حاضرة للتعبير عن العلاقة بين التفكير و الوجود في حدود تلك الوضعية الأنطولوجية للعلامة، هذه الوضعية تجسد ذلك النشاط اللغوي الذي يؤسس لتلك النظرة الوجودية للعلم من خلال طبيعة الإشارات وانفتاحها على الحقيقة وهو ما شكل حجر الأساس الوجودية في الفهم والمعرفة والحقيقة، هذه العوامل قد عززت حركة التصورات

التي عرفت نضجها عبر ذلك الإختزال اللغوي لرؤية « هيدجر » الأنطولوجية، «و من هذا المنظور فإن كل شكل من اشكال التعبير هو بمثابة استحضار الكلام انطلاقا من انفتاح اللغة على العالم و الأشياء»⁽¹³⁾ إن حركة المعنى تنطلق من رحلة الألفاظ اين تعانق اللغة الوجود و بذلك يستند « هيدجر » الى لغة الشاعر الذي يجعل من تجربة الكلام أداة لتحويل الأشياء الى كلمات اين تتخذ الوجود مسكنا أصليا لها و بهذا سيصبح الكلام نشاطا و ليس عملا لتتحول العلامة الى حيز لرؤية العالم ضمن إتصال الشعر بالفكر أين تظهر كوامن اللغة الهيدجرية جوهر الكينونة و الزمن، و بذلك فإن تمثل النموذج الأنطولوجي يعبر عن مظاهر تجلي أنطولوجيا العلامة التي تهتم بوضع الكائن، هذا النموذج يمثل إعلانا صريحا عن حركة الوعي في اختزاله الحضور الفلسفي للعلاقة الأنطولوجية بين الإنسان و العالم ، و بذلك فإن التأسيس الفلسفي لأنطولوجية العلامة ينطلق من تلك الدلالات اللغوية التي كرسست لحضور هذه القراءة الجديدة لتلك الارضية الفلسفية التي اختزلت هذا النموذج اللغوي الذي يفتح لولادة العلاقة بين الرمز و الفكرة ، وبين العلامة المكتوبة و المعنى المحدد، هذه العلاقة ترى الوجود من خلال اللغة التي تنشيء مفاهيمنا عن العالم «و هذا ما يقود الى اللغة المتمظهرة في النص»⁽¹⁴⁾ إن الممارسة الدلالية للخطاب

إن المتتبع لفلسفة «هيدجر» الوجودية يجمع على حقيقة مفادها أن الحقل اللغوي لمشروع العلامة في سياقها الأنطولوجي قد أسس لرؤية جديدة امتدت لمدارس الفكر اللساني الحديث أين تم صياغة كل المقولات والكلمات والمعاني التي ظهرت تجلياتها في خطاب «هيدجر» الذي اعتبر العلامة إنتاجا دلاليا قد يؤسس للحقل التأويلي الذي يتماهى مع كل نظام أو نسق لغوي تتعلق هويته بزمانية الدازين، هذه الهوية تشكل إطارا سيميائيا لتجاوز من خلاله الكلمات مع الأشياء، ومن هذا المنظور فإن التواصل مع رؤية «هيدجر» الأنطولوجية لوضعية العلامة يمثل إعلانا صريحا لأصالة هذا الخطاب الوجودي الذي يعد حلقة من حلقات تطور القضايا الكبرى في فلسفة اللغة.

والإشارات على ترميز لغة الواقع باعتباره حقلا أنطولوجيا للعلامة التي تجمع بين كل الصور والرموز التي تحدد وضعيتها اللغوية في فلسفة «هيدجر» الوجودية.

إن طبيعة الصرح اللغوي الذي شيده «هيدجر» ينطلق من إضفاء الطابع الوجودي على حياة العلامة باعتبارها كائنا يحيا في الوجود باعتبار اللغة مقرا وبيتاله، وليس مجرد إشارات أو صور أو رموز تحمل كيانا لغويا محضا، «...فالعلامة تعبر عن علاقة للغة بسر الوجود الغامض بنفس اللغة الحرفية التي تتحدث بها عن كثرة الموجودات المتناهية...»⁽¹⁵⁾، ومن هذا المنظور فإن الوجوديين يدرسون اللغة بوصفها ظاهرة وجودية، أين يكون الإنسان حاملا لمشروع ذلك الوجود الماهوي الذي يخرج من نفسه ليتواصل مع تلك الأشياء لتظهر لغة «هيدجر» كأداة لاختزال نشاط العلامة انطلاقا من رؤية «جان بول سارتر» الذي يعتقد أن اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين بل هي الوجود من أجل الآخر كونها حقيقة تمارس نفسها من أجل الآخر، هذا الحوار اللغوي يمثل مرجعية لكل تواصل عن طريق الكلمات أو الإشارات التي تشكل نظاما لدلالات المعاني ضمن تلك العلاقة بين اللغة والوجود وهو ما اعتبره «هيدجر» حقلا لفلسفة العلامة التي جسدت فكرة الكينونة في تلك الكتابات الفلسفية التي اختزلها «هيدجر» في القصيدة الشعرية التي يتداخل في مجالها اللفظ مع المعنى.

- الهوامش :
- 1- عبد القادر المهيري، محمد الشاوش، محمد الشايب عبد الرحمن كمون، محمد صلاح الدين الشريف، أهم المدارس اللسانية، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1986، ص 24.
- 2- Saussure, Fernand: Cours de linguistique Générale, payot, 1985, p. 15.
- 3- الفكر العربي المعاصر، تأليف جماعي، مركز الإنماء القومي، العدد 36، 1992، ص 78.
- 4- الفكر العربي المعاصر : تأليف جماعي، مركز الإنماء القومي، العدد 99، 1992، ص 45.
- 5- Rey. A: Théories du signe et du sens, Paris, 1973, p. 272.
- 6- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ص 120.
- 7- Heidegger M.: Qu'est ce que la métaphysique? Trad. Par H. Corin p 26
- 8- Heidegger M.: l'Etre et le temps, -8 trad. Rudolf Boehms et Alpharse
- Dewaelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 113.
- 9- د. عمر مهيبل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1991، الجزائر، ص 87.
- 10- محمد غلاب : الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1966، ص 93.
- 11- ميشال زكاريا : الألسنية التوليدية وقواعد الجملة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1986، لبنان، ص 70.
- 12- محمد علي أبوريان : الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، 2001، الإسكندرية، ص 125.
- 13- محمد ثابت الفندري : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، 1980، بيروت، ص 130.
- 14- بير دو كاسية : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1960، ص 180.
- 15- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص 139.

الترجمة

مجتمع الاحتقار : نحو نظرية نقدية جديدة

ترجمة نور الدين علوش - المغرب

يعتبر الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث ، من أبرز ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت التي يديرها الآن بعد أستاذه هابرماس.

اصدر أخيرا كتابا جديرا بالقراءة عنوانه «مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جديدة» عن منشورات الاكتشاف سنة 2006.

فانطلاقا من مفهوم الاعتراف (الصراع من اجل الاعتراف 2000) فتح أفقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعى لما هو اجتماعى، في حين أن الفيلسوف أكسيل هونيث أكد ان الصراع من اجل الاعتراف» يعنى بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالى.

في رأي أكسيل هونيث، فادورنو بعمله على اخذ مسافة على ما هو اجتماعى وبالتالي حقل أفعال قابلة بان يكون سلطة مضادة لمبدأ الهيمنة الذي عمل على وقف أية

إمكانية للنظرية النقدية للحفاظ على رابط الممارسة المؤسسة على مشروع التحرر.

إذن يعتمد أكسيل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعى لما هو اجتماعى.

لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التداوتى مقابل العقل الاداتى. حيث تم تعويض براديغم الإنتاج (عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس؛ لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعى لما هو اجتماعى.

مع ذلك فإبراز هذا المفهوم الذي يسمح بتعريف ما هو اجتماعى بطريقة كافية أي استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تكون مادته الأساسية، التي تتموقع في أصوله. مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم لكن بطريقة دقيقة ، الشيء الذي يجعل أكسيل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفى : كارل ماركس وهيغل وزيمل.

فمن خلال ديالكتيك الصراع، يرى أكسيل هونيث إمكانية فهم ما هو اجتماعى . بالفعل ففهم هذا الأخير من خلال اللغة، يعتبر حسب هونيث اجراء اختزالى وذاتى وهو فى الأخير خطأ ابستمولوجى؛ متناسين دعوة أشكال التفاعل غير الخطابى أي جميع التعابير الاشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الاجتماعى.

فيما يخص الأسس الممكنة لنظرية نقدية

هو اللا وجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة (ص225).

فهذا اللاوجود أو الوجود غير المرئي حسب هونيث, يمكن فهمه باعتباره لا تمثيل للآخر أو بالاحرى فهذا الدخول المسدود إلى تمثيل الآخر: يعني أن الآخر ليس له وجود لأنه مشار إليه انه غير قادر على ان يذكر بانه موجود او ما هو اشد: غير قادر على ان يكون معيناً لأنه شفاف غير مرئي.

في الفصل السابع حيث يعرف الكاتب مفهوم الاعتراف, انطلاقاً من صورة ممثلة لما هو غير مرئي معالجا بإيجاز سريع الاستعارة المقلوبة أي مفهوم المرئي. هذا الأخير يتضمن شكلاً أولياً لتحقيق الذات.

فالاعتراف المرئي الاجتماعي يستلزم بالتالي اعترافاً اجتماعياً. وفي نفس الوقت يقيم هونيث بالتمييز بين عرف واعترف؛ حيث يشير إلى أن الاعتراف بشخص يتضح أكثر بالاعتراف «بقيمتة الاجتماعية».

برجوعه إلى أسس ميتافيزيقا الأخلاق, يذكرنا هونيث بالاحترام الذي يدعو له كانط. وباعتماده على أعمال لويس اتوسير يذكرنا هونيث بان هذا الأخير اهتدى إلى أن اي ممارسة للاعتراف العام يشكل في الأخير الميكانيزم المعياري لكل أشكال الايدولوجيا(ص246).

بالرجوع إلى الدلالة المزدوجة للذاتية, خلص اتوسير إلى أن الفرد يصير ذاتاً عندما يخضع لمعايير اجتماعية وانتظارات مجتمعية التي تشكل مع انتظارات أخرى

جديدة يؤكد هونيث على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب, بالنسبة له اية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.

من خلال أمراضه الاجتماعية يفهم هونيث «العلاقات والتطورات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات» (ص179) فهذه الأمراض تظهر على شكل استيلا ب اي من خلال اغتراب ذواتنا عن نفسها, هذا من خلال شروط حياتنا وعلاقتنا مع الآخر ومع العالم. فهذه الفكرة تواجه التقليد الذي رسخته مدرسة فرانكفورت بسيطرة العقل الاداتي.

ونفس الأمر ينطبق على استاذ هابرماس الذي شخص جيداً استعمار العالم المعيش من طرف الأنساق في إطار عقلانية اداتية.

فما يريد هونيث إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين الاعدالة والإمراض الاجتماعية هو ان:تطور المجتمع النيو ليبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة اللاعودة.

فهذا التوجيه جعله يبقى في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن / وجود أو بالاحرى على الجدل السلبي أو الانفصال. فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف. بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار اليه. فالاعتراف

للفرد هويته الاجتماعية.

في الفصل المخصص لتناقضات الرأسمالية (ص 303-275) يقترب كثيرا من تحليلات بارسونز الذي يعتبر ان قدرات تحول المجتمع الرأسمالي لا تكمن فقط في حاجة التقييم المنهجي للرأسمال بل في ما يسمى « فائض المصادقية » الاتي من دوائر الاعتراف . حسب هونيث يمكن الحديث الآن عن ثورة نيوليبرالية من شأنها تشجيع ظهور نتائج متناقضة علينا مواجهتها . فهذه الآثار الجانبية لها تأثير على مبدأ الفردانية.

هكذا يذكرنا هونيث بمفهوم فيبر للعقلانية وتأثيرها على المجال الاجتماعي والعاطفي، في حين أن مفهوم الفردنة لدى دوركايم يرجع إلى صيرورة استقلالية الأفراد في مجتمعهم وهذا ما يشكل بالنسبة لزيمل إمكانية الأفراد في التعبير عن أفكارهم وقناعاتهم.

هذه الحرية المكتسبة بالنسبة لهونيث كما ذكر جورج زيمل، من شأنها أن توصلنا إلى قيم عابرة أو قيم خيارات. نحن الآن أمام «عودة الفرد» التي ترتكز أساسا على صيرورة الفردنة؛ فهذه الصيرورة عمل هونيث على ربطها بالتوافق مع نظرية العلاقة الموضوع لمفهوم الهوية ما بعد الحداثة.

بالنسبة لهونيث التطورات الاجتماعية فرضت على الفرد تكيفا و عودة إلى الذات مطورا انفتاحه على العالم ومرونة داخلية. فإذا كنا أمام «انا» أكثر حياة وأكثر ثروة،

فنحن أيضا أمام ذات أصبحت متعددة الأبعاد. فقدرة هذه الأخيرة على تدبير هذه الهويات المتعددة هو الرهان الأكبر الذي تواجهها أمام الانشطارات والتقطعات؛ التي لا تتوانى عن قلب توازنها بوضعها أمام اختيار دائم الذي يلتزم باتيقاها الشخصية وسبب وجودها.

المراجع: اكسيل هونيث الصراع من اجل الاعتراف منشورات سيرف 2000

جورج زيمل فلسفة المال باريس

1999

كيف تشارك المادة في الأفكار

لوس إيريكاري

ترجمة: عبد الرحمان مزيان

يجب العودة إلى المادة، موضوع الأجسام، ثم إلى الخصوصيات التي يقال أنها موجودة في المادة. نعرف من خلال هذا الاختبار أنها لا كائن، وأنها ممتنعة عن الألم. إنها غير مادية، ما دام الجسد لاحقاً لها، إنها مركبة، وأنها تنتج جسداً باتحادها مع شيء آخر. إذا كان لها كالكائن، اسم مادي، إنها مثل الكائن ومختلفة عن الأجساد فقط. فهي ليست لا روحاً، ولا ذكاءً، لا حياة ولا شكلاً، لا عقلاً ولا حداً (في الواقع، ماذا تنتج؟)؛ مجردة من كل خصائصها، لا يمكن أن تكون مسماة كائناً؛ سيكون من اللائق جداً القول بأنها لا كائن، وليس بالمعنى الذي نقوله عن الحركة أو السكون أنهما ليسا الكائن؛ إنها اللا كائن الحقيقي، صورة وشبها للكتلة المادية، إنها تروق للوجود. إنها في سكون، دون أن تكون ثابتة؛ إنها غير مرئية في ذاتها؛ فهي تنفلت من الذي يريد رؤيتها، وتصل حين لا ننظر إليها، الذي ينظر إليها لا يراها، دائماً لها في ذاتها صورة المتناقضات، إنها الكبر والصغر، النقص والزيادة، العيب والإفراط؛ شبغ غير مستقر، مع ذلك لا يمكنها الهروب، لا قوة لها، لأنها لم تستنزف القوة في العقل وأن الكائن يسبب لها العيب تماماً. إنها تكذب في كل ما تعد به؛ إذا ما تصورناها كبيرة ها هي

صغيرة، حين تظهر أنها تزيد فإنها تنقص؛ الكائن الذي نتصوره فيها هو لا كائن، ومثل لعب هارب، كل ما نعتقد رؤيته فيها يلعب بنا وليس إلاً شبهاً، في شبغ. توجد كما لو أنها في مرآة، حيث الموضوع يظهر في موضع آخر غير المكان الذي يوجد فيه، في المظهر، تكون المرآة مملوءة بالأشياء، فهي لا تحتوي على شيء وتظهر أنها تحتوي على كل شيء. «إن ما يدخل في المادة وفي القدر، هي صور» وأشباح كائنات، أشباح تدخل في شبغ بلا شكل، وبما أنها بلا شكل، فإن الصور التي نراها فيها تظهر أنها تؤثر عليها؛ لكنها لا تنتج شيئاً، إنها كائنات بلا حقيقة، هزيلة وبلا صلابة، كالمادة التي ليست لها أبداً، إنها تخترقها دون أن تقطعها، كالأشياء التي تدخل في الماء، أو كالأشكال التي ندخلها في فضاء فارغ. مع ذلك إذا كانت الأشياء التي نراها فيها لها بعض التشابه مع النماذج التي تحايتها، يمكننا الاعتقاد حينها أن في هذه الأشياء نوعاً من قوة هذه النماذج التي تبعثها فيها وأنها تعاني تحت فعل هذه القوة. لكن، بما أن الأشياء التي تنعكس في المادة مختلفة تماماً عن هذه الانعكاسات، يمكننا أن نستخلصها من بطلان انطباعنا، ما دام هذا الانعكاس ليس سوى كذب وليس له أي تشابه مع الشيء الذي أنتجه. هش وكاذب، كذب سقط فوق كذب آخر، هذا الانعكاس يجب أن يترك المادة ممتنعة على الألم، كرؤية حلم، كانعكاس على الماء أو في مرآة (وفي هذه المقارنات يبقى مع ذلك تشابهها بين المظاهر والأشياء).»

«بداية هذه التعابير: شيء في شيء آخر،

ببساطة تامة، إنه غير قابل للتأثر، حتى إذا كان مطوقا وسط الكائنات التي تؤثر في بعضها البعض. في بيت ما، الأشياء تتلاقى وتتصادم، لكن البيت والهواء الذي يبقى فيه غير قابلين للتأثر. ليكن هناك فعل متبادل للأشياء التي تتلاقى في المادة، حسب طبيعتها، لا بأس، لكن المادة غير قابلة للتأثر، وحتى إلى درجة مرتفعة أكثر من الخاصيات الموجودة فيها، التي، إذا لم تكن متناقضة، فإنها غير قابلة للتأثر بعضها إزاء البعض الآخر.»

«زيادة على ذلك، إذا كانت المادة تعاني، يجب الاحتفاظ بشيء من هذه المادة، التي ستصبح إما التأثر ذاته أو إمكانية مختلفة عن تلك التي كانت عندها قبل وصو ل التي هي في حاجة أن تلتحق بشيء غيابه يجعل تكوينها ناقصا، وحيثها يكملها. لكن المادة لا تريح شيئا بقرب الشكل، ليس هذا الشكل هو الذي يجعلها تصير ما هي عليه؛ فهي لا تفقد شيئا عند انطلاقها؛ بل تبقى على ما هي عليه رأسا. بالنسبة إلى الكائنات التي هي في حاجة إلى نظام وترتيب، علمها أن تستقبل هذا النظام، يمكنها أن تستقبله دون أن تفسد، في الحالة التي يكون فيها النظام إمكانية خارجية؛ لكن الأمر يتعلق بنظام ملازم للكائن، هذا الكائن عليه أن يتحمل تلفا؛ بداية إنه دميم؛ ثم يتغير، وبمجرد أن يُسْتَقْبَل النظام، فإن الدميم يصير جميلا. إذن، إذا كانت المادة دميمة تصير جميلة، لن تكون أبدا ما كانت عليه في السابق في حالة دمامتها؛ باستقبالها النظام، فإنها

و: شيء ينتهي إلى شيء آخر، لا يجب أن تتخذ بمعنى واحد. بمعنى واحد تعني أنها تجعل الشيء بحضوره جيدا أو سيئا، بتحويله؛ فهو ما نراه في الأجساد، على أي حال في الكائنات الحية. بمعنى آخر، هي جعل كائن جيدا أو سيئا دون أن يعاني؛ إنها الحالة الروح المذكورة آنفا. أخيرا، هناك حالة الشيء المطبوع على قطعة من الشمع؛ ليس هنا أي ألم يجعل من الشمع شيئا مختلفا، عندما تكون هذه الصورة فيها وإذا ما ذهبت، لن ينقص الشمع أي شيء. قس على ذلك أن الضوء لا يغير أبدا شكل الشيء الذي يضيئه. عندما تصير حجارة باردة، فماذا أخذت من البرودة، ما دامت حجارة؟ أي انفعال يعاينه الخط من جراء اللون، وحتى السطح؟ تأثيره يمارس ربما على الجسد الذي هو الذات. ومع ذلك، أي انفعال يأتيه من اللون؟ لا نأخذ للانفعال فعل تحمل وجود اللون ولا استقبال صورة. لنتكلم بالأحرى عن المرايا والأماكن الشفافة بصفة عامة؛ إن الصور التي نراها فيها لا تسبب لها أي انفعال، وها هنا مثال يشبه كثيرا المادة. إنها أيضا صور موجودة في المادة، وهي أيضا أكثر امتناعا عن الانفعال من المرآة. فيها كل درجات البرودة والحرارة: فهي لم تبرد ولم تسخن، لأن التسخين والتبريد يأتي من الخاصية التي تجعل الذات تمر من حالة إلى حالة أخرى. (لعدم وجود الحرارة.) (...)

إذا كان هناك انفعال في شيء ما، يجب إذن أن لا يكون مادة؛ يجب أن يكون زوجا أو بصفة عامة كثرة من المصطلحات المتزامنة. كائن واحد معزول عن الكائنات الأخرى،

تبقى غير قابلة للتأثر باحتوائها الأشكال، فهي تبحث عن نموذج مشاركة غير قابلة للتأثر، لأنه ليس من السهل التوضيح بشكل آخر إلا بنموذج، كيف أن الذات تحتفظ بهويتها بالرغم من الأشكال التي هي حاضرة لها. بهذه الكيفية أثار قضايا، باحثا بلوغ غايته؛ كما أنه يريد أن يظهر بهذه الصورة، بأن الأشياء المحسوسة فارغة من الحقيقة الجوهرية، وأن «المكان» لا مشابه له. لنفترض أن المادة تنتج التأثيرات داخل الأجساد الحيوية بفضل الصور التي تأخذها، دون أن تجرب في ذاتها أي من هذه الانفعالات، يظهر جيدا دوام المادة، ويسمح لنا باستخلاص أنها هي ذاتها لا تستقبل لا هذه الصور ولا الانفعال ولا التغيرات.»

«لكن في البداية يجب الإلحاح على اللا انفعالية ويلقن أنه بسبب عادات اللغة، يجب أن نميل إلى الاعتقاد بأنها انفعالية، مثل المكان الذي يقول (أفلاطون): إن المادة «التي هي يابسة، ملتهبة ومبللة». لتأمل فيما يقوله من بعد: «إنها تستقبل أشكال الهواء والماء». لأن الكلمات: «تستقبل أشكال الهواء والماء»، تنتزع قوتها من التعبير: «إنها يابسة، ملتهبة ومبللة» استقبال الأشكال لا يعني أنها مشكلة، لكن الأشكال دخلت فيها: إنها ملتهبة» ليست مأخوذة بالمعنى الصحيح، لكنها بالأحرى تعني: «تصير نارا». وأنه ليس الشيء نفسه أن تصبح نارا وتكون ملتهبة؛ الشيء الملتهب يكون كذلك بشيء آخر، وأن فيه انفعالا؛ لكن كيف أن الذي هو جزء من النار يكون ملتهبا؟ مثل ما نقول أن التمثال يمر عبر البرنز، إذا ما قلنا

تفقد حتى كونها مادة، وخاصة إذا لم تكن دميمة عرضيا. إذا كانت دميمة بهذا المعنى وأنها الدمامة ذاتها، فإنها لن تشارك في النظام؛ وإذا كانت سيئة بهذا المعنى الذي هي السوء، لن تستطيع المشاركة في الجيد. إن المشاركة في الأشكال لا تكمن بالنسبة إليها في المعاناة؛ إنها من نوع آخر وليس لها مظهر المعاناة. ربما يمكننا أيضا حل الصعوبة بهذه الطريقة: كيف أن المادة إذا كانت سيئة ترغب في الجيد، دون أن تفقد كونها بهذه المشاركة؟ إذا كانت المشاركة التي نتحدث عنها كما تستمر المادة دون إتلاف وتبقى دائما على ما هي عليه، ليس غريبا أن تشارك في الجيد مهما أنها سيئة. فهي لا تخرج عن ذاتها، لكن بما أنه ضروري بأن تشارك فيه بكيفية ما، فإنها تشارك بما أنها كذلك تماما. باق ما هو بفضل عالم المشاركة هذا الذي يتركها سليمة، فهي لا تتأثر في كونها لأنه يعطىها الشكل؛ فهي أيضا ليست أقل رداءة، ما دامت باقية دائما على ما هي عليه. إذا كانت المشاركة فيه حقيقية وإذا كانت حقيقة متلفة من قبل الجيد، فإنها لن تكون سيئة بالطبيعة. قول أن المادة سيئة، هو قول ما هي الحقيقة، أن لا تتحمل فعل الجيد؛ لكنه الشيء نفسه قول أنها غير قابلة للتأثر مطلقا.»

«ها هنا تكمن فكرة أفلاطون حول المادة: إن المشاركة لا تكمن، بحسبه، فيما أن شكلا يرد فيها كذات ويطبوع فيها نوعه، ليجعل معها بمركب فريد، الذي تتغير أجزاءه وتختلط بتبادل ودي: أراد أن يفهمنا بأن هذا ليس معنى كلامه، وليوضح كيف

أن النار تمر عبر المادة والشعلة. بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت النار التي تقترب من المادة سببا، كيف ألهيبتها؟ هل هي صورة، كيف هي هذه الزيادة الممكنة؟ ما هو ملتهب ينجم مسبقا عن زوج (من شكل ومن مادة) كيف! زوج، مادام المصطلحان لا ينتجان شيئا واحدا؟ -هل سيكون المنتوج واحدا، هل لا يعاني المصطلحان، الواحد إزاء الآخر، لكنهما يؤثران على الأشياء الأخرى؟ -لا، الواحد يمنع الآخر من الفرار.»

«يليق أيضا أن يفسروا لنا بأي معنى تهرب من الشكل. كيف تهرب من الأحجار والصخور التي تحاصرهما؟ هل يقولون بأنها تهرب أحيانا من الشكل، ولا تهرب منه أحيانا أخرى؟ بالتأكيد لا. لأنه إذا كانت تهرب منه بمحض إرادتها، لماذا توقفت عن الهرب منه؟ لكن، بما أن الضرورة تبقى عليها، إنه ليس الوقت الذي تكون فيه شكلا. بخصوص السبب الذي يجعل كل مادة لا تمتلك نفس الشكل، إذن يجب البحث عنها في الأشكال التي تدخل فيها بدلا من البحث عنها في المادة.

بأي معنى إذن، نقول بأنها تهرب من الشكل؟ لأن طبيعتها تبقى دائما هي نفسها. ما هذه الحال وإلا لن تخرج أبدا من ذاتها وتمتلك الأشكال التي لم تمتلكها أبدا؟ وإلا، لن نعرف كيف نؤول هذه الكلمات لأفلاطون: «الوعاء والمرضع صيرورة الكون.» إذا كانت هي الوعاء والمرضع، فإن الصيرورة مختلفة عنها؛ وإذا كانت فيها التغيرات، وإذا كانت هي هكذا، فإنها سابقة على الصيرورة والتغير. تعني الكلمتان «وعاء

ومرضع» أنها ممتنعة عن التأثر، تماما مثل التعابير «هذا الذي تظهر فيه الأشياء التي تولد»، «هذا الذي تخرج منه»، «المكان والموضع». هذان التعبيران الأخيران حتى ولو صححا إلى «مكان وأشكال»، لا يشيران أبدا إلى أن المادة تتأثر، لكنهما يبحثان عن نوع آخر من العلاقة للأشكال. ما هي هذه العلاقة؟ بما أن هذه الطبيعة لا يجب أن تكون أيا من الكائنات، ما دام عليها أن تتجنب كل جوهر وأن تكون مختلفة تماما (هذا الجوهر، إنها العقول، التي هي حقيقة)، يجب، أن تبقى وتحفظ الطبيعة المحضة التي استقبلتها، ليس بعدم استقبال الكائنات فقط، بل أيضا ببقائها غير مؤهلة لامتلاك صورها. بهذه الكيفية فهي مختلفة تماما؛ إذا سمحت بدخول شكل فيها، وإذا تغيرت باتحادها إلى هذا الشكل، وإن فقدت هذا الاختلاف؛ لن تكون أبدا مكان كل الأشياء وإناء أي شيء. إذا كانت الأشياء «تدخل فيها وتخرج منها»، عليها أن تبقى مطابقة وممتنعة عن التأثر، لكي تستطيع دائما الدخول والخروج. إن ما يدخل فيها هو صورة شيء بلا حقيقة. تدخل إذن فيها حقيقة؟ كيف ستكون ممكنة، في حين أنه غير مسموح لها تماما المشاركة في الحقيقة، ما دامت كاذبة؟ هل دخولها إذن في هذا الكائن الكاذب ذاته كذب؟ هل هي فيها كما تنعكس في المرآة صور الكائنات التي تنظر إلى ذاتها، بما أنها تنظر إلى ذاتها؟ إذا كنا في هذه الحالة، قد حذفنا هذه الكائنات، وإن لم يكن عندنا أبدا ومن الآن فصاعدا ولا أيا من الكائنات نراه الآن في المرآة. سنراه، إنه حقيقة، المرآة

ليس قابلة للاستقبال وتكون حاجزا لكل ما يحدث فجأة لها. زيادة على ذلك، فإن المادة لن تدوم أبدا؛ ولن تكون أبدا غير قابلة للفساد. في حين، إذا كان من الواجب أن توجد مادة، عليها أن تكون دائما مطابقة لما كان في البداية؛ إن القول بأنه يلحق بها فسادا هذا لا يعني الاحتفاظ بها.»

«كان أفلاطون يفكر هكذا، وقد كان له الحق بأن يقول: عما يدخل وما يخرج هي صور كائنات.» الدخول والخروج ليسا كلاما بلا فائدة؛ يراد فهمهما بفحصنا نموذج مشاركة المادة في الأفكار. المشكل الحقيقي لهذا السؤال (كيف تشارك المادة في الأفكار؟) ليست تماما تلك التي فكر فيها أغلب أسلافنا، أي: كيف تصل الأفكار في المادة؟ ما يظهر رائعا، هو أن المادة تبقى غير قابلة للتأثر إزاء الأشكال الحاضرة فيها، بينما الأشكال التي تدخل فيها تعاني بعضها إزاء البعض الآخر.

ذاتها، لأنها شكل. ولكن في حالة المادة، لم نعد نرى شيئا على الإطلاق، لأنها ليست شكلا؛ وإلا، يجب في البداية رؤيتها في ذاتها؛ لكن قد يحصل لها شيء من الشبه للهواء الذي لا نراه حتى ولو كان مضاء، لأننا لم نكن نراه عندما كان بلا ضوء. أيضا هلا نعتقد بوجود الانعكاسات في المرآة، أو نعتقد فيها أقل لأننا نرى جيدا المرآة التي توجد فيها، ولأن هذه الأخيرة تبقى حين تختفي هذه الانعكاسات. لكننا لا نرى المادة في ذاتها، ولا حين تمتلك هذه الانعكاسات، ولا حين تفقدها تماما. إذا كان ممكنا أن الانعكاسات التي تمتلئ بها المرايا تبقى، دون أن نرى المرايا ذاتها، إننا لا نتهرب من حقيقة الانعكاسات التي نراها فيها. إذا كان الانعكاس في المرآة شيئا ما، كذلك أيضا هي الأشياء المحسوسة في المادة؛ ما دام هذا الانعكاس ليس سوى مظهرا، علينا أن نقول بأنه أيضا لا يوجد في المادة إلا المظهر؛ إن هذا المظهر يعزى إلى الوجود الجوهرى للكائنات الحقيقية؛ للكائنات جزء حقيقي وأبدي في هذا الوجود؛ لكن اللاكائنات لا تشارك فيه حقيقة؛ لأنه لا يجب أن يكون عندها نموذج الوجود الذي سيكون لديها، إذا لم يكن فيها كائن؛ وستتوفر عليه، إذا كانت موجودة هي ذاتها.» التأثير؛ حينئذ تحدث فجأة ميزة ثانوية فيها، القابل للاستقبال لم يعد أبدا مادة، لكنه مادة مؤهلة. وإذا اختفت هذه الميزة بدورها تاركة فيها بعضا من الناتج من فعلها، ها موضوع المادي مغير أيضا. بتقدمنا في هذا الطريق، سيصبح الموضوع شيئا آخر تماما بحيث أن المادة تصير متنوعة ومتعددة الشكل؛

plus sûrement que la colère¹. En touchant à l'imaginaire, la démystification opère une transgression virulente, mais si le rire peut faire mourir de honte, il n'en reste pas moins que finalement le ridicule ne tue pas. Ce rire dérisoire et sérieux tue bien plus sûrement que la colère précisément parce qu'il soustrait cette mort au dolorisme pathétique, forçant ainsi à se relever pour continuer une vie animée de petites morts symboliques.

6

1 Voir notamment les Essais de sociologie, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1970.

2 Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, IV, « La fête de l'âne », §1, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 492.

¹ Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, IV, « La fête de l'âne », §1, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 492.

sociales, toutes inspirées par le ressentiment et la dénégation. La Généalogie de la morale dénerve ainsi ce

clivage interne entre un soi pur et un soi impur, camouflé en clivage social. La hantise de la saleté se distille comme un lent poison dans les veines du corps social : l'immondice est extériorisé à travers la figure du bas peuple, sale et vulgaire, la peur de la contagion et du crime incite à maintenir ces franges ingrates aux marges du monde, le dégoût est transfiguré en noble mépris salvateur. Entre autres arguments, le motif convenu de la prédilection du peuple pour l'humour scatologique l'enferme dans une connivence excrémentielle. La crainte qu'inspire la plèbe à ces maîtres de vertu s'adosse à tous ces déplacements abjects pour asseoir leur emprise, et la pitié qui émane de cette morale honteuse porte l'ultime tour d'écrou qui rive le misérable à ses bas-fonds fangeux. En suivant cette piste malodorante, Nietzsche a ouvert la voie à une critique d'un type singulier, et Bataille lui emboîtera le pas un demi-siècle plus tard en prônant à son tour les mérites désublimatoires de l'immonde¹. Au-delà des excréments, le dégoût stigmatise en effet tout un spectre du

¹ Voir notamment les Essais de sociologie, in Œuvres complètes, t. II, Paris, Gallimard, 1970.

réel : déchets, abattoirs, cimetière, corps suintants et sanglants sont soustraits du monde qui se donne en spectacle, permettant ainsi d'offrir au regard des objets désirables. L'ordre du monde semble dépendre de ce que l'immonde n'apparaisse pas, du moins pas trop, juste assez pour faire sentir que nous avons le pouvoir de l'évacuer, car une communauté se soude davantage autour de ses dégoûts en partage que de désirs communs. Interroger notre rapport à l'immonde permet donc de mieux comprendre les contours du monde dans lequel nous vivons. La répulsion systématique comme le rire niais sont deux manières de refuser ces enjeux au bénéfice d'un sentiment d'absurdité, mais nouer ces deux spasmes l'un à l'autre peut être un moyen de faire une expérience critique de l'immonde : à la fois de donner une portée subversive à la transgression comique, et en même temps de toucher aux limites du supportable sans sombrer dans la dérégulation de la nausée. Il y a bien quelque chose qui vient à mourir dans ce rire tremblant, quelque chose de l'imaginaire symbolique qui structure le monde, et c'est sans doute la raison pour laquelle Zarathoustra professe que le rire peut tuer bien

le dégoût est signe d'élévation culturelle, la merde est également le symbole du négatif, intolérable et innommable. Tout un ordre symbolique se construit sur les fondements boueux de cette répulsion excrémentielle, et ce n'est pas pour rien que « dire merde » est l'expression brute de la contestation et de la subversion.

Si le rire déclenché par ces évocations de l'immonde ne semble pas voler bien haut, il permet du même coup de plonger en-deçà de la topologie axiologique du haut et du bas, de mettre à nu la hiérarchie sociale et morale qui préside à la rhétorique de la légèreté et de la lourdeur. Cette complicité du rire et du dégoût joue ainsi un rôle stratégique dans la critique nietzschéenne. Attentive au motif de

la répulsion qui innerve sourdement le vocabulaire moral, La Généalogie de la morale démantèle les mécanismes de dégradation au cœur du désir de pureté ascétique. On parle ainsi d'ordure, de fumier, de

saleté, de salope¹, de vermine, de racaille², de monstre répugnant pour condamner certains, et l'intensité

viscérale du dégoût suscité par

1 Salope signifie étymologiquement « femme sale », probablement issu de sale et de hoppe, forme dialectale de huppe, oiseau

connu pour sa saleté.

2 La « racaille » vient du latin rasicare : « racler, gratter ».

toutes ces horreurs semble témoigner de la profondeur de la vertu.

Tandis que la propreté offre ses gages de pureté, une connexion implicite associe saleté, bassesse, immondices et abjection. Les métaphores ordinaires oeuvrent à roder ces translations imperceptibles.

Mais quelle valeur accorder à cette normativité nauséuse de la morale ?

« L'homme pur n'est à l'origine qu'un homme qui se lave, qui s'interdit certains aliments

entraînant des maladies de la peau, qui ne fréquente pas les femmes malpropres du

bas peuple et qui a horreur du sang – rien de plus, presque rien de plus »³

Toute vie produit inmanquablement des excréments, mais le désir de pureté exprime un dégoût mal assumé envers ses propres déchets. Il lui donne d'insidieuses justifications morales et dérivations

5

1 Salope signifie étymologiquement « femme sale », probablement issu de sale et de hoppe, forme dialectale de huppe, oiseau connu pour sa saleté.

2 La « racaille » vient du latin rasicare : « racler, gratter ».

3 Nietzsche, Généalogie de la morale, I, 6, Paris, Gallimard, 1971, p. 28.

3 Nietzsche, Généalogie de la morale, I, 6, Paris, Gallimard, 1971, p. 28.

fagoté de « paraître un très normal petit gentleman »¹. Sa canne emblématique est à Charlot ce que la matraque est au gendarme, un signe de respectabilité auquel il s'accroche dans les pires désordres, et ce

4

1 Id., p. 88. Sans s'attarder sur les plaisanteries proprement scatologiques, Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient renvoie ces saillies à la confusion infantile entre le sexuel et le cloaque, confusion qui persiste dans toute la psychologie des névroses et

Freud se réfère à ses Trois essais sur la théorie sexuelle écrits la même année.

2 Aristophane, Les Nuées, in Théâtre complet, Paris, Garnier-Flammarion, p. 159.

3 Charlie Chaplin, Cahiers du Cinéma, 1987, « De quoi rit le public ? » : « C'est pourquoi tous mes films reposent sur l'idée de m'occasionner des embarras pour me fournir l'occasion d'être désespérément sérieux dans ma tentative, de paraître un très normal petit gentleman. », p. 74. désir désespéré de sérieux n'est pas épargné par le ridicule. Puissamment transgressif, le burlesque

¹ Charlie Chaplin, Cahiers du Cinéma, 1987, « De quoi rit le public ? » : « C'est pourquoi tous mes films reposent sur l'idée de m'occasionner des embarras pour me fournir l'occasion d'être désespérément sérieux dans ma tentative, de paraître un très normal petit gentleman. », p. 74.

souligne à la fois l'universalité du désir d'ordre et la contingence chaotique qu'il recouvre.

3. Vertus critiques de la vulgarité bien sentie

Ingrédient de premier choix de cet humour burlesque, le rire provoqué par les images de dégoût

peut être un rire obscène plongeant toute chose sous la lueur blafarde d'un cynisme nauséeux. Il faut ouvrir des biais qui permettent de faire l'expérience de l'immonde sans pour autant sombrer dans la nausée, de faire trembler l'édifice de nos représentations sans pourtant renoncer à toute expérience.

L'alliance du rire et du dégoût n'est-elle pas un moyen de donner accès à ce chaos ? De même que le burlesque affectionne le pouvoir comique des objets de dégoût, les amateurs de cinéma gore savent d'ailleurs regarder les images répugnantes tout en riant. Sans le rire le dégoût échoue en une nausée impuissante, et sans le dégoût, le rire s'épuise en un déchaînement absurde, stérile. En revanche, assumer l'affinité de ces deux explosions permet de faire une expérience aux limites du supportable.

Le rire peut être alors un geste critique, et d'abord une manière de se frotter à l'immondice et la vulgarité pour mettre à nu l'abjection morale et sociale qu'elles recouvrent, car si

point à l'autre de la spirale entre légèreté et lourdeur embrouille l'écheveau de toutes ces oppositions normatives. Mais qu'est-ce qui est ici mis à nu ? En faisant vaciller

le paravent rhétorique qui distingue bon et mauvais goût, le rire fait éclater un même désir obscène de voir ce qui se trame derrière les conventions symboliques et les apparences sociales. L'humour scatologique est une arme de démythification efficace, à la fois par sa cruauté et son comique. Qui n'a pas ri enfant d'imaginer la maîtresse assise comme tant d'autres sur la cuvette des toilettes, et qui n'a pas

senti vaciller là le respect dû à cette image d'autorité ? Le procédé n'a pas d'âge et ne vieillit pas : afin de discréditer le philosophe, Aristophane ne se prive pas de laisser tomber une fiente de lézard sur la face

de son personnage plongé dans la contemplation céleste¹. L'artifice permet de miner toute prétention au sérieux ou à la séduction, car plongé sous cette lueur excrémentielle, il n'est pas de symbole qui résiste au poids du ridicule et ne s'effondre. La croyance, le respect ou le désir sortent rarement

indemnes d'une telle épreuve

la même année.

¹ Aristophane, *Les Nuées*, in *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 159.

: excrétiens et puanteurs ont la puissance d'entacher robes et uniformes,

de souiller le fard de la femme désirable et l'aura du maître. La révélation est loin d'être une surprise.

Elle n'expose rien que nous ne sachions déjà, et pourtant le geste de démythification met bien à nu quelque chose. Les images se fissurent et s'ouvrent sur une confusion indistincte, l'ordre symbolique qui structure nos représentations révèle sa vanité profonde.

Le cinéma burlesque a donné une forme exemplaire à ces échappées chaotiques sur la

contingence. Lorsqu'on demandait à Charlie Chaplin comment il faisait de si bons gags, il répondait en affirmant qu'il fallait déployer un ridicule sans limite, car si le public témoigne d'un goût manifeste pour les oppositions contrastées et structurantes entre le bien et le mal, le riche et le pauvre, il n'en rit pas moins chaque fois qu'éclate la vanité d'un symbole d'ordre. Voir trébucher le pas cadencé du policier, entendre fourcher la langue du maître sont les ressorts élémentaires du comique, mais il faut même aller plus loin que ce plaisir revanchard du mal loti à écorner l'image de respectabilité des nantis. Il faut s'en prendre tout aussi bien à l'ivrogne qui cherche cahin caha à marcher droit, au désir du vagabond mal

la plupart du temps est l'allusion [... à partir de laquelle] l'auditeur reconstruit en idée

ce qui est une totale et franche obscénité. »¹

Ce paravent a donc une double fonction : masquer une même pulsion obscène, et tracer une frontière sociale. Comme toutes les grivoiseries², l'humour scatologique trouve moyen de négocier avec la règle de bienséance. Pour s'introduire dans les sphères du beau monde il faut se mouler dans les rondeurs allusives de la rhétorique, et cette concession formelle permet de lâcher les pires obscénités. Virtuose en l'exercice, la contrepétrie tisse ainsi dans les mailles d'un langage précieux les palimpsestes les plus vulgaires. Malgré toute leur légèreté, les bons mots spirituels n'ont pas à se délester de l'indécrottable lourdeur de leur sujet, et il est même une sorte de haut-goût comique qui signifie sa supériorité dans sa capacité à dépasser ces oppositions formelles, à l'image de ce personnage romantique du dandy qui affectionne à la fois l'immonde et la grâce. Toujours à mi-chemin de l'ambiance encrassée des tripots et

¹ Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 194.

² « Le sexuel qui forme le contenu de la grivoiserie englobe plus que ce qui est particulier à chacun des deux sexes, il s'y ajoute les choses communes aux deux sexes sur lesquelles porte la honte, c'est-à-dire l'excrémentiel dans toute l'étendue du terme. » Id., p. 189.

1 Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 40-41, et plus loin note p. 50.

2 Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 194.

3 « Le sexuel qui forme le contenu de la grivoiserie englobe plus que ce qui est particulier à chacun des deux sexes, il s'y ajoute les choses communes aux deux sexes sur lesquelles porte la honte, c'est-à-dire l'excrémentiel dans toute l'étendue du terme. » Id., p. 189.

des hauteurs argentées d'un beau monde décadent, irréductible à toute norme, d'une ironie mordante, cet esthète tragique façonne une sombre élégance paradoxale qui sape ses propres assises symboliques.

De la même façon trouble, l'humour spirituel et obscène dynamite l'idéologie du raffinement et sa dynamique sociale.

2. Démystification burlesque

Cet humour qui se frotte au mauvais goût peut manier de subtils détours rhétoriques, comme la grivoiserie scabreuse il n'en reste pas moins l'oeuvre de « l'esprit qui dénude », ainsi que le nomme Freud³, et le rire qui circule d'un

³ Id., p. 88. Sans s'attarder sur les plaisanteries proprement scatologiques, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* renvoie ces saillies à la confusion infantile entre le sexuel et le cloaque, confusion qui persiste dans toute la psychologie des névroses et

et Freud se réfère à ses *Trois essais sur la théorie sexuelle* écrits

2

1 Pour désigner le caca du petit enfant, l'allemand utilise même le terme « Geschänk », qui signifie par ailleurs « cadeau ».

indéfectiblement hygiéniques et moraux¹. Rationalisée après-coup, l'émotion s'impose ainsi comme un réflexe de défense vitale et de salubrité morale : la répulsion atteste du bon fonctionnement d'un esprit sain, elle assure également la cohésion de la communauté sociale. Toute allusion à ces réalités immondes, grossières et dégradantes paraît une preuve infamante de mauvais goût, sinon le symptôme d'un esprit malade et nocif.

Ces évocations jugées avec mépris ras de la ceinture attisent pourtant un rire à fleur de peau. En noyant ce rire dans les limbes d'un enfantillage désœuvré, on tente de faire échouer la transgression en une vaine régression, lestée par une implacable sanction de lourdeur et de grossièreté. Sur quels fondements reposent toutefois les critères de légèreté et de lourdeur, de finesse et de vulgarité, de spiritualité et de régression ? Brutal et tenace, ce rire grossier nous prend souvent par surprise et par défaut, et de fait il court-circuite alors les repères qui organisent nos échelles de valeurs. Mais lorsque

¹ Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 40-41, et plus loin note p. 50.

les plaisanteries répondent aux critères du raffinement, ces exigences ne sont-elles pas largement formelles ? La délicatesse n'incite pas tant à renoncer à ces motifs qu'à évoluer dans les manières de faire, à développer l'art de manier sous-entendus et contrastes. Ainsi lorsqu'il analyse les grivoiseries obscènes, Freud convient que la distinction entre grossièreté et spiritualité est en réalité un paravent rhétorique.

« Il est curieux de constater que de tels échanges de grivoiseries sont extrêmement

appréciés par les gens du commun et qu'ils constituent une des matérialisations

immanquablement présentes d'une atmosphère de franche gaieté. [...]

La grivoiserie

elle-même ne se voit poser aucune des exigences formelles qui caractérisent le mot

d'esprit. Montrer en paroles la nudité non voilée procure du plaisir au premier et fait

rire le tiers.

C'est seulement quand nous nous élevons jusqu'à la société des gens bien éduqués

que vient s'ajouter la condition formelle propre au mot d'esprit. La grivoiserie

devient spirituelle, et on la tolère que si elle est spirituelle. Le moyen dont elle se sert

syllabes de « pipi-caca ». Aussi grotesque cela puisse paraître, c'est en invoquant ces mots à tout bout de champ et hors de propos que nous balbutions nos premiers mots d'esprit, fiers d'avoir ainsi trouvé un moyen certain de déclencher à la fois le rire des uns et la contrariété des autres. La saveur transgressive de la boutade est indissociable d'un double apprentissage : celui de la propreté et de la langue, car en même temps que nous nous initions à la rigueur du langage, nous apprenons également que l'accès au monde des adultes suppose de renoncer à l'intérêt jusqu'ici complaisamment porté à nos excréments¹. Il faut cesser de regarder ces réalités inconvenantes, nocives, sales et malsaines, si ce n'est pour les considérer avec dégoût. Les excréments ne sont pas seulement soustraits au spectacle du monde, ils sont également mis au ban du langage, et le précieux caca du petit enfant est ainsi transformé en sale merde, obscène et répugnante. S'il existe des mots pour désigner ces choses immondes, hors du strict contexte technique ou médical ce ne sont que gros mots qui font effraction chaque fois qu'ils surgissent. Ces choses-là sont désormais retenues dans le silence capitonné

¹ Pour désigner le caca du petit enfant, l'allemand utilise même le terme « Geschänk », qui signifie par ailleurs « cadeau ».

d'une intimité que nous ne saurions partager avec quiconque, au risque sinon de provoquer des réactions de répugnance qui portent atteinte à l'image de notre personne. « Chacun sa merde » résume d'une sentence lapidaire cette situation plutôt pénible : au lieu d'être considérées comme de simples restes inoffensifs, ces excréments sont vécues comme d'insupportables déchets, qu'il faut à la fois garder pour soi et éliminer au plus vite. La merde n'est donc pas seulement une excrétion matérielle. Le dégoût qu'elle nous inspire initie à l'autonomie, au renoncement, à la honte et à l'intimité. L'intériorité de la censure et la virulence de l'émotion prennent le relais de la contrainte extérieure pour sceller ce faisceau d'interdits. Freud voit en cet apprentissage de la pudeur et du dégoût un maillon clé de l'éducation, un prérequis à l'entrée dans la communauté des hommes sains de corps et d'esprit. Signe du développement culturel individuel et collectif, indispensable à la cohésion de ces deux autres piliers que sont ordre et beauté, la propreté assure son emprise par le biais de ces émotions viscérales. Elle dissimule ses valeurs derrière des mécanismes physiologiques apparemment innés, se justifie en s'appuyant sur des arguments

quelque chose de notre rapport au monde s'élabore dans la répulsion.

Plutôt qu'une échappatoire absurde à la nausée, peut-être le rire déplacé qui s'empare parfois de nous face à l'immonde ouvre-t-il la possibilité de déplacer ce bloc massif tenu hors-champ, d'entretenir une proximité malaisée avec l'intolérable et de repenser l'ordre du monde.

1. Régression et transgression

Bousculant mauvais goût et dégoût, le rire manifeste son goût pour l'immonde en affectionnant les formes brutes les plus inavouables. Sensible aux irruptions de matières excrémentielles qui viennent

émailler la surface polie du langage, il trouve dans les sommets officiels de la vulgarité d'inépuisables

terrains de jeu, d'autant plus convoités qu'ils sont terriblement glissants. Plaisanteries graveleuses, 1

1 Alain Corbin, *Le Miasme et la jonquille*, Paris, Flammarion, 1986, et Georges Vigarello, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985.

contrepéties raffinées, le rire se fraye des voies sauvages et déroutantes en dehors des terrains balisés de l'axiologie ordinaire. Mais que peut-il y avoir de si drôle à pousser la transgression jusque dans ces

retranchements vaseux ? Tout porte à croire qu'il n'y a rien de bien sérieux à penser dans ce rire qui semble tourner en dérision toute possibilité de sérieux, dans cet humour qu'on dit familièrement scato plutôt que scatologique, comme si la part logique était inconciliable avec son objet.

De telles plaisanteries arrachent facilement des éclats de rire déconcertants, mais si facilement qu'ils sont tenus en profond mépris, réduits au rang de réflexe et de ricardement. Ces convulsions s'emparent en effet de nous avec une spontanéité si mécanique qu'elles paraissent déployer l'efficacité

d'un ressort éculé : incontrôlable, d'une solidité à rude épreuve, et néanmoins dérisoire. L'évidente opportunité de la transgression lui ôte apparemment toute portée. Quel intérêt à ébranler un tabou aussi massif et incontesté, sinon assouvir une curiosité suspecte et puérile pour les matières excrémentielles ? Cette compromission régressive semble nous rapporter aux tristes jours d'une phase anale sans gloire.

Mais puisque ce rire est relégué aux bancs de l'immaturation, arrêtons-nous sur l'irrépressible hilarité que suscitent auprès des petits et des grands enfants les simples

Rire et transgression

Julia Peker

D'excursions scatologiques en allusions ignobles, le rire entretient une connivence trouble avec les matières répugnantes et les sujets abjects. L'humour ne se prive pas d'actionner ce ressort trivial, d'emprunter des voies scabreuses en évoquant nos répugnances, de scandaliser en empoignant les figures intouchables de la morale. Hors de tout contexte comique, il arrive également que certaines situations terribles nous arrachent quelques éclats tranchants d'un rire étrange où grince parfois l'effroi. Aussi familière soit-elle, cette affinité du rire et de l'immonde est malgré tout déconcertante. Ces provocations sont généralement jugées gratuites, absurdes, dégradantes ou cyniques. Pourtant aussi déplacées soient-elles, crudité et cruauté ne peuvent être réduites à quelques régressions dégénérées de certains esprits mal placés. Qu'on s'esclaffe ou qu'on se consterne, ce rire insiste en dépit du bon goût et du bon sens. Au lieu de glousser tout en fronçant les sourcils en signe de dédain, la main devant les dents pour masquer l'irruption d'une férocité mordante, on peut donc considérer ce rire dérangeant et

désarmant comme une expérience, examiner non seulement ses causes mais aussi ses possibles effets.

Face à l'immonde, le rire se conjugue et se heurte à une autre forme de spasme, le dégoût. Aussi incompréhensibles et incoercibles l'un que l'autre, le rire et le dégoût se ressemblent en bien des points : déformation du visage, explosion du corps, défaillance de la raison. Comme le rire, le dégoût prend le relais de la parole et s'impose lorsqu'il surgit. Mais que savons-nous de cet immonde dont nous avons le

sentiment impérieux ? Ces objets ignobles sont habituellement bannis de nos sens, de nos esprits et nos conversations en vertu de la répulsion qu'ils nous inspirent. Toutes sortes de stratégies d'évitement et d'exclusion assurent le retrait de ces réalités douloureuses, neutralisant au maximum l'expérience de l'immonde. Arguments physiologiques, hygiéniques et moraux s'imbriquent et se confondent pour justifier ce rejet sans appel. Pourtant, quelle que soit la violence viscérale de l'émotion, historiens et anthropologues ont démontré les enjeux symboliques et sociaux à l'oeuvre à travers ces mécanismes d'exclusion et de ces perceptions de l'intolérable¹ : imperceptiblement,

1 Alain Corbin, *Le Miasme et la jonquille*, Paris, Flammarion, 1986, et Georges Vigarello, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985.

الفهرس

03	د: عبد القادر بودومة	الكلمة الافتتاحية لمدير المجلة
		ملف العدد
07	د علي حرب	تحية في ذكرى أركون
11	أ د محمدي رياحي رشيدة	قضايا منهجية في قراءة التراث عند محمد أركون
18	د: عبد القادر بودومة	الفكر النقدي و نقد مشروع الحداثة عند أركون
37	د بن عون بن عتو	الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون
		الدراسات
55	د/ رايس زواوي.	الماركسية والبراكسيس في قراءة ل: بول ريكور.
65	د. أحمد عطار	هابرماس والعالم الإسلامي
79	د. محمد الأشهب	دور الفلسفة في براديجم التواصل لدى هابرماس
109	سيدي محمد طرشي	قراءة في الأسس الفلسفية لعلم جمال الشعر
115	أمحمد شيخ	المثقف العربي ومهامه الحداثية

124	أ.بن سعيد محمد	الفلسفة والترجمة في فكر طه عبد الرحمن
133	بن طرات جلول	اللغة ووضعية العلامة في فلسفة هيدجر الأنطولوجية
		الترجمة
143	ترجمة: نور الدين علوش	مجتمع الاحتقار : نحو نظرية نقدية جديدة
146	ترجمة: عبد الرحمان مزيان	كيف تشارك المادة في الأفكار لوس إيريكاري
161	Julia Peker	Rire et transgression

ملف العدد القادم الفينومينولوجيا والهيرمونوطيقا