



مجلة سداسية محكمة تهتم بالدراسات الفلسفية تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا  
وتطبيقاتها - جامعة تلمسان -



مركز النشر والتوزيع

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



# λόγος لوغوس

مجلة تهتم بالدراسات الفلسفية issn:2070-1474 تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

العدد الثاني فيفري 2014

## رئيس التحرير

عبد القادر بودومة

## لجنة القراءة

عبد الله البريمي - المغرب  
رشيد بوطيب - ألمانيا  
مهنانة اسماعيل - الجزائر  
كمال بومنيير - الجزائر  
بوقاف عبد الرحمن - الجزائر  
أحمد عطار - الجزائر  
محمد شوقي الزين - الجزائر

محمد محجوب - تونس  
نتالي دوبراز - فرنسا  
فتحي انقزو - تونس  
اسماعيل مصدق - المغرب  
معزوز عبد العالي - المغرب  
عبد الحلیم عطية - مصر  
فرانسواز داستور - فرنسا

## لجنة التحرير

بخضرة مونييس  
بن دوخة هشام  
دليل محمد بوزيان  
بلقناديل عبد القادر  
بن دوخة هشام

مراسلات:

البريد الالكتروني : [logosrevu@gmail.com](mailto:logosrevu@gmail.com)

جامعة تلمسان

تعبر المقالات و الأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها و عليهم وحدهم مسؤوليتها

ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر.



## البيان التأسيسي

"ليس لزماننا من شوق أعظم من رؤية الأصول الحقيقية تعبر عن نفسها أخيرا، وتبلغ بالمعنى الأرفع، عباراتها الأخص: لوغوس....".

" Notre temps n'a pas de plus désir que celui de voir les véritables origines s'exprimé enfin et parvenir alors au sens le plus élevé, à leur expression propre au : logos ".

### 1 لوغوس عنواننا:

...إنه مورد الفيلسوف والفلسفة واللائهائي والمتخفي في باطن الدين والحكمة، حل بين الناس في صور الفهم من اجل تعقب الحق والحقيقة، وبث فهم قيم الصدق والحق والعلم، فكان منذ البدء عمل كوني بحجم الوجود عمل مكنه الخلود، وليبقى أهم المفاهيم وأكثرها غموضا في الفكر البشري مفهوم يحمل دلالات متعددة، ويرد في سياقات متنوعة، كالخطاب، اللغة العقل الكلي، الكلمة، اللامتناهي، الإله.... انه مفهوم اللوغوس

الكل يتذكر أن هيرقليطس في عصر تحول الكلمة قال: " إن كل القوانين تتغذى من قانون إلهي واحد لأن هذا يسود كل من يريد و يكفي للكل و يسيطر على الكل"، نفس الموقف نجده عند الرواقيون الذين قالوا أن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم فهو القوة الباطنية التي تنشأ منها الأشياء و تربط بينها و يتدخل في تكوين أجزاء العالم، و بالتالي مصدرا للفلسفة و ينبوعا للحقيقة، اللوغوس هو المرجعية الثانية التي يحال إليها كل شيء يحررنا من كل شيء، و يطلق عنان البحث في تتبع حنين الفلسفة إلى قصد الثابت الميتافيزيقي حتى و إن كانت نكهته في بعض الأحيان مادية محضة، و هكذا يصبح لوغوس إرثا إنساني، تتحمله المنظومة الفكرية الإنسانية، فهو في رأي الفلاسفة المرجع النهائي وراء هذا التغير الكوني المتدفق.....

### 2 لوغوس حيرة

#### الحيرة الأولى:

لوغوس جمع و فرق: إنه عين التسمية، التي تسمي ذلك المشترك بين البشر، وفي الآن معا تنزع نحو الإشارة إلى ذلك الذي يحدث تفريقا بينهم، فقد يجمعنا العقل، لكن قد تفرقنا الأهواء والمشاعر، إن لوغوس هو هذه الإرادة التي تنجز تجميعا بين اللحظتين، لحظة الجمع ولحظة الفرق في أن معا.

### الحيرة الثانية:

لوغوس صدفة وضرورة: لعبة هيرقليطية و ممارسة نيتشوية، قد فرضها واقع فكري جزائري بائس يعاني من شح و عياء مثقفيه و باحثيه اتجاه وطن غني بثقافته المتعددة إلى مالا نهاية، فقد يكون ضروريا الدفاع عن إرث هذا الوطن، لكن سيكون دفاعنا عن اللوغوس أكثر ضرورة، لأن الإرث جزئي في حين لوغوس أوسع منه. إنه الأرض المشتركة بين الأرواح الحرة، إنه أرض الوحدة و التوحد، إنه أرض المحبة و الغفران .

### الحيرة الثالثة:

لوغوس فضاء للمحبة و العطاء: المكان الذي سنبحث سويا عن إمكان فلسفة عربية متنوعة، تنوع دال على تسامي أعلامها عن كل دوغمائيات تتورط في التبجيل أو التدجيل، أصولية فكرية تدعي قول الحق و الحقيقة.

### الحيرة الرابعة:

لوغوس نقد و حرية: صحيح أننا ننتهي إلى تراث حضاري، ديني، و فكري عريق، لكن هذه العراقلة لا تغنينا البتة عن أعمال النقد، و السعي لأجل معاودة التأسيس لتراث مغاير يعيش راهنيته بتواضع و حياة، يعرف حدوده و إمكاناته، متصلح مع ذاته، و متعاون مع الآخر.

### الحيرة الخامسة:

حيرة.....!!!

## 3 لوغوس فضاء

هو لوغوس: لكن ليس عقلا متناهي الإرتسام ولا متعالى الإطلاقيه ولا متألها ولا مرتهن اللحظية ، بل عقلا مدركا لانخراطه في لعبة تحركها اشراطات السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي واللغوي ...متحرزا من مكر الشبكات الرمزية، التي تسعى إلى فرض إرادات و رغبات القوة الممارسة عليه ، ومع ذلك فلوغوس لم يقل كل ما لديه ، مادام يسكن ذاته "فعالية النقد " التي تبعته من كل سبات انطولوجي ، توعد فيه التأمل القلق للمعرفة المتوجس من الدغمائية والركودية، إنه "لوغوس تفاعلي" مرتحل في فضاء التاريخ المسكون بهاجس الحقيقة.

#### 4 لوغوس أفقا:

جاءت هذه المجلة وهي تعلم جيدا أنها لن تصل إلى ما لم تصل إليه الفلسفة بعد، وإنما إلى خدش مشاعر الباحث المتأمل لكي تجدد "إرهاقاته" من جديد، حتى يبقى على الدوام متشبثا بإرهاقاته التي وجدت من أجلها صفحات هذه المجلة، وتبقيه متمسكا بهيكل النور الذي تارة يستعر بحرارة، وتارة يخبوا بحسب الظروف والمتغيرات، تحت هذا الأمل تفتح المجلة صفحاتها لكل من انخرط ولمن سينخرط في هذا الإرث العظيم، بكتابات وتأملاته وآراءه واقتراحاته، ويريد أن يحفر اسمه في جدار لوغوس.

"لوغوس"





## قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة والباحثين المتخصصين في الفلسفة، ونقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة والترجمات في الفلسفة الهادفة، وفقا للقواعد التالية:

- 1- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.
  - 2- أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها، وخاصة فيما يتعلق بالتوثيق، والمصادر مع إلحاق المصادر والمراجع في نهاية البحث، و الإحالات تكون أليا.
  - 3- يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 6 آلاف كلمة أو 10 آلاف كلمة.
  - 4- تقبل المواد المقدمة للنشر بنسختين، على آلة الكمبيوتر بالإضافة إلى القرص المرن ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
  - 5- تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري من قبل الهيئة العلمية.
  - 6- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد لأصحابها لإجراء تعديلات المطلوبة قبل النشر.
  - 7- أن يكتب البحث على آلة الكمبيوتر بخط 14 Traditionnel arabic .
- ذكر عنوان العمل وملخصين بالعربية والانجليزية مع اتباعه بالكلمات الافتتاحية.
  - اسم ولقب المؤلف واسم المؤسسة التي ينتهي إليها.
  - العنوان الالكتروني.
  - النص.
- تعبر المقالات والأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها وعلمهم وحدهم مسؤوليتها ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر

كل المراسلات توجه إلى السيد المدير التحرير على العنوان المشار إليه.

[logosrevu@gmail.com](mailto:logosrevu@gmail.com)

التحرير



# P

الرقم	المقال	الكاتب
<b>افتتاحية</b>		
<b>ملف العدد: الفينومينولوجيا و الهيرومينوطيقا</b>		
17	الدلالات الفينومينولوجية للمنهج	د. عبد القادر بودومة
31	فينومينولوجيا الدين و الشعب عند هيجل	د. بخضرة مونس
41	ماهية الهرمينوطيقا: ارتحال المعنى وفلسفة التجول التفكير مع «غادامير وهابرماس» وضدهما.	د. علي عبود المحمداوي
65	نقد الخطاب الوضعي ( هوسرل، هيدغر و فلاسفة مدرسة فرانكفورت)	د. كمال بومنيير
77	ماهية الحقيقة في العمل الفني، مقارنة فينومينولوجية هيرومينوطيقية	د. محمد كرد
87	تأثير المنهج الظاهري على الهرمينوطيقا (ادموند هوسرل و جورج هانس غادامير)	أ. تيلوين مصطفى
<b>دراسات فلسفية</b>		
115	التصور الفيزيائي المعاصر للكون	أ. د. دارس شهرزاد
133	التثليث المسيحي من منظور وحدة الوجود	د. رزقي بن عومر
151	الوضعية المنطقية والعلم المعاصر: وضعية أوغست كونت	بلعز كريمة
181	تشريح وحفريات في مفهوم الجسد.	د. العربي ميلود
<b>ترجمة</b>		
201	السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية للفيلسوفة البلجيكية شانطال موف	نور الدين علوش



## افتتاحية

يأتي هذا العدد في ظرف خاص تمر به مجتمعاتنا العربية، من حراك اجتماعي وسياسي يستدعي التفكير والتأمل. ومهما يقال عنه من أساليب لا تتماشى مع قوانين صناعة الحدث الفكري الذي يغذيه، بما أنه هو الوحيد الذي يحمل تطلعاته وقيمه، ويستشرف أفاقه. إلا أن الحراك ذاته تكمن قيمته في حركيته التي ينشأ منها، وبالتالي يمكن اعتباره حالة صحية للمجتمع، بما أنه المنفذ الوحيد الذي ينتج الديناميكا والتغير والتجدد والتطور.

العيش في عصر تملأه التغيرات المتسارعة والأحداث الكبرى، هو أمر مغري، يجعلنا نتمسك أكثر فأكثر بتفاصيل يومياتنا والجري وراء الخبر، بغض النظر عن قيمة إخباريته التي يحملها لنا. إلا أنه يدفعنا بقوة إلى التشبث بالحياة والغرق فيها. وعندما يصل المرء إلى هذه الحالة ويكون المجتمع ينمو تحت ضغط تضارب الأخبار والتحولت، فهو إلا دليل على أنه يريد شيئا ما من دون أن يستطيع تحديده في شكله النهائي، وهذا لأن المجتمع في طبيعته يتكاثر داخل الحس المشترك المرتبط بالأنية وبالماضي الذي يمثل ذاكرته المشوشة في أغلب الأحيان. ولكن، إذا ما تساءلنا عن الذين يستطيعون رسم بالتحديد ما يريده المجتمع، فنعتقد أنهم عقلاء. و في ظل عدم تشكّل علاقة اجتماعية وثقافية سليمة ومتينة تربط المجتمع بعقلائه، يبقى حراكه أعرجا، وحرارته تتحول إلى أبخرة، وكل ما يحققه يبقى مجرد شكل بلا مضمون لا يقوى على النهوض.

إن تعاضم فعل الإرادة الذي باتت تحمله مجتمعاتنا اليوم، يرمي بنقله على المثقفين أكثر من غيرهم، وهذا لأن به أظهرت مجتمعاتنا نواياها على التغيير وقبولها له، وعلى أنها تريد أن تدخل في بنية جديدة تختلف عن التي تطابقت معها في تاريخها وتشكّلت فيه، وبلغت أوضاع، هي تريد أن تتخلص من ماضئها لتعيش حاضرها بشكل أفضل و بما يتطابق مع رغبات أفرادها.

إن حجم الحراك الحاصل في مجتمعاتنا اليوم، يدل على أنها باتت قادرة أكثر من أي وقت مضى على تحمّل مشروعها النهضوي، الذي لطالما انتظرته منذ أكثر من قرنين من الزمن من لدن مثقفها ومصلحها، باختلاف توجهاتهم وتنوع أفكارهم ومشاريعهم وأهمية مقترحاتهم. الأمر الذي جعلها تقوم بما عجز عنه هؤلاء، لا لشيء إلا لقصورهم عن تحويل ما يؤمنون به من قيم وأفكار على أن يكون في صلب ثقافة مجتمعاتهم، وبالتالي دورهم الريادي فيه كان مصطنعا لا غير، لم يكن حقيقيا وليد نضالهم، لم يستطيعوا أن يجعلوا مجتمعاتهم تنصت لهم وعلى أن تستهلك ما ينتجوه، هذا ما توصلت إليه بفعل حراكها الدائر.

انطلاقاً من حرقه الضمير، جاءت لوغوس Logos في عددها الثاني، لتساهم في إعادة ترميم العلاقة المهترئة بيننا وبين الذي نعيش من أجله، و أن تعيد صياغة روابط معرفية جديدة، لكي توقع قرائها في مستنقعها الدلالي و اللغوي، لا يخرجون منه إلا و هم حاملين لشيء ما، يستحيل العثور عليه خارجها، بملفاتها المتنوعة و بحوثها الثرية، ساهم في ترصيعها مجموعة من الباحثين بأقلامهم النيرة، من داخل الوطن و من مختلف المعاهد والجامعات و من خارج الوطن، لأسماء مشهودة لها بقوة الكتابة و سداد فكرها.

د. منيس بخضرة

## ملف العدد

الفيينومينولوجيا و الهيرومينوطيقا





## الدلالة الفينومينولوجية للمنهج

د . عبد القادر بودومة

جامعة تلمسان

التي انتهت إليه عدمية نيتشه ، إن ما منحته الفلسفة "النيتشوية" لهوسرل لا يمكننا أبدا حصره. مثال ذلك : "قولها بعدم وجود فلسفة محضة ، فالتراث الفلسفي و منذ بدءه الإغريقي كان ولا يزال مليئا بالتضاديات" <sup>1</sup> . إذ تأخذ الفينومينولوجيا على عاتقها الدور نفسه الذي سبق ، و أن مثلته الفلسفة الأولى ففي الواقع: " و بعد أن أتم نيتشه و أنجز كل إمكانات الميتافيزيقا التقليدية ، تجد الفينومينولوجيا ذاتها أمام أساسات نظرية مغايرة تبشر ببدء جديد. <sup>2</sup> ذلك لأن كل فينومينولوجيا بقول جاك دريدا J.Derrida : " إنما هي سير دائم نحو نقطة البدء ، فالفينومينولوجيا تقليد عريق ، عرف ميلاده بصورة سابقة ، أي قبل التأسيس النسقي المنجز من طرق هوسرل ، وتحديدا منذ إ.كانط E-Kant إذا كانت لحظتها تدل على ما للشيء من احترام ( تحديد ، ظهور الشيء ) باسم الشيء نفسه ، إن ظهور الشيء يمثل ما هو ظاهر و أن مفهوم الظهور apparaitre هو في آن معا بسيط ، وملغز <sup>3</sup> .

هنا تكمن ضرورة تحقيق نوع من التبسيط من خلال الابتعاد عن الافتراضات و الأطروحات المغرقة في التنظير ، حيث سبق و أن أشار هوسرل بأن الفينومينولوجيا "سلوكا

1 Marion J.L: Réduction et donation essai sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie Paris PUF 1989, p 06.

2 Marion J.L: ibid p 07.

3 Derrida (J) Sur parole Paris Seuil 1996 p68

يتمتع الحديث عن الفينومينولوجيا ما لم يتم إحالة خطابها على سؤال المنهج ، إذ يظهر هذا الأخير قدرتها على التمكن من تأسيس حلمها الموعود ، في أن تصير علما صارما . لكن إقامة هذا العلم لا يستقيم إلا إذا قمنا باكتشاف التعدد والاختلاف الموسومة بهما الفينومينولوجيا نفسها ، لكونهما يسهما في تفعيل سؤالنا حول إمكانية إحداث مطابقة جوهرية بين المنهج وموضوعه . لقد شقت الفينومينولوجيا طريقها نحو التأسيس لهذا العلم في الفترة نفسها التي توفي فيها "نيتشه" Nietzsche أي في سنة 1900، السنة التي ظهر فيها و لأول مرة المشروع الفينومينولوجي إلى الوجود مع إتمام "هوسرل" عمله الفاتحة : *œuvre percé* "البحوث المنطقية" العمل الذي أعلن من خلاله عن ميلاد الفينومينولوجيا باعتبارها علما كليا " *mathesis universalis* "، أي الفلسفة التي تحدث تطابقا مع مضمون علمها .

من هذا المنطق يمكنني السير في الاتجاه الذي يؤكد من خلاله "جون لوك ماريون" J.L.Marion بأن بدء هوسرل هو منتهي نيتشه. فعمل الأول يقترب بكثير من الأطروحات

نفسه مع اللمس والسمع<sup>3</sup>. إذ باسم احترام ما يظهر مما يظهر نجد هوسرل يحترم في الوقت ذاته المعطيات اللا مرئية ، السمعية و اللمسية للتجربة الحسية .

لهذا رأينا أن الفينومولوجيا تحمل قدرة هائلة على إيجاد مواضيعها و لا تأبه بمجبتها نحوها . فهي دائما تجد لنفسها مصادر إضافية تنمي و تغذي من خلالها الأسئلة التي نود التوجه إليها . الفينومولوجيا لم تقصي و لم تكن أبدا ندا عنيدا لشكل معين من الميتافيزيقا ، و لا للميتافيزيقا عموما<sup>4</sup> . نحن نعلم أن هوسرل و في سعيه لإقامة مشروعته في أن تغدو الفينومولوجيا العلم الكلي كان يضع عمله باستمرار موضع النقد الجذري ، و هذا ما كان منه عندما أقام نقدا ضد مبدئه الذي طالما أصر على نجا عته الإجرائية و خاصة داخل منهج القصدي . المبدأ الذي اقر ضرورة العودة إلى الأشياء نفسها . القانون الحدسي المجسد للإنعطاء المطلق في ذاته . أي في حضوره .

ثمة أعمال يعترف من خلالها هوسرل عجز هذا المبدأ عن قدرته في الخوض في بعض القضايا سواء أعلق الأمر بالزمان أو بالآخر .. الخ. و من هذا المنطق سنجد هوسرل يتحامي على منهجه الأول المتمثل في : منهج

3 Derrida J : sur parole ibid. p6

4 J.L.Marion: La science toujours recherche et toujours manquante, in La métaphysique son histoire, sa critique, ses enjeu , sous la direction J.Marc Marbonne , et Luc Langlois , Paris , J, Varin , 1999.

إيجابيا " geste positif . أي السلوك الذي يعلم جيدا كيف يتحدى و ينتصر على كل الأحكام المسبقة ، قصد التمكن من الرجوع إلى الظاهرة عينها ، والتي لا تدل على أنها مجرد حقيقة الشيء ، و إنما تعنى بالإضافة إلى ذلك حقيقة الشيء بما يظهر عنه . فال "فاينستاي" phainesthai : " تعنى الظهور في بريقه و لمعانه في مرئية الشيء . فعندما أصف أي ظاهرة فإنني لا أقوم لحظتها بوصف الشيء نفسه أي ظهوره ، وإنما ظهوره بالنسبة إلي بما هو يظهر لي . هنا تبدو صعوبة تكمن في إمكان فصل حقيقة الشيء عن ظهور الشيء ذاته<sup>1</sup> . " إن الشيء يظهر لنا و عليه فهو الشيء ظاهر . و تقوم الفينومولوجيا و عبر الإرجاع<sup>2</sup> la réduction بوصف هذه الطبقة من الظهور ، أي ليس الشيء المدرك، وإنما الوجود المدرك للشيء. فال "فاينستاي" عيار الظاهرة التي تظهر في الضوء ، هكذا بالذات يظهر الشيء . لكن هذا لا يعنى أبدا القول أن الفينومولوجيا تمنح الامتياز المطلق للرؤية ، ذلك لأنه بإمكاننا يقول " دريدا" : "عمل الشيء

1 جاك دريدا : إيمان و معرفة منبعها الدين في حدود العقل وحده ضمن عمل جماعي : الدين في عالمنا تحت إشراف جيباني فاتيمو . ترجمة محمد الهلاي و حسن العمراني دار توبقال الدار البيضاء المغرب 2004 ص 14 و 15. Heidegger M Etre et temps traduit de l'Allemand par Vézin(F) Paris , Gallimard passage 07p52.

2 من الخطأ النظر إلى الإرجاع باعتباره مجرد إجراء أو تقنية يتوغل داخل الظواهر منجزا فهما لها ، ذلك لأن لو حصل و جعلنا منه كذلك فإنه ستتعتل لحظتها أهميته ، و يصير لا طائل من اللجوء إليه .

فالأمر لدى هوسرل يحدث بكيفية مخالفة جذريا ، بحيث يسير في اتجاه التنقيب و الحفر عن منهج محض يتمثل مع الفينومولوجيا الترنسندنالية. طبعا حلم التأسيس لعلم كلي هو حلم هوسرل أولا ، و هو بالإضافة إلى ذلك حلم الفينومولوجيا ككل ثانيا . إذ نجد كل الفينومولوجيات تحاول التشبث بهذا الموضوع في أن تصير الفينومولوجيا بديلا عن نظرية المعرفة الكلاسيكية و أن تغدو في ذاتها الفلسفة عينها. لهذا نجد هوسرل يحرص دائما على التذكير بضرورة طرح أسئلة الفينومولوجيا في أوج يقظتنا ، وانتباهنا لسؤال استئناف البدء ، وذلك بدعوى التأسيس لبدء جديد. فهوسرل ينفي أن يكون للفلسفة بدؤها المطلق ، إذ و منذ الوهلة الأولى حدث تصدع عندما حاولت النظريات العلمية و الفلسفية ، إحداث تفريقا بين ما لا يفرق التفريق بين العلم والفلسفة ، إذ تم تعيينهما و منذ اللحظة الإغريقية بأتهما شيئا واحدا.

تجعل دراستنا من سؤال المنهج المنطلق الحقيقي لإنجاز طموح معاودة تتم مع ربط الفلسفة والعلم ، لأننا رأينا بأنه سؤال يطرح و بصورة متكررة و عنيفة في كل الفينومولوجيات ، و لا نرى في جذريته نوعا من التورط في مأزق انسداد الأفق. بل رأينا فيه ( أي سؤال المنهج ) منفذا نحو الجعل منه كما يقول بول ريكور: " مصدر المغذي ، والذي

القصدي ، منعطفا نحو منهج الرد . ما جعلنا نركز انتباهنا بالبحث و الدراسة على أحد أهم القضايا للمشروع الفينومولوجي التي لا تزال مؤجلة الحسم.

يطرح سؤال المنهج بصورة واضحة و وحدة داخل الفينومولوجيا أكثر من أي فلسفة أخرى ، و لا يعكس السؤال نوع من التورط الفينومولوجي في مأزق لا منفذ منه ، و إنما هو سؤال تجد فيه هاجسها المحقق لبقائها الدائم ، لكونه يجرى باستمرار التعجيل بزوالها ، و في آن معا يؤخر دائما تحققها و انجازها النهائي. لأن في تحقيقها سقوط كما يشير " بول ريكور " P.Ricoeur في آل "ism" أي في الدوغمائية المذهبية. فهي مشروع اللا مشروع ، برنامج لا يعرف له اكتمال على خلاف الأنساق المعرفية السالفة ، و التي كانت في مجملها تعجل بزوالها بإحداثها انغلاقا لأفقتها. إن الفينومولوجيا لا يمكنها : " أن تعرف تأسيسها المطلق و النهائي إلا من خلال ذلك الذي يحدها . لم لا "1. إذ عندما نتحدث عن إمكان وجود منهج يتطابق مع الفينومولوجيا فإننا لا نقصد أبدا المنهج مثلما حددته النظريات العلمية ، والفلسفات الكلاسيكية ، و التي رأت في المنهج مجرد أورانون المعرفة ، يتناول بالبحث و الدراسة مواضيع خارجة و بعيدة عنه.

1. Ricoeur P : A l'école de la phénoménologie, Paris J.vrin , 1986 , p 141.

مرجئة التحقيق . فسؤال الأساس يقيم حركة تحذير متقدم لسؤال الأصل نفسه . و لقد حاول هوسرل البحث عنه في بداية الأمر داخل الأعمال المرتبطة بالرياضيات و المنطق ، حينما كان يتابع دراسته لدى أسماء رياضية ، و منطقية بارزة ، والتي كان لها الأثر البالغ على التوجهات هوسرل الفكرية . إذ نجد مثلا : العالم الرياضي "فيدر اشتراش" Weierstrass الذي كان له الإسهام الجليل في إقامة النظرية الحديثة للدوال، و طور بالإضافة إلى ذلك نظرية الحساب اللانهائي، و كان أول من اقترح إمكانية الجمع بين التحليل analyse و الحساب calcul . و إكتشف أن التحليل هو العلم المؤسس فقط على مفهوم العدد ، لكن من الضروري انجاز تحليلا خاصا لمفهوم العدد نفسه<sup>2</sup>. و اهتم هوسرل بعد ذلك بأعمال أستاذه و صديقه "فرانز برانتانو" ، منجزا أعمالا حول : "مفهوم العدد و التحليلات السيكلوجية" ، و في مدخل هذا العمل نجد هوسرل يذكر أهمية الرياضيات على الفلسفة ، فالرياضيات حسب هوسرل : "تدخل في اتصال مع الفلسفة قصد التمكن من إيضاح مفاهيمه الخاصة"<sup>3</sup>.

مع برنتانو سيكتشف الطريق المؤدي إلى الفينومولوجيا الترسندنتالية حيث أمده

يبقى على استمرارية الفينومينولوجية إلى مالا نهاية<sup>1</sup>. فالفينومينولوجيا كما يؤكد مؤسسها ( هوسرل ) لم تكن مذهبا فلسفيا ، بل هي رؤية يختلط فيها المنهج بالموقف في رؤيتهما إلى العالم بصورة أخص وهي رؤية جديدة تماما، لهذا كانت تتواجد على الدوام حيث العتبة ، فالفينومينولوجيا هي قبل كل شيء منهج ، و موقف للفكر موقف للفكر خاص بالفلسفة حاول هوسرل جاهدا تدمير الرؤية الموروثة عن الأفلاطونية حول المنهج و التي تم تورثها للديكاريتية ، و تظهر بصورة واضحة لدى هيغل Hegel و حتى هايدغر Heidegger، إذ حاول الكل جعل من سؤال المنهج مجرد تأسيس لرؤية انطولوجية أي رؤية تتردد بين سؤال الكائن ، و سؤال الكينونة .

إلا أن فينومينولوجية هوسرل تعلن عن نفسها باعتبارها فلسفة بدون مطلق ، لهذا يطلق عليها اسم : "الفينومينولوجيا المحايدة". لأن هوسرل يرفض كل أرثوذكسية ، و هو بذلك يسير قدما بالتفاعل مع المشروع النيتشوي ، إذ كليهما رفضا أن تكون فلسفتها و ثنا فكريا ، تفرض على ورثتها نمطا معيناً من التفكير ، عبر التزامهم بمنهج معطى سلفا. لهذا نجد هوسرل يرتبط بفكر الأساس Fondement اللحظة التي لم يحصل لها الإنجاز بعد ، أي بقية كفكرة

2 F.Dastur, Husserl de mathématique à l'histoire. Op.cit. p25.

3 Husserl (E) : philosophie de l'arithmétique. Op.cit. p164

1 Voir Bégout (B) L'héritier hérétique Ricœur et la phénoménologie P.Ricœur : in revue Esprit Dossier sur Ricœur, 1997.

دلالة دون مضمون ، و لا يمكن إلا أن تكون مختزلة إلى مجرد قصد فارغ *intention vide* محروم من امتلاء الحدس. ذلك لأن الدلالات الجزئية *partielle*. لا يمكن أن تعرف وجودها في الحدس<sup>2</sup>.

إن أصالة الرهان الفينومينولوجي يكمن في مدى قدرته على ابتكار منهج جديد منهج مستحدث كل الاستحداث ، مغاير تماما عن المنهج القائم في العلوم الطبيعية ، وهذه الدعوة هي تنبيه من طرف هوسرل إلى أن الفلسفة و إلى غاية فترته لاتزال أسيرة عدم التفريق بين منهج العلم ، و بين منهج الفلسفة إذ منذ القرن السابع عشر كان الفلاسفة يصرون على ضرورة أخذ الفلسفة بمنهج العلوم الطبيعية ، كي تتمكن من إيجاد طريقها نحو الخلاص المطلق . فكان على الفلسفة كما يقول هوسرل : " السير على خطى العلوم الدقيقة فيما تتمكن بعد ذلك من صياغة هذه العلوم بمنهج جديد كل الجدة ، و جذري الذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم بمنهج جديد كل الجدة ، و جذري الذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم إليها ، عودة مجد الفلسفة لنا يكون إلا من خلال ابتكار المنهج الجديد ، منهج جديد بالقوة ، يعارض المنهج الطبيعي"<sup>3</sup>.

بالمفاهيم المؤسسة لها ، و التي على رأسها : مفهوم "القصدية". مفهوم "الحدس المحض" بقي مشدودا إلى أعمال برنتانو فيما يتعلق بالسيكولوجية الوصفية، ثم أخذ هوسرل أسس مشروعه عن " ماينونغ " *Meinong* ، أبرز تلامذة برنتانو ، إذ كانت كتاباته الأولى مجرد صدى لأعمال هذا الأخير أما نظريته حول " الموضوع " فكانت بمثابة النظرية الوحيدة التي أعجب بها هوسرل إلى درجة أنها مكنته من إحداث تغييرا جذريا في وجهة النظر التي كانت حقائقها الجوانية غير متناقضة فيما بينها . فالمربع الدائري غير ممكن لاستحالة الجمع بين المربعة و الدائرية . إلا أن المتعذر علينا تفكيره لا يمكن التفكير في وجوده ، و ما لا يمكن أن يوجد لا يمكننا التفكير فيه . كل ما هو قابل للمعرفة في ذاته ، و وجوده فيما يخص مضمونه هو وجود محدد...ففي الوجود في ذاته تتناسب الحقائق في ذاتها ، و هذه الحقائق تتناسب بدورها مع منطوقاتها الثابتة<sup>1</sup>.

ففي "البحوث المنطقية" و بالأخص النصوص المكرسة لسؤال التجريد ، باعتباره المنهج الأكثر استعمالا من قبل هوسرل ، إنه ذلك الذي يفكر في اللاشيء *rien* قصد وضع القيمة الحقة للبداهة ، التفكير حول عدم الملازم لبعض الدلالات ، فعندما نقول : الدائرة المربعة ، نجد هنا دلالة ، لكنها

2 Husserl (E) : recherches logique ibid.

3Husserl (E) : l'idée de la phénoménologie op cit , p 48,49.

1 Husserl (E) : recherches logiques tome II , livre I , p105.

إن فينومينولوجيا المنهج تسمح للوعي فهم اهتماماته الخاصة ، والتفكير في ذاته ، و منه اكتشاف الأفق المتواري، أو المهمل لقصديةته ، بالإضافة إلى ذلك تجعلنا الفينومينولوجيا نمتلك القدرة على الإحاطة بكلية معنى قصدية موضوع ما .الذي قد يكون مقدما ك" كنه "entité مجرد ، ومعزول ، منفصل عن أفاقه القصدية . من هذا المنطلق تعلمنا الفينومينولوجيا : " أن الوعي هو في آن معا مرتبط كلية بموضوع تجربته ، وعلى الرغم من كونه حر في أن يتصل بهذا الموضوع أو ذاك لأجل إنجاز انعطافا نحو الذات نفسها. ولأجل التركيز على مقاصد القصدية ، و منها ينبثق الموضوع باعتباره مالكا للمعنى "2 .

تمنح لنا فينومينولوجيا المنهج بالإضافة إلى كل هذا : "إمكان الكشف عن معنى تجربتنا المعيشة ، فهي تظهر الوعي في أن يكون دائما قصدية ، و ذلك في اتصاله بمواضيع خارج عنه ، و بإمكاننا القول أن وحدها فينومينولوجيا المنهج قادرة على جعلنا واعون بوجودنا في هذا العالم "3 . فبي ( أي الفينومينولوجيا ) لا تكتفي بمساءلة الأشياء فقط ، لكونها ليست مجرد أسئلة موجهة لمعرفة الشيء ، و إنما هي أسئلة عن الكيفية التي يظهر من خلالها الشيء المتماثل أمامنا ،

2 Bégout (B) Husserl in introduction a la phénoménologie dirigé par Cabestan (P) Paris Ellipses 2003 p 14.

3 Levinas ( E ) , de la phénoménologie à l'éthique , in revue Esprit , dossier sur Levinas n° p 122,123.

ماحقيقة "المنهج" الذي سعت الفينومينولوجيا ، و تحديدا فينومينولوجيا هوسرل إلى تحقيقه قصد التمكن من التأسيس لعلم كلي محض ؟ طبعا لقد عمل هوسرل على إتمام الفينومينولوجيا باعتبارها المنهج عينه ، أي منهج ايبستيمولوجي يصف الكيفية التي من خلالها تنبثق المفاهيم ، والمقولات المنطقية ، وتأخذ دلالتها الأساسية.

لكن ما العلاقة التي يمكن رصدها بين أحكامنا و بين تجاربنا الإدراكية ؟ إن الأحكام المنطقية و تجربة الوصف ( الإدراك ) تحمل لدى هوسرل مرادفها ضمن الصياغة المنهجية ، التي يطلق عليها قصد الكشف عن الكيفية التي من خلالها يحصل إنتاج الحقائق الجوهرية. إن فينومينولوجيا هوسرل هي: "بالأساس معاودة منهجية للأصول نحو أصول المعرفة "1 الإسهام الجوهرية لهذا النوع من الفينومينولوجيا يكمن تحديدا في محاولته الكشف المنهجي عن الكيفية التي تجعل المعنى يبرز ويظهر ، وكيف ينبثق في وعينا بالعالم .

إن فينومينولوجيا المنهج تمنحنا فرصة الكشف عن المعنى في صلب تجربتنا المعيشة . إنها (رأي التجربة) بمثابة تجلي الوعي المحض . فالتجربة البشرية ليست ماهية ل "شفافية- ذاتية " auto-transparente أو لأننا محض

cogito pur، وإنما تمتد نحو شيء ما في العالم

1 Husserl (E) : philosophie première (1923-1924) tome 1.critique des idées traduit par Arion Kelkel Paris PUF1990voir l'introduction

الفيينومينولوجي: "هو حركة النظر في إقباله على الأصول و قواعده . لأن تدير معنى المنهج في الفيينومينولوجيا أمر يخص الشأن الفلسفي عينه ، وليس يخص انتظاماته الخارجية بالنسبة إلى موضوعات سابقة للنظر ، وقائمة بذاتها . لقد صار إذا المنهج هو الفلسفة عينها<sup>2</sup> .

يطرح سؤال المنهج في الفيينومينولوجيا فكرة البدء المتجدد أو البدء الجديد. إذ لا تعبر انتباها للمناهج المعتادة المطبقة داخل العلوم الوضعية سواء ما ارتبط منها بالعلوم الطبيعية، أو بعلوم الفكر. بل نجدها تقيم ضدها نقدا جذريا . بقدر ما تحاول التأسيس لمنهج محض. و لما كان الأمر كذلك رأينا أنه سيبقى سؤالاً مؤجلاً و مرجئ الإجابة بصورة دائمة .

لقد انتهت الفيينومينولوجيا الترسندنتالية وهذا ما يؤكد عليه مصنف 1913 الذي يعتبر بمثابة بيان للمنهج داخل الفيينومينولوجيا: " إلى موقف أساسي يكمن في الجمع بين نظرية الماهية ، والرؤية الطبيعية للعالم"<sup>3</sup> إلا أن هوسرل ستعترضه بعض المشكلات الأساسية أهمها : عدم وجود إحدائية ثابتة للمنهج . و هذه الصعوبة صادرة أصلاً عن صعوبة البدء في الفلسفة من حيث هي معرفة غير طبيعية ،

2 فتحي إنقزو : هوسرل و استئناف الميتافيزيقا ، دار الجنوب تونس 2006 ص

3 Husserl, idées directrices livre 1, voir considérations préliminaire de méthode de 63 à 75 , p 209 à 241.

بحث حول ال " الكيف " comment خاص بتخيل الشيء و الكشف عنه..

نجد هنا نموذجين أساسيين و بفضلهما يحصل اكتمالا لظهور ما يعطى إلينا : ظهور العالم ، و ظهور الحياة . ففيما يخص الأول فإن مجاله يراني extériorité محض ، الخارج عن الذات le hors-de-soi و هو كل ما نراه ، و ما يمكننا رؤيته .

انطلاقاً من هذه الرؤية سيتم ترسيخ الاختلاف في المبدأ بين ما يظهر في العالم بما هو ظهور للعالم عينه. أما فيما يخص ظهور الحياة فإنه يتعارض وظهور العالم. فإذا كان كل ما ينكشف هو يراني ، فإن الخط الفاصل الأول لظهور الحياة يكمن في أنها لا تظهر إلا لذاتها . ففي الظهور عينه . إنها الظهور بالذات auto-révélation ، كشف ذاتي . وهذا الأخير يبرز أمرين مهمين : الحياة ليست تقدماً لا واعياً ، ذلك لأنها وحدها القادرة على إتمام العمل الأصلي للظهور ، و من جهة أخرى فإن الذي ينكشف في هذا العمل الكشفي الذي يكتمل داخل الحياة هو طبعاً الحياة<sup>1</sup> .

لقد تعين المنهج إذا مشكلاً قائماً بذاته داخل الفيينومينولوجيا الترسندنتالية الهوسرلية من الجهة التي تبينت فيها الفلسفة إمكاناً للتفكير يتوسط معنى المنهج الذي تداول عليها التفلسف عموماً . فالمنهج

1 Michel H, de la phénoménologie tome 1, Paris , Puf , 2003 ,p43

السالفة ، التي أضرت بالفلسفة ، إنه السير الدءوب نحو التأسيس لميتافيزيقا كعلم محض : " فكانط على سبيل المثال لم يتمكن من تحقيق ، هذا الحلم لكونه بقي يلزم أرضية العلوم التجريبية و العقلية ."<sup>2</sup> يتبين لنا أن مفهوم المنهج ينمو بصورة محايدة مع مضمون العلم. بتعيين الفينمينولوجيا علما بالظواهر لا يقصد هنا من المعنى الظاهرة ما هو مألوف ، و متداول الاستعمال في المعارف الموجودة ، لذا فالعلم الفلسفي بالظاهرة غير علم النفس .

هنا يبرز هوسرل فصلا جذريا بين الفينمينولوجيا ، والسيكولوجيا ، فصل بمثابة المبرر الأول الذي يؤكد عليه هوسرل في عمله ال "أفكار الأساسية" حيث نجده يدحض الآراء التي تحاول إلحاق فينومينولوجيا البحوث المنطقية بالسكولوجية التجريبية باعتبارها تختص بالوصف المحايث للمعيش النفسي . أي بالتجربة الجوانبه ، من حيث أن علم النفس هو علم صادر عن التجربة ، و مضمونه الوقائع النفسية . لن تكون الظواهر السيكولوجية إلا وقائع فعلية محايدة للوجود الحقيقي لذوات واقعية وفعلية هي أخرى . تنتهي كلها إلى عالم من حيث هو جملة الوقائع الموجودة ، و من هذا المنطلق بإمكاننا القول على أن المنهج يتعين محتواه النظري تعيينا مزدوجا :

إذ لا يمكن الحديث عن تأسيس نهائي للمنهج داخل المنظومة الفينومينولوجية . إلا إذا تم تحديد و الحسم في فكرة بدء الفلسفة ، لهذا ارتبطت أسئلتنا بالكشف عن حقيقة العلاقة الموجودة بينهما ، أي بالكيفية التي من خلالها يرتبط سؤال المنهج باعتباره من أبرز المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا ب " بدء الفلسفة " . طبعا الصعوبة هنا خاصة بالفلسفة لا غير ذلك لأن المنهج في العلوم هو نتاج محصلة تعود و تراكم نتيجة التجربة التلقائية " إن الاعتبارات المنهجية في الفينومينولوجيا الترسندننتالية تفضي إلى صعوبة الناجمة عن مسألة المنهج في فلسفة عموما ، من حيث هي معرفة يتعين عليها استكشاف حقول النظر الخاصة بها ، وتجهزها مفاهيميا. أي التشريع لموضوعاتها تشريعا أصليا و أساسيا<sup>1</sup> . فالفلسفة بحاجة إلى مقالة في المنهج وقواعده . إن فينومينولوجيا هوسرل بما أنها تريد أن تكون منظومة تأسيسية و أساسية للفكر تجد نفسها مخترقة من قبل جملة من التفاوتات ، ليس من السهل ضبطها مادامت تتخلل إيقاع الفكر نفسه ، بين إقباله اللامتناهي على التجربة بشغف أصيل ، و تعلقه الحميمي بالأصول و بالمنابع ، و بين حاجته لميتافيزيقا تقيم التنسيق و الانتظام .

فالفينومينولوجيا هي ابتداء لميتافيزيقا محضة تخلصت من كل الرواسب الفكرية

2Husserl(E) :philosophiepremière tome1,opcit.p.164

1 فتحي إنقزو ، المرجع السابق الذكر ، ص



وضع مخططا نهائيا لتأسيس نظرية علمية محضة ، أو إقامة مذهب فلسفي مغلق . بإمكانه مضاهاة المناهج القائمة في مختلف العلوم التجريبية ، و لربما حتى العلوم المحضة . لهذا لن يكون معنى الفينومينولوجيا إلا مؤجلا قصد بلوغ الثبات على الأرض الموعودة التي وعد بها هوسرل الإنسانية ، و المتمثلة في أرض الفينومينولوجيا الترسندنتالية ، و هذا ما يبرزه تحديدا في عمله الأزمة Krisis.

لن تكون الفينومينولوجيا في نظر هوسرل مادة من مواد العلم ، أو من مواد الفلسفة ، وإنما هي العلم عينه ، والفلسفة عينها ، إنها العلم الصارم المؤسس من قبل رؤية جديدة لمفهوم المنهج ، حيث نجده لا يحمل الدلالة الحرية التي تأخذ بها العلوم الوضعية ، و إنما يحمل معنا استعاريا ، فهو الطريق الذي حينما نشقه نبدأ في السير قدما نحو الأفق اللانهائي .

بالإضافة إلى كونه طريقا غير معطى لنا سلفا ، و إنما يجب شقه و السير عليه . لهذا سيأخذ معنى المنهج داخل المشروع الفينومينولوجي دلالة التعدد و الإخلاف . لقد تمكنت الفينومينولوجيا حسب "لفيناس" Levinas من توحيد الفلاسفة ، لا بالكيفية نفسها التي قد نجد فيها الكانطيون متحدون داخل الكانطية ، ولا بالكيفية نفسها التي قد نجد فيها السبينوزيون متحدون في

(1) يقوم بتحويل العلم من الوقائع إلى الماهيات ، و بتوجيه الفكر جهة العمومية الماهوية ، و ذلك هو معنى القرار المنهجي الأساسي .

(2) النظر إلى الظواهر في الفينومينولوجيا الترسندنتالية على أنها غير واقعية من حيث نوع وجودها. "1 إن فينومينولوجيتنا يقول هوسرل: " لا ينبغي أن تكون نظرية الماهوية لظواهر العالم الواقعية ، يمسها الرد الفينومينولوجي. "2. يمكننا التأكيد إذا أن المنهج في الفينومينولوجيا يرجع تحديدا إلى ممارستين متميزتين حيث يكون فيه الوصف معينا منذ الوهلة الأولى ، فمن جهة تعتبر الفينومينولوجيا العلم الماهوي eidétique. الذي يضم شأنه شأن غيره كل علم ماهوي بواسطة الرد الماهوي. "و هي من جهة أخرى العلم الماهوي للوعي المحض تسعى من هذا المنطق إلى إقامة الرد الفينومينولوجي ، الرد المضاعف الذي يؤدي بالضرورة إلى نوع من التعديل لتجربة الأصلية التي نحملها يوميا عن العالم ، و عن دواتنا ، و أيضا كارتداد جذري للموقف الطبيعي. "3 و لقد أكد جل الفينومينولوجيون من تلامذة هوسرل إن هذا الأخير لم يحاول

1 Seron D introduction à la méthode de la phénoménologie Bruxelles Boeck université 2001 p48

2 Husserl (E) :I dés directrices , op cit p 87.

3 Seron D introduction à la méthode op cit p .39

الرؤية الطبيعية للعالم منذ أفلاطون إلى غاية ديكرت . و من جهة أخرى رفضت النظريات التي على الرغم عمقها المتفاوت. إلا أنها مثلما ينهنا هوسرل سقطت في مأزق الانغلاق ، و هذا شأن العلوم الطبيعية.<sup>2</sup> و العلوم المحضة ممثلة في الرياضيات المتورطة في السيكلوجية التجريبية .

فالفينمينولوجيا من هذا المنطق لا تمنح لنا مذهب ، و إنما تحملنا إلى ما يمكننا نعتة حسب "جون توسان دوزانتي " Desanti بـ "التجربة " L'expérience الدالة على السير ، سير دائم لا يعرف له قرار ، و لا نهاية . أي أنه سير منفتح على أفق اللانهائي horizon Infini ، يحث باستمرار عن المعنى ، و عن المعرفة المحضة . ذلك لأن الفينمينولوجيا هي بمثابة تحليل دقيق و صارم بقدر ما هي إمكان محدد من شبكات المعنى في تواصلها و اختلافها . فالمعنى يجد نفسه دائما مفتوحا مقيما بداخل موضع دال .

سيرتبط عمل الفينمينولوجي إذا بإنجاز و أداء هذه الوضعية التي هي إلزام المعنى من جهة ، و فرار المعنى من جهة أخرى . ففي اللحظة التي نحقق فيها معنى ما ، ترغمنا الفينمينولوجيا على الفرار من الفينمينولوجيا ذاتها. ذهابا و إيابا ، حركة

2 Depraz N, Husserl , in gradus philosophique sous la direction de Paris , Flammarion 1996 , voir aussi Husserl : la philosophie comme science rigoureuse , traduit de l'Allemand par Paris , PUF, 199.

السينوزية. إن الفينمينولوجيون لا توحدهم الاهتمامات نفسها ، فالقضايا التي شغلت ذهن هوسرل المؤسس، ليست نفسها المتواجدة لدى تلامذته. فحتى و إن تعلقوا بهوسرل فليس من موقع الجعل منه عقيدة دوغمائية. و إنما لإنجاز أسئلة جذرية حول فكره ، قصد تجاوز لحظته الفلسفية . و لا يعنى التجاوز هنا وضع حدا فاصلا أو نهائيا لفكرة ما ، وإنما هو بمثابة مواصلة هدف الاكتمال و التحقيق: "إن الفينمينولوجيون لا يدعون أبدا انتماءهم أو ولاءهم المطلق لفكر المؤسس. ولأن الفينمينولوجيا نفسها ، و في جوهرها ترفض مثل هذا الادعاء . ان الفينمينولوجيا بارز و صارم . جوهرها مفتوح حيث نجدها تتفتح على اهتمامات لا محددة داخل حقول معرفية مختلفة ، وتطبيقاتها المنهجية بإمكانها أن تشمل العديد من المعارف<sup>1</sup> فالفينمينولوجيا المؤسسة من طرف هوسرل نشأت وصفية ، و صارت بعد ذلك ترسندتالية محضة ، و بين هذا و ذلك حاولت وضع حدا للمعنى المنهج في معناه المعتاد والمعمول به داخل العلوم الوضعية ، خاصة العلوم التجريبية .

عرفت الفينمينولوجيا ميلادها "باعتبارها كشف لكيفية جديدة للتفلسف الذي يقطع من جهة و بصورة جذرية مع

1 Levinas ( E ) , technique de la phénoménologie , in en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger , Paris , J, Vrin 1946.

المشروع الفينومينولوجي لم تكن سوى البداية . من هذا المنطلق صار سؤالنا المركزي يتحرك وفق هذه الاستنتاجات ، لقد تعينت الفينومينولوجيا و منذ الوهلة الأولى باعتبارها عين المنهج فالفينومينولوجيا تتطابق والمنهج .

فإذا كنا ننكر عل الفينومينولوجيا امتلاكها لمنهج متعين ، فإن هذا الأمر لا يجعلنا نمتنع عن إيضاح عناصر تطبيقاتها المكرسة من قبل مؤسس الفينومينولوجيا نفسه ، ذلك لأن المنهج عند هوسرل يعتمد كلية " على العناية بموضوعات المعرفة، بل يرتكز أساسا على وصفها للصوراة التي تمنعطي بهاك "مقاصد" intentions محضة . و بدورنا نعتقد أن البدء في التفكير في إقامة المنهج عرف ظهوره بشكل واضح مباشرة بعد إنجازه لعمل 1907 الموسوم ب"فكرة الفينومينولوجيا".

يبرز المنهج في الفينومينولوجيا في بداية الأمر باعتباره وصفا ذاتيا تجريبيا إذ و منذ الوهلة الأولى تحدد كند للطبيعيةانية Naturalisme و للمعرفة الطبيعية ، فهو ينجز وصفا للموقف الطبيعي لما يظهر مباشرة في العالم ، و لما كان هذا الوصف للعالم من حيث الدلالة هو وصف لتجربة الأنا ، محققة من طرفه ، فهو إذا وصفا ذاتيا تجريبيا. لكن ما نكشفه بعد هذا الوصف أن هوسرل لم يرتاح له بعد أن عرف هيمنة شبه كلية في البحوث المنطقية ، نظرا لقربه طبعا من أستاذه "فرانز برانتانو". إلا أن الوصف لم يكن كافيا لتحقيق الوثب

مستمرة لا تعرف لها نهاية محددة. هذا ما جعلنا نؤكد على عدم إمكان تحديد المنهج باعتباره المحدد لطبيعة الموضوع ، والسائر نحو غاية معينة ، إنها يقول دوزانتي بعيدة كل البعد عن مذهبية ، إنها تمارس فوق الركام Tas<sup>1</sup>.

ليست الفينومينولوجيا بناءا للظواهر في الشيء ذاته ، و إنما هي كما يشير ليفيناس : "رد الأشياء في ذاتها إلى أفق ظهورها ، و جعل الظاهرة نفسها تظهر ، وراء ماهية الظهور كان الظاهر يستر نماذجه ، دون أن يسلمها طواعية لأول رؤية ، هذا ما يتبقى عندما تكف عن جعل القصيدة نظرية ، إذ الشرط الجوهرى لكل رؤية فينومينولوجية مرتبط كلية بحضور الحياة الترسندنتالية بالذات ، أي للحاضر الحي ، و الدال بالإضافة إلى ذلك على القرب بما يمثل موضوع الحدس<sup>2</sup> ."

لا تمتلك الفينومينولوجيا إذا رؤية نهائية عن المنهج ، فهي لا تعتقد بوجود منهج معطى بصورة سابقة عنها ، و لن يكون لها أبدا منهجا . إذ لو سلمنا بوجود ذلك ، فإننا سنتورط في الانغلاقية المذهبية و هذا ربما ما جعل هوسرل و إلى غاية آخر أيام حياته يؤكد أن كل ما قدمه من أعمال داخل

1 J.T.Desanti : la phénoménologie sur le + Tas propos recueillis par Vincent Gérard , dossier sur la phénoménologie in magazine littéraire n° 403 , Novembre 2001, p 39.

2 Levinas ( E) : dieu qui vient à la penser , Paris , J.vrin 1996 , p 140.

لقد حول هوسرل مجهوده نحو البرهنة على أن المعرفة السيكلولوجية العادية تباشر عمل المفاهيم و الماهيات لأجل نظام آخر غير متواجد في الطبيعة ، و أنها تمتلك حدسيا هذه الماهيات المحددة كحقل بحث جديد . غير أن الأمر لا يتعلق نهائيا بتحديد حدس الماهية ، و ذلك بوضعها موضع البداية و بالكيفية نفسها حيث يحدث لها الاكتمال ، فبعيدا عن الاهتمام بالحدس الماهية يظهر المنهج في الفينومينولوجيا باعتباره تحليلا لما هو قصدي ، غير مكثفيا بتحليل المعطيات المتماثلة أمام الإدراك بصورة مباشرة ، معتمدا على المعرفة أساسية : كل وعي هو قصد لشيء ما ، قصد يصير أكثر مما هو عليه ، أي دائما في تألق باحث عن أفق جديد ، ها هنا يظهر المنهج داخل الفينومينولوجيا في أوج اتساعه مبرزا طموحه في أن يغدو كل موضوعية متقومة ثلاثم نموذج ماهيتها<sup>2</sup>.

و هذا ما جعلنا منه بمثابة اللحظة الثالثة التي تجعل من الفينومينولوجيا الترسندننتالية موضعا للممارسات والتطبيقات على المواضيع التي حدث نسيانها من قبل الفلاسفات الكلاسيكية . تحديدا من طرف العلوم الوضعية مثل مشكلة عالم الحياة و الجسد ، و الآخر...إن كل حياة الوعي مهيمن عليها من قبل قبلي مؤسس كليا و من خلاله يكون الفحص عن المهام الأولى الموكلة إلى

2 Michel H , de la phénoménologie , op cit p180

، و القيام بتجاوز التخمينات ، و الافتراضات وإنما كان عليه امتلاك ممارسة نقدية صارمة للمعرفة .

فالأمر لم يتوقف عند حدود وصف الظواهر ، والبحث عن إمكان تفسيرها و حسب ، و إنما صار من الضروري السعي لأجل فهم عمق صلاحية المعرفة . إن إسقاط الضوء على المعيشات المعرفية تدرك في ذاتها ضمن بنيات جوهرية ، و هذا ما يطلق عليه اسم : " فهم فعل المعرفة " . هنا تبرز قوة الإرجاع الفينومينولوجي الذي نعتقد بأنه يمثل المحطة الثانية المهمة للسير نحو إتمام الفينومينولوجيا الترسندننتالية ، بعد أن أثبت الوصف المنجز داخل منهج القصدية عجزه . بحيث صار من المتعذر عليه فهم المعيش من وجهة نظر السيكلولوجية في علاقته بدواخلنا . مثلما يحدث في التجربة الجوانية و المرتبطة أساسا بمواضيع اعتقادنا .

فالإرجاع الفينومينولوجي لن يعرف انطلاقته إلا عندما يقوم بفهم هذه الاعتقادات . لكنه إذا كان يقدم المعيش بصفة لا مدركة ، و لا مفهومة ، فإن السؤال الذي يطرح كما يشير إلى ذلك " فرانسوا لافين " J.F.Lavigne " هو إمكانية معرفة من هنا فصاعدا عما نحن بصدد البحث عنه تحديدا ، قصد التمكن من معرفته<sup>1</sup>.

1 Lavigne ( J.F) , la méthode de la phénoménologie , in de la phénoménologie Tome I , Michel Henry , Paris , PUF, 2003, p168

التجريبية ، ذلك لأنه (أي منهج الفلسفة )  
يتمتع عن أن يكون قريب من منهج الفحص و  
الكشف الخاص بالعلوم الطبيعية ، ولا حتى  
بالعلوم الرياضية المشتغلة على منهج البرهنة  
. فالأمر لا يتعلق بالنسبة إلى هوسرل: "يجعل  
الفلسفة علمية ، من خلال أخذها بنموذج  
العلوم التي سبق و أن حصل لها التأسيس )  
بالمعنى الذي يتحدث عنه المشروع الكانطي  
من خلال الثورة الكوبرنيكية ) ، وإنما فضلا  
عن ذلك العمل على فهم الفلسفة التي  
تؤسس انطلاقا من ذاتها فكرة العلم<sup>2</sup> ، دون  
أية استعانة بأي حقل أو مجال معرفي آخر .

هذا ما يمكننا أن نطلق عليه اسم  
الفلسفة الكلية أو الفلسفة الأولى . هنا  
بالذات تكمن أهمية أعمال هوسرل ، فالمنهج  
الذي عمل على تأسيسه لا يقيم أسسه و  
مبادئه إلا من داخل الفلسفة عينها ، ولقد  
تمكن هوسرل من تقديم رؤية مغايرة لمفهوم  
المنهج عندما جعل منه عين الفلسفة ، أي  
المتطابق مع الفلسفة . موجد داخل هذا المنهج  
الكلي مناهج مختلفة: منهج القصدية ، منهج  
الإرجاع ، منهج الأبيوخية و منهج التقوم .  
لهذا رأينا أن فينومينولوجيا المنهج هي ميتا-  
منهج *méta-méthode* أي المنهج في تعدده  
. المنهج الذي يسمو بالمفاهيم الفلسفية  
إلى المعرفة القبليّة الأصلية و إلى المعرفة  
الجوهريّة ، فإذا كانت الفلسفة تطمح إلى أن

الفينومينولوجيا الترسندنتالية . إذ كل وجود  
موضوعي و كل حقيقة تجد أساسها بداخل  
ذاتوية ترسندنتالية محضة ، أو ما يطلق عليه  
هوسرل اسم الينذاتية *intersubjectivité*  
حقيقة مرتبطة بالذاتية عينها . لحظتها  
ستظهر الفينومينولوجيا كإيضاح لكل ممكنا  
من الوجود . و من خلال هذه الرؤية يكون  
هوسرل قد أنجز حركة انتقال جذرية سارت  
بالفينومينولوجيا إلى تصير اسما للمنهج ، أي  
الفلسفة علمية .

فإذا أنجزنا فهما سليما عنها فإنه بإمكاننا  
لحظتها القول بأنها المفهوم عينه للمنهج  
، غالبا ما ارتبط طموح الفلسفة بدراسة  
الموجود (*étant*) ، فهي تعمل ذلك ليس من  
موقع الرغبة في اكتساح المواقع ، و امتلاك  
الحق والحقيقة بإدعائها القدرة المطلقة على  
الخوض في جميع المعارف دون استثناء ،  
"الفلسفة منذ أرسطو تحددت و تعينت أي  
كان لها موضوعا الخاص من الناحية الصورية  
، إنها علم الوجود. فالمهمة الأساسية للفلسفة  
صارت مرتبطة بمدى قدرتها على التأسيس  
للفلسفة بما هي كذلك (أي فلسفة) و فقط.  
عندها تصير معرفة قبليّة بالكائن أي تؤسس  
يقينيته ، إنها مهمة لا تنفصل إطلاقا عن  
المهمة التقومية " *constitutive*<sup>1</sup>.

طبعاً لم نؤكد على إمكان إحداث تقارب  
بين المنهج الفلسفة ، و باقي المناهج الوضعية

2Husserl(H), l'idée de la phénoménologie op cit p51.

1 Seron D introduction à la méthode op cit p.32

الفينومولوجيا و هي تأخذ بالتجربة أن تكون مذهبها ممكنا<sup>2</sup>.

تكون علما للكائن بما هو كذلك ، ألن يكون لهذا النزوع في الاتجاه بداية نحو الخصوصية ؟ إن هذا السؤال مرتبط في الواقع بإمكانية إقامة معرفة فلسفية أصيلة ممكنة ، أي التحديد القبلي الكلي لكل كائن. إن السؤال الذي حرك و فعل الفينومولوجيا و جعلها تظهر ككيفية لإستعابها أولا ، و كتوجه نحو تنويع مشروع الأصل الذي لا يزال قيد التردد بين التحقق و اللا تحقق المؤسس من طرف هوسرل<sup>1</sup>.

لم يكن هوسرل في تصورنا إلا الفيلسوف الذي و بعد ديكارت ، و كانط منح لنا فرصة إمكان إتمام تطور العقل في الاتجاه نحو الفلسفة ترفض أحكامها الدوغمائية ، لهذا لا تكتفي الفينومينولوجيا بمهمة التطوير من منهجها واكتشاف أنواع المعرفة الجديدة المناسبة بدورها لنوع جديد من المواضيع ، و إنما تسعى جاهدة لأجل خلق الوضوح الكامل ، كي تتمكن من تحديد معنى و قيمة المنهج الذي يسمح لها بالوقوف قبالة الانتقادات الصارمة ، و الجادة . هنا يكمن امتحانها الذي يمكنها من الثبات و السير نحو الأرض التي وعد بها هوسرل : "التأسيس لفينومينولوجيا ترسندنتالية محضة ، و هذه الأخيرة كما يشير هوسرل لا يتم إقامتها بصورة مباشرة بالجعل منها مذهباً فينومينولوجياً للماهية . و إنما محاولة القيام بالبحث ما إن كانت

2 Husserl (E) : problème fondamentaux de la phénoménologie traduit de l'Allemand par : J-English , Paris , PUF, 1991 , p 86.

1 Seron introduction à la méthode ...op cit p.105

## فينومينولوجيا الدين و الشعب عند هيغل

د. مونسيس بخضرة  
جامعة تلمسان

العدد الثاني فيفري 2014

الجزئي المتعين للكائن البشري نفسه: بين الطابع الكلي الشامل للوعي الديني من جهة، والأشكال الجزئية المتعينة التي يتجلى الروح المطلق لهذا الوعي الديني La conscience religieuse عبرها من جهة أخرى. وهيغل هنا يقدم تأويلا ديالكتيكيا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار الخصوبة، الذي يتسم به مضمون كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ Les formes de la conscience religieuse à travers l'histoire<sup>3</sup>. ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة، إن لم نقل بأنها جوانب متعددة تتوافر في كل ديانة على حدى. وبيت القصيد هنا أن الدين مجال أصيل من مجالات الخبر الخبرة البشرية، لأنه مجال يتصور الروح ذاته بذاته، فيصبح بمثابة معرفة بالذات وللذات، بدلا من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الأشكال السابقة من أشكال الخبرة.

يقول هيغل > لا رب أننا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات<sup>4</sup> التي تباينت بالجملة

<sup>3</sup> زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة د ط ، د ت مصر ص. 408.

<sup>4</sup> التشكلات Die Gestaltungen بمعنى التشاكل الجواني بين الأشكال والإظهارات التي هي للوعي، مثلما هي الحال في التشكل الذي للوعي حيث تتشاكل أظهاراته كإيقان حسي و إدراك و قوة و ذهن.

في نصه فينومينولوجية الروح، يتناول هيغل الظاهرة الدينية في المراحل الوعي السابقة في شكل خبرات دينية. و لما كانت خبرة الوعي هي دوما خبرة بالجواهر الروحي. فليس بدعا من أن يكون للوعي دائما طابع ديني. ولكننا سنجد هيغل هنا يعرف الدين religion<sup>1</sup> تعريفا جديدا فيقول > إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي<sup>2</sup>. ومعنى هذا أن الشعور الديني sentiment religieux هو تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته.

وعلى الرغم من أن الروح يدرك ذاته- من خلال هذا الشعور- باعتباره حقيقة كلية. إلا أن هذا الإدراك يظل مرتبطا بالوجود

<sup>1</sup> دين Religion: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود ايلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة، و باعتماد بعض الصيغ في الإعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، و هو الإعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، و هذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة و إما كثرة و إما وحدة هي الله. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثالث، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت - باريس ط 2001 . ص 1203. Hegel , La Phénoménologie de L'esprit, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite tom2 paris, Aubier Montaigne 1939 p203

الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به، وبهذا السبب يظهر تحفظ هيغل نحو الأرتوذكسية ونحو الدين العقلاني في أن واحد.

فإذا قيل إنه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحو تدريجي. إن ردّ هيغل على هذا الاعتبار، هو أن روح دين ما يزال روحاً قائماً في العالم. فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ روح العالم، على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحاً<sup>3</sup>. والحق أن هيغل يقيم ضرباً من التمايز بين وعينا الديني من جهة، وحياتنا في العالم من جهة أخرى، لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح، في حين أن الوعي الظاهري يحيا في عالم معين فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول- بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات - الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تماماً مع ماهيتها وفق مبدأ القصد. وإذن فلا بد من التسليم هنا بأن وعينا الديني ما يزال قاصراً وأن حياتنا في العالم ما تزال بعيدة عن تحقيق المصالحة الحقيقية، وإلا لما كان وعينا الديني في حاجة إلى رموز أو صور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصور الروح

إلى الآن كوعي ووعي - بالذات، وعقل وروح، فحصل من جهة ما هو بعامّة وعي بالماهية المطلقة، وتم ذلك فقط من زاوية النظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها، ولا الوعي - بالذات الذي للروح، ما أظهر ضمن تلك الصور<sup>1</sup>.

يرى هيغل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل وتطبيقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته، يجب أن يكون حاضراً في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع، وأن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر، ويعتبرون الدين بوصفه مجالاً لوصايا العقل العملي، التي تطبع النفس والقلب.

وشريطة أن يكون الدين العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة، فإن بوسعه أن يمنح العقل فاعلية عملية. فمن الواضح أن هيغل هنا وضع المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبها الدين الحقيقي للشعب، مستلهما ذلك من روسو Rousseau<sup>2</sup>، وعلى الرغم من أن عليه أن يؤسس عقائده على العقل الكلي، فإنه لا يجب بسبب ذلك أن يبقى على خواء الخيال والقلب والحساسية، فيجب أن ينبني

1 هيغل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة، ط1، 200 بيروت. ص663.  
2 يورغان هيرماس. القول الفلسفي للحدائث، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1995. ص43.

3 Kant, La Philosophie De l'histoire " Les origines de la pensée de Hegel "éditions Gontier 1947 Montains paris. P192.



خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. وما دمنا حتى الآن بصدد تمثيل حسي، تتجلى من خلاله الروح لهذا الشعب أو ذاك، أو لهذه الجماعة أو تلك، فليس بدعا أن تكون للدين هنا صبغة فينومينولوجية تجعل منه ظاهرة تاريخية بشرية. صحيح أن الوعي الذاتي بالروح المطلق هو أدخل في باب (الفينومينولوجيا *phénoménologie*) منه في باب (الفينومينولوجيا *phénoménologie*). ولكن الواقع أن جدل الدين هو مجرد تعبير عن ترقى روح العالم، في تقدمه المستمر حتى مستوى المعرفة الروحية (أو معرفة الروح)، فلا غرابة على الإطلاق في أن يحدثنا هيجل عن التطور الفينومينولوجي للوعي الديني.

يقول هيجل >إن هذا الإيمان بليس **Sas** **Nichts** الضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء، لأنه لا بد للهو المتصرم أن يتحد بكليته، ويفت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليا لنفسه، لكننا لم نر هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في أسطقس التفكير، فرأيناه إذا يفوت في قدره، نعني فواته في دين الأنوار. و في هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن، لكن على نحو أن الوعي - بالذات يظل راضيا بالدنيا، فلا يعلم ما فوق الحس، أي المتعالي الخاوي الذي ما كان ليعلم ولا ليرهب، لا بما هو ولا

يقول هيجل > أما في العالم الإيتيقي فقد رأينا، لا سيما دين العالم السفلي، وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب و المجهول الذي للقدر وبزبانية<sup>2</sup> الروح المتصرم، فأما ذلك الليل فيكون السالبة المحض في صورة الكلية. وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبة في صورة الأخيرة، الهو و شيئا حاضرا، فالهو لا يكون غير ذلك، إلا أن الهو الفردي يكون هذا الظل الفردي الذي فسم عنه الكلية التي هي القدر. إنه لا محالة ظل، لهذا المنسوخ **Aufgehobner** و **Dieser** وبذلك هو كلي<sup>3</sup>.

وسواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أم نحو الديانة الجمالية أو نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفاقة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية. ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين، هو بمثابة كشف تدريجي للروح، تتجلى من

1 زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المتالية المطلقة، المرجع السابق ص 409.

2 زبانية *Die Eumenide* الأومينيدات، صفة خرافية عوضت الاسم الأصلي للإيرينيئات الثلاثة و هن: آكتو و تيزيفون و ميغائير، و هي آلهة كانت تضرب في الأرض شرقا و غربا متعقبة الكفرة بالآلهة و المذنبين، و هي أيضا زبانية العالم السفلي، أنظر هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 664.

3 هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 664.

معها أو يتصالح معها. ويتمثل هذا الجهد في العبادة، وهكذا فإن العبء الملقى على عاتق كل دين، هو وحدة الله والإنسان، وهذا العبء يفترض سلفاً لونا من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق و المصالحة عملية ضرورية، إذ تعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الإتحاد مع الله في هوية واحدة<sup>3</sup>.

يرى هيغل أن الشعور الديني على الأرجح، يبدأ في الإحساس بالتناقض الموجود بين حياة الفرد المحدودة وحياة الكون اللامتناهية، و في إحساس الإنسان برغبة حارة ومؤلمة في إزالة هذا التناقض، وردم تلك الهوة، وقد أحسّ هيغل بذلك التناقض مع قلق، و تجلى في شعوره كنوع من التمزق المضمي، فصارت الحاجة إلى إتحاد كامل و حي مع الكل تحز في نفسه كل لحظة<sup>4</sup>.

وسوف نرى أن هذا المضمون للدين، الذي هو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة ما سبق أن رأينا أنه مضمون الروح المطلق بما هو كذلك. فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقية كلها، و أنه هو نفسه المطلق، و ليس ذلك شيئاً آخر غير وحدة الله والإنسان.

3 ولتر ستيس. هيغل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع-ط3 2005 بيروت ص 176.

4 هيغل. حياة يسوع، ترجمة جورجى يعقوب، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، ط2007-3 بيروت ص 23.

إذا فالتعريف العام للدين ولفكرته الشاملة، هو أن الدين عبارة عن تجل للمطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاثة وهي:  
أ- لحظة كلية: وهذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

ب- لحظة جزئية: العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية، و الفكر في هذه الحالة، هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله و العقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر بوصفهما ضدين، ومن ثم فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك كذلك انفصاله و اغترابه عن الله. و هذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة و بؤس misère .

ج- لحظة الفردية: تؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة<sup>2</sup>، وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الانقسام الذي حدث بين الله و الإنسان، و هذا يعني في دائرة الدين، أن العقل البشري يسعى إلا إلغائه بعده و انفصاله عن الله و يكافح لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد

1 هيغل. فنومينولوجيا الروح، المصدر نفسه ص664-665.

2 عبادة Lâtrie: مخصصة للأشخاص الإلهيين (طقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص). أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق ص113.

ولم يتوقف معارضة هيجل للتصور الديني المتداول في مذهب وحدة الوجود الذي كان منتشرًا في عصره، بل تجاوز ذلك معارضا لكثير من التصورات الدينية الواردة في الكانطية وفي المسيحية والمهودية. ففي الشذرات التي نشرها نول بعنوان "روح المسيحية ومصيرها" أن المقولة الأسمى التي ينبغي أن ينبني عمها الدين، هي مقولة الحياة. وبواسطة مفهوم الحياة و الحب، عارض هيجل حركة التنوير *lumières*، و كانط و تجاوزهما بالاستناد إلى المفهومين نفسيهما نقد بخشونة الديانة اليهودية والمسيحية<sup>2</sup>.

و هنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه- باعتباره عقلا متناهيًا- عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟، وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة النظر العقل المتناهي- عقل الإنسان- و وجهة نظر العقل اللامتناهي - عقل الله-؟. هذا ما يجيب عليه بعض الشراح، بقولهم إن هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات النظر، لأنه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي، عن طريق هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي، وارتفاع المتناهي إلى مستوى اللامتناهي.

وهنا يقدم هيجل معارضة قوية ضد فكرة التوحيد بين الفلسفة و مذهب وحدة الوجود *Pantheisme* أو شمول الألوهية. فهذا المذهب الأخير يقرر أن أي موضوع فردي كهذا الحجر، أو هذا الحيوان. وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالعقل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها و جزئيتها، تتحد مع الله. فالعقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء جزئيته هذه. فأنا بوصفي ذاتا جزئية و بكل ما لدي من دوافع أنانية، وأهواء ونزوات حمقاء، لا يمكن أن أكون العقل الكلي، ولكني عقل جزئي فحسب، ومع ذلك فالعقل الكلي موجود بداخلي، وهو جوهرى ومركزي الأساسي، ولقد سبق أن رأينا في فصل الأخلاق الموضوعية والدولة كيف أن العقل الفردي يسعى لإشباع غاياته الشخصية، وهو في تلك الأثناء يحقق غايات كلية، وبذلك يطور الكلي الكامن فيه. وليس العقل الكلي شيئا آخر سوى عقل الله، الذي يعتبر بمثابة الجوهر الداخلي، بمقدار ما أتحدى عن جزئيتي، وأرتفع إلى مستوى الكلي، وينبغي ألا نقول إن المذهب الذي يرى الله يملأ قلوب البشر الصالحين، إما أن يكون كفرا وتجديفا أو أن يكون مذهبا يؤمن بوحدة الوجود، وذلك هو موقف هيجل<sup>1</sup>.

1 ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص177.

2 هيجل. حياة يسوع، المصدر السابق ص 24.

تسميتها بمقاطع توبنغن – Das Tubingen Ffragment من النصوص الأولى التي اشتغل فيها هيجل بمسألة الدين بصفة عامة، و بخاصة دين الشعب Die Volkareligion.

والبيّن من تلك النصوص أن الخوض في مسألة الدين لم يعد في نظر هيجل الأول، من ناحية ما درج في الفكر الإصلاحى الألماني عامة ومدرسة توبنغن Tübingen في الثيولوجيا، وخاصة أن هيجل ما زال يهتدي في تلك النصوص بجملة المقولات التي أخرجها فكر التنوير عن الدين، مثل الدين الذاتى والدين الموضوعى والدين الجمهورى Religion républicain والدين الخالص...إخ. إلى جانب بعض المفاهيم الكانطية التي تتعلق بالعقل العملي، كمفهوم الأخلاقية والواجب والميل<sup>3</sup>. وهنا يشدد هيجل على فكرة أن الدين في حد ذاته يخرج تماما على مفهوم الدين نفسه، من حيث أنه يتقرر كشأن من أهم شؤون حياتنا، ويختلط العنصر الدينى بجميع الأحداث والأفعال التي تعترى أهمية كبرى في حياة البشر.

وهنا يظهر الدين على أنه مقوما رئيسيا من مقومات الواقع البشرى، فذلك يعنى بالجملة في نظر هيجل، على أنه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويرى، كما التقليد الثيولوجى

والحق أن الروح المتناهي ليس هو نفسه شيئا آخر سوى الروح المطلق حين يصبح وعيا بذاته. وهذا هو السبب في أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين. والدين – باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة، يمثل اللحظة التي تتحول فيها الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا مطلقة: أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله- أو الروح المطلق- عاليا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تماما عن مجال من مجالاتها<sup>1</sup>.

يقول هيجل > وعليه إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية التي لعين الروح، أعني الوعي و الوعي بالذات و العقل و الروح، وتكون آبت أوبتها إلى عمادها، فهذه اللحظات إنما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن الذي للروح برمته، وهذا الروح لا يكون إلا الحركة المباينة والآيية إلى ذاتها التي لجوانبه تلك. و صيرورة الدين بعامية إنما تكون متضمنة في الحركة التي للحظات الكية<sup>2</sup>.

تعد جملة النصوص التي وضعها هيجل في عام 1793، التي على ضوءها درج مؤرخوه على

1 زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص411.

2 هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص668.

3 - ناجي العونلي. هيجل الأول و سؤال الفلسفة“ في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنغن إلى إستهلال كتاب الفرق، دار صاد للنشر ط1 2006. ص. 46.

على حد سواء، ولكن كيف يتيسر لهيجل أن يستحدث تنزيلا مغايرا للعنصر الديني؟.

إن الخيط النظري الناظم الذي يحتكم إليه هيجل في نصوص توبنغن، إنما يقوم على التلويح بالتمييز الرئيسي بين الفكرة و بين المفهوم ( فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشرية، هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والتعاليم الثيولوجية). يقول هيجل > ما يكمن في مفهوم الدين، هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا، وأنه ليس معرفة تاريخية أو مباحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد و يؤثر في مشاعرنا و تعين إرادتنا<sup>1</sup>. ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم، و بين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قوة عملية بحتة، لكن تلويح هيجل ها هنا بذلك الفرق، لا يقصد فقط إلى الخروج على المفهوم الثيولوجي للدين، بل يضمم كذلك تفكرا مبطنا لفهم التنوير للدين. فالذي نلتمسه من مقطع توبنغن، إنما يقوم على تعقب فكرة الدين بما هي مثال عملي صرف، أي الدين من حيث يكون سهم الحرية.

تناول ها هنا المسألة الدين وفق التمييز العام للفكرة من المفهوم، إنما يندرج ضمن شاغل نظري أعم، هو تعقب شرائط إمكان التقرير العملي المطلق للحرية، بما هي في ذات

1 المرجع نفسه ص 48.

الآن مطلوب أخلاقي وسياسي.

كل هذا يسير من أجل إحداث الرباط العملي الوثيق الذي يقرن الدين بالأخلاقية، ثم يمكنه ثانيا من التنزيل الأخلاقي للعنصر الديني، فيراوح في بيانه بين زاوية الفرد (الدين الذاتي) و بين زاوية الجمع (دين الشعب). لقد أمست مسألة الدين في نص توبنغن من زمام التفكير في أخلاقية حاقة، الذي سيعزز التفكير في الدين، التفكير في الساسة كحياة إيتيقية فعلية يجاوز فيها الفرد فرديته، ليلتئم بالجمع الإتيقي.

إذا فلا يمكن أن يظل الدين على النحو، مجرد فكرة محض، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجودا بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. والديانة الوحيدة التي تتفق تماما مع فكرة الدين التي هي الديانة المسيحية.

إذ في هذه الديانة يتحقق الإتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا كما يرى هيجل. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم، و تظهر اللحظات المنعزلة في الديانات المختلفة، التي هي مراحل أساسية في فكرة الدين. ولا تظهر هذه المراحل اتفقا، وإنما تطور الفكرة نفسها من خلالها تطورا جدليا، حتى تصل في النهاية إلى التحقيق

تطور الديانات المختلفة ، هو بالطبع ، تطور منطقي لا زمني، ومع ذلك، كما رأينا من قبل في حالة الفن. فهناك أيضا عنصر للتطور الزمني يمكن أن نعثر عليه هنا. فأدنى مرحلة في الدين هي بصفة عامة أقدم المراحل أيضا.

و ما دام الدين هو بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الديالكتيكي للروح، فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي و صحيح للمطلق. ولقد سبق لنا و أن رأينا أن الدولة في المراحل القديمة المبكرة، ليست مجرد اختراع بشري يقصد من ورائه صالح الناس و منفعتهم، ولكنها مرحلة ضرورية منطقيا للتحقق الذاتي للمطلق، تكمن جذوره في الطبيعة الأساسية للأشياء. فجميع الديانات هي من إنتاج عقل واحد وروح واحدة، وتؤلف أعمالها ما يسمى: بالتدبير الإلهي للعالم، إنها الفكرة الشاملة ذاتها، نفس الفكرة الشاملة هي التي تظهر في هذه الديانات بالغا ما بلغ بعدها، و انفصالها بعضها عن بعض في المكان و الزمان.

المراحل الثلاث الكبرى للدين هي:

- 1- دين الطبيعة La religion de la nature
- 2- دين الفن La religion de l'art
- 3- دين الظاهر ( المسيحية) la religion de l'apparente<sup>3</sup>

3 ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص178.

الكامل في المسيحية. وبالتالي فهذه الديانات الأخرى، هي جوانب منعزلة من الحقيقة، تجتمع في كل عيني واحد في الديانة المسيحية، وهذه الجوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات محدودة وحيدة الجانب، وأيا ما كانت الحقيقة التي تتضمنها هذه الجوانب، فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها<sup>1</sup>.

إذا فلا يمكن أن ندرك تجربة الدين L'expérience de la religion أو نقوم بها إلا إذا كانت تجربة معاشة.

ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها تجربة ديالكتيكية، شأن كل تجربة أخرى وشأن أي حركة من تحركات، فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أي عند نهايتها، والدليل على ذلك، كما ورد في فينومينولوجيا الروح، هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة، سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق، وقد توزعت مشاعر هيغل في ظل تجربته الدينية الصارمة بين دروس البروتستانت protestant الزهاد والبروتستانت العقلانيين، وملامح الفكر الإغريقي المثالي و الفكر النابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية الكانطية ونظرية وحدة الوجود الإسيبنوزية، ونظرية شلاير ماخر للحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشلينج<sup>2</sup>.

1 ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص178.

2 عبد الفتاح ديدى. فلسفة هيغل، مكتبة الأنجلو المصرية (د ط) 1970 ص238.

المخطط (09): المراحل الثلاث الكبرى للدين



دين الطبيعة      دين الفن      دين الظاهر

يقول هيجل > أما الحقيق الأول الذي لعين الروح فإنما يكون مفهوم الدين ذاته، أو الدين بما هو في-الحال، إذا الدين الطبيعي، فالروح ضمن هذه الدين إنما يعلم نفسه كموضوع نفسه في شكل طبيعي أو حيالي، وأما الحقيق الثاني فيكون بالضرورة الحقيق الذي يعلم فيه الروح ذاته على شكل الطبيعية المنسوخة أو شكل الهو. وهذا الحقيق هو إذن دين الفن **Die kunstliche Religion**. لأن الشكل إنما يترقى من خلال إنتاج إلى صورة الهو، و هو إنتاج يحدس بمعينه الوعي- في الختام- فينسخ الأحادية التي للحقيقين الأولين معا، فالهو إنما يكون حاليا بقدر ما تكون الحالية الهو. وإذا كان الروح بالجملة في الحقيق الأول على صورة الوعي، ، وكان في الثاني على صورة الوعي- بالذات، فإنه يكون في الثالث على صورة الوحدة بينهما، فالروح يكون له شكل الكون في ذاته و لذاته، أما من جهة أنه متصور إذا كما هو في ذاته و لذاته، لك، فذلك إنما هو دين ظاهر **Dei- la religion de l'apparente** **offenbare Religion**<sup>1</sup>.

1 هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص672.





## مقدمة:

الهرمينوطيقا بوصفها مساراً، مساراً للتأويل، ربما تحيل الى فهمنا إياها بأنها إنوجاداً، أو محاكاة للانجاز الهایدغري في أنها محاولة في فهم وجودنا وما يتعلق به من فهم الكينونة ككل. فالخطابات تحمل معانيها في كونها فعلاً كينونياً يكشف القصد البراكسيدي الدائم لكل محاولة فهم. وذلك يقتضي التعدد حد انفرط عقد المسار الواحد ليتشظى، مما يخرجها (الهرمينوطيقا) عن كونها منهجاً صارماً محدداً ومحدوداً في أهدافه وخطواته. هذا ما نريد الوقوف عليه في تجربتي غادامير وهابرماس.

كيف شكل الفهم مساراً بالمعنى: الأفقي والعمودي والدائري؟

-أفقياً في معنى التراث وحضوره،

وعمودياً في الانوجاد الفعال والحاضر دوماً للذات والتداوت،

ودائرياً في الاعتماد المتبادل المتداخل بين التراث والحاضر، بين الأنا والنحن.

ذلك التساؤل هو ماسنحاول البحث في خبايا إجاباته مع الشخصيتين قيد الدراسة. لكنه، في الحقيقة، ليس مساراً واحداً شاملاً وذلك بسبب ما طرأ عليه من تداخلات أفقية وعمودية جعلته ينسخ نفسه بصور مغايرة، إنما هو من داخله الى خارجه مجموعة مسارات.

## ماهية الهرمينوطيقا: ارتحال المعنى وفلسفة التجول التفكير مع "غادامير"<sup>1</sup> وهابرماس<sup>2</sup> " و ضد هما.

د. علي عبود المحمداوي  
جامعة بغداد

"البدئية الرئيسة للتأويلية تفيد بان هنالك المزيد مما يمكن قوله. والتأويل ليس تثبيتاً لاحقاً لآراء زائلة في اللغة أكثر مما هو تكلم". (غادامير).

"الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية" (هابرماس).

<sup>1</sup> هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900-2002): فيلسوف ألماني كان تلميذاً لهوسيرل وهایدغر، نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج وعمره 60 عاماً، الفكرة المركزية في هذا الكتاب إن المنهج العلمي ليس هو المنهج الوحيد للمعرفة الصحيحة والوصول إلى الحقيقة فهناك طرق أخرى لمعرفة الإنسان وفهمه، ذلك لان الأفعال الإنسانية بمعظمها تمر عبر اللغة والكلام، ومن ذلك تتبين علاقة الإنسان بالعالم على إنها علاقة لغوية هدفها الفهم. كما صدر له بالعربية مجموعة من الكتب منها بداية الفلسفة وطرق هايدغر وفلسفة التأويل.

<sup>2</sup> يورغن هابرماس Jurgen Habermas (1929-...): فيلسوف ألماني يُعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة. بدأ أكاديمياً فلسفياً، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" والمنشورة عام 1954. وعرف أيضاً بكونه عالم اجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات، ولاسيما المجتمع الرأسمالي. وفي نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات كان هابرماس مساعداً لأدورنو في فرانكفورت، ثم أصبح لاحقاً أستاذاً للفلسفة ومديراً لمعهد "ماكس بلانك" في ستاربرغ في ألمانيا.

- 1- القواعدي (النحوي): والذي يشتغل ويؤكد معرفة وفحص البعد اللساني والنحوي لبنية النص.
- 2- النفسي: الذي يشتغل على التفاعل بين القاري والنص.

إن التأويل الأول: هو ما يسعى دوماً الى فهم الخطاب من خلال نمط التفكير المنبثق من لغة معينة، لذلك يجب الإمام بقواعدي تلك اللغة وبنائها المعجمية، بينما التأويل الثاني: هو ما يتعامل مع الخطاب بوصفه فكراً أنتج من ذات، فهو: تفكير وكلام، لذلك فهو هنا يمثل فناً في فهم النفس والعقل.<sup>(3)</sup>

وشكل سؤال كيف يمكن تجاوز اللبس وسوء الفهم؟ الأساس في تأويلية شلايرماخر. وبذلك يمكن أن نلاحظ انه استطاع أن يوسع مدار الهرمينوطيقا من تحليل الخطاب ولاسيما المقدس منه الى نوع من الكليات والعالمية، فجاوز "قواعد التأويل الى مستوى تحليل الفهم، أي الى معرفة العمل القصدي نفسه، ليستنتج منه إمكانية تأويل ذي مشروعية كلية، بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده"<sup>(4)</sup>.

حاولت الهرمينوطيقا، بعد ذلك، أن تخرج عن آلياتها التي صورتها مقاماً حكراً على فهم ما يقبع خلف الكلمات وقواعدها أو كاتبها:

لن أقصد في بحثي هذا الغوص في جينالوجيا الهرمينوطيقا، ورجالاتها، بما هو تفصيل، أو تسطير لآراءهم، وإنما سأقف على إشارات تحويلية في تحقيق الانتقال نحو معنى مسارات التأويل هذه. وتشكل معالم المسارات هذه وجهات وقسمات عدة منها: الدائرة والسياق والقاريء والمؤلف والنص، والحوار. ومنذ بدايات الفعل الهرمينوطيقي مع النص المقدس وانتقالاته من التفسير والفيلولوجيا الى الفهم والتأويل. كان هنالك همماً مشتركاً هو: محاولة القبض على معنى يصنع السكينة.

فمع أوغسطين مثلاً ولغرض الحصول على التوضيح "على القاريء أن ينظر الى السياق الواسع للنص بالإضافة الى توجهات النحو، لأن الكلمات داخل النص لا يمكن أن تُفهم بنحو منعزل"<sup>(1)</sup>، وذلك يجعل من التأويل حركة فهمية متضمنة لقواعد نحوية وسياقات قصدية للمؤلف، وذلك ما عاد وأكدته شلايرماخر في محاولاته لوضع مبادئ عامة تحكم الهرمينوطيقا وتحولها الى تجربة عالمية وتخرجها من كونها دراسة للنص اللاهوتي، لأنها مبادئ تنطبق على النصوص جميعها بالتساوي، ولذلك ينقسم الفهم لها على قسمين هما:<sup>(2)</sup>

1 جاسر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص119.

2 المرجع السابق، ص120.

3 نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص47.

4 نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص43.

للكائن. وإنما لأجد في ذلك استحضار ماركس من جهة أخرى أيضاً، وذلك حينما نطابق ما سبق مع ما قاله ماركس: "بأن اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي الفعلي، العملي، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود إذن كذلك بصورة فعلية من اجلي فقط. فاللغة إنما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين فهي موجود بالنسبة إلي حيثما توجد علاقة"<sup>(3)</sup>. وهذا النص يكشف مدى حضور طيف ماركس على الثلاثي: هوسيرل وهايدغر وغادامير، في انعكاس الحياة المعاشة على الوعي ومن ثم في تحديد المسكن اللغوي الذي يحقق الوعي والفهم.

غادامير: التراث بوصفه ميكانزماً للفهم، ورجاً لسكون التاريخ.

يجد غادامير في التراث أو التحيز مفردة وواقعا لتأطير التأويل والفهم الإنساني للموضوع (كتابيا كان أو ذاتاً أخرى أو عملاً فنياً)، فالتصورات المسبقة لدى غادامير تسحبنا نحو بعث الحياة في فهمنا. وهي انحيازات تتعلق بطبيعة انفتاحنا على العالم، وهي تقوم بإعادة تشكيل ما شكلنا عليه في الماضي، ولذلك يمكن القول أن تحيزاتنا هي ما يلاصق كينونتنا "في - ال - العالم" وعليه فما

لتضيف التفاعل التداوتي وفهم التجربة الإنسانية، وذلك مع دلتي فأصبح لدينا معنى للهرمينوطيقا الكونية-الإنسانية، التي تحاول معانقة التجارب البشرية عبر مقولة الحياة أو العالم المعاش، والتي يرى انه من خلالها يمكن أن نحكي تجربة لفهم الجنس البشري والتي تعبر بدورها كل الحواجز التاريخية وذلك بما تنسجه من المشتركات الإنسانية والنشاطات الحياتية.<sup>(1)</sup> ذلك، حقاً، يبين المعالم لانعطافة كبرى في مسار الفهم والتأويل فقد أصبح للعلامة والإشارة والرمز والكلام والكتابة التي تعد أدوات لفهمنا، وذلك عبر إعادة اختبار لها عبر عيش التجربة على أساس من التعاطف أو التفاعل (التداوتي)، فنحن نفهم الآخر ونفهم أنفسنا من خلال تلك الأنشطة القرائية والتي تتصف بكونها جماعية وليس عبر تأملات فردية أو ذاتية مطلقة.<sup>(2)</sup>

إلا أن الانتقال الأهم، مما سبق، هي في جعل الفهم مساراً انطولوجياً. إنها الانتقال التي أنجزها هايدغر. إذ أفاد من المنعطف الفينومينولوجي "هوسيرلي" وزوده بالبعد الهرمينوطيقي ليجعل من الفهم غاية وطبيعة الانوجاد الإنساني في العالم. وذلك، بدوره، انعكس على المنجز الهرمينوطيقي لغادامير الذي هو نموذج دراستنا بمعية هابرماس. والإفادة هي في قصدية الوعي من جهة وفي اللغة التي تشارك الآخرين لكونها مسكنا

1 جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133-134.

2 المرجع السابق، ص 134.

3 ماركس وانجلز، الايديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976، ص 39.

إن "المعاني لا تفهم اعتباراً فكما لا يمكن أن نستمر في سوء فهم استعمال كلمة من دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكل، كذلك لا نستطيع أن نتشبهت بشكل أعى بمعاننا المسبق حول شيء ما إذا أردنا أن نفهم معنى شيء آخر،... فكل ما مطلوب منا هو أن نظل منفتحين على المعنى الذي ينقله الآخر"<sup>(4)</sup>.  
فالحضوع لفهوم الآخرين زمانياً ومكانياً يمثل استقالة للعقل والفكر، ولذلك فالفهم عبر التراث هو هزا ورجا لسكونه.

بذلك، فالفهم "ليس مجرد استعادة لما قصده المؤلف؛ بصرف النظر عن طبيعة هذا المؤلف... ففهوم المؤلفين لا يفرض حداً على أفق الفهم الذي يتحرك فيه المؤول، أو الأفق الذي يجب أن يتحرك فيه المؤول إن أراد أن يفهم حقاً بدلاً من أن يظل يردد أقوال الآخرين"<sup>(5)</sup>. ولا يمثل التأويل ممارسة فهمية سطحية لما هو ظاهر في بنية النص تزامنياً، فالموقف التأويلي "لا يفترض سوى الوعي الذي يتميزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف. وبحقيق هذا الموقف، منيح للنص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عن حقيقته

كان للعالم أن يكون دون ماملكه من تحيزات وتحمل فكرة التحيز دلالة الحكم الأول على الأشياء والذي ينبغي له أن يراجع بالرغم من كونه هو من يؤطر عملية فهمنا كلها.<sup>(1)</sup> وكل ماسبق هو حضور فعلي لطيف هايدغر في فكر غادامير، فاللغة هي مايشكل الفهم في العالم وعملية الفهم المشكلة لغوياً هنا هي عملية انوجداد في العالم نفسه عبر الحوار والعلاقة بالآخرين وتحقيق الأصالة ومعرفة المعنى بمطلقته. وكذلك يزيد غادامير قولاً في "إننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا"<sup>(2)</sup> أي أن التلاقي الانطولوجي يتضمن فعلاً ابستمولوجياً.

يشكل الفهم المسبق بنية لا يمكن الفرار منها، أخذاً أو رداً (تماهياً مع غادامير)، فليس بمقدورنا أن نعزلها أو أن نستغني عنها ونطرحها، لأن خاصيتها إسقاطية، وان كان ذلك لا يعني بالضرورة أن نكون أوعية لتلقي ما يقذف فينا من آليات ومعارف وفهوم، لأن عملية الفهم بحد ذاتها عملية دائرية تلزم المراجعة والفحص المستمر. بالرغم من كوننا منحصرين، تماماً، "داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة، الى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتاً في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية"<sup>(3)</sup> ولذلك يؤكد غادامير

1 هاو، ألن، النظرية النقدية، ص 203.

2 غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، ط 1، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2002، ص 37.

3 غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط 2، الدار العربية للعلوم

ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، 2006، ص 143.

4 غادامير: الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، طرابلس - ليبيا، ط 1، 2007، ص 372.

5 غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، ط 1، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2007، ص 119.

موضوع لنا كما هي محركاً لتبدلنا موضوعاً أو وعاءاً. وهنا يقول غدامير: "توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتيجة بقدر مانفهم ونشارك في تطوره، ومن ثم نحدده نحن"<sup>(5)</sup>، وهنا تكمن وتبرز المهمة التحريرية لفاعلية النقد والفحص والاختبار التي سيؤكد عليها هابرماس علاوة على انتباه غدامير لها.

#### التحام الأفاق متمم الفهم:

يشير التحام الأفاق في العرف الغداميري الى التقاء أفق فهمنا بأفق النص وتاريخه، بل وحتى آفاق الثقافات الأجنبية أو الغربية. ومن خلال عملية كر وفر وسيرورة سؤال وجواب ومراجعة، فإن ثمة فهم اشد قبولاً، وأدق اعتماداً، يكون قد انبثق وأصبح نتيجة لمعنى الأشياء.<sup>(6)</sup>

يؤسس غدامير لفكرة الالتحام هذه انطلاقاً من ركاب تهديم الوضعية، والموضوعية التاريخية: ليحاول المزوجة بين الذات والموضوع تاريخاً وفناً وفلسفةً. وذلك فيه أيضاً إفادة من التصور الهایدغري، الذي اشرنا له آنفاً، في فكرة الوجود في العالم بوصفه وجوداً يقصد الفهم. يقول غدامير: "إن الموقع الذي يحدد هرمينوطيقياً للكائن

الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجهه بها"<sup>(1)</sup>، لكن هذه الأحكام المسبقة والتراث الناتج عن تراكمها لا يستحضر دلالة واحدة ووحيدة نستطيع أن نمناها لها. فهي ليست دائماً قول لا مبرر وغير صحيح، أو إنها دائماً ما تعمل على إخفاء الحقيقة وتزييفها، فالأمر أشبه بالضرورة المواكبة لتاريخية وجودنا، فهي تجعل من وجودنا ممكناً عبر الاتجاهات أو الموجهات المسبقة والمؤقتة في الوقت نفسه لتوجيه إرادة الفهم لدينا في عوالمنا.<sup>(2)</sup> على ذلك استطاع غدامير أن يوظف فكرة الفهم المسبق التراثي على انه محركاً للفهم عبر الإنصات له والانتماء الى فضاءه، وكل نقد يمكن أن يوجه للتراث هو في الآن نفسه ربطاً بالتراث الذي ننتمي له بالفعل.<sup>(3)</sup> لذلك علينا أن لانصم أذاننا عن سماع التراث، فالمسألة "ليست مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث، الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس، مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنها مسألة طغيان الأحكام المسبقة الخفية التي تغلق أسماعنا عما يقوله لنا التراث"<sup>(4)</sup>. والحقيقة أن التراث هو: فهم تحركنا انطولوجياً ومعرفياً وقيماً. إنها لاتجعلنا مستقلين بدءاً، لكن علينا أن لا نعلن استقالتنا أمامها فهي

1 غدامير، فلسفة التأويل، ص48.

2 المصدر السابق، ص107.

3 المصدر السابق، ص165.

4 غدامير، الحقيقة والمنهج، ص373.

5 المصدر السابق، ص402.

6 ينظر: هاو، ألن، النظرية النقدية، ترجمة نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص202.

وذلك يتخذ صوراً عدة ومنها التحام الأفاق السابق. ولذلك وحسب غادامير ف"إن الحقيقة التي يتعمقها الفهم ليست بالشيء المتجلي الذي ينتظر الآخر/ المؤول أن يقبض عليه أو يزيده إيضاحاً وتجلياً، وإنما هي توجد بين بداية مجموعة ولحظة متحوّلة في الزمن غير قابلة للتحديد، ومن ثم يصعب ضبط هذه الحقيقة فهماً أو تأويلاً إلا إن تطلب جدلياً لا منهجياً"<sup>(4)</sup>، فالفهم لا يتيح معنى مقبوض عليه، ومحدد. وبتشظيه، ذلك، وتعددته، يجعلنا لانندفع نحو ان نفهم الحكم المسبق على شاكلة الإجابة الصارمة والموجهة لفعلنا وفكرنا! بل انه من المحال أن يكون هنالك وجود تفسير صحيح في ذاته ومطلق القبول والقيمة كما هو محال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، لان المعنى يتعلق بالموقف التأويلي نفسه.

ونخلص مما سبق، الى أن هنالك شكوكا كبيرة لدى غادامير، حول إمكانية فهمنا فهماً أفضل ممن سبقنا تاريخياً، لان كلا الطرفين محكومين بميزات الذكاء والسذاجة، كما إن الفهم إنما هو جزء من التاريخ نفسه، وكل فهم للتاريخ هو أيضاً تاريخي<sup>(5)</sup>، لذلك لا يمكننا (حسب غادامير) أن ننساق وراء مقولات القطيعة مع التراث، وتاريخ النص و

الإنساني هو موقع مثبت، وان التظاهر بالوقوف على مبعده من الأشياء، كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد، يسقط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا الناس الآخرين (والثقافات الأخرى)<sup>(1)</sup>.

وما التحام الأفاق إلا صورة للخلاص من ملاحم الجدل بين الثنائيات والذاتيات المتطرفة، بإحالة الموضوع الى بعد تقاطعي تشابكي (بإيجابية المعنى). لذلك "يلتقي أفق الوعي بأفق التراث، والتقاؤهما هو تصافحي بقدر ما هو صفائحي، أي انه لقاء التبادل والتحاور ولقاء التداخل والتواصل. فلا يبقى الوعي في سباته ولا يمكث في افقه في موقف المتفرج، وإنما يجوب أيضاً أفق التراث ليتطلع عن قرب الى حقائقه وأشياءه"<sup>(2)</sup>. وهذه الممارسة تقودنا الى أن نعتزف بأن الهرمينوطيقا غير معنية بكيفية الفهم، بالرغم من أهمية ذلك، بل تهتم بمقدار أكبر بما يحصل أثناء عملية الفهم نفسها<sup>(3)</sup>، وعليه فلا يمكن الفهم بلا فروض مسبقة ولا يمكن أن نسير باتجاه إقصائي لأرضية التراث.

يقع على عاتق الهرمينوطيقا مهمة العمل بحرفة الفنان النبّاش الذي يتذوق ويستقرئ وينبش طبقات صنع واختباء المعنى ومكوناته،

1 غادامير، بداية الفلسفة، ص 37.

2 محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 81.

3 ينظر: فيليب فروجييه وجاك لورديير، "هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة" حوار اجري مع غادامير، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفية، ط 1، دار الحوار، سوريا، 2004، ص 166.

4 عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 267.

5 جاسر، دايفيد، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 151.

عدم اعتبار التراكم المعرفي الإنساني، كجزء من المؤثرات على الفهم والتأويل.

الالتحام: من الأفاق الى الذوات أو في معنى الحوار.

يمكنني أن أتصور فكرة غادامير في الحوار والتداوت على أنها التحام من نوع آخر لكن على مستوى آفاق تزامنية لاتعاقبية، وفي ذلك إتاحة لالتحامات أخرى، وعليه فالالتحام بين التراث والحاضر بين النص والقاريء معنى ودلالةً وقصدً، وكلها التحامات من شأنها أن تستدعي التراث في قبال وعي حاضر، بينما في التحام الذوات فان الذي يحضر هو تراث وذوات في الآن نفسه تزامنياً.

وعلاوة على ماتحملة اللغة من أساليب التعبير، فإن لها طابعها الحوارية "فما يعبر عنه في الكلام ليس فقط تثبيت إرادة التعبير، وإنما محاولة متكررة ومتحولة باستمرار قصد الالتزام داخل شيء ما عبر الحوار، معناه أننا نتعرض للشيء (التمثل أمامنا). أيضاً عوض أن يثبت شرعية أحكامنا بعرضها وبسطها، فإن الكلام يستعملها، أي انه يخضعها لشكوكنا ولردود الآخر"<sup>(1)</sup>، على ذلك، فالحوار هو الماهية التي تقترن في فحص ما لدينا وما يريد لنا من خارجنا، إن الحوار هو الدرب الذي يجب قطعه لغرض الوصول لاتفاق حول خطابات الحقيقة والزيف كشفاً أو نقضا أو قبولاً.

1 غادامير، فلسفة التأويل، ص 182.

تعد الهرمينوطيقا نشاطاً فلسفياً "باعتباره تجربة فكرية. وينبغي فهم هذا البعد التأويلي على أساس انه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا، والسيطرة عليه بشكل نقدي"<sup>(2)</sup>، وهنا تنكشف لنا مرة أخرى طبيعة العمل التأويلي ونموذجه الفهمي على انه محادثة وحوار. وعليه يتخذ الفهم لدى غادامير "دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشترك في إثرائه وتحويله؛ ويتخذ أيضاً دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص، بحيث كل فرد يبرز إمكاناته في سياق مجموع متكامل. ويشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل وأجزائه"<sup>(3)</sup>. ويمكن للحوار أن يسبر أغوار العلاقة بين القاريء والنص وبالآلية والنتيجة نفسها التي يعمل بها في الحوار بين الذات.

ويتضمن المسار الجديد للتأويلية، وعبر الدائرة الفهمية، الالتقاء مع آراء الغير (الأخر) التي يفصح عنها عبر ذل كاللقاء، "وهذا ينطبق على النصوص التي نتوخى فهمها واستيعابها وكذا الإبداعات الثقافية. فينبغي لهذه النصوص والإبداعات أن تكشف عن قدرتها الاقناعية لتستوعب وتفهم بشكل غير ملتبس"<sup>(4)</sup>، وهذا يعني أننا وبمحاولتنا

2 غادامير، فلسفة التأويل، ص 92.

3 محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ط 1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 65.

4 غادامير، فلسفة التأويل، ص 97-96.

لكن، ما الغاية المنشودة من الحوار؟ ومتى يقف الأخذ والرد اللغوي/ العقلي/ التأويلي بحق موضوع الفهم؟ يقدم غادامير حداً وحافةً لذلك وهي: الإجماع والاتفاق. فكل "مجهود للمفهمة يسعى الى الإجماع الممكن، وهذا المجهود ينبغي أن يرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه... إذا لم يوجد شيء يربطنا بالأشياء التي نتفق عليها) فإن الاتفاق يؤول الى الإخفاق"<sup>(3)</sup>.

وهذا الفهم، الذي هو الغاية المنشودة - إتفاقياً- من الحوار، في حقيقته إنما يحتاج الى أخلاقيات وضوابط فاعلية كما "في السلوك العملي والهادف، ولا يتحدث عن "تقنيات الفهم" للإفلات من التصور العلمي. أي إن الفهم هو مسألة نباهة فكرية في شكل حكمة عملية أو ثقافة فعلية"<sup>(4)</sup>. وهدف الخروج من النزعة العلمية (العلموية) يتخذ اتجاهات تنظيرية من غادامير، أولها، في فهم التاريخ، والثاني في فهم العمل الفني.

يقوم غادامير، وكما المحنا لذلك سابقاً، بشطب حدود الفصل بين الذات والموضوع، ويطبق ذلك على موضوعات التاريخ والفن. ففي التاريخ علينا أن نفهم أن الإنسان ما هو إلا عصارة لخلطة التراث والعصرنة لذلك فهو منتج التحام الأفاق، ماهو خارج عنا وما بداخلنا. وكذلك فالعمل الفني يحمل لنا

أن نفهم الظاهرة التأويلية فإننا نلجأ أيضاً لأسلوب المحادثة التي تحدث بين شخصين معينين فهما يحاولان أن يصلوا الى اتفاق مع الغير (وهو واحد منهما) والمؤول يقوم بالمهمة نفسها في محاولته أن يفهم مايقوله النص<sup>(1)</sup>، وذلك الفهم بطبعه سيتخذ صورة لغوية فيعيد معنى الحوار، الملاصق لأساليب اللغة، الى فاعلية الفهم. ومن الالتحام والحوار يمكن رسم ملامح الدائرة الهرمينوطيقية بأسلوب تشكيلي من فهم الجزء الحاضر مع الكل التراثي، ومن الجزء الذاتي والجزء الآخر، ومن الكلين التراثين للذات والآخر.

يشترط في الحوار المنتج للفهم والاتفاق أن لا يستحوذ احد المشاركين على مكانة أعلى أو ذات سلطة بحق الآخرين في تقرير الحقيقة أو حتى فض الحوار بشأنها أصلاً، فقد يزعم احد الشركاء انه يمتلك ما يخوله من المسابقات التراثية التي تجعل الحوار يقف عندها وحسب! ويقول غادامير بحق ذلك: "يصبح التفاهم الحوارية متعذراً إذا لم يفتح احد الشركاء على الحوار"<sup>(2)</sup>، إن الانفتاح على الحوار في الحوار نفسه يعني التخلص من المغاليق وأحكامنا المسبقة في امتلاك الحقيقة بلا نقاش أو حوار، وذلك يحتم علينا الضياع في فهم زمكاني لا يلائم زمكانيتنا نحن.

1 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 501.

2 غادامير، فلسفة التأويل، ص 97.

3 غادامير، فلسفة التأويل، ص 95.

4 محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 82.



مجالا لدخول العلومية كآلية ومرجعية في تفسيرات العلوم الإنسانية لموضوعاتها.

لكن هل استطاعت العلوم والمعارف (ونقصد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية) أن تتخذ من الهرمينوطيقا طريقا ومنهجاً "محدد الخطوات والمعالم"؟. مما لا يخفى إن هذا السؤال ليس بالجديد، إلا أن الردود، غالباً، ما أحالت على غير المباشرة في إجابته، بينما نقول: إننا لانمتلك منهجاً بالمعنى الدقيق في العلوم الإنسانية ولا يمكن أن نستنسخ التجربة على العلوم الطبيعية، هي تلك الإجابة.

وعلى ماسبق، فالعلوم والمعارف خارج دائرة العلوم الطبيعية تستدعي فكرة التجول، واقصد بها عدم الوقوف على بداية ونهاية للمنهج، أو رسم ملامح طريق الوصول الى الحقيقة بتلك الصوارم التقنية مع العلوم الطبيعية والرياضية. فالعلوم الإنسانية تستدعي "فلسفة التجول": التجول في رحاب وأروقة المسالك والطرق عليها تفيد موضوعها. كما إن التجول يدعونا هنا لان نفهم فكرة الفراغ الدائري دونما الوقوف على أصل هو المعتمد. وذلك طابع التأويلية كما غيرها من الحركات والمنهجيات الفلسفية المعاصرة.

الطابع الجوهرى لفلسفات التجول: هو الترحال الدائم، إنها صحراوية وبدوية جديدة في أراض المعنى. فكلما تحصلت واحات أو أبار ومراعي لقوت السؤال، سكن المعنى قليلا

بشارة أن تكشف الحقيقة خارج مناهج العلم التقنية والدقيقة والمحددة والصارمة، لان العمل الفنى يستدعي في ذاته قول حقيقة، من نوع خاص، وبما انه لا يمكن أن نتخذ منهجا كما في العلم الطبيعى لمعرفة تلك الحقيقة فهو يتيح سبيلا للخروج من العلموية بمنفذ آخر هو حرية تقييم العمل وتذوقه جمالياً. وبذلك يسقط قناع الهيمنة العلموية على المعارف. والعمل الفنى في ماهيته "ليس منفصلاً عن عالمنا الذي نعيش فيه ولا عن فهمنا لأنفسنا. ونحن في لقاءنا بالعمل الفنى لا نوغل في عالم غريب، ولا نخطوا خارج الزمن والتاريخ ولا ننفصل عن أنفسنا أو عن الأشياء غير الاستطبيقية... عندما نفهم عملاً فنياً عظيماً فإن خبرتنا بالعمل تتفاعل مع كياننا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذالك هو إننا لسنا من يستجوب العمل وإنما العمل هو من يستجوبنا ويلقي علينا سؤاله، أي يشغلنا بالمسألة التي شغلته والتي أتت به الى الوجود"<sup>(1)</sup>، وهنا تبادر وتخاطر آخر لهايدغر في طرائق ومسارات الفهم الغاداميرية، واقصد انه يريد أن يؤكد اندماجها عوالم الإنسان من تاريخ وفن وفلسفة وغيرها تداخلاً لا حداً فاصلاً لها مع موضوعاتها، بل تتماهى معها بل وتسيل فيه فينتج بذلك طرح ولفظ لكل موضوعانية متطرفة تريد أن تتيح

1 عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل الى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص201.

كما في النزعة العلمية (العلمية وتطرفها في رد الحقيقة الى معايير علمية فقط! وهذا التأكيد على مهمة الهرمينوطيقا يرجعنا الى غادامير في تخليص مسار الفهم من تلك السيطرة السلطوية للعلمية. وتأكيد هابرماس على الأهمية هذه فانه يركن لفهم غادامير أيضاً لكن لا يقبله على علاته، بل ولا يبقيه بما يبدو سالماً منه. فنجد أن هنالك خلاف عائلي (ألماني - فلسفي) سيدشب فيصل حد التقاذف بالتهم دون مستوى المحاججة أو المناظرات أو المراسلات أو حتى الكتابة على الكتابة. ومن تلك المواجهات ماسنعرض له وهو النقود التي وجهها هابرماس لغادامير ورد الآخر لها. وسأحاول، في البداية، رسم معالم صورة الهرمينوطيقا حسب هابرماس ومن ثم كشف الاتفاقات بينه وبين غادامير كما الخلاف بينهما، والبحث عن مخرج عن أزمة التلاقي تلك.

يشير هابرماس الى أن الهرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثية الأركان ناتجة عن كلام ما بشكل تزامني، أي علاقة لغوية بموضوع لها، ومستعمل لها، وهي تنفع:

(أ) أما بوصفها تعبيراً عن نية المتكلم.

(ب) أو تعبيراً عن إنشاء علاقة "بينذاتية" بين المتكلم والمستمع.

(ج) أو تعبيراً عن شيء ما في عالم خارج اللغة.

لكن إن عُدَّت تلك الاستراحة، والسكن المؤقت في البوادي "منهجاً" (ولو جدلاً) فذلك هو مسار العلوم الإنسانية.

هابرماس: الهرمينوطيقا والتواصل: رديفا الفهم.

يبدأ هابرماس بإيضاح المقصود بالهرمينوطيقا عبر التمييز الذي يمكن أن نقدمه باعتباره ذي معنى، سواء أكان قولاً مقروءاً أو غير مقروء أو منتج من أي نوع كان مثل أداة أو آلة أو أية وثيقة مكتوبة، فيمكننا وصف أو إيضاح أو التكهن بأصوات ضجيج ما مكافئة لأصوات جملة مقروءة دون أن يكون لدينا أدنى فكرة عن معنى الأصوات تلك. ومن اجل إدراك (و قول) معناها، على المرء أن يشارك ببعض من الفعل التواصلي (حقيقي أو متخيل) في السياق الذي تستعمل فيه تلك الجملة بالطريقة التي يمكن أن يفهمها المتكلمون و المستمعون و المتفرجون الذين ينتمون الى المجتمع اللغوي نفسه.<sup>(1)</sup>

وبالرغم من تأكيد هابرماس على "وجوب عدم تخلي العلوم الاجتماعية عن البعد التأويلي للبحث، وان أية محاولة لطمس مشكلة التأويل سينتج عنها خروقات خطيرة"<sup>(2)</sup>

1Haberma, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, p23-24.

2 Ibid,20.

- 1- الخطاب النظري حول الحقيقة،
- 2- والخطاب الأخلاقي العملي حول الحقيقة المعيارية.
- 3- والنقد الجمالي والعلاجي حول الأصالة والصدق.<sup>(2)</sup>

وهذه الادعاءات الخطابية وإمكانية التحقق منها حسب مجالاتها في الحقيقة والصحة والصدق، إنما تستدعي في مسارات تحققها عمليات: تفسير وفهم وتعبير.

وفي داخل عالم الفهم الذي هو مجال الخطابات المعيارية في علوم التأويل والتي يجب أن تحكمها العقلانية التواصلية، يحكم هابرماس بأن الهرمينوطيقا تراقب اللغة في عملها، أي اللغة كما يستعملها المشاركون من أجل الوصول إلى فهم مشترك أو وجهة نظر مشتركة. بيد أنه يجب أن لا تغيب عن نظر المراقب حقيقة أن اللغة في استخدامها الانجازي تكتنزها العلاقات التي هي أكثر تعقيدا من مجرد علاقة (و نوع من النوايا التي ترتبط بها). فعندما يقول قائل شيئا ما ضمن سياق الحياة اليومية الاعتيادية، فهو لا يشير فقط إلى شيء ما في العالم الموضوعي المجرد (من بين كل ما موجود أو يمكن أن يكون) بل أيضاً إلى العالم الاجتماعي (من بين كل العلاقات المنظمة بين الأفراد)، و شيء ما في

فضلا عن ذلك، فإن أية محاولة لإيضاح معنى حديث (كلام) لغوي ما تكشف عن علاقة رابعة، وهي لغوية، بين الحديث المعني و مجموع الأحاديث المحتملة ضمن نفس اللغة.<sup>(1)</sup>

والحقيقة إن التفسير اللغوي السابق وتوزيعه على أشطار ثلاثة ملحقة برابع إنما تتوزع عوالم وفاعليات حسب تصنيفات هابرماس في فهمه للعوالم ومصالحها الإنسانية، فالعالم الأول الذي ينتج قولاً للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، والعالم الثاني هو الذي ينتج مقولاً تعبيرا عن الفاعلية البنذاتية، والثالث القول حول عالم خارج اللغة وهو عالم الطبيعة، أما ما ألحق رابعاً فهو يستدعي التأطير اللغوي لكل الخطابات باتجاه العوالم الثلاث أنه العمل على إنتاج المعقولة والمقبولية.

حلل هابرماس شروط الجدل العقلاني في الفعل التواصلية على أساس التمييز بين ادعاءات شرعية مختلفة التي تثار في الخطابات بصورة مخفية أو ظاهرة. ويميز هابرماس بين الادعاءات الشرعية الآتية: إن الخطابات الممكن فهمها والمصنوعة بشكل جيد تجعل الادعاء الموضوعي حقيقة. والادعاء المعيارية صحيح. والادعاءات التقييمية والمعبرة أصيلة وصادقة. إن أنواع مختلفة من الخطاب تخدم بصورة واضحة في توجيه هذه الادعاءات:

1 Ibid,24-25.

2 Deflem, Mathieu, Introduction: "Law in Habermas's theory of communicative action", in Habermas, *Modernity and Law*, SAGE publications, London, 1996, p3.

وبشرط الجدل/الحجاج العقلاني يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن يربطوا أفعالهم ويسيروها باتجاه الفهم المتبادل.<sup>(2)</sup>

يحاول هابرماس أن يعتمد على موارد العالم المعاش في تقريراته عن العقلانية التواصلية بل وفي استعادة هم التحرر من خلال فحص هذا العالم. وفي هذا العالم عند النظر الى اللغة من منظور وسائلية اللغة وأهميتها، بل واختزالها لكثير من أشكال التواصل، فإنها تخدم ثلاثة وظائف:<sup>(3)</sup>

(أ) إعادة إنتاج الثقافة والحفاظ على التقاليد (هذا هو المنظور الذي من خلاله طور غادامير الهرمينوطيقا).

(ب) التكامل الاجتماعي أي تنسيق خطط مختلف الممثلين في التفاعل الاجتماعي (لقد جرى تطوير نظريتي حول الفعل التواصلية من هذا المنظور).

(ج) التنشئة الاجتماعية (الجمعة) أو التأويل الثقافي للحاجات (و هو المنظور الذي من خلاله طور هيربرت ميد نظريته في علم النفس الاجتماعي).

بذلك، فالجمعة وإعادة الإنتاج الثقافي والتكامل - التضامن الاجتماعي كلها مهام تقع على عاتق التواصل داخل العالم

العالم الخاص بالمتكلم (من بين كل التجارب التي يمكن بيانها أو التي يمكنه الوصول إليها).<sup>(1)</sup> وتلك هي إفادة هابرماس من نظرية أفعال الكلام ومنجزاتها مع أوستن وسيرل.

وما يخص الفهم هو العالم الثاني الذي يجمع بين المتكلم والمستمع أو الذي يهتم بقضية التذاوت أو المشاركة أو الحوار، وما ينتج علوما تاريخية وهرمينوطيقية بالعموم، وتحكمه عقلانية تواصلية.

تقع العقلانية التواصلية تحت تصنيف الفعل الذي يهدف الى تفاهم متبادل ويتصور كأنه عملية الوصول الى اتفاق بين المتحدثين لتتوافق مع تفسيراتهم للعالم. وذلك لتجنب سوء الفهم. ومن الضروري ملاحظة أن مفهوم هابرماس للفعل التواصلية لايفترض بان المتحدثين من الممكن أن يهدفوا الى فهم متبادل فقط من خلال الخطابات، أو أن ذلك الاتفاق قد يكون نتيجة حتمية لكل العمليات التواصلية. فمن الممكن أن توجه عدة أشكال للفعل وهي غير لغوية (كإشارات و رموز) الى الفهم، ولكن فقط عندما يكون من الممكن أن تنقل الى تفاعلات تتوسط اللغة. وان توجه الذين يقومون بالفعل التواصلية الى الاتفاق لايسثنى احتمالية المعارضة كنتيجة للتواصل المشوه أو غير الموطد. إذ يؤكد هابرماس على انه ومن خلال اللغة فقط

2 Deflem, Mathieu, Introduction: "Law in Habermas's theory of communicative action", p2-3.

3 Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p25.

1 Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**,p.25.

التفاعلات المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول الى إجماع معين ، إما بالتبني، أو بالتأويل، أو ببعث تأويلات مشتركة<sup>(2)</sup>، وذلك يعني وجود مسارات فهم: إما أن تمثل فهما حدسياً مباشراً يتيح الرضوخ والإتباع، أو تأويل جديد (فهم حسب الحالة)، أو اعتماد تأويلات من التراث مقبولة ومشتركة. وذلك يرجعنا الى ما بيناه في ماسبق من بحثنا في جدلية فهم الجزء والكل للذات والآخر والتراث، فيرى هابرماس إن الفهم الهرمينوطيقي "إنما هو، وطبقاً لبنيته، متجه ليؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهماً ذاتياً ممكناً يوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهماً متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكّن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسري، ونوع المشاركة [...] بين الذوات التي يتعلق بها الفعل التواصلي"<sup>(3)</sup>.

لكن هابرماس لا يرى أن إدراك الواقع يلزم بالتأويل وحده، كما توحى الهرمينوطيقا بذلك، "بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل، هي الفكرة التي جذبت اهتمامه [...] فما يرمي إليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعه الى أن يدخل مفهوم الوضعية الكلامية

2 هابرماس، يورغن، "اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي"، ص 253.

3 هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2001، ص 210.

المعاش ومنه. بوساطة اللغة ومحاولات الفهم المستمرة والتي يجب أن تفضي الى اتفاقات في كل مرة. لذلك فهي غايات ووضعيات إنسانية لايمكنها التحقق دونما أن ترتكز وتقوم على الفهم المتبادل. لكن التكامل أو التضامن يبقى مهمة اجتماعية ذات أسس فلسفية وأخلاقية كبرى يركز عليها هابرماس من خلال محاولة استعادة خطاب السياسة الجمهورية المعدلة، والأخلاقية الواجبية- الكانطية، والتفاعل الاجتماعي بما فعله هو في نظريته في كتابه نظرية الفعل التواصلي.

يقول هابرماس: "إن موقف الفهم المتبادل يضي ترابطاً على المشاركين في التفاعل. انه لا يمكنهم أن يتخذوا أي موقف سلباً أو إيجاباً، كما لا يمكنهم التوصل الى إجماع في هذا المعنى إلا على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذوات حول ادعاءات الصحة"<sup>(1)</sup>، وفي قوله هذا يؤكد هابرماس استحالة الفعل الإنساني المضفي الى موقف دونما أن يكون مبتئياً على اعتراف متبادل وما الاعتراف المتبادل هذا إلا نتيجة للفهم والذي يلزم أن ينتج عنه هو الآخر اتفاقاً يتيح ظهور إطار مرجعي للمعنى واتخاذ الموقف.

وما عملية التفاعل هذه إلا عملية هرمينوطيقية، يصفها هابرماس: "إن

1 هابرماس، يورغن، "اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي"، ضمن كتاب عمر مهيل، من النسق الى الذات، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص 253. (ملحق النصوص المترجمة).

الماركسي، ولا يمكن كشف تلك الزيوف إلا من خلال متابعة الفعل اللغوي والتأويل منه من خارج حالة الفهم علاوة على المشاركة المفترضة. ف"إذا شاءت الهرمينوطيقا أن تتجه الى الحقيقة وتقصدها فلا بد لها من أن تقف خارج اللعبة كمشاهد موضوعي. لا بد للمؤول أن يتخذ موقف ملاحظ خارجي غير مشارك حتى يستطيع أن يشخص بدقة تلك العمليات المشثومة والأفاعيل الشريرة التي ترتكها الايديولوجيا واللغة"<sup>(3)</sup>. هنا مقابح الانعطافة لدى هابرماس فهو يريد أن نساهم في حوار مساءلة ومحاججة لكنه حجاج ليس من طبعه التماهي مع الفاعلية القائمة والحاضرة أمامنا وكأنها أمر مسلم به، بل انه نتيجة محتملة وبقوة ونسبة كبيرة لقسرية منظومات فكرية تسيطر على ما يظهر أمامنا في محاولات فهمنا لخوارجنا من الإنسان والعالم. للمقدمات السابقة يصل هابرماس الى ضرورة أن نميز بين انوجدانا داخل عملية الفهم بما هو منتج، وفهمنا لإنتاج عملية الفهم نفسها! وكما أن هنالك تفريق بين المؤولين أنفسهم في كونهم يشاركون على صنفين في عملية الفهم كما ألمحت آنفاً، فإن هنالك تفريق آخر بين المفسر وعالمه وبين المؤول وعالمه.

المثالية"<sup>(1)</sup>، وذلك يجعل من مرحلة التأويل مرحلة تأتي بوصفها خطوة ثانية، وذلك حسب هابرماس إلزام منهجي. فانه حينما يفترض حالة كلام مثالية يهدف منها الى أن يقيس: ادعاءات الصلاحية، واتيقا المناقشة، ومن ثم إمكانيات الوصول الى إجماع، وفي خضم ذلك، كله، كيف تجري عمليات الفهم؟. ففي عوالم ما فوق الفهم هنالك لدى هابرماس مقاييس كلية، واطر "قبل تجريبية" هي ماتوفر بيئة التواصل، فالطرق الهرمينوطيقية "تنطلق جاهدة كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة، وفي الفعل ضمن معايير عامة"<sup>(2)</sup>، إذن يمكننا أن نقرأ مشروع هابرماس هنا من قسمات ثلاث:

- 1- ما فوق الفهم
- 2- الفهم
- 3- ماتحت الفهم

ففي بناءات ما فوق الفهم نجد ماسبق من المعايير والتي يمكن أن يختزلها هابرماس في محاولاته لصنع اتيقا نقاش وتداولية عالمية-كلية. أما مع الفهم فإننا نجد أنفسنا مزودين بالحوار والمساءلة والنقد، وما تحت الفهم: هي طبقية اختفاء الباعث والعلة والمحركات في إنتاج النص أو في صناعة الفهم.

وفي تلك العمليات للفهم تتكشف أهمية مناهج نقد وكشف الزيف الأيديولوجي عند هابرماس مثل التحليل النفسي والنقد

1 هاو، أن، النظرية النقدية، ص230.

( هابرماس، بورغن، المعرفة و المصلحة، ص210 ) 2

3 عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل الى الهرمينوطيقا، ص300.

تفحص الحالة التأويلية للفهم العام المسبق للمؤول ككل لا يتجزأ، بل كل جزء على حدة. (وذلك حقيقة يتيح عمليا تعددية في المعنى).

ثالثا: هناك مشكلة أخرى في الاستعمال اليومي فنحن نتفق (أو نختلف)، في حياتنا اليومية، في كثير من الأحيان على أحقية الفعل أو المعايير، و هل أن التقييمات و المقاييس مناسبة، و صدق وصف الذات أكثر مما هو الحال عند حقيقة النصوص. و هذا هو السبب وراء امتداد المعرفة التي نستعملها عندما نقول شيئا ما لشخص ما الى ما وراء المعرفة المحددة بالموضوع المطروح، أو ذات الصلة بحقيقة كنه الموضوع فحسب. و لغرض فهم ما يقال له، على المؤول أن يمتلك معلومات إضافية أكثر مما يبدو ظاهريا في النص. سيكون من الصواب القول إن التفسير الصحيح يطابق معنى النص المراد تفسيره أو يلائمه أو يشرحه تفصيليا و هو النص الذي على المؤول أن يفهمه.

تلك هي المضامين الثلاثة لحقيقة أن فهم ما يقال يتطلب المشاركة و ليس فقط المراقبة. وهنا تتبين مديات أهمية أن يشارك المؤول في عملية الفهم بالرغم من أهمية أن يفهم ماجوانيات الفهم كما أسلفنا سابقا للخلاص من الهيمنات المخفية واللاشعورية التي أنتجت النص.

وبذلك فالمعنى المختبئ في ثنايا العلوم التأويلية- الإنسانية يحتاج لكشفه أن نعقلن

فإذا قارنا موقف الشخص الثالث لشخص ما يقول ببساطة كيف تجري الأمور (وهذا موقف العالم، على سبيل المثال) مع الموقف الانجازي لشخص ما يحاول فهم ما يقال له (و هذا موقف المؤول، على سبيل المثال) فان المضامين (الأمور المفهومة ضمنيا) للبعد التأويلي لمنهج البحث تصبح واضحة. ويمكن التعرّيج على ثلاثة مضامين هي الأكثر أهمية في الأساليب التأويلية:<sup>(1)</sup>

أولاً: يتخلى المؤولون عن ميزة التفوق التي لدى المراقبين "العلماء - المفسرون" بسبب موقف المؤولين المتميز، كونهم ينجرون نحو جدالات عن معنى و صلاحية الأحاديث. فبمشاركتهم بالفعل التواصلي فهم يوافقون من حيث المبدأ على نفس موقف أولئك الذين هم أنفسهم يحاولون فهم أحاديثهم. وضمن عملية محاولة الوصول الى فهم حقيقي أو افتراضي، فإن من المستحيل تحديد من سيتعلم من من بشكل مسبق.

ثانياً: بافتراضه موقفا انجازيا، فان المؤول لا يتخلى عن موقف التفوق، وهو ميدان تخصصه، فحسب، بل عليه أيضا أن يتعلّق باعتمادية النص لتفسيره. فهو لا يمكن أن يكون واثقا بشكل مسبق انه هو و موالوه المتخصصون يعملون على أساس نفس الخلفية من الافتراضات و الممارسات. لا يمكن

1 Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, p26-27.

للنقد والنقاش، لاتقبل على أساس الإيمان والاعتقاد.<sup>(2)</sup> ولذلك كله يلعب الحجاج والبرهنات البيّناتية، عبر سلوك الحوار، حراكاً لعمليات الفهم كلها لدى هابرماس.

لذلك نجد هابرماس لا يقيم وزناً للتحيزات التي تصنعها الفهوم المسبقة، بل يوجب أن تخضع للفحص، فهي برأيه أكّنة تغطي عملية الفهم وتمنعها من أن تكون موجودة أصلاً.

وعلى هذا الأساس فان سلطة التقاليد تكون معرضة للتساؤل الدقيق، أي لأفق التفسير والتحليل، كما تزداد الحاجة الى تبريرات منطقية وكذلك ينمو التفريق بين الهويات الشخصية ومجال الاستقلالية الفردية. وبالنسبة لهابرماس فان الفعل التواصلي ضروري في عملية العقلنة، ولهذا فان نظرية العالم المعاش تكون تكميلية بالنسبة لنظرية الفعل التواصلي، ويمكن اعتبار العالم المعاش معقلنا لدرجة انه يسمح للتحاورات الموجهة بتفاهم متحقق على نحو تواصلي.<sup>(3)</sup> إذن فالعقلنة الظاهرة في عمليات الحوار إنما تظهر في العملية ذاتها من جهة وفي أصل التشريع للتحاور- التواصلي. ولذلك فالتواصل بحد ذاته يحمل معاني العقلانية لأنه لا يهدف الاتصال الساذج وإنما عملية

2 Bolton, Roger, "Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital", Paper read at meeting of **Western Regional Science Association**, San Diego, California, February 2005, (PDF), p.14.

3 Ibid, p.15.

أفعالنا ومعارفنا بوساطة تواصلية، لذلك يقول هابرماس: "على جميع العلوم التي توافق على تضمين مفعوليات المعنى في صلب موضوعها أن تأخذ بنظر الاعتبار التضمينات المنهجية لدور المشارك الخاص بالمؤول. ليس على المؤول أن يعطي معنى للأشياء التي يراقبها، بل عليه أن يشرح المعنى ذي الصلة للمفعوليات التي لا يمكن فهمها إلا ضمن سياق العملية التواصلية."<sup>(1)</sup>

والحقيقة التي تعيد وتكر نفسها في مسار العقلنة الغربية هي أن ما يقبل يجب أن يخضع للمساءلة والحوار والمحاكمة، لذلك نجد هابرماس يركز على الحجاج داخل العالم المعاش والذي يؤدي الى ضبط وتوجيه الفهم بصدد الاتفاق والإجماع.

إن المتحاورين يصلون الى نقطة تفاهم في أفق العالم المعاش، وينتج عن اعتقادات مشتركة ذات قيمة غير إشكالية، ومن هنا يحتفظ العالم المعاش بعمل أو قيمة تفسيرية عن أجيال السابقة. أي بمعنى وجود حيثيات مشتركة بين المتحاورين تسهل عملية الحوار. والحوار الفعال بالنسبة لهابرماس يكمن في مسيرة العالم المعاش وما يجب عقلنته. وهنا تمثل العقلنة جزء من عملية التطور الاجتماعي وضرورة بالنسبة للعالم الحر. وكما هو معتاد فان العقلنة هي عملية تكون فيها ادعاءات الشرعية أو الصحة، والمعرضة

1 Ibid, p.28.



في العالم المعاش، وبذلك فهي تستند على التحليل النفسي والنقد الماركسي في كشف الزيف والتشويه والادلجة، وعليه فهي تؤدي مصلحة تحررية للإنسان. ولأجل ذلك عمل هابرماس على تفكيك آلية الفهم، وأكد على طبيعة الأحكام المسبقة وتحويلها الى صورة معتقدات، ذلك لأنها تنشأ وتصدر من عوالمنا المعاشة، وبذلك فهي تحيل الى موروث ثقافي- تاريخي، يبني تراكمات فهمية تتحول الى معتقدات انحيازي، يقول هابرماس: "إن المعتقدات تلعب دوراً مغايراً في الوقت الذي تقوم فيه بإرساء حقائقها وفق طرق متباينة، وشعارها في ذلك التمسك بالنشاط وإغفال المقالات أو الأقوال بأنواعها، وهذا ما يجعل الفاعلين، في عالم معاش معطى، خاضعين لقناعات مسبقة يتأثرون بها في حلّهم وترحالهم. انه يتوجب عليهم [...] أن يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقاً من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي بين ماهو صحيح أو حقيقي فعلي وبين ما يبدو كذلك"<sup>(2)</sup>، وهذا يعني أن التمييز الذي تشكله المهمة الثانية الطبقاتية (السابقة الذكر) هو الخاصية الأساسية للعمل التأويلي لديه.

#### مقاربات ومقارنات: بمثابة خاتمة:

في جولتنا في أروقة النصوص الغاداميرية والهابرماسية وجدنا مفارقات كبرى،  
2 هابرماس، يورغن، إيتيكا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيب، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص60.

كبيرة من الالتقاء فالحجاج ففض النزاع الجدلي فالاتفاق المفضي للإجماع فالتشريع الجديد وكل ذلك في حقيقته وباطنه وظاهره عمليات فهم وتفاهم وإفهام وصناعة استراتيجيات للفهم.

ونتيجة لما سبق، نصل مع هابرماس الى تحديد سمات الموقف المثالي للكلام والذي فيه تعمل الأفعال التواصلية على الوصول إلى أرضية مشتركة من التفاهم والتي يسميها هابرماس بالتواصل غير المشبوه. والأمر هنا يتطلب قاعدتين عامتين:<sup>(1)</sup>

- 1- عدم وجود تلاعب في عملية التواصل.
- 2- و أن كل شيء في الحوار أو عملية التواصل معرض للتساؤل عن صحته أو شرعيته.

وعلى ماسبق، فإن تأويلية هابرماس إنما تتكون من طبقتين: الأولى: هي في فهم النص أو الخطاب أو الآخر (بقوله) بوصفها نتائج لتواصل بينذاتي في العالم الاجتماعي-العالم المعاش، وهو يؤدي مصلحة عملية للإنسان. والثانية: هي الطبقة التي تقبع خلف السابقة، وتعمل على التأويل النقدي لما أنتج أو ساهم في إنتاج الخطاب البيئذاتي المنطلق من التداوت

1 Wilson, Doug, "The Theory of communicative action and the problem of the commons", Paper presented at the Second Annual Conference of the **International Association for the Study of Common Property**, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept,1991. (PDF) p.4.

نظرتة إلى الفهم بماهو توافق للمعنى، لا غبار عليها، فذلك لأنه بالمقابل لم ينتبه إلى إن هذا التوافق قد يكون مشوهاً دون دراية منه، وهذه إشارة إلى الايديولوجيا كمثال على الفهم المشوه... إلا أن ما يثير إنزعاج هابرماس ليس إننا نحاول استباق حقيقة إمكانية أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعود عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أن يصبح أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الايديولوجيا<sup>(1)</sup>.

يعترض هابرماس على تصور غادامير في إمكانيةات التراث وتحيزاته من جانب إنها ممكن أن تسهم في صناعة حقائق سليمة وناصعة! فهو "يقر بأهمية التحيزات في فهمنا، لكنه يتساءل ما إذا كان ينبغي لحيتميتها أن تقودنا الى الإقرار بشرعيتها. فما يرفضه هو إعادة الضمنية تأهيل التحيزات بوصفها كذلك، كما لو حتميتها تكفي لجعلها ذلك الشيء الذي ينبغي أن نرضخ له بوصفه جزءاً من التقليد. وبالمقابل، فإن قوة التفكير تمكنا من اقتفاء أصول فهمنا القائم واتخاذ موقف مختلف ونقدي حياله"<sup>(2)</sup>، نعم الأحكام المسبقة مهمة، لكن هل أهميتها لاتعني أنها شرطاً ضرورياً للفهم والوصول للحقائق أو الاتفاق بشأنها أو صناعتها؟! اعتقد أن الأمر لايمكن تصوره بهذه البساطة. لذلك نجد هابرماس قد رفض

وانقطاعات أخرى في المنطلق، و0الأسلوب، والغاية المنشودة، لدى كل منهما (غادامير وهابرماس) في موضوع الهرمينوطيقا وبيئتها وأدواتها وآلياتها التفاعلية والنتائج المتوخاة منها. فهنالك تمايز بينهما في موضوع التراث.

وكأننا أمام عقليين: العقل الغارق والعقل المارق. والأول هو من يجد في التراث مسكناً، أو بحراً يغوص فيه بل يغرق في أعماقه. بينما الثاني هو العقل الحدائي الذي طبيعته وماهيته الرئيسة هي القطيعة والفحص والنقد المستمر الذي لا يدع لكل راسخ مقام، بل كل الأبنية تحضر لديه على طاولة المساءلة. وفي الأول تتضح الأحكام المسبقة التراثية وكأنها ضرورات للفهم. بينما هي للعقل الثاني تظهر بصفتهما أكنة تمنع الفهم.

لقد مثل التراث لدى غادامير مكمناً للانوجاد والحضور الدائم في مسار فهمنا الآتي ودوماً. وذلك يعني أن التقاليد المسبقة وماتتضمنه من أحكام وتحيزات إنما هي جزء من كينونتنا التي لايمكننا أن نفارقها لان ذلك جزء من التناقض الأدائي الذي لايمكن تبريره.

بينما اشتغل ويشتغل هابرماس على إن التراث إنما هو سلة لكل تشويه وحضور أيديولوجي وزيوف سلطوية. وفيما بين الرؤيتين بدأ الجدال. "فتأويلية غادامير وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية، إلا أن [أفكاره]... تطرح إشكالاً واضحاً حسب هابرماس، فإذا كانت

1 عمر مهيبيل : من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007. ص 170 .

2 هاو، أن، النظرية النقدية، ص211.

بعيدا عن عمليات التواصل ومضامينها العقلانية نحو الفهم. فالهرمينوطيقا حسب غادامير تهدف جاهدةً "الاعتراف بالغيرية كما هي، والآخر كأخر، واثر الفن كتصادم، والقطيعة كقطيعة، والمفهوم كما هو؛ ولكن هل يبالغ في التسليم بالتفاهم والاتفاق؟ هذا هو العتاب الذي وجهه إلي هابرماس بطرحه لظاهرة التفاهم الملتبس الذي يحول الاتفاق الى مجرد وهم وخداع، وربما الى ممارسة تموهية"<sup>(3)</sup>، أي لاتعطي الأمور-الموضوعات غير صورتها الواقعة وليس صيغتها المفروضة ولا صورتها المارقة على الأصول التاريخية والتراثية.

ولذلك وجدنا غادامير يحاول تقوية ترسانته في الرد على هجمات هابرماس منتقدا إياه في إمكانات الحوار بلا أيديولوجيا أو بصورة مثالية مخاطبا هابرماس بقوله: "أنك تتصرف كما لو أن الفهم والحوار غير ممكنين البتة، بسبب التفاوت بين الطبقات، والخ"<sup>(4)</sup>. وذلك يقودنا الى أن نسلم بالتناقض الداخلي لمقولة الحوار المثالي. لان الواقع تفاوتي لايمكنه تقبل تلك الفرضية والمقولة الترانسنتدالية. ومن جهة أخرى لا اتيقا للحوار دونما البعد المتعالي في الفرضيات التي سطرها هابرماس. إلا إن هابرماس يركن الى النقد في ديمومة وضمانه ممارساته ونظرياته في الممارسة

3 غادامير، فلسفة التأويل، ص200.

4 فيليب فروجيه وجاك لوريدير، "هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة"، ص169.

وتنافر مع ما قدمه غادامير في تمثله للتراث على انه وعاء يختزن أفق أساس للفهم، بينما يلزم أن نفهمه، حسب هابرماس، في شكل فضاء مختزن للتشوهات والانحرافات التي تنتجها الايديولوجيا وتسوقها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره.<sup>(1)</sup>

وما قدمه هابرماس كبديل قد لايزيد في إمكانياته لتجاوز معضلات البنية الحلية التي يسعى لها غادامير في الموقف من التراث. لذلك وجد غادامير ماصوب سهامه نحوه في نظام هابرماس الهرمينوطيقي.

يقول غادامير: "على الرغم من أن هناك، من وجهة نظر طرف معين، إيمانا بالحوار غير المقيد، وهو نموذج هابرماس وآخرين كثر ممن يتبعون شعار التنوير القديم: القضاء على الأحكام المسبقة المهجورة والتغلب على الامتيازات الاجتماعية من خلال الفكر والتأمل. وفي هذا السياق يكوّن هابرماس الافتراض الرئيس عن "اتفاق مضاد للواقع". أما من جتي فهناك، على العكس، نزعة شكية في المغالاة الخيالية في تقدير العقل مقارنة بالعواطف التي تحفز العقل الإنساني"<sup>(2)</sup>، أي أن تصورات هابرماس في الحوار غير المشروط والذي يقطع تماما مع الأحكام المسبقة لأنها زائفة ومزيفة في الأغلب، فيجب أن نركنها

1 Habermas, *connaissance et Interet*, p.270-271.

نقلًا عن: هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص236.

2 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص720.

بدلاً لثمة الثقافة- السياسية. حتى وصل الأمر بهابرماس الى تبسيط عمل غادامير وتفريغه من أي بعد نقدي. فرد الأخير على الإشكال الذي يمكن اختزاله بما تقدم في كون الموقف من التراث ليس نقدياً كفاية لديه بقوله: "النقد موجود في كل فكر حقيقي؛ ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف المساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة"<sup>(3)</sup>. وأجدني اتفق مع مقاله ريكور في دمج النقد بالتواصل أو في حاجته له، يقول: "أنا لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا تجربة تواصل"<sup>(4)</sup>.

كما قدم كل من غادامير وهابرماس رؤى متفارقة في طبيعة التحليل النفسي، وشكلت تقدماتهم، تلك، مناظرة في قابلية التحليل النفسي على المساهمة في الفهم والاتفاق!

لذلك رفض غادامير ما جاء به التحليل النفسي وإعماله على الهرمينوطيقا بقوله: "إننا لانشغل بالتنا في الكشف عن اوهان الآخر قصد تبيان إننا على حق إطلاقاً، وإنما إن خطابه يصبح منيراً وواضحاً نوعاً ما. يبدو لي إن هذا الموقف هام وأساس لكل فهم"<sup>(5)</sup> وعليه فالتأويل حسب منظور التحليل النفسي

3 فيليب فروجيه وحاك لوريدير، "هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة"، ص 168.

4 ريكور، بول، محاضرات في الايدولوجيا والبيوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002، ص 324.

5 غادامير، فلسفة التأويل، ص 187.

الفهمية، "فقد انتقد هابرماس نظرة التأويلية القارة الى التحيز والتقليد. ورأى أن لكل من العلم والتأمل قدرة على خرق التحيز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير"<sup>(1)</sup>.

إذن، فمهمة الهرمينوطيقا هي مهمة وساطة لدى هابرماس، بل ومهمة ضمنية ولا تتخذ عالميتها كما مع غادامير على إنها الغاية أو الهدف المطلوب تشاركياً أو موقفياً من الآخر والتراث، لذلك يحاول هابرماس التأكيد والتركيز والتحليل وإعادة في الإنتاج للخطاب والياته وكشف المختبئ خلفه، بينما مع غادامير المهم هو كيف صنع ذلك الفهم، ودراسة ذلك الذي أنتج ونحن فيه!، وعليه ينفي غادامير "الحدود التي فرضها هابرماس على قدرة التأويل على عرض العوامل الأيديولوجية وتحليلها، إذ انه يرى أن هابرماس يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحقيقة المنطوقة، في حين أن التأويل يأخذ في حسابانه الآراء المسبقة والأحكام، بمعنى انه لا يهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات، ولكنه يهتم أيضاً بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه الآراء"<sup>(2)</sup>، وتطورت الاتهامات المتبادلة بالطوباوية لهابرماس من غادامير، والمحافظية لغادامير من هابرماس. مما حدا بنا الى أن نتصور الأمر وكأننا أمام خطابين احدهما أقصى اليمين والآخر أقصى اليسار

1 هاو، ألن، النظرية النقدية، ص 208-207.

2 عمر مهيبيل، من النسق الى الذات، ص 172.

الطوباوية الهابرماسية. وحتى الحوار نفسه الذي يؤسس عليه هابرماس في أطروحته في الفعل التواصلي عبر الحجج، إنما هو يقتضي بطبعه الإحالة لفهوم مسبق كما في ما املكه أنا والآخر في الحجج، وإلا إن كنا بلا تلك الفهوم لما حصل الحجج أصلاً لأننا متفقون أصلاً!! حتى إن غادامير قد صرح: إن "المحاجة أو الحوار يتضمن الركون لفهومات مسبقة".<sup>(3)</sup>

ويمكن أن نحول بدورنا كل ماسبق من التضادات المعرفية بينهما إلى أصول المرجعيات الابدستيمية لكل منهما، فهابرماس مثلاً يستعيد مجموعة فلسفية ولغوية واجتماعية، في تنظيره، وتطويره لها، في الفهم. وهذه الثيمة السوسيو فلسفية تمثل جزء مهم منها فلاسفة الارتياب: ماركس ونييتشه وفرويد. فكلهم يحضرون في صياغة السؤال الهابرماسي نحو الفهم: في تشكل الوعي وزيفه ودور الحياة المعاشة في ذلك، أو في تتبع وفحص جواب الأصل في الأخلاق والأحكام المسبقة، أو في أن هنالك محركات سلوك وفهم تختفي وراء ظواهر شعورنا. أما هايدغر فمرجعياته الأولى والاهم دوما هي هايدغر، وفي موضوع بحثنا هي مرجعيته في تحويل مسار الهرمينوطيقا إلى درب في الانطولوجيا.

بينما وفي الجانب الآخر، من الرؤى السابقة -في الاختلاف بينهما- نجد نوعاً من

لا يطمح إلى تبيان وتوضيح ما يقال وما يصدر عن المشارك، بل في ما لا يقوله أو يعبر عنه، لأنه يهتم بما يقبع في الجوانبات اللاشعورية، أي ما لا يعترف به الإنسان ظاهراً أو ما لا يريد له أن يظهر بالتعبير<sup>(1)</sup>، بينما الهرمينوطيقا مع غادامير تهدف لكشف مرافقات العمل الفهمي، وإن كان لابد من جوانبات تعمل عليها فهي شعورية مسموحة الإخراج والإظهار وإن كانت تسكن في ما هو تحت، فهي ما يشكل، فعلاً، المقول والخطاب أو الآخر لفهمه، وليس ما يفترض أو عكس ظاهري أو يعود لجذور دوما ما توصف باللاعقلانية: وفي ذلك، حقاً، إشكال دائم على النهج التحليلنفسى.

كما اعترض غادامير على قوة التحليل النفسى النظرية التي يعول عليها هابرماس في التحرر والتخليص للإنسان المستلب والمقيد، فيقول: "لفتُ نظر هابرماس إلى أن مثال الحوار التحليلنفسى الذي يريد تطبيقه على علم الاجتماع غير مقبول في الوقائع، لأن هذا الحوار يفترض أن يضع المريض ثقته في الطبيب. لكن لوجود لعالم اجتماع يسلم إليه مجتمع، ضل وجهته، أمره، وإذا ما وجد لن يكون هناك مجتمع يسلم أمره إليه. لكن يبدو أن هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصى والعقل السياسى"<sup>(2)</sup>، بذلك يعود غادامير إلى الثغرة نفسها- ثغرة

1 المصدر السابق، ص 188.

2 فيليب فروجيه وجاك لورديير، "هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة"، ص 167.

3 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 370.

جهة ثالثة في التواصل، وكل ذلك بحاجة الى تشريع والتشريع بحاجة للتواصل، وهكذا حلقات تعيد البداية والنهاية الى إرجاء محير.

منفذ في/من نتائج الخاتمة:

ها نحن أمام ما اسميه "بدوية المعنى وفلسفة التجول"، انه نتيجة تعدد المسارات من جهة، وارتحال المعنى بين لحظة وأخرى من جهة أخرى. وهنا يظهر العقل الثالث بعد الغارق في التراث، أو المارق عليه. وهو العقل الفائق: المتجاوز لهذه الإشكالية، والباحث عن كل محطة معنى.

فمع غادامير كانت رحلة متواصلة في الإرجاء المستمر للحقيقة، بالرغم من الاتفاقات المصطنعة، لأنها لاتمثل اتفاقات الى في لحظتها، لأنها في خلالها وما بعدها إنما تحيلنا الى تراثات وانحيازات وأحكام مسبقة أخرى ستلعب دور في تحديد الفهم القادم، لذلك فالصيرورة هي ثوب عمليات الفهم حسب النتيجة الغاداميرية حتى في الاتفاق فذلك الاتفاق ماهو إلا استراحة حرب الذات والآخر والتراث.

في مقابل ماسبق فهناك اتفاقات مؤقتة أخرى بوصفها نتيجة للفعل التواصل مع هابرماس وان اكتسبت لون الإجماع! فهي اجماعات، بدورها، مؤقتة، لأنه من الممكن أن يعاد إنتاجها بمجرد انبثاق أزمة تثيرها

الاتفاق بين غادامير وهابرماس:

1. عالمية التأويل لدى الأول لا تبحث عن "عن ذرية اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية، وإنما هي محتوياتها "البراجماتيقية"، ومضامينها "التواصلية"<sup>(1)</sup>، وذلك هو شأن الثاني (هابرماس).

2. كما ونلاحظ الشراكة بوجوه منها ما يتقبله هابرماس من نتائج الهرمينوطيقا الغاداميرية في كونها تعمل على مناهضة الوضعية، بشأن ماتراه الأخيرة من سلطة للعلم أو الصيغة العلمية وكأنها المعرفة الحقة والواحدة.

3. كما أن المنعطف اللغوي هو طبيعة عملهما.

4. وكلهما أكد على فاعلية الحوار في كشف أو إنتاج الحقيقة.

5. ويمكن أن نتصور الدائرة أو الحلقة الهرمينوطيقية الغاداميرية حاضرة لدى هابرماس أيضاً في تصوره عن التواصل وإمكانية التفاعل دونما شرط مسبق بينما نحن نحتاج ذلك التفاعل لفهم معنى الفعل التواصل، فالدائرة التواصلية هي ماينتج عن عدم إمكانية فهمنا لألية التواصل دونما معرفة موضوعات التواصل والاشترك من

1 مقدمة محمد شوقي الزين ل: غادامير، فلسفة التأويل، ص27.

الحدائة في معاولها النقدية نفسها، أو من  
خلال المحاججات الدائمة التي تشكل العمود  
الفقري للعملية الاتفاقية في التواصلية  
الهابرماسية.

ينتج مما سبق ملامح التقائية دائمة في  
مذهبيات الفكر المعاصر وهي التجول وبدوية  
المعنى فهو ذو طابع ارتحالي نحو واحات  
الاتفاق ليس إلا.





## نقد الخطاب الوضعي (هوسرل، هيدغر) وفلاسفة مدرسة فرانكفورت)

د.كمال بومنيير  
جامعة الجزائر

لا جدال في صعوبة الإحاطة بمسألة العلاقة بين العلم والفلسفة في الفكر الألماني المعاصر، ولجملة الانتقادات التي وجهها كل من إدموند هوسرل Edmund Husserl ومارتن هيدغر Martin Heidegger وفلاسفة مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، ثيودور أدورنو Theodor Adorno، هيربرت ماركوز Herbert Marcuse، يورغن هابرماس Jürgen Habermas) إلى الفكر الوضعي بخصوص هذه العلاقة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتراكم الكبير الحاصل في الكتابات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة الكبار، لذلك كان لزاما علينا أن يكون اهتمامنا - في هذه الدراسة - منصبا على موقفهم النقدي للخطاب الوضعي، وذلك لأن ثمة في رأينا بعض التشابه والتقارب في الرؤية الفلسفية بخصوص هذا الموقف بين هؤلاء المفكرين الذين يمثلون اتجاهات وتيارات ومناهج فلسفية متباينة في الحقل الفلسفي الغربي المعاصر، كالفيينومولوجيا (هوسرل) والأنطولوجيا (هيدغر) والنظرية النقدية (فلاسفة مدرسة فرانكفورت).

## 1- هوسرل: نقد الوضعية والطريق إلى الفيينومولوجيا:

يرى هوسرل في كتابه أزمة العلوم الأوروبية و الفيينومولوجيا الترانسندالية أن الأزمة الحالية التي تعيشها أوروبا في عمقها أزمة علوم التي عرفتها العقلانية والتي غلب عليها الطابع العملي والنفعي إثر سقوطها في قبضة الفلسفة الوضعية التي ادعت بأنها وحدها الكفيلة بأن تجعل الإنسان سيد الطبيعة، وأن تخضعها لإرادته، بالصورة التي يتحكم فيها كما يشاء، ويكفي بهذا الصدد أن نعلم بأن أبا الفلسفة الحديثة، روني ديكارت مثلا وهو رائد العقلانية في العصر الحديث، كان من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على توجيه "الذات" نحو التحكم في الطبيعة باعتبارها "موضوعا"، لذلك، وضمن هذه الرؤية، لم تعد الطبيعة مصدر تأمل فلسفي ولا مدعاة للاحترام والتهيب بل مجرد مجال لغزو الإنسان وإرادته في السيطرة. وبهذا، أصبح الإنسان مدعوا ليصبح سيد الطبيعة ومالكها، ليتحكم في قواها و سيرها لخدمته، فالطبيعة التي كانت عند اليونانيين السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه<sup>1</sup>، غير أن هذا الوسم لم يقتصر على الفلسفة الحديثة إبان عهد تأسيسها مع ديكارت، وإنما امتد أيضا إلى الفلسفة المعاصرة، لكن العلة

1 جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993، ص 134.

كل الأسئلة و الإشكاليات و المفاهيم التي لها علاقة بالوجود الإنساني، كالتغاية و المعنى و الحرية و غيرها. أكثر من هذا، يدعي الخطاب الوضعي أن الحقيقة العلمية هي مجرد تسجيل للوقائع بصورة موضوعية بحيث تناسب للموضوعات و التراكيب و الصيغ العلمية وجودا بذاته مستقلا عن كل إنجاز للوعي من حيث أنه يقصد موضوعه و يتجه إليه، لذلك فإن هذا الخطاب يعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الدراسة الموضوعية بهذه الكيفية، و بهذا فإن "رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، و انهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، و هذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية"<sup>2</sup>.

و قد تحصل بهذا إذا، أنه لما فشل الخطاب الوضعي في إدراك الحقيقة "الكلية" الجوهرية- فيما استبعد الفكر الفلسفي الأصيل من المجال العلمي- أدرك هوسرل ضرورة تأسيس منهج فلسفي جديد أي الفينومولوجيا، التي تختلف عن المناهج الوضعية القائمة على الملاحظة و التجريب و التعميم و التنبؤ، و لكنها تتناسى الوصف الفينومولوجي و إدراك الماهيات الكامنة في الوعي من خلال القصدية L'intentionnalité ، بحيث يتم انجاز الإيبوخي (التوقف عن

لا تكمن في العقلانية و لكن في وقوع هذه الأخيرة بين برائن النزعة الوضعية، و هذا لا يعني أن العقلانية (التي تبلورت ضمن سياق فلسفة الأنوار الأوروبية) أصبحت موضع تساؤل بل انزلاق أو انحراف هذه العقلانية إلى النزعة الوضعية، لذلك فإن هيمنة الخطاب الفلسفي الوضعي على العقلانية الغربية هو السبب الرئيسي في هذه أزمة ، و هذا يعني- كما يقول هوسرل- أن كل العلوم دخلت في نهاية الأمر في أزمة فريدة من نوعها، إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية و العملية، لكنها مع ذلك تهز كل معنى حقيقته في الأعماق<sup>1</sup>.

هذا، و يندرج نقد هوسرل للنزعة الوضعية Die positivismus ضمن محاولته الكشف عن فشلها و عجزها عن إدراك الحقيقة "الكلية"، لذلك فإن المفهوم الوضعي للعلم هو مفهوم اختزالي، لأنه تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة و الواسعة تارة للميتافيزيقا و ضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض أنها "الأسئلة العليا و الأخيرة"، فالأزمة لا تمس علمية و صلاحية هذه العلوم بل دلالتها بالنسبة للوجود الإنسان و للحياة، لذلك فهي لا تستطيع أن توجه الإنسان لأنها تقصي من ميدان المعرفة العلمية "الموضوعية"

1. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق ط1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص53.

2 المصدر نفسه، ص 127.

## .Philosophie als strenge Wissenschaft

إن إقامة علم كلي أي الفينومولوجيا تقوم على قاعدته كل المعارف و العلوم، من خلال التأسيس الجديد، و على قواعد مبادئ يقينية، يمكن أن يضمن الخروج من الأزمة، و من هيمنة النزعة الوضعية التي نسيت ما يسمى بعالم الحياة Lebenswelt باعتباره عالماً مرتبطاً بأفق إنجازات الذات و ممارستها الحياتية و اليومية. يقول هوسرل ضمن هذا السياق: "نبدأ طريقنا الجديد بتوجيه اهتمام نظري متواصل إلى "عالم العيش" وحده من حيث هو "الأرضية" العامة للحياة البشرية في العالم، و بالضبط إلى الكيفية التي تتوفر بها على وظيفته كأرضية عامة (..) نريد إذن أن نعتبر عالم العيش المحيط بكيفية عينية في نسبته المهيمنة و في كل كفيات النسبية التي تنتهي إليه جوهرياً، العالم الذي نعيش فيه حدسياً، مع وقائعه، لكن كما تعطي لنا ذاتها أول الأمر في التجربة البسيطة، و كذلك في الكيفيات التي تصبح فيها هذه الوقائع مرارا معلقة من حيث صلاحيتها (معلقة بين الوجود و المظهر...الخ)"<sup>2</sup>

## 2- هيدغر و تقويض الموقف الوضعي:

قبل أن نتطرق إلى موقف هيدغر من الوضعية، لا بد من الإشارة إلى أن فلسفة هيدغر تنحدر من فينومولوجيا هوسرل، و لكن فلسفته تظل على الرغم من ذلك متميزة

2 إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومولوجيا الترانسندنتالية، ص 246.

اتخاذ أي موقف سواء أكان إثباتاً أو نفيًا أو موقفاً وسطاً بينهما)، و الرد الفينومولوجي (و رد الموضوعات إلى كيفيات عطاها قصد دراستها في ارتباطها بالكيفيات الذاتية)، ثم عملية البناء ( معرفة كيف ينسب الوعي للموضوعات في العالم وجوداً قائماً بذاته حسب ماهياتها). سيكون هذا إذن هو الطريق إلى فلسفة تحقق المهمة الفلسفية بشكل كامل، أي طريق الفينومولوجيا باعتبارها علماً صارماً و كلياً، لذلك لا يمكن أن تصبح العلوم الوضعية علوماً بحق إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الصارم و الكلي، و من ثمة يمكن حل أزمة العقلانية التي تتخبط فيها أوروبا التي أصبحت ضحية هيمنة الاتجاهات الوضعية، و الفينومولوجيا كما قلنا سابقاً هي أساس تخطي هذه الأزمة العميقة، ضمن هذا السياق يقول هوسرل في كتابه فكرة الفينومولوجيا "إن المطلوب إذا هو فينومولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينومولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظواهر المعرفية المحضة. إن الانتظارات واعدة و لكن كيف للفينومولوجيا أن تبدأ مع ذلك، كيف لها أن تكون ممكنة"؟<sup>1</sup>.

على العموم يقترح هوسرل حلاً جذرياً لهذه الأزمة، فلا يمكن أن تصبح العلوم علوماً بحق إلا في الوحدة المنظمة للفلسفة الفينومولوجية باعتبارها علماً دقيقاً

1 إدموند هوسرل، فكرة الفينومولوجيا، ترجمة فتحي إنقرزو، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 84.

أن هيدغر ينفي صفة التفكير بالكامل عن العلم، وإنما هو (العلم) لا يفكر بالكيفية التي يفكر بها الفلاسفة و المفكرون، أي من الناحية الفلسفية- الأنطولوجية، علما أن الوضعيين قد ادّعوا إمكانية إدراك الواقع على حقيقته و زعموا أن بإمكانهم تقديم أجوبة "كافية و شافية" على كل التساؤلات و وضع الحلول لكل المشكلات المطروحة على الصعيد الإنساني، و لهذا عمل هيدغر على الكشف عن زيف هذا الادعاء الذي لا يدرك الأمر الجوهرية في المعرفة العلمية و التقنية باعتبارها التجلي السامي للحدثة و العقلانية الغربية، لذلك نجد لدى فيلسوف الغاية السوداء ضربا من الزاوية بالطرق العلمية و التقنية التي تكتفي بالحساب و التجريب و استعمال الأدوات و الآلات و الأجهزة التقنية، و على الرغم مما شهدته العلوم الوضعية من فاعلية و نجاعة فإنه يلزم التنبيه إلى حدودها، علما أن العصر الحديث الذي عرف تحولا معرفيا و علميا كبيرا شكل من دون شك منعطف تاريخيا حاسما بالنسبة للمجتمعات الغربية ، قد قام على أساس أنثروبولوجي مفاده تصور الإنسان بما هو "ذات" و الطبيعة باعتبارها "موضوعا"، و هذا ما دفع الإنسان إلى اعتبار ذاته مركزا للكون و سيدا للطبيعة، لذلك عمل على قطع صلته بكل مرجعية لاهوتية أو دينية تحيله إلى عالم آخر أو قوة أخرى، بل أصبح ينظر إلى القوة

عن فلسفة أستاذه، حتى و إن وظفت بالفعل المنهج الفينومولوجي، غير أنه مع ذلك، ابتعد عن مفهوم "الذاتية التراسندتالية" المرتبط بالترعة الذاتية أو "الإنسانية" التي طالما ما حاربها هيدغر و اعتبرها امتدادا للميتافيزيقا التقليدية، لذلك نعت فكره أو فلسفته بالأنطولوجيا الأساسية التي قامت على التساؤل حول الوجود، معناه ثم حقيقته. غير أن ما ينبغي أن نستفيد من هذا التساؤل الذي انشغل به هيدغر -أي سؤال الوجود- هو دلالاته لسياق النقد الجذري لما يسميه بالأزمنة الحديثة و مختلف تجلياتها المتمثلة خاصة في العلم و التقنية و الفكر الوضعي الذي يؤطرهما على المستوى الفلسفي، لذلك سنسعى إلى إبراز موقفه من الوضعية و العلم و التقنية.

يرى هيدغر أن العلوم الوضعية ليست حدثا يؤسس لحقيقة الوجود، و ذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الوجود من حيث هو "موضوع" يخضع للمعرفة العلمية التي تهتم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة و الحية) دون الاهتمام بكنها و حقيقتها، و بالتالي فهي لا تفكر، و من هنا قول هيدغر تلك العبارة الذائعة الصيت في محاضراته "ما الذي نعنيه بالتفكير؟" المتضمنة في كتابه محاولات و محاضرات "ما كان من شأن العلم أن يفكر"<sup>1</sup>، و هذا لا يعني كما يبدو للوهلة الأولى

1 Martin Heidegger, Essais et conférences. Trad. J. Preau Paris Gallimard, 1958, p157.

علاقة صميمة مع الوجود (أو الكينونة) فيما وضع ذاته في مقابل "الموضوع" الذي يخضع للهيمنة الكلية، وبالتالي أصبحت إرادته- وهي إرادة القوة- تهتم بالأشياء قصد تملكها و استغلالها، وهذا ما أشار إليه هيدغر بقوله: "إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى بأن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، و التزويد بالمواد الغذائية و صناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان-في إمكانياته الخاصة- أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، و هذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع و التحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط و بدون تحفظ. و هذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقاً من مخططاته و تصميماته<sup>2</sup>. انطلاقاً من هذا يرى هيدغر بأن التقنية لم تعد أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ و تسيطر عليه، بل لم يعد قادراً على الانفلات من حتميتها و ضرورتها،

2 مارتن هيدغر، التصورات الأساسية، ترجمة محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي الدار البيضاء، توبقال، 1996، ص47. دار

نفسها من حيث أنها حاصلة و نابعة من ذاته و من إرادته، أما الموضوع (الطبيعة ثم الإنسان نفسه) فقد صار مجرد "شيء" يمكن الهيمنة عليه أو الاستحواذ عليه أو "تملكه" كما كان يقول ديكارت في كتابه خطاب في المنهج، و المعرفة العلمية و التقنية هي الأداة الفعالة لتحقيق هذا الغرض، فتحوّلت هذه المعرفة إلى قوة أو سلطة للتحكم و الهيمنة. إن هذه الصورة التي آلت إليها هذه المعرفة هو ما يدعوننا إلى التفكير في "التقنية" كما يرى هيدغر، وهو التفكير الذي غفلت عنه العلوم الوضعية التي ادعت -كما قلنا سابقاً- أنها تدرك حقيقة الظواهر و قوانينها في حين أنها تكتفي بتحويلها إلى "موضوعات" فينحجب كنهها ما يفيد أن ليس من مقدور هذه العلوم و التقنيات أن تحيط بكينونة الطبيعة، و أنه لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشؤه فيه، أو قل: إنه لا يعثر في الطبيعة إلا على ما تبحث عنه فيها. و معنى هذا أنه ليس بإمكانها -حسب هيدغر- أن تبين ما إذا كان استقصاؤها الطبيعية يؤدي إلى انكشافها، كما تدّعي هذه العلوم، أم بالضد يتأدى إلى انحجاب كنهها على التحقيق<sup>1</sup>.

هذا، و يمكننا أن نقول بشكل مركز، لقد انشغل الإنسان -حسب هيدغر- في الأزمنة الحديثة بالموجودات باعتبارها "موضوعات" قابلة للاستحواذ، بحيث أخفق في الدخول في

1 الشيخ محمد، نقد الحدائثة في فكر هايدغر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2008، ص550.

**3- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**

وتهافت الخطاب الوضعي:

مدرسة فرانكفورت Die Frankfurter

Schule هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، و على رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هيربرت ماركوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع و مؤسساته السياسية و الإيديولوجية و أنظمتها المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد هو أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية. ضمن هذا السياق، يمكننا القول بأن الخطاب الوضعي قد حظي بنقد جذري و عميق من قبل مفكري هذه النظرية. و بشكل عام و مختصر، نقول بأن الوضعية -حسب مفكري مدرسة فرانكفورت- قد وجهت الفكر نحو الأمور الواقعة و وقفت عند حد التجريب و ترتيب الوقائع و تصنيفها، و رفع مكانة الموضوعية قصد الكشف عن القوانين و التنبؤ بمجرى الظواهر، و لهذا أكدت على وحدة المنهج العلمي و وضعت تمييزاً حاداً بين المسائل العلمية "الموضوعية" و ما يسمى بأحكام القيمة المتسمة بالطابع

فسببت له التيه و عدم الاستقرار، و هو ما يمثل تهديداً يثقل كاهل الإنسان، فقد وصل هذا الأخير إلى مرحلة تاريخية استطاع فيها أن "يتحكم" في الطبيعة باعتبارها "مخزوناً" جاهزاً للاستعمال و التوظيف و الاستغلال التي تتحقق فيها إرادة قوته التي لا حدود لها، ولكن تنتهي في آخر المطاف إلى تبعية الإنسان نفسه للتقنية، غير أن هيدغر ما فتئ يؤكد إمكانية تفادي الإنسان هذا المصير التراجمي في حالة حصول تغيير جذري يفضي إلى تحرره من هيمنة التقنية من خلال المعرفة الفلسفية -الأنطولوجية، أي النظر في الوجود الأصيل، الذي يتجاوز نمط التفكير الوضعي و التقني القائم على "نسيان الوجود" و الذي آل بالحدثة إلى التحرك داخل الدائرة العدمية، و هو الأمر الذي يفرض -حسب هيدغر- إعادة التفكير في مفهوم الحقيقة التي أخذت طابع التطابق مع ما هو "علمي" و "تقني"، الذي ما فتئت تبشر به العلوم الوضعية، لكنه مفهوم يستبعد الفكر الأنطولوجي الأصيل من مجال الحقيقة. إن موقف هيدغر من الحدثة و التقنية و الوضعية لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين وجهوا بدورهم انتقادات لاذعة للزعة الوضعية، لكن ضمن أسس و أبعاد فلسفية أخرى.

أو متعال عنه أو أنه لا ينسجم مع أهداف و تطلعات الفكر العلمي التواق إلى التقدم الإنساني من الناحيتين المعرفية و المادية، و لهذا استنكر هوركهايمر الموقف الوضعي المعادي للفكر الفلسفي الأصيل، و هو فكر نقدي و تحرري بالنظر إلى الغايات الإنسانية التي يصبو دوما إلى تحقيقها تاريخيا، لأن الفكر الوضعي مسؤول إلى حد كبير عن ما آلت إليه الإنسانية و عن الانتكاسات التي عرفت على مستويات اجتماعية و سياسية وثقافية عدة، و التي أدت في نهاية المطاف إلى ما أسماه هوركهايمر بـ "أفول العقل" Eclipse de la raison (و هو عنوان لأحد أهم مؤلفاته)، و يقصد بالعقل هنا العقل النقدي الذي يعمل على تحرير الفكر من انعزاليته و انكفائه على ذاته و ربطه بالقضايا الاجتماعية قصد التخلص من ربة السيطرة التي يفرضها العقل الوضعي "الأداتي"، لأن الفلسفة كما يقول هوركهايمر "ليست تأليفا، علما أساسيا أو أوليا، بل مشروع مقاومة للخضوع و خيار متحرر لصالح الحرية العقلية و الفعلية"<sup>2</sup>. إلا أنه، و في خضم التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الإنسانية و الغربية على وجه الخصوص، سرعان ما تبين أن سيطرة الخطاب الوضعي و إيديولوجيته المهيمنة في الحقل العلمي و الاجتماعي قد تطور في خضم

"الذاتي"، بحيث يتم استبعاد هذه الأخيرة من مجال البحث العلمي، لذلك اتخذ مفكرو مدرسة فرانكفورت موقفا مناهضا للوضعية بمختلف أشكالها و تجلياتها (النزعة العلمية، النزعة التقنية، الخ). لقد انتقد ماكس هوركهايمر في الثلاثينات من القرن العشرين النزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن تهاافتها، و ذلك لأنها تعامل البشر بوصفهم حقائق و أشياء مجردة داخل نطاق محدود و مخطط من الحتمية الميكانيكية، أو فيما تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط، مما حدا بها ألا تميز بين الجوهر و المظهر، و أخيرا عندما أقامت تميزا مطلقا بين الحقيقة و القيمة، و من ثم فصلت المعرفة عن المصالح البشرية<sup>1</sup>. بناء على ذلك، فإن مفاهيم و قيم العدالة و الحرية و السعادة و التسامح و غيرها من القيم الإنسانية التي طالما دافع عنها الفلاسفة، و بالأخص فلاسفة التنوير، الذين عملوا على تحرير الإنسان من العبودية و الخوف و الأوهام، إذ لا يمكن أن يتحقق كل ذلك بما تدعيه الوضعية التي سلبت العقل كل علاقة بهذه المفاهيم أو القيم الإنسانية و اكتفت بالوقائع و التجارب الموضوعية، و بالإعلاء من مكانة و دور المعرفة العلمية و التقنية، لكن على حساب الفكر الفلسفي الأصيل الذي قلصت فاعليته بحجة أنه منفصل عن الواقع

2 ماكس هوركهايمر - ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كنورة، بيروت، دار الكتاب المتحدة، 2006، ص 265.

1 توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، طرابلس: دار أوياس، 1998، ص 44.

الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند إلى المعرفة العلمية و التقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات (الاقتصادية، الإدارية، الثقافية، الخ.)، و التي أدت إلى ما يسميه أدورنو بالتنميط التكنولوجي و التنظيبي، بغض النظر عن لاعقلانية هذا التنميط<sup>1</sup>، و لهذا استطاعت الدولة أن تتحول إلى نظام شامل للقمع و القوة و السيطرة، فعرضت الإنسان إلى الأشكال مختلفة من القهر الظاهر و الباطن، و القمع الواعي و غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، و المؤسسات الإدارية و البيروقراطية و الاستهلاكية و الإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها و مطالبها، و قد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب أدورنو في النظم الشمولية أو التوتاليتارية، التي بلغت أوجها بعد صعود النازية و ما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية و ما عرفته من وحشية و بربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة و تراجع خطير، أصبح يهدد مصير هذه الحضارة، لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، و ما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي و إنما استندت بالأحرى إلى المعرفة

<sup>1</sup>Theodor Adorno, Société : Intégration, Désintégration. Ecrits Sociologiques. Traduit par Pierre Arnoux, Julien Christ, Georges Felten, Florian Nicodème, Payot, 2011, p 102.

ذلك إلى خطاب علمي أداتي أو ما يسميه هوركهايمر بـ "العقلانية الأداة" (Rationalité instrumentale) وهي عقلانية علمية و وضعية كرّست السيطرة الشاملة على الطبيعة و على الإنسان أيضا، و قد تمثّلت هذه السيطرة في المجتمعات الغربية المعاصرة في مختلف أشكال التسلط و الطغيان السياسي الذي مارسته بعض الأنظمة السياسية كالنازية و الفاشية و الستالينية، التي استندت إلى الفعالية التقنية و العلمية في ممارسة هذا التسلط أو الطغيان.

أما ثيودور أدورنو، فقد انتقد بدوره الوضعية و اعتبر رؤيتها قاصرة و مضللة لأنها تحجب عنا الفهم الصحيح لطبيعة الحياة الاجتماعية، بل و تقدم تفسيراً مشوها للواقع، و بقدر ما تنمو المعرفة العلمية -التي أخذت طابعا أداتيا- بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته و سعادته تتقلص و كذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرته على التخيل و الحكم المستقل يتناقص أيضا لهذا السبب انشغل أدورنو كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، و ذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية و السعادة و التقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية و الإدارية و الاقتصادية و في مقدمتها مؤسسة



دائما إلى تحكّم في الطبيعة متواصل و أكثر فاعلية، قدّم من ثم المفاهيم الخالصة و كذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة و الأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكّم في الطبيعة (..) و اليوم تتأبّد السيطرة و يتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، و إنما كتقنية، و هذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها، الشرعية الكبرى. في هذا العالم تقدم التقنية أيضا العقلنة الكبيرة للحرية للإنسان، و تبرهن الاستحالة "التقنية" في أن يكون الإنسان مستقلا، بشكل حياته ذاتيا. ذلك لأن هذه اللاحرية Non-liberté لا تتبدى على أنها لاعقلانية، حتى و لا سياسية، و إنما على أنها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجية بهذه الطريقة قبل كل شيء قانونية السيطرة، في الوقت الذي تلغها فيه، والأفق الأداتي يحول ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية"<sup>1</sup>.

و على هذا النحو، يلاحظ يورغن هابرماس في كتابه العلم و التقنية كإيديولوجيا بأن المعرفة العلمية أصبحت مرتبطة بالحسابات ، و تعتبر الوضعية من هذا المنظور تعبيرا عن هذه المشروعية للنظم السياسية القائمة لقد تأسست على نطاق واسع عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون

1 ماركوز. هيربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، 1988، ص 167.

العلمية و التكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، و يظهر ذلك في طبيعة الأسلحة و العتاد و الوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، و خاصة ألمانيا و الولايات المتحدة و الاتحاد السوفيتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجيا. أما هيربرت ماركوز- و هو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت- فلم يخف تأثيره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان. و أن الطابع الشمولي يجعل منها- في ظل الشروط التاريخية القائمة- قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، و كأننا أمام "مشروع" للسيطرة.

هذا، و قد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، و ضرورة تجاوز الطرح الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجيناً له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هو إبراز و كشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، و التي عرفت تقدما (كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، "إن المنهج العلمي الذي قاد

العمل يُحدد، إذن علاقة الإنسان بالطبيعة، والتي تكون فيه هذه الأخيرة موضوعاً للسيطرة. في هذا السياق أعاب هابرماس على الفكر الوضعي اهتمامه المفرط والمبالغ فيه بالمعرفة العلمية والتقنية والممارسة العملية داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً في ذلك نمطاً آخر من النشاط الإنساني- وهو لا يقل أهمية عن النشاط الأداتي- يسميه بالنشاط التفاعلي، ذلك أن النشاط الأداتي (العمل) ليس هو وحده ما يميز الإنسان، ويجعله قادراً على تحويل بيئته الطبيعية والاجتماعية، إذ إلى جانب العمل، نجد لدى الإنسان قدرة على استخدام العلامات والرموز للتواصل مع غيره، وخاصة اللغوية منها، وهي وسيلة أخرى لدى الإنسان . انطلاقاً من هذا، يمكن القول أننا أمام تصورين للعقلانية، الأول يتمثل في العقلانية الأداتية (أو التكنولوجية كما سماها وهي عقلانية ذات طابع معرفي- تقني، تتضمن القابلية لاستغلال الطبيعة والإنسان، وهو لا يغفل أهميتها ودورها في تلبية متطلبات وحاجات الناس المادية في المجتمع، أما الثانية، أي العقلانية التواصلية فهي التي تنظم العلاقات بين الناس وتؤطر عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية كما قلنا، في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي وهذا بعيداً عن كل سيطرة وهيمنة يمكن أن تتم على الإنسان

المهمات و بين الاختصاصين من علوم المشروع على مستوى الحكومة أسست بيروقراطيات من أجل البحث و التطوير ، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس وظائفها الدياليكتيك الخاص لنقد العلم إلى البراكسيس السياسي<sup>1</sup>، ضمن هذا السياق ينفي هابرماس ما يسعى بالحياد العلمي، فالعلم من المنظور الوضعي لا ينفصل عن المصلحة بل هناك ارتباط وثيق بينهما .

وفي كتابه معرفة و مصلحة الذي دخل به في نقاش جذري ضد النزعة الوضعية (أو الوضعانية)، وحاول إعادة بناء تاريخ المذهب الوضعي المعاصر قصد تحليل ترابط المعرفة و المصلحة<sup>2</sup>. لأجل ذلك عمل هابرماس على بلورة مفهوم جديد للعقلانية يكون في رأيه في مقابل العقلانية التكنولوجية، أطلق عليه مصطلح العقلانية التواصلية. ولتوضيح هذا المصطلح، نقول: إن هابرماس يميّز بين العمل والتفاعل. ويعني العمل ذلك النشاط العقلاني الموجّه لهدف أو غاية ما، وبهذا المعنى فهو نشاط أداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة علمية تجريبية، وينتج عن العمل باعتباره نشاطاً عقلانياً للممارسة الإنسانية التي تجعل الطبيعة موضوعاً معرفياً ضمن وجهة نظر التحكم الأداتي- التقني، فمفهوم

1 يورغن هابرماس، العلم و التقنية كـ "إيديولوجيا"، ترجمة حسن صقر، كولونيا، منشورات الجمل، 2003، ص 124.

2 يورغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ص 31.

الوضعي المهيمن على أوروبا كما أشار إلى ذلك في كتابه الأزمة، و على هذا الأساس يمكننا القول بأن هذه المقاربة الفينومولوجية لا تخرج عن نطاق الطرح الابستيمولوجي، لذلك تكفل هيدغر لوحده بنقل هذه المقاربة إلى المستوى الأنطولوجي، إذ لم يقبل بالمقاربة الابيستيمولوجية-الفينومولوجية لافتقارها للرؤية الأنطولوجية لمسألة الوجود، لذلك وقف فيما يخص علاقة العلم و التقنية و التفكير العميق في هذه الأخيرة، عند ما يمكن أن يكون مدخلا للكشف عن حقيقة الوجود. أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت فقد عبّروا عن انشغالهم الخاص و العميق بالخطاب الوضعي، و بموقفهم من علاقة العلم بالتقنية لا من الناحية الأنطولوجية (على الرغم من تأثرهم ببعض آراء هيدغر، و خصوصا هيربرت ماركوز)، لكن من خلال تبني مقاربة سوسيولوجية و توظيفهم لنظريات و لنتائج العلوم الاجتماعية أو الإنسانية (التحليل النفسي، علم الاجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، الاقتصاد السياسي، الخ...) مكثم من التعمق أكثر في نقد الخطاب الوضعي.

(كفرد أو جماعة). و بالجملة، إذا كان يورغن هابرماس يدين للمنظرين الفرانكفورتيين الأوائل (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) بالقدرة على استكناه حقيقة الوضعية، فقد أخذ على عاتقه أيضا صياغة مفهوم جديد كبديل للعقل الأداتي "الوضعي" و المتمثل كما قلنا في "العقل التواصلي"، و هذا العقل هو بمثابة فاعلية يمكن أن تتجاوز في رأيه العقل الوضعي المتمركز حول ذاته و المنغلق على نفسه، الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء أو القادر على حل كل المسائل و القضايا، و تقديم الأجوبة على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان.

يتضح لنا في ختام هذه الدراسة أنه من خلال هذه الانتقادات الموجهة للنزعة الوضعية بخصوص موقفها من دور أو مهام المعرفة العلمية و التقنية و علاقة هذه المعرفة بالفلسفة من جانب الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين تطرقنا إليهم (هوسرل، هيدغر، فلاسفة مدرسة فرانكفورت) أن ثمة تشابه في هذه الانتقادات بل قد تلتقي في كثير من الأحيان و تتفق في بعض الجوانب من جهة الطرح، غير أنها تختلف في جوانب أخرى و خاصة على المستوى المهجي و كيفية مقاربة المسألة، لذلك راهن هوسرل من خلال الفينومولوجيا على تقويض الوضعية و مجاوزة خطابها، و قد كانت الفينومولوجيا، كما أسلفنا القول، هي الحل الجذري لأزمة العقلانية و خطابها



## ماهية الحقيقة في العمل الفني، مقارنة فينومينولوجية هيرمينوطيقية

محمد كرد<sup>1</sup>

### المقدمة

من بين ما تم اكتشافه من خلال غوصنا في أعماق تجربة فكر هيدغر Heidegger، هو أن هذا الفكر لا يفتح بدلالة أفق خاص، وإنما هو يتشكل بدلالة أفاق، والشاهد على ذلك هو أن ما أعلنت عنه الفقرة السادسة من ((الوجود والزمان (Être et temps)) التي كان فحواها أن تقويض تاريخ الانطولوجيا الكلاسيكية مهمة تتطلب الانجاز لم يرى اكتماله إلا من خلال القبض على تاريخ الانطولوجيا من جديد، قبضة فينومينولوجية<sup>2</sup> هيرمينوطيقية،

\*1 - شعبة الفلسفة، جامعة معسكر.

2 - الكلمة في اشتقاقها اللغوي، وفق ما يراه هيدغر، مركبة من لفظين يونانيين هما: Phainomen و Logos، فأما اللفظ الأول ومن خلال الرجوع إلى اشتقاقه Pheinein فإنه يدل على الظهور، أو ما يكون ظاهراً بذاته (se montrer en soi même)، وهذا يعني الخروج من حالة التجبب إلى التجلي؛ وأما عن اللفظ الثاني (Logos) فهو يدل على ما يسمح بالرؤية أي القول الذي يجعل الشيء متجلي، فالكلام هو الذي يكشف الظواهر ويجعلها مرئية (Martin Heidegger : Être et temps, trad : François Vesin, Gallimard, paris, 1986, p : 42- 45). تكون الفينومينولوجيا وفق هذا الاصطلاح هي الرؤية التي تسمح بانكشاف الظواهر (الموجودات عند هيدغر)، وما يُكشف يكون في الأصل متجبباً (وهذا ما يُمثل هنا موضوع الفينومينولوجيا)، [محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1970، ص ص 64 - 70] واللوغوس (الكلام) من

العدد الثاني فيفري 2014

ما فتئت تنقلب على ذاتها، ولأدل على ذلك من أن قراءتي للوجود والزمان قد أسفرت عن التمييز بين دالتين غير محددتين من طرف هيدغر ذاته، هو أن الانطولوجيا الكلاسيكية كميثافيزيقا وُجدت في المدونة الهيدغرية 1927 بمعنى تجاوز الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ، وهذا منذ أن أعلن هيدغر عن ذلك الحوار المنتظم بين تحليلية الآنية (Dasein) والأنساق الفلسفية الكبرى لتاريخ الميتافيزيقا؛ ولكن ربما ما خلصنا إليه كبدئية راسخة تؤيدها نصوص جاك دريدا وغادامير وليوتار وليفيناس الواحدة تلو الأخرى هو أن قبض هيدغر على الميتافيزيقا بدلالة تفكيك بناها الانطولوجية لم يكن إلا بإعادة استملاكها من جديد، وذلك أدهى وأمر نقد تلقاه الفكر الهيدغري لولا أن هيدغر أسعف فكره من خلال فتحه على بدء آخر فيه تتحقق لحظة الوصل بالبدء الأول ذاك الذي استأنفه المفكرون القبل سقراطيين، رب استئناف وجد له هيدغر التسريح الكامل من خلال اللغة لقول الحقيقة في ماهيتها الشعرية (الأليثيا Aletheia، العهد، البدو، الفكر، الفن، المقدس، الإلهي، الصمت، الإنصات...)

حيث هو (أليثيا) هو الذي يُزيل الحجاب عن الظاهرة (الموجود)، لكن لا ينبغي أن نفهم (تزيل) إلا بمعنى ترك الشيء ليكشف عن ذاته بحرية ليكون مرئياً بالتالي. إن الظاهرة قد تحتجب فتحتاج إلى الفينومينولوجيا لتتكشف.

إلا من خلال العمل الفني ذاته كظاهرة فينومينولوجية، وكمعطى واقعي، فالفن لا يكون ماثلاً إلا في العمل الفني، ولهذا السبب سيتوجه هيدغر في تحليله لماهية الفن إلى أعمال فنية معينة (لوحة الحذاء لفان غوغ Van Gogh أو مثال المعبد اليوناني كعمل فني)، وبأسلوبه الفينومينولوجي سيدع العمل الفني ذاته يكشف عن نفسه.

### شيئية العمل الفني

تُعد ((شيئية)) العمل الفني الجهة التي يراها هيدغر الأساس الأول الذي يمكن أن يحدد ماهية العمل الفني، فلا يمكن للفنان بأي حال من الأحوال إنجاز عمله بعيداً عن الشيئية، ذلك أنها تمثل العنصر المادي للعمل؛ فالخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يفترض أولاً وجود المادة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا نجد أنفسنا في مقابل الأعمال الفنية أمام أشياء، ففي كل الأعمال الفنية هناك شيء مادي يختلف باختلاف النوع، فقد يكون الحجر المعطى المادي الذي يشكل بنية المعمار، أو اللون بالنسبة للرسم إلخ... يقول هيدغر في مؤلفه ((أصل العمل الفني)) ما نصه: «لكل الأعمال الفنية هذا المظهر الشئني (...). إن التجربة الجمالية الاختصاصية لا تستطيع أن تغض الطرف عن الطابع الشئني للعمل

إنها الغبطة تستأثرنا ونحن ننتفض على كنوز اللغة الهيدغرية، ولكنها هي الغبطة نفسها التي سرعان ما نغادرها حينما تنغلق افهامنا بانفتاح لغة هيدغر، فكلما وضعنا دلالة افهامنا وحاولنا القبض عن المعنى والقصد انغلق الفكر الهيدغري واختنق النص، ولكن وجدنا أنفسنا أمام المفارقة التالية انه إذا انفتحنا على الانخراط في لعبة اللغة الهيدغرية، سرعان ما نعترف بتبنيها كأسلوب عمل ومنهج تحليل، فما الخلاص يا ترى؟ هل نتنصر للغة هيدغر ضد افهامنا أم أننا نتنصر لأفهامنا ضد لغة هيدغر؟

لم يطرح كتاب هيدغر ((الوجود والزمان)) سؤال الفن عامة أو الشعر خاصة وعلاقته بالآنية أو بالوجود بصفة عامة؛ فقد كان هذا الكتاب تحليل لبنية الآنية الأونطولوجية بوصفها ((وجود في العالم))، ولم ينصرف هيدغر إلى فتح الآنية على الشعري إلا من خلال كتاب ألفه حول كانط ((Kant et le problème de la métaphysique))، وظهر في آخر هذا الكتاب فتح الآنية من حيث هي متناهية على اللا-متناهي من أجل بحث ممكن

تقودنا تأويليات هيدغر الفينومينولوجية إلى محاولة فهم العمل الفني بالبحث والتساؤل عن ماهيته وأسلوب وجوده، إن البحث في ماهية الفن لن تكون

وإنما بالاختصار فقط على فعل الإنصات والاستماع لما يمكن أن تشير إليه هذه الأعمال، فمن أجل أن يركز هيدغر انتباهنا على طبيعة العمل الفني يحيل على تمثيل فني معين، على لوحة الفنان فان غوغ Van Gogh التي ترسم ((حذاء الفلاح Souliers de paysan)) كعمل فني أصيل يثير التفكير؛ فليس من الممكن فهم العمل الفني هنا من خلال الشيء؛ فلا يمكن للحذاء كشيء أن يحدد ماهية العمل الفني وإن كان يتطلبه في بادئ الأمر كشرط ضروري، حقيقة العمل هنا تعدى شيئية الحذاء إلى ما يمكن أن تحدثه أو تنشئه، فالحذاء هنا يوحى بالكثير؛ بمعاناة ومآسي الفلاح وتعبه، بشجاعته وإصراره وصبره، ينقل لنا العمل الفني هنا الحذاء كما هو في حقيقته L'œuvre d'art nous a fait savoir ce qui est en vérité la paire de souliers ما يمكن أن نستخلصه وفق هذه الرؤية الهرميتوتطبيقية هو اعتبار رسم فان غوغ، إذن، تمثيل لانفتاح زوج الحذاء على حقيقته؛ الفن لا يمكن أن يجسد حقيقته إلا إذا أحدث ما يمكن أن نسميه بالرجوع إلى الأصل أي إلى الطبيعة La nature (هذا إذا ما جاز لنا أن نستعير تعبيرات رينيه شار René Char)، يعيد لنا الفن القدرة على رؤية ما كان يقع تحت أبصارنا دون القدرة على رؤيته على حقيقته كما هو، إنه بتعبير هيدغر النسيان Oublie، أو لنقل هو

الفني، فالحجري في العمل الفني المعماري، والخشبي في العمل الفني المحفور، واللوني في اللوحة المرسومة، والصوتي في العمل الفني اللغوي، واللحني في العمل الفني النغمي<sup>1</sup>؛ ستكون إذن بداية النظر إلى ماهية العمل الفني قائمة بالضرورة على ما يتضمنه من شيئية، إلا أن ما يستبعده هيدغر في مسألة شيئية العمل الفني، هو اختزال العمل الفني في شيئته فقط، فلا يمكن فهم العمل الفني ابتداء من طابعه الشئوي، ولكن من خلال وجوده فقط باعتباره شيئاً تكون له القدرة على الإحالة إلى شيء ما آخر، ومن هنا يتجلى الجانب الرمزي للعمل الفني؛ وبهذا المعنى تكون الرؤية الهيدغرية قد تجاوزت كل ما تشير إليه الاستيتيقا (علم الجمال) من اعتبار شيئية العمل الفني السمة الأبرز، ومن هنا يرفض هيدغر كل جمالية تنظر إلى الموجود في سطحته، بمعنى التماهي بين الشيء والعمل الفني، فطريقة وجود العمل الفني كشيء تختلف عن أسلوب وجود باقي الأشياء الأخرى.

ويمكن أن نلتمس الطابع الفينومينولوجي للرؤية الهيدغرية من خلال هذا الرجوع المستمر إلى الأعمال الفنية ليس بغرض استنطاقها واستجوابها وإرغامها على أن تقول ما تكون الذات قد حددته سلفاً

1 - هيدغر : أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2001، ص: 32.

وإنما هو الماهية الحقيقية للشيء الذي يظهر كما هو، فعالم الحياة الريفية بأكمله موجود في هذه الصورة (زوج الحذاء)، وفي ما يقارب هذا المعنى يقول ارنست فيشر: «الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو. فهو بحاجة إلى أن يكون إنسانا كليا. وهو من خلال سأمه الذي يشكل الطابع الجزئي لحياته الفردية، يطمح في الخروج إلى «كلية» يريجوها ويتطلبها، إلى كلية حياة تقف فرديته بكل حدودها حائلا دونها، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحا وعدلا، إلى عالم يكون له معنى .. إنه يطمح بأن يحتوى العالم المحيط به، وأن يمتلكه وبأن يمد هذه «الأنا» الفضولية الشرهة بفضل العلم والتكنولوجيا، إلى أن تبلغ أبعد الأبراج السماوية، وأدق أسرار الذرة، وأن يوحد هذه «الأنا» المحدودة بوجود جماعي عن طريق الفن»<sup>3</sup>. وبهذا المعنى يكون الفن أقدر على أن يحقق للإنسان ما عجز العلم والتكنولوجيا على تحقيقه له، وبذلك تبرز حاجة الإنسان للفن.

إن التساؤل عن حقيقة وماهية العمل الفني لا تكون إلا من خلال العمل الفني ذاته (وهنا إشارة إلى المبدأ الفينومينولوجي الداعي إلى ضرورة الرجوع إلى الظواهر ذاتها)، وكل رؤية أصيلة للعمل الفني حسب هيدغر يجب أن تتجاوز مسار ما رسمته لنا الميتافيزيقا الغربية من اهتمام بالموجود، حيث حوت

3 - ارنست فيشر: ضرورة الفن، ترجمة سليمان ميشال، ص: 8.

الابتعاد، ذلك أن الفن لا يعمل إلا على جلب ما هو أقرب إلينا إلى الحضور، والأقرب هو ما يحدد ماهية عالمنا الإنساني<sup>1</sup>؛ سيكون الفن أقرب بهذه الدلالات إلى مفهوم ((النور)) كما يستخدمه المتصوفة، ففي العمل الفني تحدث إذن الإنارة، هذه الأخيرة التي تتجلى على شكل صراع بين ما يسميه هيدغر بالأرض والعالم، إلا أن مفهوم الصراع هنا لا يؤخذ بدلالته السلبية، بل على العكس من ذلك هو صراع انفتاح وانغلاق، أو لنقل صراع إنارة وانسحاب وجود الحقيقة؛ سيكون معنى الصراع دالا على مفهوم الحقيقة كما يتجلى ذلك في فكر هيدغر، ففي إطار هذا الصراع يحدث إذن الانفتاح الأساسي للإنارة. «الانفتاح والحجب متجاورين أشد التجاور. وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمرا مستغربا (...). إن الكشف يجب التحجب»<sup>2</sup>.

العمل الفني يكشف لنا عالما قائما بذاته، هو عالم الإنسان، عالم يربطنا بالأرض. يدفعنا العمل الفني إلى الارتباط والانفتاح على عالم الفلاح، وهو في آخر الأمر تمثيل لعالم الإنسان في ارتباطه بالأرض، فما تصوره اللوحة ليس هو زوج أحذية عرضية للفلاح، ولا هو إشارة أيضا إلى شيئية الحذاء،

1 - Martin Heidegger: Approche de Hlderlin, Tel, Gallimard, 1973 , p: 119.

2 - مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص ص 389-390.



كان العمل الفني يحدث في خبرتنا الأولية بوصفه شيئاً، إلا أن أسلوب وجود العمل الفني كشيء يختلف عن أسلوب وجود سائر الأشياء المحضة أو الخالصة، الألوان والصوت والكلمات لا تمثل حقيقة ووجود العمل الفني على الرغم من اعتبارها عناصر أولية في انجاز العمل الفني، ويرى كارل يسبرس، بطريقة مشابهة إلى حد ما، «أن المعنى الأساسي للفن هو وظيفته الكاشفة، فهو يكشف الوجود بإضفاء شكل على ما ندركه»<sup>2</sup>.

ينتقد هيدغر الجمالية (علم الجمال أو الاستيتيقا) في تفسيرها الميتافيزيقي للشيء، فهي لم تنظر إلى العمل الفني من جهة ما يمكن أن يكشفه من وجود، ومن معنى، بل نظرت إليه من جهة الشكل كمثير لإشارات جمالية حسية لونية وضوئية، ليس العمل الفني إذن هو الشيء المحسوس أو المادة التي تشكله، وإنما هو بمثابة البؤرة التي تنير الدرب، إنه انفتاح على العالم *Ouverture sur le monde* الفني رؤيته نحو الموجود في كليته *Totalité de l'étant*، ليرغم المتلقي *Observateur* على مشاركته هذه الرؤية؛ زوج حذاء الفلاح كما يتجلى في رسم فان غوغ يكشف عن ((عالم)) الفلاح في علاقته بـ ((الأرض))، إنه (الحذاء) يتمثل كـ ((حدوث للحقيقة *Avènement de*

العمل الفني إلى مجرد شيء فقط؛ فالعمل الفني لا تختصر حقيقته فقط في كونه موضوعاً يكون قابلاً للتحليل وفق قواعد وأساليب محددة سلفاً، إنما هو بالأحرى عالم قائم بذاته وعالمه حاضر فيه، وبهذا المعنى سينفصل العمل الفني ويكون مستقلاً عن ذاتية المبدع أو المتلقي، ولهذا كان من الواجب على المتلقي أن يمكث بالقرب منه فقط. يقول غادامير في مؤلفه ((الفلسفة التأويلية)) ما نصه: «عندما يتعلّق الأمر بالفن، فلا معنى من أن نطلب من الفنان ما أراد أن يقوله، وعلى القدر ذاته لا معنى من أن نطلب من متقبل الأثر ما يقوله له هذا الأثر على وجه التحديد، إن التجريبتين تتعاليان عن الوعي الذاتي لهذا ولذا. إننا نتجاوز كل ضرب من ضروب الرأي والمعرفة عندما نقول «إنه جميل» وفي الحالتين نريد أن نقول إن «الهو» يخرج من جديد هذا الأساس ليست تجربة الأثر الفني انجلاء على خلفية المتخفي فحسب لأنها ستكون حاضرة فيه، إنها موجودة فيه وكأنها موجودة في شيء تحتفي به، فالأثر الفني هو عبارة لا علاقة لها بطبيعة الجملة الخبرية، ولكنّها لا أقلّ من أن تكون الأكثر نطقاً وإنباء»<sup>1</sup>.

العمل الفني هو أكثر من مجرد شيء *Chose*، لأنه ببساطة يكشف لنا عن شئئية الشيء، أي عن ماهيته؛ ومن ثمة فإذا

1 - غادامير: الفلسفة التأويلية، المنشورات الجامعية، 1996، ص ص 213- 214.  
2 - المصدر نفسه، ص: 289.

بوصفه أداة يمكن الاعتماد عليها وتسخيرها لخدمة مصالح ومنافع الفلاح (الإنسان)، إلى مفهوم يكشف لنا عن حقيقة عالم، عالم الفلاح من ماهيته وحالته التي هو عليها؛ يقول هيدغر في محاضراته ((أصل العمل الفني)): «ما الذي يعمل عمله في العمل الفني؟ في لوحة فان غوغ يتم انفتاح ما هي الأداة، ما فردتا الحذاء في حقيقة الأمر. هذا الوجود يظهر في كشف وجوده (...) عندما يتم هنا انفتاح الموجود إلى ما هو وكيف هو، حدوث الحقيقة في العمل»<sup>2</sup>.

ستبقى حقيقة العمل الفني متحجبة عنا تنتظر الانكشاف ولن يرفع التحجب إلا بفعل التأويل الفينومينولوجي، فما هي شروط إمكان العمل الفني؟ وهل يمكن وضع الفن في علاقة ضرورية مع الحقيقة باعتبارها موضعاً لانكشاف الوجود؟ هل ستكون ماهيته تبعاً لذلك هي الحقيقة التي تحدث حدوثاً جمالياً في العمل الفني؟

### ماهية الحقيقة في العمل الفني

يُصِر هيدغر على أن العمل الفني ينبغي ألا يُفهم بوصفه تعبيراً عن مشاعر الفنان، بل هو ما يجلب الوجود نفسه إلى ضوء الحقيقة، وهذا ما دفع بغادامير إلى التأكيد، وهذا من خلال كتابه ((الحقيقة والمنهج))، على امكانية الفن على تحصيل

2 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 52.

### العمل الفني والأداة

ولتحديد ماهية العمل الفني يلجأ هيدغر من جهة أخرى إلى تمييزه عن الأداة، فهو يتسم بالاستقلالية ولا مبالاته بالغايات النفعية...، في حين تكون الأداة دائماً موجهة لغرض معين، لغاية مصلحة نفعية...، إن الأداة هي. أصلاً. شيء ما من أجل...، بمعنى أن كل أداة توجد كي تؤدي وظيفة معينة، فوجود الأداة برمتها لم يكن إلا وسيلة لتحقيق الأداة وظيفتها، بحيث لا وجود للأداة في ذاتها، وإنما تعرف على النحو الذي تكون عليه في الاستخدام. يقول كانط معبراً على هذا المعنى في مؤلفه ((نقد ملكة الحكم)): «إنه من بين هذه الأنواع الثلاثة من الإرضاء (الجميل والرضا والخير) فإن رضا الذوق بالجمال هو وحده الرضا التزيه والحر؛ إذ لا تحمل على الرضا به أية مصلحة سواء مصلحة الحس أو مصلحة العقل»<sup>1</sup>.

إن لوحة فان غوغ ((زوج حذاء الفلاح))، ومن خلال قراءة هيدغر التأويلية، تتجاوز كل نظر يجعل من الحذاء كشيء قابل للاستعمال، أو تسخره بوصفه شيء موجود تحت اليد قابلاً للاستعمال؛ هذا العمل الفني وحده هو ما يحيلنا إلى عالم الفلاح؛ لقد حولت لوحة فان غوغ مفهوم الحذاء

1 - إيمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص: 110.

صورة ((تفتح)) أو ((انكشاف)) للموجود، «إن العمل الفني يفتح وجود الموجود على طريقته. ويتم هذا الانفتاح في العمل الفني، بمعنى الكشف. بمعنى حقيقة الموجود. لقد بدأت حقيقة الموجود تضع نفسها في العمل الفني، الفن هو وضع الحقيقة -نفسها- في العمل الفني»<sup>2</sup>. وحتى تتوضح هذه الفكرة أكثر استخدم هيدغر المعبد اليوناني الذي يمثل عملاً فنياً هندسياً لا يُحاكي أي شيء آخر؛ يشير هيدغر إلى وجود خاصيتان للتعريف بالمعبد كعمل فني هما: 1- المعبد هو استعراض العالم في المحل الأول. 2- وتجلي الأرض في المحل الثاني.

يصف هيدغر، من خلال محاضراته ((أصل العمل الفني)) الصراع القائم بين العالم Le monde والأرض La terre، يمثل العالم هنا في هذه المحاضرة ما ستمسيه النصوص اللاحقة السماء Le ciel، يتم التفكير هنا في مفهوم العالم من حيث هو الانفتاح Ouverture الذي يسمح لشعب ما بدخول التاريخ.

اعتبار المعبد استعراض للعالم في المحل الأول، وليس العالم هنا الأشياء القابلة للعد أو غير القابلة للعد، المؤلفات أو غير المؤلفات، والتي تكون قائمة هناك فحسب؛ كذلك ليس العالم هو المجال

2 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 57.

المعرفة وقول الحقيقة التي هي من نوع خاص مختلفة كل الاختلاف عن حقيقة العلم، لكنها ليست دونها بالتأكيد<sup>1</sup>؛ كما أنه لا يمكن لـ ((العلم)) الفني أن يفهم أيضا بوصفه انجازا يكون تابعا أصلا لذات الفنان، الذات الإنسانية التي تحيل إلى العقل والنفس عموماً؛ فإذا كانت فلسفة الجمال، وبالأخص الكانطية، تربط الفن بالحس والذوق الفني، فإن قراءة هيدغر الفينومينولوجية والتأويلية للفن لا تجعل من الحس والذوق الجمالين شرطاً كافياً في عملية الإبداع الفني؛ فالذات عند هيدغر لا أولوية لها في انجاز العمل الفني. يتضح إذن أن هيدغر يفهمه هذا يكون قد تجاوز الفهم المثالي المتعال للخبرة الجمالية في علاقتها بالإبداع في الفن، وهو الفهم الذي تعبر عنه الفلسفة الكانطية في تناولها لمسألة العمل الفني، ذلك أن الإبداع الفني لا يشكل، في ظل هذا التصور، الموضوع الجوهرى للدراسات الجمالية. سيتحدد مفهوم جديد للخبرة الجمالية يتجاوز ما كشفت عنه القراءة الكانطية، فتجربة العمل الفني تبقى وفق قراءة هيدغر التأويلية مفتوحة على الاحتمال والممكن، العمل الفني هو قبل كل شيء ارتقاء للحقيقة، لكن لا تؤخذ ماهية الحقيقة بمعنى ((التطابق)) مع الوجود الخارجي، فكل عمل فني، إذن، يتخذ

1 - غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء، طرابلس، ط1، 2007، ص: 165.

يمنح هيدغر الأرض العنصر المادي في العمل الفني، فهي تمثل في العمل الفني: اللون، الصوت، الكلمة، وهذا حسب طبيعة العمل المنتج، إنها مصدر الانتاج والخلق؛ هذا العنصر يتراجع لصالح الانفتاح التلقائي للعالم؛ فالأرض، إذن، هي رمز للتحجب الذاتي، تبقى دائما منغلقة على ذاتها؛ لا يعني ذلك أن الصراع هو القائم بين العالم والأرض، بمعنى أن حدوث أحدهما يلغي الآخر؛ بل هو صراع وانسجام، تحجب وانفتاح في الوقت نفسه، يقول هيدغر في تحليله للشذرة السادسة عشرة لهيراقليط التي يقول فيها: ((كيف يتسنى لامرئ أن يحجب نفسه عما لا يغيب أبدا؟)): «إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانغلاق، وفي هذا الانغلاق يبقى ذاك الانفتاح مطويا (...). وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية ((الفيزيس Physis)) بكل امتلائها وخصوبتها، ولهذا يمكن أن نترجم الشذرة 123 التي تقول (إن الفيزيس تحب التحجب) على هذا النحو: إن الانفتاح من خلال التحجب ينعم بالفضل على التحجب»<sup>2</sup>.

فكيف تحدث الحقيقة في ظل هذا الصراع القائم بين العالم والأرض؟ أو بمعنى آخر، ما هي الحقيقة التي يكشف عنها هذا الصراع؟

المدرک حسیاً ، وإنما هو تعبير عن روح عصر معين؛ إن العالم لا يمكن أن يكون أبداً موضوعاً يتمثل أمامنا ويمكن رؤيته، فالعالم يكون في كل الفترات الحاسمة من تاريخنا حين نولد أو نموت هو تجسيد لمعتقدات عصر ولحضارته، العالم يُجسد كيان تاريخي يتحدد في مصير الموجودات البشرية. فهو يُعيدنا إلى الوعي، فالعمل الفني يستقدم عالمًا ويأتي به ويستحضره، «تمثال المعبد هو الذي يعطي للأشياء من خلال وقفته وجهها وهو الذي يوجه نظر الإنسان إلى نفسه. وهذا المنظر يظل مفتوحاً طالما بقي العمل الفني عملاً فنياً»<sup>1</sup>. يتبين من خلال هذا المعنى الجديد لمفهوم العالم والذي يتجاوز دلالاته الأنتروبولوجية استخدام هيدغر لأسلوب التأويل الذي يكون قد استمدته من أشعار هولدرلين ليدخله في فلسفته.

- يكون المعبد مرتبطاً بالمادة، فهو لا ينفصل عنها (الممرر المشكل منه، السماء التي يقتطعها، الصخر، الضوء، البحر..)، وبهذا الشكل فالمعبد يرتبط إذن بالأرض؛ إن العمل الفني يكشف عن المادة بما هي؛ فالأرض هي الكائن الممتزج بالوجود في كليته، وهذا على خلاف الأداة التي وإن كانت مصنوعة في أصلها من المادة ، إلا أن الاستعمال وما تحويه من مصلحة لا يكشف عن حقيقة المادة.

2 - مارتين هيدغر: نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص ص 390-391.

1 - المصدر نفسه، ص: 61.

المصطلحات، وأن نفكر في الفن بدلاً من ذلك بوصفه أصلاً يعلن ويحفظ الحقيقة الماهوية Essentialisme لحقبة تاريخية، لقد علمتنا الفينومينولوجيا أن نرتبط بما يمكن للعمل الفني أن يكشفه من مسار يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور الوجود.

الإبداع الفني لا يطلب سوى إظهار الوجود وتعيين مقامه، والبحث عن الحقيقة بالتالي، يستقدم العمل الفني عالماً إلى الظهور، ويقطعه عن الأرض، دون أن يخلصه من العنصر الشئني، بما هو العنصر المادي، أو الأساس الذي يقوم عليه.

وعلى هذا يمكن القول إن هناك خاصيتين تنتميان إلى ماهية العمل الفني هما: 1- مشاركته في التحجب الذاتي للشئ المحض الذي هو مظهر من مظاهر الأرض أي تحجب العنصر المادي في العمل الفني أو لنقل هو تحجب لشيئية الشئ في العمل الفني، 2- وطابع التكشف الذاتي للعالم، العالم بوصفه انفتاحاً للإنسان التاريخي، فما يُعرض في العمل الفني هو ما يؤسس ماهية الوجود ذاته، فالصراع القائم بين التحجب واللا-تحجب هو ما يمثل حقيقة العمل الفني بل أكثر من ذلك هو ما يمثل حقيقة كل موجود؛ فالحقيقة ليست مجرد حضور لشيء ما وإنما هي في هذا التقابل القائم بين الحضور والتستر؛ وإذا ما نحن ركزنا فقط

إن العمل الفني لا يكون عملاً فنياً إلا لأن الحقيقة تظهر فيه، والحقيقة لا تؤخذ هنا بمعنى المطابقة لشيء خارجي واقعي، وبالتالي فهي ليست مفهوماً منطقياً أو علمياً، وإنما هي كشف عن الموجود في كليته، هي انفتاح لماهية شيء ما بأن ينتقل من تحجبه إلى لا-تحجب وجوده، وهذا ما تُعبر عنه دلالة الكلمة اليونانية ((أليثيا (Alethia))، باعتبارها تدل على نزع الحجاب عن...: الفن بالنسبة لهيدغر يُعد أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة، «الأرض تعلق عبر العالم، والعالم لا يقوم إلا على الأرض عندما تحدث الحقيقة بوصفها النزاع القديم بين الفجوة المضادة وحالة الإخفاء (...) تحدث (الحقيقة) بطرق جوهرية قليلة. من هذه الطرق، التي يتم بها حدوث الحقيقة، طريقة وجود العمل الفني. العمل الفني يدخل، وهو يقيم عالماً وينتج أرضاً، ذلك النزاع الذي يتم فيه صراع كشف الموجود، أي الحقيقة كلية<sup>1</sup>؛ ومن ثمة أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة ملحة لدى هيدغر، فهو حينما يطرح السؤال عن أصل العمل الفني، فإنه يطرحه معتمداً على ذلك النحو، بحيث يستدعي الإجابات التقليدية والتأملات العقيمة في التفكير الجمالي التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام، أو التي تربط الجمالية بما هو شكلي، ويعلمنا ألا نفكر بهذه

1 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 76.

الفني هو الذي تحدث فيه حقيقة الموجود بما هو موجود والكشف عنها، وهذا ما يجعل هيدغر يعطي للفن تسميته بوصفه شعرا وإن كان لكل فن سبيله الخاص الذي يميزه عن غيره من الفنون؛ كما تم فهم معنى ((الجمال)) بوصفه أسلوب وجود الحقيقة، وليس باعتباره مسألة ذوق أو حس، وبما أنه كذلك فإنه يتوجب اعتبار العمل الفني في جوهره أصل أو أساس، لهذا السبب يعود هيدغر في ختام محاضراته ((أصل العمل الفني)) ليذكرنا بما قاله هولدرلين: «يصعب أن يترك مكانه من كان يسكن قرب الأصل»<sup>3</sup>.

على ما هو حاضر للكشف عن حقيقة الشيء سنفقد تبعا لذلك الشيء ذاته؛ فالعلم الحديث الذي يعتمد التفكير الحاسب يؤدي حتما إلى فقدان الأشياء، أما العمل الفني فإنه هو الذي يصونها من فقدان الكلي، يقول ميشال هار Michel Haar (ت: 2003): «يمكن للفكر والفن فقط، أن يدفعنا إلى الإحساس بالعالم وأن نفهمه بما هو كذلك، وأن يدفعنا إلى فهم الأرض بوصفها كذلك»<sup>1</sup>.

#### خاتمة

يتضح لنا، من خلال ما سبق عرضه، وجود ارتباط بين ماهية العمل الفني ومفهوم ((الأليثيا)) أو الحقيقة كما أرادها الإغريق بمعنى التجلي والانكشاف، والخروج بالتالي من حالة التحجب والتستر إلى حالة الظهور والتفتح، فالعمل الذي قام به هيدغر، وعلى خلاف سابقيه ممن تناول المسألة الجمالية، هو البحث عن ماهية الفن والعمل الفني من خلال البحث في ماهية الحقيقة بوصفها شعرا، «الفن كله بوصفه ترك حدوث حقيقة الموجود على هذا النحو هو جوهر الشعر (...) لكن الشعر ليس مجرد تفكير اعتباطي شارد ولا هو مجرد حومان التصور والتخيل حول ما هو غير واقعي. إن ما يعرضه الشعر هو المنفتح»<sup>2</sup> والقول أيضا بأن مجال العمل

1- Michel Haar : La Fracture de l'histoire, édition Million, 1994, p : 296.

2 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 96.

3 - المصدر نفسه، ص: 103.

## تأثير المنهج الظواهري على

## الهرمنيوطيقا

(ادموند هوسرل و جورج هانس غادامير)

تيلوين مصطفى

جامعة الجزائر

## مقدمة:

لقد أثرت الظواهرية من خلال نظريتها المعرفية على الفلسفات اللاحقة وأهمها الفلسفة الوجودية مع هيدجر، والتأويلية مع الفيلسوف الألماني المعاصر جورج هانس غادامير، إذ استعمل هذا الأخير الظواهرية كمرجعية نظرية لفهم التأويل ومن تم لفهم العلوم الإنسانية، يعتبر غادامير من اللذين أسسوا لنظرية جديدة في العلوم الإنسانية من خلال نظريته في أمر منطقياً، هذه النظرية التي أصبحت معتمدة بشكل كبير في الدراسات الإنسانية والفلسفية واللسانية وذلك نظراً لأهميتها من الناحية المنهجية بالدرجة الأولى ولضرورة معرفية ومنهجية وجب أن نتساءل قبل كل شيء من هو جورج هانس غادامير؟ ومن ثم ما هي الهرمنيوطيقا؟ هل في الفهم أم التفسير أم هما معاً؟ وما وقع هوسرل ونظريته المعرفية في الهرمنيوطيقا؟ وكيف فهم غادامير العلوم الإنسانية من خلال الظواهرية؟ وما هي النقاط الإيجابية والسلبية في نظريته هذه؟ وما هي جملة الانتقادات التي يمكن أن نقدمها لها من خلال

القراءات التي تلت تأسيس هذه النظرية؟ ولد هانس جورج غادامير (Gadamer) في 11 فبراير 1900 في بريسلو (Brislau)، درس في جامعة (ماربورغ- Marbourg) الفلسفة، تاريخ الفن، التاريخ والآداب الألمانية، تابع كذلك دروساً جفني الثيولوجيا والفلسفة الإغريقية ثم تذوق بعد ذلك وبروح جمالية راقية اللغة السانسكرتية.

الاستشراق L'orientalisme وعلم الموسيقى la musicologie ثم بدأ يحفر في كل المجالات العلوم الإنسانية التي سيكون منظراً لاحقاً لها.

لقد كان تكوينه الأكاديمي من طرف أساتذة كبار أكثر قرابة من الكانطية الجديدة (Le néo Kantisme) مثل نيكولاي هارتمان N.Hartman ورتشارد هونزفيلد Ritzhard Höningwald وبول ناتورب Paul Natorp وتحت إدارة هذا الأخير أي بول ناتورب يكتب أطروحة عام 1922 بعنوان "ماهية اللذة في المحاورات الأفلاطونية" وفي عام 1923 سيتوجه إلى جامعة فرايبورغ Fribourg لمتابعة دروس هيدجر Hiddegger حول هرمنيوطيقا المرضية (العبثية واللامعنى) إذ سيكون هذا اللقاء مقراً ومحدداً لهوية فكره الذي ستظهر نتائجه لاحقاً بعد نضح وصير كبيرين في مؤلفه الشهير والرئيس 1960 "حقيقة ومنهج" "Vérité et Méthode" بعد ذلك سنجد غادامير وبشكل دائم قد وقع

لتوقيف أبحاثه حول النظرية الأفلاطونية والسفسطائية عن الدولة والتي سينشر منها بعض الأجزاء : "أفلاطون والشعراء 1934" والتربية حسب دولة "أفلاطون 1941" ففي هذه الفترة سيبتعد غادامير عن كل مناصرة سياسية وسيكون بالتالي نموذجاً للفيلسوف الملتزم (فترة حكم النازية) مفضلاً البقاء على قيد الحياة عوض الموت والشهادة على حد تعبيره.

وفي هذه الفترة أيضاً وضع أعماله الأخلاقية والسياسية حول السفسطائية وأفلاطون على جانب ليتوجه (بتحول) إلى الفيزياء الإغريقية كموضوع أقل أهمية بالنسبة له ليشغل حول النزعة الذرية عند ديمقراطس (Democritus) أرسطو (Aristote) وقبل سقراط وفي عام 1937، أصبح أستاذ في جامعة ليزنغ؛ إذ أصبح مدير القسم الفلسفة، وباعتبار ملفه السياسي الذي سيجر إلى غرب ألمانيا ليأخذ (يخلف) غايرهارد كروجر Gerhard Krüger في جامعة فرانكفورت وعمامين بعد ذلك سيخلف كارل يسبرس Karl Jaspers الذي نصب إلى سويسرا.

ما بين 1950-1959 سيشتغل في كتابه المؤلف الذي أراده أن يكون نظريته العملية الخاصة بالهرمنوطيقا. "Herméneutique" في العلوم الإنسانية التي استلهمها من دروسه مقدمة العلوم الإنسانية منذ 1936 وفي عام 1959 "L'opus magnum" الذي أكمله

تحت تأثير وسيطرة القوة الثورية للكاتب "الوجود والزمن" "être et le temps" هذا الأخير أي "هيدجر" الذي حاول فهم الإنسان انطلاقاً من الزمانية الماهوية (la temporalité essentielles) حتى حصل على فيلسوف الذات (le philosophe du sujet) في العصور المعاصرة.<sup>(1)</sup>

لقد تأثر غادامير بقوة هيدجر في قراءة النصوص الإغريقية وفلاسفتها؟ هذا ما دفعه إلى الدراسات المعمقة في فقه اللغة (la philosophie) عند الإغريق ما بين 1928 و1924. حتى ولو كان الأفق الهيدجيري محدداً لشخصية وكينونة غادامير الفكرية فإن قراءته للإغريق وبالخصوص أفلاطون تختلف عن قراءة أستاذه؛ فإذا كان هيدجر يرى أن الأنطولوجيا (l'ontologie) الإغريقية تمثل نموذجاً أقل من أساس للسلب، فإن غادامير أدركها على أنها أهمل كل عناصر الهرمنوطيقا<sup>(2)</sup> (L'herméneutique) وأخلاقية اللامعنى "Le non sens" ونجيب على الهاجس الذي ورثه على هيدجر هذه الأخلاقية العبثية، المجانية التي وجدها أيضاً عند أفلاطون وأرسطو وطورها أكثر عمقا في مؤلفه الشهير "أخلاقية الجدل الأفلاطوني" عام 1921 والذي صدر عام 1931 وبصعود النازية للحكم سيضطر

1 - P- Fruchon, herméneutique, Langage et ontologie un discernement du platonisme chez H Gadamer, essai, Paris 1989, P: 36.

2- Ibid, P: 48.



الدلالات التي أخذها وتأخذها في الفلسفة الغربية.

#### التعريف اللغوي للهرمنوطيقا:

هرمنوطيقا بالفرنسية "Herméneutique" مشتقة من الإغريقية "Herméneutiké" و "Herméneuein" و "Hermeneus" ومعناها فن التأويل.<sup>(2)</sup>

#### التعريف الاصطلاحي:

كانت الهرمنوطيقا في البداية تعرف على أنها نشاط معرفي موضوعه تأويل النصوص المقدسة، أي النصوص الدينية الإنجيلية.<sup>(3)</sup> وبعد ذلك أصبحت الهرمنوطيقا نشاط معرفي موضوعه تأويل كل النصوص مهما كانت طبيعتها، وكل الرموز بدون استثناء.<sup>(4)</sup>

تعرف كذلك على أنها تأويل لكل نص يحتاج إلى تفسير وخصوصا في النقد التاريخي أو الأدبي، وفي القانون، وفي كل أشكال التعبير الإنشائي سواء أكانت مكتوبة أو شفاهية، وكذلك الأعمال الفنية والروايات أو الحكايات الشعبية.<sup>(5)</sup>

2 - Foulquie-paul, dictionnaire de la langue philosophique Puf, 1986, P: 317.

3 - Ibid, P: 317.

4- Russ- jacqueline, Badal-leguil clotilde, dictionnaire de la philosophie, bordas, Paris, 2004, P : 175.

5 Morfaux L-M Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines Armand-colin, Paris, 1980, P: 146.

وسماه أسس الهرمنوطيقا فلسفية" فيعدما كان عنوانه "فهم وحادثة" "événement et compréhension" تغير إلى "حقيقة ومنهج" "Vérité et méthode" والعنوان الأصلي أصبح عنوانا فرعيا، وذلك كله تحت طلب الناشر الذي رأى في العنوان الأول نوعا من الغرابة وهكذا ونحت اسم هرمنوطيقا "Herméneutique" سيعرف كل فكر غادامير في العالم. "هذا التأويل الذي سيكون بمثابة الحافز (l'élan) الأخلاقي و الهرمنوطيقي في دراسته وأبحاثه المتأخرة كمسألة التأي (La prudence) عند أرسطو".<sup>(1)</sup> في مؤلفه حقيقة ومنهج وفي 1961 حول إمكانية أخلاقية فلسفية فهو المسؤول عن الأرسطية الجديدة المعاصرة في الأخلاق وفي مؤلفه الشهير لذلك حول "فكرة الخير بين أفلاطون وأرسطو 1978"، وهكذا وفي عام 1928 سيصبح أستاذا في جامعة ماربورغ Marbourg ليواصل وبشكل تفضيلي وبوعي قصدي أبحاثه حول الإغريق والأخلاق فلقد كان درسه الافتتاحي عام 1929 يدور حول مفهوم الصداقة "l'amitié" عند الإغريق، وفي عام 1930 كتب محاولة حول المعرفة العملية "le savoir pratique" وذلك بنصيب لم يصدر حتى ظهور أعماله الكاملة 1980. وبعد هذا التعريف الشامل والمفصل للفيلسوف جورج هانس غادامير لهرمنوطيقا، وجملة

1 - P. Ricoeur du texte à l'action essai d'herméneutique, seuil, 1986, P: 15.

## التعريف الفلسفي:

الهرمنوطيقا هي كل تفكير فلسفي تأويلي حول الرموز الدينية والأساطير وبشكل عام التأويل لكل أشكال التعبير الإنساني، ويقابلها التحليل الموضوعي.<sup>(1)</sup>

ويعرف ميشال فوكو الهرمنوطيقا على أنها مجموع المعارف والتقنيات التي تنطق الرموز وتكشف عن معناها.<sup>(2)</sup>

## تاريخ الهرمنوطيقا:

إن سنة 1900 وهي سنة ميلاد جورج هانس غادامير هي التي أسست للهرمنوطيقا في شكلها العميق، الواضح المعالم، فهذه السنة هي بداية الحياة الفكرية وثقافية كبيرة، وفي هذا الصدد يقول جان غروندان: "في منتصف هذه الحياة البيوغرافية، الثقافية لهذا المؤلف بدأت الهرمنوطيقا لتعيش أخصب أيامها، حيث أسست لمستقبل لا يكون إلا هرمنوطيقا أو لا يكون".<sup>(3)</sup>

ويعتبر كتابه حقيقة ومنهج "بمثابة احتفال كبير بميلاد الهرمنوطيقا"، وحسب "جان غروندان": "إنه هدية جميلة أهديت للفكر والثقافة والفلسفة، وبالخصوص للفلاسفة"<sup>(4)</sup>

إن سنة 1900 شهدت ميلاد غادامير ووفاة فريديريك نيتشه، هذا الأخير الذي ساهم بمقتطفات من فلسفة في الهرمنوطيقا وذلك من خلال مؤلفه الشهير "إرادة القوة" والذي نجد فيه نيتشه يحاول البحث عن جوهر الهرمنوطيقا والقواعد المتحكمة فيها من خلال مفهوم الإرادة التي يجسدها الإنسان الأعلى بالرغم من وجودها في كل مظاهر وجود سواء كانت في عالم الأشياء أو عالم الإنسان.

ثم يأتي إيدموند هوسرل ليساهم كذلك في بناء الهرمنوطيقا من خلال مؤلفه الشهير: "أبحاث منطقية" والذي جاء في جزئين حيث جعل من المنطق الظواهري مركزا للتأويل ومن قبل نجد فلهاييم دالتاي ومن خلال مقالته "أصول الهرمنوطيقا"، يجعل من الفهم جوهر التأويل وكذلك في مؤلفه "بناء العالم التاريخي في علوم الروح" ثم يأتي سيغموند فرويد في أعماله الكثيرة والتي نجد من أشهرها "تفسير الأحلام" "موسى والتوحيد" الطوطم والطابو" والذي يعمل من اللاشعور والرغبات المكتوبة والأحلام طريقا وللتأويل وفي هذا الصدد يقول جان غرايش Jean Greisch: "إن فرضيته حول القرن العشرين تستحق أن أسميها بعصر هرمنوطيقا العقل".<sup>5</sup>

ومن هذا المنطلق يمكن أن نطرح سؤالاً مزدوجاً يتمثل فيما يلي: السؤال الأول: هل

5 - Greisch-jean, l'âge herméneutique de la raison, paris, ed le cerf, 1985, P: 403.

1 - Ibid, P: 146.

2 - Foucault- Michel, les mots et les choses Gallimard, 1990; P : 44.

3 - Grondin-jean, la biographie de Hans Georges Gadamer, Tübingen, 1999, P: 11.

4 - Ibid, P: 16.

ففي هذه المرحلة بالذات أخذ هيدجر يكتسب شهرة فلسفية كبيرة وبالخصوص في ألمانيا مما أثر على مجموعة من الفلاسفة مثل أراندرت، جوناس وريتر الذين ساهموا بشكل كبير في الهرمنطيقا في منتصف القرن العشرين ثم تأتي المرحلة الثانية ومن مهمة كذلك، وكان ذلك في منتصف الستينات وفي نفس الوقت ظهر في ألمانيا العمل الشهير لغادامير "حقيقة ومنهج" وفي فرنسا "النهاية والتأنيب" لبول ريكور والحقيقة والتأويل للويجي بارايسون في إيطاليا وفي هذا الصدد يقول جان فرانسوا ماتيه: "إن هذه الأعمال كانت مهمة وأساسية في تحديد الشروط الفلسفي القادرة لجعل الهرمنطيقا تملك القدرة المنهجية والمعرضة لفهم نصوص هوسرل، نيتشه دالتاي وفرويد".<sup>3</sup>

#### مفهوم الهرمنطيقا عند غادامير

##### الهرمنطيقا بين التاريخانية والفهم:

لم يتوقف هيدجر في مسيرته الفلسفية عن الاهتمام بمشكلة الهرمنطيقا والنقد التاريخي من أجل تحديد أنطولوجي لبنية الفهم، هذا الكلام يحيلنا إلى طرح تساؤل مهم وجوهري يتمثل في كيفية الوصول إلى الموضوعية في العلم بعد التخلص من عوائق الأنطولوجيا،<sup>4</sup> وإن الحل لهذه المشكلة يكمن

يمكن أن توفق في تراب كما بين العناصر المتجانسة وبين ما يقابلها من العناصر غير المتجانسة.

والسؤال الثاني الذي يفرض نفسه علينا هو كالتالي: أي من الهرمنطيقا الموجودة في ساحاتنا الفكرية والفلسفية بإمكانها أن توصلنا إلى الحقيقة الموضوعية وفي هذا الصدد يمكن أن نجيب عن ذلك من خلال نص جان غرونجان حينما كتب يقول: "إن هيدجر وغادامير أخذ بشكل مباشر ثرات فلهايم دالتاي بدون إقصاء لدور كل من نيتشه، هوسرل وفرويد في عمهما الهرمنطيقا".<sup>1</sup>

وشهدت بداية عام 1900 مرحلتين أساسيتين في الهرمنطيقا المرحلة الأولى وتبدأ من عام 1919 وتنتهي عام 1923 ويمثلها هيدجر في محاضراته بجامعة فرايبورغ والذي من خلالها أعطى تصورا أصيلا للظواهرية محدثا قطيعة مع ظواهرية هوسرل المتعالية، وفي هذا الصدد يقول جان فرانسوا ماتيه (Jean François Mattéi) الذي رأى في هرمنطيقا هيدجر قائلا: "إنها هرمنطيقا للحياة التي تبحث في اللامعنى وما هو عرضي".<sup>2</sup>

1 - OP-cit, la biographie de hans-Georges Gadamer, P: 14.

2 - Mattéi Jean François, l'arbre de vie et l'arbre du savoir le chemin, phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, Paris, Ed le cerf, 2000, P: 23.

3 - Mattéi Jean François, philosophie en Français, puf, 2001, P: 61.

4 - Gadamer, Hans-George, Vérité et méthode, seuil, Paris, 1996, P: 286.

الدوام<sup>3</sup>.

لقد حاول غادامير من خلال جملة أعماله في الهرمنطيقا أن يؤسس بما يسمى بفن الفهم ولهذا بالذات أخذ غادامير وصف دائرة الهرمنطيقا الهيدجرية واستخدمها في مشروعه كبنية أساسية لذلك وقبل البحث في كيفية ذلك الاستعمال يجب أن ننطلق من حيث بدء هيدجر قائلًا في نصه: "إن الهرمنطيقا ليست دائرة مفرغة، بالعكس إنها دائرة تخفي وراءها إمكانية وضعية لمعرفة الأصل وبموجب هذه الإمكانية يمكن للتأويل أن يفرض نفسه كفضاء لما هو علمي وبالتالي يتحرر من سيطرة الحدوس والمصطلحات المعرفة الشعبية وهذا الطابع العلمي في التأويل لا يكون إلا من خلال عالم الأشياء نفسها"<sup>4</sup> إن هذا التصريح النصي لهيدجر لا يشكل في المرحلة الأولى إلزامًا يخص استعمال الفهم لكنه يخص بالدرجة الأولى على حد قول غادامير: "يصف حالة الاكتمال للتأويل الفهمي نفسه باعتبار أن التفكير الهرمنطقي عند هيدجر يمثل دائرة لها معنى أنطولوجي، وضعي يظهر من خلالها الوصف كقاعدة واضحة، بذاتها أي بديهية لكل مؤول يعرف منذ البداية عمله أو ماذا يفعل."<sup>5</sup>

في تصور غادامير من خلال "تاريخانية الفهم". إن هذه المقولة تشير بدرجة واضحة ودقيقة إلى ضرورة العودة إلى هرمنطيقا شلايماخر وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن شلايماخر يمثل الهرمنطيقا التقليدية التي تفهم أو التي تركز في فهمها على نشاطها التقني"<sup>1</sup> إن هذه الملاحظة النصية لغادامير تنطلق كذلك على نفس المحاولة التي قام بها فلهايم دلتي الذي حاول تطوير مجالات الهرمنطيقا داخل أرغانون علوم الروح، لكن ينتابنا الشك إن كانت هناك تقنية أكيدة واضحة المعالم وموضوعية الهرمنطيقا وفي هذا الصدد يقول غادامير: "لا شيء يمنع من التساؤل حول النتائج التي تستنتج داخل هرمنطيقا علوم الروح، ولا شيء يمنع كذلك من التساؤل حول النتائج التي نتوصل إليها من خلال فلسفة هيدجر التي جعلت مبدأ زمنية الآنية بنية أساسية للفهم"<sup>2</sup>.

ويواصل غادامير تأملاته الاستنتاجية من خلال النص الذي ذكرناه سابقًا قائلًا: "إننا نستنتج بالضرورة أن نظرية ما قد لا تطبق عمليًا لكن قد تفتح على الأقل إمكانية بالخصوص نص سلطة قواعد طابعها تقني ومن هنا يجب أن نربط فهم الذات بالممارسة اللانهائية لذلك الفهم القابل للتصحيح على

3 - Ibid, P : 286.

4 - Heidegger Martin, être et temps, puf, 1985, P : 132.

5 - OP-cit, vérité et méthode, P : 285.

1 - Gadamer, Hans-George, Vérité et méthode, seuil, Paris, 1996, P : 127.

2 - OP-cit, vérité et méthode, P : 286.

ومن هنا يبدأ التقدم في ولوج المؤول إلى المعنى الذي يمثل فهما لكل ما هو معطي<sup>2</sup>.

إن المؤول من خلال محاولة فهمية للنص لا يرى في تصور غادامير وحدة المعنى التي يملكها هذا النص، لهذا نجده يبدأ بمفاهيم مسبقة بمعنى آخر مفاهيم حدسية غير ناضجة هذه الأخيرة وباستمرار صيرورة هذا الفهم سيعوضها هذا المؤول بمفاهيم أكثر وضوحا وأكثر دقة أي مفاهيم علمية هذه الظاهرة هي التي وصفها غادامير في نصه التالي بقوله: "أي واحد يبحث عن فهم لنص ما فهو معرض للكثير من الأخطاء سببها الآراء المسبقة التي لا تملك إمكانية مقاومة اختبار الأشياء نفسها وهذه هي المهمة الثابتة للفهم"<sup>3</sup>. هذه المهمة الثابتة التي يقول عنها كذلك غادامير: "هي التي تعطي جسما واضح البنية للأشياء التمهيدية وللوسائل المكيفة لفهم هذا الشيء ومن هنا فقط يمكن للمؤول أن يؤسس للمعنى وبالتالي يطابق بين هذا المعنى والواقع من خلال تسمية واحدة ووحيدة لهذه العلاقة هي الموضوعية، وبهذا التأكيد يمكن أن تؤسس لدائرة الهرمنطيقا التي تقصي اعتبارية المفاهيم المسبقة غير المنسجمة مع الشيء في ذاته بالرغم من أن المعركة ليست سهلة"<sup>4</sup>.

2 - Ibid, P : 288.

3 - Ibid, P : 288.

4 - Ibid, P : 288.

ومن هنا نستنتج كذلك أن كل تأويل صحيح يقف موقفا مانعا أمام اعتبارية الأفكار التي يلتقي بها، ويقف حاجزا أما ضيق مساحة عادات الفكر التي توجه نظره وتقوده باتجاه الأشياء نفسها وفي هذا الصدد يقول: "إن هذه الحقائق تخص بالدرجة الأولى فقهاء اللغة الذين جعلوا من النصوص التي حاولوا تفسيرها بدون معنى معتقدين أن هذه النصوص تحمل الأشياء في ذاتها كماهيات ثابتة"<sup>1</sup>. إن هذا النص يفتح فضاء لمجموعة من التساؤلات والاستفسارات أهمها هو أنه إذا كان الشيء نفسه هو الذي يحدد إمكانية العلمية لكل هرمنطيقا، ألا يحتاج ذلك إلى قرارات جزئية من طرف الجميع يجيبنا غادامير أن الهرمنطيقا تحتاج إلى إتيقا تكون بمثابة الموجه بمسارها باتجاه الأشياء نفسها وفي هذا الصدد يقول غادامير: "...

وحتى تتحقق هذه الأخلاقية للهرمنطيقا يجب أن تكون النظرة الموجهة للشيء نفسه صارمة على مختلف الجوانب والجهات، باعتبار أن المؤول طعم صائغ لحدوسه، وكل من يريد أن يفهم نصا ما، يجب أولا أن يكون صارما مع ذاته عندما يبدأ وهم المعنى الأول للنص، لهذا يجب على كل مؤول أن لا يرسم منذ البداية خطأ واضحا للنص من خلال المعنى الأول بل يجب أن ينتظر وبخطوات متأنية المعنى الذي لم يتحدد بعد في الأفق

1 Ibid, P:287.

التي يسعى إليها غادامير ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية المعنى والتي بدورها ستكشف عن تلك الطبقات اللاشعورية واللاوعية والخفية التي تخفيها اللغة التي تستعملها عادة، ومن هنا يجب أن نتساءل كذلك: كيف يمكن التوفيق بين استعمال اللغة يوميا ولغة النص؟ وفي هذا السياق أجنب غادامير من خلال نص شهير من كتابه "حقيقة ومنهج" قائلا: "يجب الاعتراف وبشكل عام بأن تجربة الصدمة هي التي توحى لنا بالمعنى الأول، وقد لا توحى لنا كذلك بهذا المعنى، لكنه وفي الكثير من الأحيان ليس هناك أي مجال للتوفيق بين هذا المعنى وما ننتظره من النص، مما يجعلنا نتوقف عند هذا الحد لنكون أكثر انتباها لما ننتظره في الحقيقة من هذا النص"<sup>2</sup>.

وبشكل عام نفترض أن أي شخص يستعمل نفس اللغة التي نستعملها ويعطي نفس المعنى للكلمات المعتادة في حياتنا اليومية هذا يعتبر أمرا طبيعيا لكن هذا الافتراض يصبح مشكلة حقيقية في حالة اختلاف اللغة وفي حالة اختلاف الكلمات التي يستعملها هذا الشخص وغير المعتادة في حياتنا اليومية، وبتعبير دقيق إن اختلاف المعنى مرجعه إلى اختلاف اللغة في حالة اختلاف الجنس البشري ونفس الشيء ينطبق على اللغة الأجنبية التي نعتقد أننا نعرفها بشكل متوسط، وهذا الاستعمال المتوسط للغة هو الذي نفترضه في فهم النص

2 Ibid, P : 289.

من هذا المنطلق نستنتج أن الفهم لا يصل لممكناته الكبرى إلى من خلال ذلك الاختبار الذي يمارسه على الآراء المسبقة لينتقي منها ما يفيد المعنى باعتبار أن المؤول ذاتا إنسانية منذ البداية معرضة لهيمنة هذه الأحكام المسبقة التي تركز بدورها على تلك المفاهيم المسبقة. أي تلك المفاهيم الجاهزة من خلال استدلالاته وأحكامه والتي تحيا فيه كذلك وللتخلص منها فإن غادامير "يلزم المؤول أن يتساءل حول شرعيتها، أصلها وصدقها، إن هذا الإلزام الأساسي يجب أن يفهم بشكل جذري ليصل إلى تحقيق ما يسمى بالبناء الهرمنطقي الذي من خلاله نتعامل مع أي نص وبكل سهولة"<sup>1</sup>.

إن المعنى الذي يؤسس الفهم يطرح مشكلة أخرى هي مشكلة اللغة، مهما كانت طبيعة هذه اللغة سواء أكانت تلك اللغة المتداولة يوميا والمشاركة بين الجميع أو كانت تلك اللغة التي نستعملها في أماكن معينة أو تلك اللغة التي نتعلمها من خلال الكتب وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن اللغة المستعملة من طرف الكتاب تعد أكثر أهمية من الزمن الذي وجد فيه هذا النص لأن اللغة هي التي تساعدنا أولا على الفهم ذلك العصر الذي قد تتجاوز ثانيا لغته قيم تلك الحقبة ومن هنا يجب أن نتساءل: ما هي الشروط الإلزامية والعامّة التي بإمكانها أن تحقق تلك؟ إن اللغة

1 Ibid, P : 288.

ما من خلال الحوار أو من خلال رسالة ما أو من خلال كتاب ما أو شيء آخر فهو يعبر عن رأيه وليس عن رأينا وبالتالي قد أشاطره الرأي وقد اختلف معه بالضرورة لكن هذا ليس شرطا لتسهيل الفهم، بل بالعكس يصعب أكثر من هذه المهمة باعتبار أن آرائنا المسبقة التي تحدد فهمي قد تصبح من خلال هذا الفهم الأول غير مدركة وغير مهمة، وهكذا يحدث سوء الفهم يمكن أن يصبح مستقبلا دافعا لفهم أكثر عمقا لكن شريطة أن ندرك حقيقة هذه الحالة ونعمل بجهد للقضاء على سوء الفهم ونؤمن النص منه".<sup>2</sup>

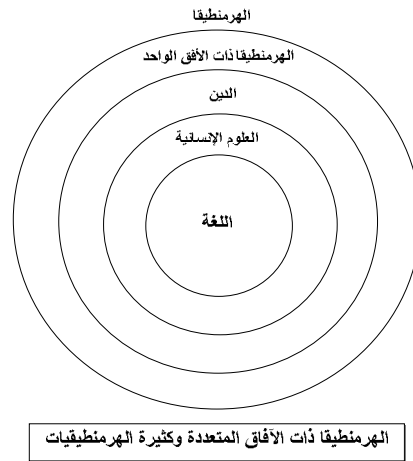
ونستنتج من هذا أنه عندما نحاول فهم رأي الآخر فإننا نعترف باستعماله المحدد للغة ما، من خلالها يتجدر ويتعمق المعنى الكلي وهذا لا تمنع بالفعل أننا عندما نستمع لحديث شخص ما أو عندما نقوم بقراءة نص ما أن هذا ينسبنا تلك الآراء المدركة مسبقا والمبنية على أساس الآراء الشخصية وفي هذا الصدد يقول: "إن الرأي هو انفتاح على الآخر وعلى النص، لكن هذا الانفتاح يجدد طبعا مستوى العلاقة الموجودة بين آرائنا الشخصية وآراء الآخرين".<sup>3</sup>

إن الآراء تشكل فعلا حركيا اختلافيا ينشط الممكنات لكن داخل هذا التنوع في الآراء الممكنة قد لا تجد القارئ ما ينتظره

2 Ibid, P : 289.

3 Ibid, P : 289.

بمعنى أن الفهم هنا يتطابق مع مستوى اللغة التي نعرفها، فكلما كانت معرفتنا للغة أكثر عمقا وأكثر دقة كان فهمنا للنص أكثر عمقا وأكثر شمولية والعكس صحيح وفي هذا الصدد تلعب الآراء المسبقة دورا أساسيا في استعمال اللغة، كيف ذلك؟ يقول غادامير في هذا السياق: "يجب الاعتراف أن الآراء المسبقة التي تكون أساسا لقراءتنا للنص، والتي تصاحبنا أثناء هذه القراءة تكون في ذاتها ما تسميه بالفهم المستبق".<sup>1</sup>



وانطلاقا من هذا القول نتساءل مع غادامير: كيف يمكن الانفلات والتحرر من دائرة التصورات المستبقة؟ يجيبنا غادامير قائلا: "لا يجب أن نأخذ بشكل عام كل ما يعطي لنا في النص بل يجب أن نحدث قطيعة بين جملة أفكارنا وما نتظره حقيقة من هذا النص، فبالعكس إن كل ما يقوله لنا شخص

1 Ibid, P : 289.

## الأحكام المسبقة كشرط جوهري للفهم:

إن الأحكام المسبقة تعتبر نقطة الانطلاق للهرمنوطيقا بالرغم من أن التفكير الأوروبي وبالخصوص عصر الأنوار حاول القضاء على هذا المفهوم باعتباره عائقا أمام الحقيقية والمعرفة لكن غادامير اتجه عكس ذلك وخالف فلاسفة الأنوار إذ يقول في هذا الصدد: "إن الأحكام المسبقة بالرغم من طابعها التاريخي والإنساني إلا أنها تملك في الحاضر معنى إيجابي لكونها تلعب دورا أساسيا وشرعيا في نظرية المعرفة".<sup>3</sup>

وانطلاقا من هذا، وجب أن نتساءل: على ماذا تبني الأحكام المسبقة؟

وماذا يميز الأحكام المسبقة الشرعية عن تلك غير الشرعية في مجال الهرمنوطيقا؟ يجيبنا غادامير: "إن الأحكام المسبقة تنقسم إلى أحكام مسبقة ذات نفوذ وسلطة وأخرى سريعة أي غير ناضجة وإذا كان فلاسفة الأنوار قد اعتبروا أن هذه الأحكام المسبقة مرادفة للخطأ، لأنهم لم يوجدوا منها يقف حاجزا أمام هذا الخطأ لكن مع ديكرت وباكتشافه لفكرة المنهج تمت مواجهة هذه الأحكام المسبقة وبالخصوص تلك الأحكام المسبقة السريعة غير الناضجة لأنها فعلا تعتبر مصدرا وأساسا للخطأ الذي يوقفنا عندما نستعمل عقلنا في اكتساب

فيدخل من جديد في حلقة اللاممكثات وبالتالي يفشل في فهم الآخر ويفشل كذلك في العقول على المعنى وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن مهمة الهرمنوطيقا تنتقل بنا إلى إشكالية موضوعا الأسس التي تحكم موضوعاتها منذ البداية وهكذا في مشروع الهرمنوطيقا يصل إلى تحديد معالم أرضية ومن هنا فمن يريد فهم نص ما يجب أن يراض مطلقا صدفة آراءه المسبقة الخاصة به والتي تجعل منه شخصا أصما لا يسمه الرأي الحقيقي الذي يكون انسجام النص وللخروج من هذا الصمم يجب على المؤول أن يقصي الفهم المسبق إن الفهم نص ما معناه أن يكون المؤول جاهزا لأن يقول له النص شيئا ما، وهو بدوره جاهز لأن يقول للنص شيئا ما من خلال ما يسمى بالوعي الهرمنوطيقي الذي يجب أن يفتح دفعة واحدة أمام غيرية النص".<sup>1</sup>

إن هذا الاستقبال للنص لا يفترض حيادا أمام الأسس ولا تهميشا وإضعافا للذات وإنما بالعكس يعني القدرة على امتلاك النص لجعل التصورات المسبقة والأحكام الشخصية أحكاما ناضجة، وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن النص لكي يمتلك طابعا غيريا يجب أن يكتسب إمكانية من خلالها يفرض حقيقة التي تعتبر أساسا في مقابل الرأي المسبق للقارئ".<sup>2</sup>

1 Ibid, P : 290.

2 - Ibid, P : 290.

3 - Ibid, P : 298.



يساعد على حركة التجديد وهدم بعض الحقائق التقليدية التاريخية ومن هنا دخل غادامير في نقاش مع مجموعة من المفكرين الإنجليز اللذين امتازوا بما يسمى بالفكر الحر وعلى رأسهم الفيلسوف كوليتز-Collins الذي دافع عن الإيمان التاريخي ضد أو بمقابل معيار العقل بالرغم من أن الحكم المسبق غير الناضج ثم تأويله انطلاقاً من هذا السياق داخل التقليد المحافظ الذي امتاز به الفكر الإنجليزى لكن بالرغم من ذلك يبقى فلاسفة الأنوار بالنسبة لغادامير هم الأكثر وزناً من خلال أفكارهم حول سلطة العقل وفي هذا الصدد يقول: "إن الميزة الحقيقية لفلاسفة الأنوار تتمثل في خارج سلطة العقل لا مجال للمعرفة وبالتالي اعتبروا الأحكام المسبقة السريعة مصدر لكل خطأ أمام استعمالات العقل وهذا طبعاً يمثل انتصاراً للأنوار اللذين حاولوا تحرير الهرمنطيقا من كل تمذهب ودوغمائية"<sup>4</sup> وتبعاً لذلك حاول شلايماخر التمييز بين سببين للافهم هما الاستعجال والسرعة اللذان طابقهما بخطأين في الحكم سماهما بالأحكام الاستعجالية والسريعة التي قادته في نهاية الأمر إلى الأحكام النهائية وهذه الأخيرة هي التي شغلت المختصين في المنهج العلمي. وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن شلايماخر لم يتعرف بحكم سيادة الأحكام المسبقة هذه الأخيرة التي تسكن روح المؤول الذي لن يصل أبداً على الحقيقة ويتغيره

4 - Ibid, P : 299.

إن هذا التقسيم يرتكز عند غادامير على فكرة التعارض بين السلطة والعقل، ولهذا يحول غادامير حول عصر الأنوار: "إنه عصر أضعف بشكل معتبر من سلطة الحكم المسبق وبالخصوص اتجاه الأشخاص وبشكل محدد اتجاه أرسطو والبابا"<sup>2</sup>.

وهكذا نجد أن الإصلاح الديني حدث في أوروبا قد أغنى كثيراً وطور من مجالات الهرمنطيقا التي جعلت من استعمال العقل مبدأ من مبادئها التعليمية من أجل فهم التقاليد وبالخصوص تلك المتمثلة في الدين لهذا أصبحت الهرمنطيقا بمقدورها المحافظة على المعنى العقلي للنص ضد كل المتطلبات الاعتيادية وغير العقلية وفي هذا الصدد يقول غادامير: "أن الهرمنطيقا انطلاقاً من هذا المستوى لا تؤدي بالضرورة إلى نقد جذري للدين مثلما نجده عند سبينوزا الذي فتح التأويل عنده مجالاً لإمكانية حقيقة ما وراثية وفي هذا الصدد بالخصوص عجز فلاسفة الأنوار في تجاوز سلطة الكتاب المقدس والكنيسة"<sup>3</sup>.

ومن هذا المنطلق حاول غادامير أن يوفق بين العقل والسلطة الدينية المتمثلة بالخصوص في النص الديني ولهذا أدرك غادامير أن الحكم المسبق غير الناضج

1 - Ibid, P : 298.

2 - Ibid, P : 298.

3 - Ibid, P : 299.

للأحكام المسبقة التقليدية لقد أكمل بذلك عمل الأنواريين"<sup>1</sup>.

وهكذا نستنتج من هذا النص أن مفهوم التقاليد أصبح يلعب دورا أساسيا في الهرمنطيقا بالخصوص عند الرومانسيين فالتقاليد لديهم كانت تعني كل ما يصاد الحرية العقلية التي اعتبروها معطى تاريخي موجود في الطبيعة ولهذا لم يقبل في هذه المرحلة أي فكر ثوري يثور ضد هذه التقاليد فترسخت لديهم فكرة المحافظة على هذه التقاليد هذه المحافظة كذلك كانت تعني لديهم حرية امتلاك الذات بالخصوص الحقيقة التي اعتبروها ليست في حاجة إلى أسباب للبحث عنها بل هي عكس ذلك عفويا تعرض نفسها بدون مناقشة ولا شك ولا نقد وفي هذا الصدد يقول غادامير: "وبدون شك فإن النقد الرومانسي لعصر الأنوار يظهر أن التقاليد تفرض نفسها بدون مناقشة وبدون شك ونقد في علاقتها بالماضي ومن هنا فقط بإمكان الحقيقة أن تتأسس وهذا ما سعي في التاريخ الهرمنطيقا بالزعة التقليدية"<sup>2</sup> لكن يظهر أن الفارق بين العقل والتقليد ليس كبيرا ولكي تتأسس تقاليد بدون أية مشكلة يجب أن تؤسس على وعينا بها من الداخل والخارج، وهذا ما يفتح المجال أمام ظهور تقاليد جديدة بالرغم من أن الإيمان الرومانسي كان مخلصا لما سعي بالتقاليد العضوية هذه الأخيرة التي

تفرض الصمت أمام كل عقل.

في الواقع إن التقاليد لا تتوقف من تضمها بعض العناصر التي تعبر عن حريتها في التاريخ لهذا وكما يقول غادامير: "إن التقاليد أكثر سموا والأكثر تأسيسا لا تنتشر هكذا بعفوية بل بالعكس هي في حاجة لمن يجعلها تقاوم الماضي الميت لتحيا في الحاضر ومن هنا كذلك هي في حاجة لمن يدركها ويضيف لثقافتها لكي نحافظ عليها من كل تغير تاريخي بالرغم من أن هذا الاحتفاظ هو فعلا عقلي يمر بدون أن نشعر به"<sup>3</sup>.

إن الحياة تتغير وتتغيرها فهي تحدث جراء ذلك تحولات كبيرة ولكي نحافظ على التقاليد من النهاية يجب أن ننظم إلى مناصرتها ونجهد في توصيلها من جيل لآخر ولا يتم ذلك إلا من خلال فكرة النقد إن هذه الأفكار تقودنا على التساؤل التالي: هل التقاليد حق داخل هرمنطيقا علوم الروح؟ يجب غادامير قائلا: "إن البحث في هذه العلوم لا يمكن إدراكه كشيء مقابل لموقفنا اتجاه الماضي وكذوات لنا حياة تاريخية بل عكس ذلك إن الحقيقة تكمن في ذلك الانفتاح الذي يرسيه الماضي بالحاضر ومن خلال هذا الجسر يمكن أن نحقق مبتغانا المتمثل في الحقيقة ومن هذا تبدأ فقط الحرية المنشودة من طرف المؤول وتوقف عن كوننا مجرد ذوات تقليدية لتصبح التقاليد بمثابة نموذج يتحدى ومن خلاله يتم

1 - Ibid, P : 299.

2 - Ibid, P : 302.

3 Ibid, P : 303.

من هنا وحتى في الحالات القصوى للبحث التاريخي الموضوعي فإن المعاني التي تملكها التقاليد تشكل معاني جديدة تكمل في نهاية الأمر وعينا التاريخي لكن كما يقول غادامير: "إن كل معنى يوجد في نهاية البحث ليبدأه من جديد لهذا فعلى المؤول أن يختار موضوع بحثه بوعي يتجلى في تحديد الغايات من هذا البحث ليفتح طريقا جديدا للهرمنوطيقا ولهذا فإن كل هرمنوطيقا تاريخية يجب أن تبدأ بتعطيم ذلك التعارض الموجود بين التقليد علم التاريخ، بين التاريخ والمعرفة التاريخية حتى تتشكل في نهاية الأمر التقاليد كفاعل حي للبحث التاريخي الذي يشكل جوهر الهرمنوطيقا"<sup>3</sup>.

فإذا حاولنا البحث في تاريخ الهرمنوطيقا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الاختلاف الموجود بين علوم الروح وعلوم الطبيعة، فإذا كانت علوم الروح تجعل من التقاليد جوهرها وفي نفس الوقت الطابع المميز بينها وبين علوم الطبيعة فإنه كذلك يمكن الإشارة إلى أن تاريخ الرياضيات نفسها وعلوم الطبيعة هي جزء من تاريخ الفكر الإنساني، وفي هذا الصدد يقول غادامير: "وإنه حتى تاريخ الرياضيات وعلوم الطبيعة هو جزء من تاريخ الفكر الإنساني ومن خلالها ينطلق الباحث من الحالة الراهنة للمعرفة وهذا لا يعني مجرد سذاجة تاريخية لأنه يكتب تاريخ العالم حتى وإن ظهرت له أخطاء وأفاق مسدودة فهي

3 Ibid, P : 304.

الاعتراف بدواتنا نفسها قبل الاعتراف بالذين أنتجوها، ويصبح حكمنا معرفة كاملة لتكتف مع عضوية التقاليد"<sup>1</sup>.



انطلاقا من هذه المذهبية المنهجية المكرسة والمتحكمة في نظرية المعرفة يجب أن نطرح التساؤلات التالية: هل كل موقف علمي يقطع الصلة بالموقف الطبيعي باتجاه الماضي؟

ويجبنا غادامير عن ذلك من خلال قوله: "إن الفهم في علوم الروح يدرك بشكل صحيح عندما يرفض كيانية العلوم الحرة حول الأحكام المسبقة التي تملك نقاط مشتركة مع تلك التقاليد التي تعيش في الماضي والحاضر، إن هذا الافتراض أساسي ومهم في علوم الروح وفي حياة التقاليد وبالخصوص تلك التقاليد التي ترتبط بدواتنا والتي توجه الكلام لنا، لنبحث بعد ذلك عن المحتوى الذي تملكه والذي في نهاية الأمر هو إضافة إلى معانينا وهذه المعاني ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر لمصلحتنا التاريخية هذه المصلحة المشتركة مع حاضرنا"<sup>2</sup>.

1 Ibid, P : 303.

2 Ibid, P : 304.

بالتأويل عند غادامير يجب أن نبحت في علاقته بالوعي التاريخي لنتساءل ما علاقة التأويل بالوعي التاريخي؟

### التأويل والوعي التاريخي: (La conscience Historique) عند غادامير:

لقد كان الموضوع الرئيسي لمؤلفه الشهير "حقيقة ومنهج" هو التفكير التأملي Spéculative حول العلوم الإنسانية، الذي وضعت الأحكام المسبقة Les préjugés الوضعية في فضاء تساؤلي باعتبار هذه الأحكام المسبقة كانت عائقا Un Obstacle أمام هذه العلوم. منذ التأسيس الأول للعلوم الإنسانية وهي تعاني من عقدة نقص بالمقارنة مع العلوم الدقيقة المؤسسة على مناهج خاصة بها ملأ الفراغ والوصول إلى الحقيقة".<sup>2</sup>

فحسب غادامير "هذا الوسواس (La phobie) المنهجي سيبعد كل حقيقة موضوعية عن هذه العلوم الإنسانية".<sup>3</sup> لينتقد بشدة المسافات الموجودة بين هذه العلوم والعلوم الدقيقة وينتقد أيضا مفهوم الانتماء (L'appartenance) حول ما قبل والتقليد (La tradition) أين تؤسس تجربة الحقيقة التي تحملها العلوم الإنسانية.

"فالحقيقة التي من خلالها تتغذى فكرة النهاية أي (نهاية العلوم الإنسانية) لا تأتيها من

بالنسبة إليه تتمثل مصلحة تاريخية لأنه من خصائص مشروعة هو تقدم البحث أي تقدم علوم طبيعية والرياضيات من خلال انتماءهما لسياق تاريخي يمثل مصلحة ثانوية والأهم منها هي القيمة المعرفية التي تحددها هذه المعارف".<sup>1</sup>

### نظرية المعرفة الظواهرية والتأويل في العلوم الإنسانية عند غادامير:

لقد لعبت نظرية المعرفة الظواهرية دورا أساسيا ومهما في مفهوم تأويل العلوم الإنسانية عند غادامير إذن أين يتجلى هذا التأثير؟ وما طبيعته؟ وما خصائصه؟ وما القوانين التي يركز عليها؟ والغايات التي سعى إلى تحقيقها في مشروعه التأويلي؟ وهل استفادت فعلا العلوم الإنسانية من نظرية المعرفة الظواهرية؟ وما هو طابع هذه الاستفادة؟ وكيف خدمت نظرية المعرفة الظواهرية مفهوم التأويل عند غادامير؟ وما هي الإضافة الجديدة التي حققتها هذه النظرية للتأويل في العلوم الإنسانية؟

تعتبر الظواهرية مع زعيمها هوسرل من أكثر الفلسفات التي أثرت تأثيرا بارزا على مفهوم غادامير للعلوم الإنسانية هذا التأثير الذي يشهد به غادامير نفسه من خلال الكثير من أعماله وبالخصوص مصدره الشهير "حقيقة ومنهج"، قبل التأسيس لجملة العلاقات التي تربط نظرية المعرفة الظواهرية

2 - H. G Gadamer, le problème de la conscience historique, Nauwelaerts, Paris, 1963, P: 95.

3 - Ibid, P: 115.

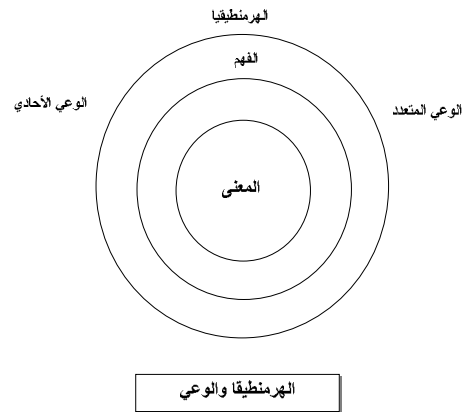
1 Ibid, P: 305.

الاختيار العودة تفكيرية حول العمل تاريخي الذي يكوننا، "فالأحكام المسبقة هي الآفاق الأكثر إنتاجا والعمل التاريخي يمثل ربحا فكريا جوهريا وأساسا من أجل البحث العالمي، الكوني والشمولي لفكرة الفهم (La compréhension) التي تحدد النهاية (La finitude) الإنسانية"<sup>3</sup>. "الفهم يأتي (بني) من خلال فكرة الحوار مع الآخر (L'autre) والتقليد (La tradition) ونستطيع هكذا فهم الوجود من خلال اللغة الواقعية مجال تقريبا للتأويل"<sup>4</sup>. فهذا التأويل ليس نسباويا أي لا ينتهي لا للزعة النسبية (Relativisme) ولا للتاريخانية (Historicisme) فعائق النزعة النسبية أنها لا ترى المعنى إلا على أساس الحقيقة المطلقة بحيث وضع كل من هيدجر وغادامير حدا لهذه الأصول الميتافيزيقية المحررين العقل من الحقيقة التي يلهمها العقل الإنساني وحده فالعمل الجبار الذي قام به غادامير هو إخراج الفلسفة من الفضاءات المغلقة للزعة التاريخانية (Historicisme) الهيكلية وذلك من خلال التأويل، وقد أثارت الهرمنطيقا ثلاث انتقادات جوهرية من خلال كل من بيتي وهيرش (E. Batti et ED. Hirsch) ففي رأيهما: "أن هرمنطيقا غادامير اتخذت شكل الذاتية (le subjectivisme) والتاريخانية (Historicisme) بالتالي غاب التوجيه المنهجي والموضوعية التي شغلت

3 Ibid, P : 96.

4 Ibid, P : 96.

عقلانية ما فقط منهجية أو ما فوق تاريخية. (Supra historique) ولكن من خلال أبحاث التاريخ (Wir Kun gsgeschichete) التي هي بمثابة حكي للتجارب التي فرضت ذاتها على مر العصور والأجيال"<sup>1</sup>.



فالحديث الأساسي والمنهج هو تحليل وعي سريع (La conscience expresse) حول عمل التاريخ وفي نفس الوقت وعي حول التحديد التاريخي ووعي ذا إنتاج محدود من خلال تاريخه"<sup>2</sup>.

فالعقل الإنساني تكون من خلال هذه الأحكام المسبقة (Les préjugés) أكثر من أحكام ذاتها، وتحقيق هذا الوعي التاريخي يكون من خلال خصوصية وغنى هذه الأحكام والتقليد (La tradition) في نفس الوقت وذلك في عملية الفهم بإعطاء وكسائل

1 - H. G Gadamer, vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, seuil, Paris, 1976, P : 75.

2 - Ibid, P : 96.

التي ستحرك فيما بعد فلسفة هيدجر<sup>3</sup>.

كما حاول هوسرل في مجمل كتابته أن يجد حلا لتلك المفارقات التي صاحبت نزعته الذاتية المتعالية مما جعل هيدجر يقف موقفا معارضا للمثالية الظاهرية الهوسرلية من خلال مؤلفه الشهير "الزمان والوجود" وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن الوجود والموضوعية يصبحان مفهوميين من خلال فكرة الزمنية للوجود التي ستتطور عند هيدجر من خلال تاريخانية الوجود هنا أي من خلال مفهوم هوسرل للتاريخانية المطلقة للأنا الأصيل"<sup>4</sup>.

فإذا كان هيدجر في برنامجه المنهجي قد انتقد مفهوم الذاتية المتعالية التي جعل منها هوسرل أساسا نهائيا للوجود والمعرفة فإن هوسرل من خلال فلسفته نجده قد تجاهل جذرية ذلك الاختزال المتعالي في مقابل الذاتية المتعالية التي أقصت العناصر المادية للأنطولوجيا لتفتح المجال واسعا أمام موضوعية التقاليد هذه الأخيرة التي رأى فيها هوسرل مجالا معرضا ومضادا للميتافيزيقا في مجموعها وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن هوسرل يعترف تمام الاعتراف بأولئك اللذين سبقوه في مجال التعالي ومهدوا له الطريق وبالخصوص فلسفة الماهيات التي تطورت لنجد نهايتها من خلال ديكرت وكانط مما

باعتبار أن دالتاي حاول فهم التأويل انطلاقا من تلك النزعة التي تفهم وتؤسس للفهم من خلال الحياة والتي تجد فاعليتها من جديد مع هوسرل وفيما بعد مع هيدجر، فإذا كان هوسرل قد حاول أن يفهم الحياة والعالم الذي يحكمها من خلال الموضوعية العلمية فإن هيدجر عكس ذلك جعل من أنطولوجية الحياة انطلاقا لتأملاته الفلسفية وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن هوسرل حاول أن يعرف الوجود في العالم من خلال مشكلة القصد والوعي المتعالي باعتبار أن النزعة التاريخية المطلقة للذاتية المتعالية لها القدرة على تبديل المعنى الذي تجده من خلال الوجود العبثي أو الوجود المعطى"<sup>2</sup>.

لقد حاول هوسرل أن يؤسس للأنا الأصيل هذا الأنا الذي يمثل مركز الوجود وحقيقته في عالم الحقائق المعطاة باعتباره يمثل فكرة تعتبر عنى ما هو ثابت وما هو ماهوي، ما يجعل المجال مفتوح للكليات الماهويات وفي هذا السياق يقول غادامير: "إذا حاولنا أن نتأمل أعمال هوسرل وبالخصوص تلك الأعمال المرتبطة بالأزمة من خلال مؤلفه السابع فإننا سنجد امتدادا لمشكلة التاريخانية المطلقة

1 - J. Greisch, herméneutique et grammatologie, Edition C.N.R.S, Paris, 1977, P: 38

2 - H. G Gadamer, la philosophie herméneutique, puf, 1996, P: 77.

3 Ibid, P: 78.

4 - Ibid, P: 88.

ذلك الأنا الأصلي المتعالي داخل التفكير المتعالي الذي يعتبر أرقى مرتبة في التفكير من خلاله ينكشف أحق الوجود ويتحقق فضاء الأنطولوجيا الذاتية، المتعالية التي تجد في نهاية الأمر نهضتها من خلال الوعي بالسؤال حول الوجود، والسؤال حول أفق الزمان لتصبح بنية الزمنية تحديدا أنطولوجيا للذاتية ومن خلالها يتحقق الوجود والزمن<sup>3</sup>.

لقد حاول هوسرل كما أكدنا ذلك سابقا أن يجعل من الحياة مصدرا لمشروعه الفلسفي ومن خلاله يتجاوز محدودية وضيق مناهج علوم الروح، لهذا بالذات نجده قد حلل عالم الحياة من أجل خلق وإبداع تلك المعاني المتخفية، وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن المعنى المتخفي عند هوسرل يرتبط بتجربة الحياة التبارتبطت بالبحث عن الموضوعية علوم الروح هذه الموضوعية التي نجدها استثنائية وخاصة بمقابل علوم الطبيعة، باعتبار أن مهمتها ليست البحث عن الحياة الفعالة والناجحة بقدر ما تؤسس لفاعلية جملة من القصديات تجعل من الحياة الشمولية مصدرا أساسيا للفهم الذي يريح ويلبي رغبات التفلسف الذاتي والشخصي للفلاسفة والفلسفة في نفس الوقت"<sup>4</sup>.

إن الأطروحة الأساسية عند هوسرل هي أن الوجود يعتبر في الوقت نفسه وعي، مما جعل من النزعة الذاتية أساسا مهما في

جعل من ظواهرية بنائية مختلفة، طبعا عما نجده عند كانط والكانطية الجديدة لاحقا<sup>1</sup>.

إن التذكير باللذين مهدوا الطريق لظواهرية هوسرل يفرز في نفس الوقت ذلك الفارق الفاصل بين هيدجر وهوسرل وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن النقد الظاهري الذي يمثله هوسرل بخصوص النزعة الموضوعية في الفلسفة التقليدية، كان امتدادا منهجيا للفلاسفة المحدثون لكن "هيدجر" عكس ذلك حاول البحث خارج هذا السياق من خلال التأسيس لغائية جديدة جوهرها البحث عن المعنى في الوجود الذي جعل منه نقطة إنطلاق لفلسفته الغربية المعاصرة"<sup>2</sup>.

فإذا كان هيدجر قد حاول انتقاد ما يسمى بالأنطولوجيا الأساسية التي جعلت من مشكلة تاريخ الوجود همها الأساسي، فإن هوسرل جعل من الأنا الأصيل أساس الوجود وأصله وفي نفس الوقت أساس جذري للفلسفة والعلم.

وبالتالي أسس هوسرل لمعنى في الدرس الأنطولوجي مفتوح على التأويل للوجود الحقيقي والتاريخ ويتم ذلك انطلاقا من مفهومه للزمنية كأساس مطلق آخر للوجود، وفي هذا المجال يقول غادامير: "إن الزمنية عند هوسرل هي تعبير عن الوعي، أي عن

3 - H. G Gadamer, Problème de la conscience historique, 1996, P: 49.

4 - Ibid, P: 91.

1 - H.G. Gadamer, l'art de comprendre, volume 1 obier, 1992, P: 27.

2 - Ibid, P: 29.

تاريخ المعرفة<sup>2</sup>.

ويتبع ذلك أن هوسرل ميز بين الوجود التاريخي والطبيعي كما نجده عند دالتاي، وذلك من أجل إعطاء الشرعية للعلوم التاريخية بالرغم من اعترافه سابقا بأن نمط المعرفة في علوم الطبيعة ظهر بدون أصل للفهم، أي أن هذه العلوم ليس لها تاريخا مع الفهم، وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن الفهم ليس نموذجا يعبر عن التجربة الإنسانية، بل هو نموذج منهجي كما أكد على ذلك هوسرل في مقابل مقولة: "الحياة من يوم إلى آخر" إن هوسرل وإنطلاقا من هذا جعل من الفهم شكلا من أشكال الاكتمال والنضج لأننا الأصيل الذي هو موجود في الوعي، بدون أية غائبة براغماتية أو نظرية، ومن هذا المنطلق يعتبر الفهم معبرا عن سلطة الأنا وقدرتها المتمثلة في فتح الإمكانيات"<sup>3</sup>.

إن مفهوم الفهم عن هوسرل يرتبط بمفهوم المنهج، بمعنى آخر هو محاولة لتأسيس هرمنطيقا خاصة بالعلوم، ترتبط بتيار الحياة وفي نفس الوقت بالمثال والنموذج الذي ينبغي أن يكون، وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن الفهم يمثل طابعا وخاصة ظواهرية أصلية للحياة الإنسانية نفسها، التي تسعى إلى تحقيق مسافة من الحرية باتجاه الذات، هذه الذات التي تمثل بنية أساسية

2 - Ibid., P : 101

3 - H. G. Gadamer, Langage et vérité, Gallimard, 1995, P: 81.

الفلسفة الغربية المعاصرة، وأساسا جوهريا للتساؤلات الميتافيزيقية كذلك التي من خلالها فتح هوسرل فهم الوجود كحضور، فإذا كان الأنا عنده يمثل الوجود، وفي نفس الوقت هو مصدر كل الموجودات، فهذا لا يمثل القاعدة الأساسية التي تنطلق منها التساؤلات الوجودية بل عكس ذلك فهي أصل قاعدي للتساؤلات المتعالية التي تجعل من كل فهم للوجود ممكنا وفي هذا السياق يقول غادامير: "إن السؤال المتعالي لا يميز بين الوجود والموجود، وإنما هو البحث في الوجود كما هو في ثباته وجوهريته من خلال سؤال الوجود والوعي الذي يجد تأسيسه النهائي في الماهيات المتعالية"<sup>1</sup>. لهذا فإن الظواهرية الهرمنطيقية عند هوسرل تتجه إلى تحليل تاريخانية الأنا المتعالي الذي يرتبط طبعاً بالوجود العام والمطلق ليس كشيء، وإنما كفكرة تجد قوتها وفعاليتها في نظرية المعرفة التي تبحث عن ذلك الحوار الدائم بين الذات والموضوع وفي هذا المجال يقول غادامير: "إن مجهود هوسرل لفهم العلوم انطلاقاً من الحياة وتجربة الحياة لم ينجح باعتبار أن هوسرل اعتمد في ذلك على مفهوم ديكرت للعلم، غير المبني على الحياة بل عكس ذلك هو مبني على التأمل في الحياة، مما يجعل موضوعية العالم غائبة وعض ذلك كانت الموضوعية تتجه إلى نتائج العلم، مما جعل هوسرل حبيس الذاتية الجذرية التي تعترف فقط بإنتاجات الأنا عبر

1 - Ibid, P : 93.



وكلما كانت هذه الإمكانية مبنية على عقلانية الغايات، فإنها ستؤسس لمعايير من خلالها تتأكد وتتوضح حياة النصوص<sup>2</sup>.

فإذا حاولنا أن نفهم عبارة ما، فمعنى ذلك أننا لا ندرك بشكل مباشر ما هو موجود وإنما عكس ذلك نكتشف ما هو باطني ومتخفي وتعبير آخر نكتشف المتخفي، وينتج على ذلك أننا في نفس الوقت سنعرف أنفسنا ونكتشف ذاتنا وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن ظواهرية هوسرل تؤسس قواعد تحمل في جوهرها مجموعة من الممكنات ومن خلالها يتم الحوار بين ممكناتنا الخاصة بنا والممكنات الموجودة في الواقع والحياة وعند الآخرين، مما أحدث قطيعة مع التأويل التقليدي الذي ضيق من مجال ممكناته وحاول إيجاد تبرير جزئي للمشكلات التي تسجل وتوجد في مجال الفهم"<sup>3</sup>.

إن التفكير المنطقي لعلوم الروح أو ما يسمى كذلك بالعلوم التاريخية ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة المنهج التي ارتبطت بدورها بالمنهج النموذجية الموجودة في العلوم الطبيعية، لهذا ارتبطت علوم الروح وارتبط فهمها بشكل تمثيلي بما أبدعته العلوم الطبيعية من مناهج فبفضل جون ستيوارت-ميل استطعنا أن نطبق الاستقراء على العلوم الروحية، إذ يقول جون ستيوارت ميل في

للحياة الإنسانية، تركز عليها مهمة الفهم وإن هذه المهمة كذلك هي تفكير ظواهري جذري يكشف عن طبيعة هذه البنية من خلال التحليل المتعالي، الذي يصل في نهاية الأمر إلى جعل التعالي خلاصة نهائية تتجاوز عالم الموجودات عن طريق مهارة نظرية، تتمثل قبل كل شيء في حسن القراءة من أجل حسن التأويل<sup>1</sup>.

في اللغة الألمانية استعملت كلمة فهم بالألمانية (verstehen) للإشارة إلى المهارة العملية بالألمانية (Erversteht nicht) ومعناها لا يعرف القراءة وبمعنى آخر لا يملك القدرة على ذلك، لكن هذا المعنى يختلف عن الفهم في معناه النظري والمعرفي، فإذا حاولنا النظر من قريب نجد أن هناك نقاط مشتركة بين كلا الاتجاهين فيما يخص مسألة المعنى لأننا سواء تعلق الأمر بالجانب العملي أو النظري فإننا أمام مسألة معرفية، إننا نريد أن نعرف وأن نفهم شيئاً ما فحتى الذي يريد فهم نص ما وقانون ما فإنه يبذل جهداً وباكتمال هذه العملية المتمثلة في الفهم فإنه سيتحصل على حرية فكرية جديدة وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن ظواهرية هوسرل فتحت إمكانية شمولية للتأويل ومن أجل رؤية، تحديد، إدراك العلاقات واستخلاص النتائج، هذه الإمكانية التي تشكل بالتحديد مجالاً معرفياً لفهم النصوص،

2 - Ibid, P: 114.

3 - Ibid, P: 119.

1 - Ibid, P: 111.

بشكل كلي مع مكانة التجربة في العالم الاجتماعي، مهما كان المعنى الذي يأخذه العلم وحتى إن ادعت المعرفة التاريخية، أنه بإمكانها تطبيق التجربة فإنها عاجزة تمام العجز عن إدراك الظاهرة في شكلها الملموس باعتبارها ظاهرة إنسانية ومعنوية، ومن ثم فالقوانين التي تحكم هذه العلوم يمكنها أن تكون عامة، بل هي مجرد قوانين جزئية متغيرة بتغير ظواهر الإنسانية وبالإضافة إلى ذلك كما يقول غادامير: "إن العلوم الإنسانية تحاول فهم كيف هذا الإنسان تحول إلى هذه الحالة؟ وكيف هذا الشعب وهذه الدولة صارتا إلى هذه الحالة؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة مرتبطة بتطور الناس، الشعوب والدول في شكلها العام، لكن القوانين التي تحكمها تتغير بتغير الناس، الشعوب والدول، وهذا التغير مرتبط بالتقاليد في تحكم هذه المجتمعات".<sup>3</sup>

لكن هناك في تاريخ المعرفة من أكد على أن العلوم الروحية بإمكانها أن تنسجم وتتطابق مع مناهج العلوم الطبيعية، إذ نجد فيلسوف والعالم الألماني هلمهولتز (Helmholtz) يقسم الاستقراء على قسمين استقراء منطقي وآخر في غريزي، الأول تحكمه قواعد العلمية والثاني تحكمه البنيات النفسية وهذا طبعا يتلائم مع علوم الروح ثم نجد درويزن (Droysen) يقول: "ليس هناك مجال علمي لا يملك تاريخاً، في اختلافها وبنائها،

مؤلفه الشهير النظام الاستنباطي والاستقرائي في المنطق: "إن المنهج الاستقرائي هو مدخل للإمكانيات التي يفتحها العلم المستخلص من الطبيعة، وتعتبر التجربة أساس هذا العلم".<sup>1</sup> لهذا اخذ جون ستيوارت ميل مكانا بارزا في الفكر الإنجليزي إذ نجد دافيد-هيوم تأثر به من خلال هذا الكتاب الذي تم ذكره سابقا حيث يقول: "إن استعمال المنهج الاستقرائي هو إقصاء لكل فرضية ميتافيزيقية، إنه مستقل تمام الاستقلال وهدفه الأساسي هو إنتاج الظواهر المعطاة للملاحظة".<sup>2</sup>

لهذا حاولت علوم الروح أن تطبق هذه المناهج المتمثلة في مجموعة من القوانين على موضوعاتها، لكن وقعت هذه الأخيرة في جملة من المشاكل أهمها: إن المشكلة الحقيقية في علوم الروح هي أنها لم تدرك بشكل صحيح ماهيتها عندما حاولنا أن نقيسها بمعايير وخصائص المعرفة المتمثلة في جملة القوانين الموجودة في علوم الطبيعية، والتي نجدها تتطور بسرعة وذلك نتيجة تطور العلوم الطبيعية بمعنى تطور البحث العلمي والوسائل المصاحبة له في هذا المجال عكس ما نجده في علوم الروح التي تعتبر تطورا بطيئا وبالإضافة لهذا فإن الطريق الاستقرائية الموجودة في علوم الطبيعية لا يمكنها الإنسجام.

1 - Mille-Jean stewart, le système déductif et inductif en logique, tom6, vrin, 1967, P: 19.

2 - Hume-David, traité de la nature humaine, vrin, 1969, P: 33

3 - OP-cit, vérité et méthode P : 22.

التاريخية الألمانية التي تجعل من الحدوس قانونا أساسيا في فهم علوم الروح، وفي هذا الصدد يقول دالتاي: "إن ألمانيا وحدها بإمكانها أن تنتج تجربة عملية، واقعية بإمكانها أن تأخذ مكان التجريبية الدوغمائية لجون ستيوارت-ميل الملمنة بالحكام المسبقة لن "ميل" الدوغمائي تنقصه المعرفة التاريخية"<sup>3</sup>. وقد بقي دالتاي يعمل لعشر سنوات من أجل بناء منهج خاص لعلوم الروح ذلك تحت متطلبات المنطق العلمي الصحيح، لكن بالرغم من ذلك فإن تفسيراته التي أعطاهها لهذه العلوم بقيت تحت تأثير وسلطة مناهج علوم الطبيعية.

عن التجربة الهرمنطيقية عبر تاريخها الطويل حاولت أن تجد مسافة من التآلف بين ما هو غريب وما هو مألوف وبين ما هو غير مفهوم وما هو مفهوم وهذا ما طبع بالدرجة الأولى مشروع أب الهرمنطيقا شلايماخر لكن غادامير استفاد كثيرا من هذا الإرث في الهرمنطيقا والفلسفة، واستفاد كذلك من التجربة الدينية التي ساعدته كثيرا على فهم الكثير من الرموز الموجودة في ثقافتنا، والتي تعتبر التقاليد أبرز نظام لها، وإضافة إلى ذلك جعل غادامير من اللغة مصدرا حيا للتأويل الهرمنطقي إذ نجده يقول في هذا السياق: "إن اللغة هي حادثة يحاول الإنسان من خلالها

ومن هنا بالذات تبني النظريات العلمية"<sup>1</sup>. و يؤكد درويزن على أن العلوم الطبيعية تعتمد على الجاذبية باعتبارها مبدأ أساسيا في فيزياء الأجسام، وعلوم الروح كذلك تملك جاذبية خاصة بها إذ يقول: "عن جاذبية علوم الروح تتمثل في المعرفة التاريخية، ومن خلالها تتحرك هذه العلوم وتؤكد على مبدأ الإستمرارية والتواصل في معارفها، وتؤسس لإمكانية تقدم لاحق"<sup>2</sup>.

إن النموذج الذي يأخذه "درويذن" هنا فيما يخص العلوم الطبيعية لا يحمل دلالات ابستمولوجية، وإنما يحمل دلالات تاريخية، باعتبار أن العلوم الطبيعية والعلوم الروحية على حد سواء هي في نهاية الأمر وحسب تصوره مجرد نظريات تاريخية والتي من خلالها حاول إيجاد حل لمشكلة الصراع بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح، ثم يأتي دالتاي ضمن سلسلة المفكرين ليتأمل في مشكلة المنهج التي تعاني منها علوم الروح، ثم يأتي دالتاي ضمن سلسلة المفكرين ليتأمل في مشكلة المنهج التي تعاني منها علوم الروح وهو نفسه وقع تحت تأثير المناهج الطبيعية وبشكل دقيق تحت تأثير النزعة التجريبية ومنطق جون ستيوارت-ميلن لكن مع ذلك بقي سجين تصور النزعة الرومانسية والمثالية التي سادت ألمانيا بالذات في القرن التاسع عشر لهذا نجده يتعالى عن التجريبية الإنجليزية ويفضل عليها المدرسة

3 - Deilty Welheim, Critique de la raison historique, édition du cerf, Paris, 1992, P : 09.

1 - Droysen Georges, historique, Vrin, 1967, P : 97.

2 - Ibid, P : 99.

لكن بالرغم من ذلك، أي بالرغم من هذا العمل الجبار الذي قام به غادامير في محاولة جعل الهرمنطيقا علما قائما بذاته من حيث المنهج والإشكالية والمفاهيم إلا أن هذا المشروع لم يسلم من الانتقادات التي جاءت من مدارس وفلسفات مختلفة وأهمها فلسفة هيرماس ودريدا، إذ نجد هيرماس (Habermas) يعتقد أن تأويل غادامير معارض تماما للتأويل التقليدي، وأنه عكس ذلك فهو فارغ من أي بعد معياري<sup>3</sup>.

هذه الفجوة هي التي جعلته أي التأويل لا يعبر اهتماما للوضعيات التي يكون فيها الفهم متقطعا من خلال مصالح الطبقات أو المصالح الاتصالية. "هذا العائق دفع بغادامير أن يؤسس لحضور البعد النقدي الذي يسكن بالضرورة هرمنطيقا العبثية واللامعنى وبالخصوص داخل العوائق التي يطرحها هذا الجهد أثناء عمله في التاريخ"<sup>4</sup>.

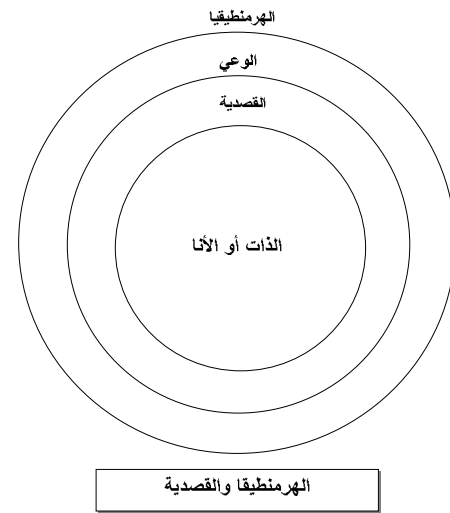
هذا الوعي القلق من حدود العقل الإنساني جعله يفضح عودة المثاليات الميتافيزيقية أو التي تحدث الصراع لتقع في فضاء الإيديولوجيا الميتة والثابتة لا الإيديولوجيات النقدية.

أما دريدا (Jacques Derrida) فقد اتهم الهرمنطيقا نفسها في الميتافيزيقا من خلال تأسيس تجربة اللغة على إرادة خيرة للفهم التي

3 - Op-cit, logique des sciences sociales et autres essays, P: 40.

4 - Ibid, P: 47.

أن يقصى فكرة النهائية والحدودية التي تقف عائقا أمام الفهم، إن اللغة الخاطب الأشياء من خلال لوغوس الماهيات الذي يتطلب ذكاءا لا نهائيا لفهمه وتحديد مكانيزماته وعندما نتعلم الكلام، فغننا نتعلم اللغة ومن تم نتعلم التأويل، وما النصوص التي نكتبها ونبدعها إلا تعبيراً على أن الهرمنطيقا لا تحيا ولا تكتمل غلا من خلال تاريخها<sup>1</sup>.



وتعتبر التجربة الفنية في الهرمنطيقا عملية أساسية مثلها مثل التاريخ وفي هذا الصدد

يقول غادامير: "إن المفاهيم الفنية والتاريخية هي أشكال تعبر عن التجربة الهرمنطيقية التي من خلالها يتحقق البعد الأنطولوجي للهرمنطيقا، هذا البعد الذي يقربنا من مفهوم الميتافيزيقا"<sup>2</sup>.

1 - Opp-cit, vérité et méthode P : 502.

2 - Ibid, P : 502.

لا يعاد العدل لواقع الخطاب في إلا خط واحد وغير متعدد<sup>1</sup>.

### خاتمة:

نستنتج من كل هذا أن غادامير حاول أن يطبق نظرية المعرفة عند هوسرل من خلال الهرمنطيقا وكان هذا طبعا عملا إجرائيا تطبيقيا مارسه على الكثير من العلوم الإنسانية وعلى رأسها على التاريخ، وفي هذا الصدد يقول: "إن المؤرخ الذي يفكر بشكل صارم، فإنه يكتشف الصعوبات التي تواجهه في دراسة طبيعة موضوعات هذه المعرفة، وهنا يقف هذا المؤرخ متأرجحا بين التفسير من الخارج والفهم من داخل الذات التي أنتجت هذه المعارف ليحدد الدلالات والمعاني الحقيقية للنظرية التاريخية التي يحركها ويوجهها الوعي التاريخي الحاضر في هذه المعرفة بمثابة ماهية باطنية"<sup>2</sup>.

ومن خلال هذا النص نتساءل: ما هي القواعد التي استلهمها غادامير من نظرية المعرفة لدى هوسرل في دراسة هرمنطيقا التاريخ؟.

إن المنهج الظواهري يحتوي على مجموعة من القواعد اعتمدها غادامير في دراسته لعلم التاريخ ومن بين هذين القواعد نجد:

العدد الثاني فيفري 2014

أ- الصرامة (La rigorisité) : باعتبار هوسرل ذا تكوين رياضي، فإن هذه المعرفة أثرت تأثيرا قويا على فهمه للظواهر، لهذا فإن علم التاريخ عند غادامير اعتمد على هذه الصرامة في رؤيته للحوادث التاريخية، وهذه الصرامة تؤكدت من خلال طابعها التفسيري وفي هذا الصدد يقول: "إن محاولة تفسير التاريخ معناها الاعتراف أنه يملك منطقا ظاهريا خالصا، وتحولا في مادته، وهذا ما يؤكد جانبه الإمبريقي التفسيري"<sup>3</sup>.

ب- الفهم (La compréhension): إن الفهم يلعب دورا أساسيا في نظرية المعرفة عند هوسرل باعتبار أنه يؤكد على الوعي كأساس لتعالى الذات أي إقصاء العنصر المادي المحسوس للوصول إلى ما هو روحي، متعالى وفي هذا السياق طبق غادامير الفهم في دلالاته الهوسرلية على الحوادث التاريخية وفي هذا الصدد نجده يقول: "إن محاولة فهم العالم التاريخي معناه فهم بما يحتويه من قيم أخلاقية أي الاعتراف أن التاريخ ليس منطقا خالصا لما هو ظاهري ولا تغير خالص مادته"<sup>4</sup>.

من خلال هذا النص نجد غادامير قد وصل المسار الروحاني لدالتاي سابقا ولهوسرل لاحقا.

ج- الأنا الفردي (La moi individuel):

يعتبر هذا الأخير تعبير عن الأنا المادي عند

3 - Ibid, P : 75.

4 - Ibid, P : 77.

1 - le défi herméneutique, revue internationale de philosophie, N° 151, P : 333 avec réponse de Jacques Derrida.

2 - Op-cit, vérité et méthode P : 232.

حتى سميت فلسفته بفلسفة الوعي، هذا الوعي يعبر عند هوسرل عن ذلك التغير للذات من حالة إلى أخرى بوعي، وبما أن الإنسان في تصور هوسرل يمثل لحظات زمنية أهم ما فيها المستقبل، فإن الوعي يتجه دائما إلى الأمام لا إلا الخلف وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن التأويل من خلال الوعي هو تأويل سيكولوجي يرتبط بالتاريخ كالحظات متسلسلة ومتصلة تهدف إلى تحقيق غاية ما. وبالرغم أنه من الصعب الوصول إلى ضبط مفهوم الوعي عند المؤرخ إلا أنه يمكننا تحقيق ذلك عن طريق الاستلطاف أو المحبة اللذان يعتبران مدخلا ومفتاحا لفهم لغز الأفراد والأشخاص والجماعات في التاريخ"<sup>3</sup>.

#### هـ - الإيبوخيا (Epochè): ويسميا

هوسرل كذلك بتعليق الأحكام: أي وضع العالم بين قوسين بدون إصدار أحكام، ولقد أخذ غادامير هذه القاعدة ووظفها في دراسته للتاريخ، وفي هذا السياق يقول غادامير: "يجب على المؤرخ أن لا يكون سجين انتماءاته الأخلاقية والوطنية ولا محدد ومقيد بقناعاته السياسية والدينية"<sup>4</sup>. لهذا وفي ظل هذه الشروط المادية المرتبطة بالوجود التاريخي للمؤرخ فمن الواجب عليه أن يكون عادلا ومنصفا للحقيقة، وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن عدله الحقيقي يتمثل في البحث عن فهم للحقيقة داخل وعي يرى في الحقيقة

3 - Ibid, P: 85.

4 - Ibid, P: 235.

هوسرل وفي نفس الوقت هو نقطة الانطلاق للوصول إلى الأنا المفكرة (الأنا المتعالي) ولقد أخذ غادامير هذا المفهوم أو هذه القاعدة وطبقها في دراسة الحوادث التاريخية حيث يقول: إن الأنا الفردي يشبه تلك النقطة الوحيدة في عالم الظواهر، لكن في جانبه الخارجي أو في تمظهراته خاصة في اللغة التي تحكم التاريخ وتنتج الحوادث التاريخية، فإنه ومن هذا الجانب يستطيع أن يعبر عن نفسه وبالتالي لا يصبح نقطة وحيدة ومعزولة في هذا العالم، إنه ينتمي إلى عالم ما هو قابل للفهم عندما يتحول إلى فكرة، وإن الفهم التاريخي الذي ينطلق من الأنا الفردي لا يتميز ولا يختلف عن الفهم اللغوي باعتبار أن اللغة والتاريخ يمتلكان خاصية روحية"<sup>1</sup>.

ويؤكد غادامير على أهمية الأنا الفردي في قيادة وتحريك الفعل التاريخي حينما يقون: "إن الأنا الفردي قد يعبر كذلك عن الجانب الكارزمي (Charismatique) للطبيعة الإنسانية، فبالرغم من عدم كمالها إلا أنها تحاول أن تمثل لمبادئ روحية وأخلاقية يملها عليها الأنا المتعالي الذي قد يجد مرجعيته في الدين أو في النظريات الأخلاقية الكبرى أو في سير الأبطال والأنبياء"<sup>2</sup>.

#### د- الوعي (La Conscience): إن الوعي

يلعب دورا هاما وأساسيا في فلسفة هوسرل

1 - Ibid, P: 79.

2 - Ibid, P: 81.

مع الظواهر والموضوعات وباعتبار أن المؤرخ قد ينفصل عند موضوعاته نتيجة التقاليد إلا أن هذه المسافة قد تعود لتتقلص فيعود الارتباط من جديد بينه وبين الموضوعات ليس كمدرجات حدسية مباشرة وإنما عن طريق استعماله لذكائه وفكره الانتقائي ومحاولته خلق نوع من التآلف بينه وبين عالم الأخلاق الذي يمثله عنصر هام وهو التقاليد، وبالتالي يخرج المؤرخ من انغلاقه على ذاته وأناه لينفتح عن الآخرين وعلى نختلف موضوعاتهم بدون تمييز، وبالتالي سيملك قوة تاريخية تتجلى في الحقيقة<sup>3</sup>.

ي- القصدية (Intentionnalité): تعتبر القصدية من المفاهيم الأساسية في ظواهرية هوسرل وقد عبر عنها بالصياغة التالية: إن الوعي هو وعي بشيء ما ولقد أخذ غادامير هذا المفهوم وأعطاه أهمية كبيرة في فلسفته التأويلية ومن خلال دراسته للمعرفة والواقع التاريخي، وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن القصدية كما وجدت في فلسفة هوسرل تعبر على أن أية حقيقة مهما كانت تحمل فضاءا للمعنى وهذا المعنى هو الذي يسيطر بشكل كامل على النظرية التاريخية بدليل أنه لا يمكننا فهم الجزء إلا من خلال الكل، والكل إلا من خلال الجزء، وبدليل آخر إن الذي يريد أن يفهم هو أنا وكل في نفس الوقت انطلاقا من تعبيراته القصدية الخاصة به،

التاريخية ملكا للجميع وكأنها بتعبير آخر فضيلة تجب أن يتمثل لها الجميع"<sup>1</sup>.

وانطلاقا مما ذكر سابقا فإن الإيبوخيا هي ضد تلك المعرفة التاريخية التي تبحث عن منفعة أو مصلحة فرد ما أو جماعة ما، أو طبقة ما وبالتالي لقد شبهها غادامير (بالوجود في ذاته) بمعنى آخر أن وظيفتها المعرفية لا نهائية، إضافة إلى هذا نجد غادامير يقول: "إن الإيبوخيا تعبر عند المؤرخ عن تجربته في البحث أي البحث الذي يمتثل لفكرة المثل الكاملة الذي يسعى إليها أولا الإنسان وثانيا الحقيقة نفسها"<sup>2</sup>.

و- الموضوع (L'objet): تلعب فكرة الموضوع دورا أساسيا في فلسفة هوسرل وقد عبر عنها بمصطلح الظاهرة (Le phénomène) باعتبارها تملك حيزا ووجودا خارج الذات والوصف هو المنهج الوحيد الذي بإمكانه أن يؤسس لعلم الظواهر ونتيجة لتعقد عمل المؤرخ ونظرا لصعوبة تعامله مع الموضوعات التاريخية خصوصا في بعدها التأويلي فإن غادامير استعان بهذه القاعدة كذلك وذلك لتعميق المعارف التاريخية من جهة والدلالات التي تحملها هذه المعارف من جهة أخرى وفي هذا الصدد يقول غادامير: "إن البحث التاريخي هو معرفة لا تقترح قوانين وإنما أكثر من ذلك فهي تقترح تجربة في تعاملها

1 - Ibid, P : 235.

2 - Ibid, P : 236.

3 - Ibid, P : 237.

وبالكل الذي يوجد فيه، وباعتبار كذلك أن القصديّة هي حضور روعي ناقص إلا أن مقولات القصد والغاية هي التي تعيد بناء التاريخ كنص كبير انطلاقاً من العناصر البسيطة التي تبدها في الواقع والتقاليد، إن القصديّة تعبر كذلك على أن هناك بحث في تاريخ نهائي ومحدد<sup>1</sup>. هذا، وإن هوسرل عندما أسس لمنهجه الظواهري وجعل من القصديّة مفهوماً أساسياً وهذا المنهج فإنه رأى فيها حواراً وانسجماً بين الذوات، وفي نفس الوقت حواراً وتألّفاً مع الموضوعات أو عالم الأشياء، أما غادامير فرأى أنه من خلال هذه القصديّة يمكن للوعي التاريخي أن يتحدد انطلاقاً من الغايات وأهداف واضحة وقد عبر عنها بمفهوم فضاء المعنى، وإن القصديّة عند غادامير تعبر عن المعاني الروحية والمادية للفعل أو الحادثة التاريخية. وهذا ما جعل غادامير يرى أن التاريخ الحقيقي هو الذي يفيدنا ثقافياً، أخلاقياً، حضارياً وحتى فردياً في مستقبلنا.

---

1 - Ibid, P : 238.



## دراسات فلسفية



## التصور الفيزيائي المعاصر للكون

أ.د. دراس شهرزاد

جامعة وهران

قد اقتلعت من تربة التأمل الفلسفي وأعيد غرسها في تربة البحث العلمي عندما وضع لها أساس من التجارب الكمية قبل مستهل القرن التاسع عشر مباشرة فقد قاس جون دالتون JOHON DALTON نسب الأوزان التي تدخل بها العناصر الكيميائية في مركبات، واكتشف أن هذه النسب ثابتة تعبر عنها أعداد صحيحة بسيطة مثال ذلك أن العنصرين المكونين للماء وهما الهيدروجين والأكسجين يتخذان دائما بنسبة واحد إلى اثنين، فإذا كانت توجد في الأصل أكثر من مادة واحدة، فإنها لا تدخل في المركب وقد أدرك دالتون أن هذه النسب الكمية تقتضي تفسيراً ذرياً<sup>23\*</sup>.

هل توجد ذرات؟ وهل يمكن تحديد عمر الكون؟ وكيف تكون العالم؟ وهل الكون في توسع؟ وهل يمكن التأكيد بأن الكون المحدود حقيقة؟ هذه من الأمور التي يعدها المثقف اليوم حقيقة مقررة، إن المادة تتألف من جزيئات تسمى بالذرات، فإن لم يكن قد تعلم ذلك في المدرسة فإن القنبلة الذرية أعلمنا بوجودها التاريخ.

إن النظرية الذرية الحديثة تختلف أساساً عن سابقتها، فالنظرية الذرية<sup>1\*</sup>.

2 هانز ريشباخ نشأة الفلسفة العلمية -ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الثانية 1979 ص 151  
3- تعتبر استقرار الذرة مثالا نموذجيا للتناقض. بمجرد اعتبار ذرة الهيدروجين مكونة من إلكترون يدور حول نواة موجبة أثقل منه بكثير، فإن الميكانيك العقلاي يفرض على الإلكترون حركة إهليلجية حسب قوانين كيبلر. وبالتالي فإن الذرة عزمها كهربائيا ثنائي القطبية مركباته توابع دورية للزمن، من خلال الكهروستاتية نعرف أن مثل هذه الجملة تتصرف كهوائي باث، يعتبر هذا الرأي مرض ذلك أنه يفسر إمكانية بث أشعة كهروستاتية، وخاصة الضوء من طرف الذرات. والخطر في الموضوع هو كون الذرة تفقد الطاقة بصفة منتظمة، وبالتالي فإن الإهليلج المستوحى من قوانين كيبلر لا يبقى ثابتا إذ أن أبعاده تتناقص بانتظام (كما هو الشأن بالنسبة للأقمار الصناعية في الأجواء العليا). بيلوريسكي أيانت: دروس الميكانيك الكوانطي، ترجمة أحمد بوسنة- ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر 1988، ص 09.

1\* إن فيزياء أواخر القرن التاسع عشر التقليدية قد شيدت على مادتين أساسيتين: الميكانيك العقلاي ونظرية ماكسويل الكهروستاتية، فالميكانيك العقلاي ممددا بالميكانيك الإحصائي أدى إلى الديناميك الحراري، ونظرية ماكسويل ممزوجة بالمسكانيك العقلاي لم تكن تتحكم في الكهرباء بحسب بل وتعدتها إلى البصريات أيضا. لقد كان المعاصرون آنذاك يعتقدون أن الفيزياء تشكل بناءا مكتملا. إلا أن بداية القرن العشرين قد أتت بأزمة ذات حدين، فمن جهة برز تناقض بين الميكانيك العقلاي وكهروستاتية ماكسويل، الأمر الذي أدى إلى النسبوية الضيقة، إلا أن هذه الأزمة في الحقيقة قد تجاوزت بسرعة، ومن جهة أخرى اصطدم الباحثون بنكسات وتناقضات لا صلة لها بالنسبوية، أعطت النظريات الكوانطية الأولى.. إن كون الطاقة جملة ميكروفيزيائية مكممة، من جملة ما جعل الميكانيك العقلاي باطلا، إلا أن الأمر استدعى ربع قرن من البحث المتكرر لوضع الميكانيك الكوانطي الحالي- بيلوريسكي أيانت: دروس الميكانيك الكوانطي، ترجمة أحمد بوسنة- ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر 1988، ص 09.

من الزمان بعد الأفكار النظرية والتأملات الفلسفية والدراسات والتجارب المعلمية، وذلك بدءاً من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد حين عاشت لوقيبيوس وديمقريطس، وحتى مطلع القرن العشرين الميلادي حين استطاع العالم الانكليزي ردفور Ruderford أن يصوغ النظرية الذرية الحديثة في عام 1911م ويقول العالم الألماني الكبير هايزنبرج<sup>2</sup> Heisenberg يمكن تلخيص حالة النظرية الذرية "كالآتي كان معروفاً أنه يمكن اختزال العدد الكبير من المركبات الكيميائية إلى عدد صغير نسبياً من العناصر الكيميائية التي عرف منها عدد وافر... وكانت نسبة كتل الذرات (الوزن الذري) معلومة أيضاً بدقة لا بأس بها قدرة الأوكسيجين مثل أثقل من ذرة الإيدروجين ضعفاً وذرة النيتروجين أثقل من ذرة الأيدروجين بأربعة عشر ضعفاً، ولكن كان لا يزال هناك بيانات كثيرة ناقصة"<sup>3</sup>.

لقد ظلت الذرة، كما كان يؤمن بها ديمقريطس في حجم ذرات الغبار المتراقصة في حزمة ضوئية أو أقل بكثير فلقد كانت المعلومات عن شكل الذرات والقوى الكيميائية للذرات باعتبارها الوحدات النهائية في بناء<sup>2</sup> -قيرنر هايزنبرج واحد من أكبر علماء الفيزياء في القرن العشرين الذين وضعوا أسس علم (ميكانيكا الكم) حصل على جائزة نوبل في الفيزياء في 1933 وكان عمره آنذاك 32 سنة وهو صاحب مبدأ "عدم التوكيد" الذي يحدد مدى الدقة في وصف أية خاصية ذرية.  
3- ن. هايزنبرج الطبيعة النووية ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة مراجعة الدكتور محمود مختار دار العالم العربي ص 18

إن أصغر أجزاء المادة هي الذرات<sup>1</sup> إن ظهور قانون دالتون أصبح تاريخ الذرة يتقدم يوماً بعد يوم فتحدد الطابع الميكروسكوبي للمادة تدريجياً إن تصور دالتون أن مختلف الأنواع الكيميائية تتألف من وحدة أساسية هي الجزيء (الذرة) وأن الأجسام البسيطة الموجودة في هذه الأنواع والتي تظهر في الجزيء بشكل دقائق لا يمكن تحطيمها هي الذرات، إن مثل هذه الفرضيات والاقتراحات كان لها أهمية كبرى في تطور الكيمياء والفيزياء، وابتداءً من هذه المرحلة كان التقدم العلمي سريعاً وأدت طرق مختلفة معتمدة على مبادئ فيزيائية مختلفة إلى قيم متوافقة ومبرهنة بهذا على ترابط الفرضيات الجزيئية.

إن حجر الزاوية في بناء النظرية الذرية الحديثة هو معرفة أن (نظام الزوجية) الذي يحكم عالم الأحياء يمتد أيضاً ليشمل عالم الجماد، فكما يوجد في عالم الأحياء ذكر، أنثى أو موجب وسالب فكذلك يوجد في عالم الجماد موجب وسالب ولقد توصل العطاء في الغرب على هذه الحقيقة بعد 25 قرناً تقريباً

<sup>1</sup> - بعد اكتشاف حوالي مائة عنصر والتي تدخل في تركيب كل المواد مثل الأكسجين، اكتشف علماء القرن 19 القوانين الوزنية الكيميائية وذلك بتسليط الدراسة على كتل العناصر أثناء اقترانها مع بعضها البعض وخرجوا بسلم حيث ترتب جميع العناصر المعروفة وفق عدد كتلي، أثبتت الكيمياء الحديثة أن هذه الخواص ناتجة عن وجود الذرات. فالذرة هي كمية من المادة متناهية في الصغر (كتلة <sup>26</sup>10" كلغ نصف القطري بضعة أنغسترومات) نعرف حالياً 110 ذرة موافقة -بيار مسكوفيتز الذرة والجزيء ترجمة : الضب الظاهر- ديوان المطبوعات الجامعية طبعة 1995 ص 2-3

إلكترونات وكان من الغريب أنها كلها تحمل شحنة كهربائية سالبة، وظل علماء الفيزياء يعتقدون طول بضع عشرات من السنين أن الذرات الكهربائية الموجبة لا يمكن أن تنفصل عن المادة غير أن الأبحاث القريبة العهد أثبتت أن هناك إلكترونات موجبة أيضا يسمى كل منها عادة باسم "البوزيترون" positron وكشفت أبحاث أخرى قريبة العهد عن وجود جزئيات أولية أخرى للمادة تحتل بينهما " النيوترونات " مكانة هامة<sup>3</sup> وهكذا يكون اكتشاف الالكترتون والشوارد الموجبة قد شكل اللبنة الأولى في معرفة الذرة وإلى جانب اكتشاف الالكترتون فإن معرفة بنية الذرة تمت بصورة تدريجية.

وهكذا نرى أنه بعد حوالي عشر سنوات من بداية القرن العشرين كان في الإمكان اعتبار الظواهر الفيزيائية على أنها مفهومة تحت مظاهر متعددة وأن الفكر البشري كان يملك تمثيلا دقيقا لدرجة كافية لبنية المادة.

" وقرب نهاية القرن التاسع عشر كانت الفيزياء وقد وصلت إلى مرحلة تبدو نهائية فقد بدا أن التركيب النهائي للضوء وهما أعظم مظهرين للواقع الفيزيائي، أصبح معروفا فالضوء مركب من موجات والمادة من ذرات وكان كل من يجرؤ على الشك في هذين الأساسين اللذين يقوم عليهما العلم

المادة أي هي أصغر الوحدات التي تدخل في بناء المادة لكن الشيء الذي يكن في العلم هو إمكان تجزئة هذه الذرات الكيميائية أو تحويلها إلى بعضها البعض باستخدام طرق أخرى.

وفي الحقيقة فإن ما عرف عن تركيب الذرة كان قليلا أو حتى معدوما أما "شكلها" فلم يكن حتى التساؤل عنه- أمرا ممكنا!!... " لقد تأخر حل هذه المشكلة إلى القرن العشرين الذي نقرب الآن من الحديث عنه في عرضنا التاريخي للنظرية الذرية، فلم يكن معروفا غير الإلكترونات<sup>1</sup> السالبة الشحنة فقط لأن الالكترونات الموجبة الشحنة (البروتونات) لم يتم اكتشافها إلا بعد في العقد الثالث من القرن العشرين<sup>2</sup>.

كما أن الالكترتون يمثل أيضا مرحلة تاريخية وأساسية فقد أثبت دراسة تجارب التحليل الكهربائي أن الذرة ينبغي أن تحمل شحنة كهربائية مساوية أو مضاعفة لكمية معينة، "وقد رأى العالم الفيزيائي فضلا عن ذلك، أن المبدأ الذري لا يقتصر على المادة، فالكهرباء بدورها ينبغي أن ينظر إليها على أنها مؤلفة من ذرات وقد اكتشفت ذرات الكهرباء حوالي نهاية القرن التاسع عشر، وسميت

<sup>1</sup> - إلكترتون تسمية اقترحها ستوني Stoney أطلقها على الذرات الكهربائية الطليقة التي اكتشفها هيتورف Hittorf في عام 1869م

<sup>2</sup> - أحمد عبد الوهاب علي- أصول العلوم الذرية في القرآن الكريم مقال منشور لجمعية الإعجاز العلمي للقرآن والسنة- جمهورية مصر العربية.

<sup>3</sup> -هانز ريتشباخ- نشأة الفلسفة العلمية مصدر سابق ص 152

نظريته هذه وجهة العلم الفيزيائي<sup>5</sup>.

اعتبرت الذرة مجالا كهروطاسيا صغيرا وشبهت بالمجال الكهروطاسي الكوني الكبير، وأول من وضع هذا النموذج الكوني للذرة هو العالم الإنجليزي ردفورد Rutherford ويسمى أيضا بالنموذج الكوكبي للذرة وبمقتضاه تكون مؤلفة من نواة يدور حولها عدد معين من الالكترونات كأنها كواكب تسير في مداراتها<sup>6</sup> هذا النموذج عياني للذرة يشبهها بالمجموعة الشمسية أي بعد اكتشاف الجزء السالب في الذرة ثم الجزء الموجب منها، تمكن العلم من تقرير حقيقة بناء الذرة باعتبارها عالما يماثل النظام للشمس ومع ذلك فقد اتضح أن كشف النظرية الجديدة الكوانتم، كان على الرغم من كل هذا النجاح "يهدد أنساق الفيزياء بالخطر، فقد كان بعض الظواهر يقتضي تفسيراً جسيماً للضوء، وبعضها الآخر يقتضي تفسيراً تموجياً، وبدا أنه لا توجد وسيلة للتوفيق بين النظريتين المتناقضتين، على أن أغرب ظاهرة في نظر المشاهد الفلسفي هي أن البحث الفيزيائي لم يتوقف نتيجة لهذه المتناقضات<sup>7</sup> بل عمل فيزيائي على تطبيق أحدهما تارة، والأخرى تارة أخرى، و"في الوقت الذي يبحث فيه البشر، تكون الحقيقة في

الفيزياء بعد دخيلا على العلم أو شخصا غريب الأطوار، ولم يكن أي عالم جاء يقبل أن يتجشم عناء مناقشة"<sup>1</sup>.

إلا أنه في سنة 1888 طرأت تحول على النظرية الفيزيائية وأصبح يفرض حدودا على يقين النظريات العلمية عندما عبر هيرنيش هرتس Heinrich Hertz صاحب النظرية التموجية في الضوء في خطاب ألقاه في اجتماع الجمعية الألمانية للعلماء قائلا "يقين، بقدر ما يتسنى للبشر الكلام عن اليقين"<sup>2</sup> وبالتالي شهد عام 1900 ظهور كشف بلانك لكم (الكوانتم)<sup>3</sup> وهذا الاكتشاف كان "تعبيرات عن التغير الجذري الذي طرأ على فهمنا للواقع الفيزيائي في القرن العشرين... وهذا يبدووا كشف بلانك نصرا جديدا للنظرية الذرية"<sup>4</sup>.

إن أكبر ضربة سيتعرض لها مفهوم الاتصال كانت على يد ماكس بلانك عندما أظهر "أن الطاقة مثلها مثل الكهرباء والمادة لا يمكن تصورها سوى انطلاقا من منظور انفصالي لأنها لا تظهر بكيفية متقطعة جيبيية على شكل وحدات سماها بلانك بالكوانطا... وانطلاقا من هذه النظرية التي تمثل مرحلة أساسية في قيام الفيزياء الحديثة... لقد غيرت

1 -المصدر السابق ص 153

2 -المصدر السابق ص 153

3- الكوانت Quantum هو ذرة الطاقة فأطلق بلانك إسم "الكم" (الكوانتم) تبعا لرأيه تكون الطاقة مؤلفة من وحدات أولية هي الكمات quanta المصدر السابق ص 154

4 -المصدر السابق ص 154

5 -سالم يفوت فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت الطبعة الأولى مارس 1986 ص 66-67

6 -هانز ريتشباخ- نشأة الفلسفة العلمية- مصدر سابق- ص 155

7-المصدر نفسه ص 155

هيزنبرج أن هناك قدرا محددًا من اللاتحديد indeteminacey فيما يتعلق بالتنبؤ بمسار الجزيء مما يجعل من المستحيل التنبؤ بهذا المسار بدقة وهي نتيجة صاغها في مبدئه المعروف بمبدأ اللاتحديد Principle Of Indeterminacey وبفضل كشف بورن وهيزنبرج اتخذت الخطوة التي أدت إلى الانتقال من تفسير سبي للعالم الأصغر إلى تفسير إحصائي لع، فأصبح من المعترف به أن الحادث الذري المنفرد لا يتعدد بقانون سبي بل يخضع لقانون احتمال فحسب واستيعض عن فكرة "إذا كان... فإن" التي عرفتها الفيزياء الكلاسيكية بفكرة "إذا كان... فإن... في نسبة مئوية معينة"<sup>3</sup>.

فنعود ونتساءل ما المادة؟ لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال في العلم المعاصر أو في عصر الميكروفيزياء لأنه يحتاج إلى تحليل فلسفي للفيزياء ذلك أن الإجابة على السؤال ما المادة؟ يتوقف على سؤال (ما المعرفة؟) لأن إذا حاولنا أن نرجع إلى فترة القرن التاسع عشر نجد أن الفيزياء أعلنت استغناءها عن التفكير الفلسفي الذي كان سببا لظهور المذهب الذري واستيعض بالتحليل التجريبي، ولكن أزمة الميكروفيزياء وفي القرن العشرين تطلبت العودة إلى البحث الفلسفي "ومع ذلك فإن فلسفة هذا البحث لا يمكن التوصل إليها بالتأمل النظري البحث بل أن الفلسفة

3 - هانز ريتشباخ نشأة الفلسفة العلمية- مصدر سابق ص 157

سبات، ولن يوقضها إلى الذين لا يتوقفون في بحثهم حتى عندما تعترض طريقهم عقبات التناقض<sup>1</sup> وفي هذا الصدد يقول بوهر Bohr "لقد كشفت الدراسة المعاصرة للبنية الذرية للمادة عن تضيق لم يكن متوقعا، لمجال انطباق أفكار الفيزياء الكلاسيكية وبذلك سلطت نورا جديدا على الشروط التخيير العلمي التي كانت تتبناها الفلسفة التقليدية، وحتى تفهم الظواهر الذرية، لزم القيام بمراجعة المبادئ التي لا تسمح سوى بانطباق وحيد الجانب لتصوراتنا الأولية، وهي مراجعة تقود إلى تخطي أطر الفيزياء الكلاسيكية وتجاوزها"<sup>2</sup>.

هذه هي صيرورة الفكرة والخلاف والتناقض بين أنصار الموجات وأنصار الجسيمات، وهو خلاف بدأ منذ عهد نيوتن مه هويجنز، واستمر قرونا حتى وصل قمته في ميكانيكا الكوانتم عند دي برولي العالم الفيزيائي الفرنسي Louis de Broglie، وشرودتجر E Schroedinger وهو واضع اسم ميكانيكا الكوانتم من خلال طرح لحل المعادلة التفاضلية وبورن Max Born وهيزنبرج Heisenberg وجوردان P Jordan وديراك Dirac فقد تم لهم الاهتداء إلى كشف مهم في عامي 1925-1926 وهو أن النظرية الرياضية تتفق مع النظريات الفيزيائية وقد بين

1-المصدر نفسه ص156

2 -Niels Bohr Physique anatomique et connaissance humaine Ed Gontier -1964 P2-5

”غير أن المفهوم الأنطولوجي للواقع والذي كان ميتافيزيقيا انقلب مع الطرح الجديد للفيزياء الكوانطية وكإشكالية فلسفية جديدة إلى فرضية منهجية بينها وعلاقتها رياضية أكسيومية” وهي علاقات لا نعتز لها عن عماد مادي أو مقابل فيزيائي شيء... فإن كان الموقف الميتافيزيقي يكفي بالتأكيد على واقعية الأشياء باعتبار وجودها في الواقع فإنه سيبدو لا سيما في نظر العلم المعاصر، موقفاً، عقيمة يجعل حاصلها إذن المسألة ليست تتعلق بوجود الأشياء والموضوعات بل بنمط واقعيها فالواقع في نظر العلم المعاصر فرضية منهجية وليس فرضية ميتافيزيقية<sup>5</sup>.

وهذا ما أقره باشلار أن الفيزياء الكوانطية والغشكالية الجديدة المطروحة إلى إبداع فلسفة جديدة فلسفة علم جديد منهجيتها مزدوجة القطب مذهباً واقعيًا ولا مذهباً عقلياً” فإذا حكم الباحثون على موضوع تبع البراهين موضوعيته، وجب القول أن الموضوع يصبح رياضياً وأنه يتم عن تقريب فريد بين البرهان التجريبي والبرهان الرياضي، والقوة الميتافيزيقية الحدسية المباشرة، هوة عميقة لا يمكن تجاوزها هذه الهوة تبدو بذات اتساع أقل في نظر ميتافيزياء برهانية تسعى لتتبع خطى التقدم العلمي بل إن من الممكن أن نتصور نقله حقيقة للواقعي وتنقية للواقعية وتصعيد للمادة ميتافيزيانياً: فالواقع يتبدل

5 -المرجع نفسه ص 79

العلمية هي وحدها التي تستطيع معاونة الفيزيائي في هذا المجال<sup>1</sup>.

إن تقدم العلم جرد المادة من كفياتها المادية، لقد تغير مفهوم النقطة المادية في الفيزياء المعاصرة ”إذ لم تعد نقطة معينة في المكان تعييناً سكونياً بل غدت مركزاً الحركة دورية تنشر حولها وأن محاولة تحيد موقعه أو سرعته تقتضي إنشاءه ذهنياً بحيث أن صفاته يكتسبها من هذه المنظومة ذاتها<sup>2</sup> وهذا كدليل للقول أن انهيار اليقين والحتمية في الفيزياء المعاصرة سيجعل من موضوعاتها تنسلخ من صورتها الوجودية أو الانطولوجية إلى أبنائها نظرياً لم يكن للكون الفيزيائي جوهر مادي بل تصوراً رياضياً” نحن إذن أمام انحلال الجوهر المادي للظواهر وأمام انخلاع الصبغة الواقعية عنها قد ترتب من ذلك كله تعدد طبيعة (الشيء) نفسه<sup>3</sup>.

وعليه لا يتم إنشاء الصبغة الواقعية على الكائنات العلمية ذلك لأن الشيء فقد وجوده الأنطولوجي وهويته الذاتية واكتسب صفة رياضية حتى وإن أصبح وجوده العالم الأصغر لا واقعي فإنه وجود موضوعي ”إن العالم بإعطائها أي الذرة أساساً نظرياً صلداً أضفى عليها واقعية أكثر موضوعية<sup>4</sup>.

1 - المصدر نفسه ص 157

2 -سالم يفوت- فلسفة المعاصرة ومفهومها للواقع -مرجع سابق ص 73

3 -المرجع نفسه ص 77

4 -المرجع نفسه ص 78



أي حال من أن تنطبق تصورتها الفيزياء الكلاسيكية، صفات أولية للجسم لا يمكن بأي حال أن تنطبق على الموجودات الذرية والكوانتية فهي ليس جواهر مادية دقيقة ذات صفات وكيفيات محسوسة بل نسق معادلات ونظام قضايا نظرية نتجت بالضرورة عن اعتبارات نظرية معرفية<sup>3</sup>.

إن الإزدواجية في طبيعة الظاهرة لا تعني الجانب الأنطولوجي للواقعة وإنما أن مثل ذرات الضوء إزدواجية الطبيعة جسمية وتمجية وهذه الطبيعة أول ما اعترضت طعنات مبدئين في المنطق الكلاسيكي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض... ولهذا نؤكد من مع "روبر بلانشي بأن العلم الفيزيائي المعاصر يتضمن حركتين أساسيتين الأولى تقوم على نزع الصبغة المادية الأنطولوجية عن الواقع والثانية على إضفاء الصبغة الواقعية والموضوعية على الموجودات العلمية والعلاقات الرياضية المترتبة بصورة نظرية ظرفية<sup>4</sup>.

ماذا نستخلص من هذه العقلانية المعاصرة؟ طرحت فيزياء الذرة وفيزياء الكوانطوم، أنه لا بد من صياغة جديدة لتصورات الفلسفة وذلك حتى تتماشى مع التقدم العلمي الجديد، وذلك حتى يتمكن الفيلسوف من تحليل وتفسير مؤلفة "الفكر

أولا إلى واقعية رياضية، ثم تنحل الواقعية الرياضية إلى أنواع من واقعية احتمالية كوانتية ويرضى الفيلسوف الذي يتبع نظام (الكوانتا) بأن يفكر في الواقع كله من حيث تنظيمه الرياضي"<sup>1</sup>، أي فيزياء رياضية أكثر موضوعية.

لقد كان الطريق طويلا من ذرات ديمقريطس إلى ثنائية الموجات والجسيمات وقد تبين أن الجوهر الكون، بالمعنى الذي يستخدمه العالم الفيزيائي لا بالمعنى المجازي عند الفيلسوف الذي وجد بينه وبين العقل ذو طبيعة مشكوك فيها إلى حد ما إذ ما قورن بالجزئيات الصلبة التي ظل الفيلسوف والعالم يؤمنان بها قرابة ألفي عام واتضح أن مفهوم الجوهر الجسيمي المشابه للجوهر الملموس كما يظهر في الأجسام التي تتعامل معها في بيئتنا اليومية، هو فكرة مقحمة من مجال التجربة الحسية<sup>2</sup>.

إن تطور العلم الحديث أدى إلى نزع الصبغة المادية عن الكون الفيزيائي وقد تم ذلك بالانتقال من التصور الكيميائي للذرة والجسيم إلى تصورها رياضيا "إن صفات الامتداد كالشكل الهندسي والطول والعمق والمكان والزمان... التي تصورتها الفيزياء الكلاسيكية، صفات أولية للجسم لا يمكن

1 - غاستون باشلار الفكر العلمي الجديد ترجمة د عادل العوا- تقديم جيلالي اليابس- الانيس- موقف للنشر - طبعة 1990 ص 92

2 -هانز ريتشباخ نشأة الفلسفة العلمية مصدر سابق ص 169

3 - المرجع السابق ص 86

4 -المرجع نفسه ص 86

العلمية حول تفسير مولد الكون وأصل نشأته؟ وما موقف العلماء من نظرية الذرة الأولية؟

وماذا يعني الانفجار العظيم؟ وما عمر الكون؟ أحادث هو أم قديم أو أزلي؟ وهل يمكن أن يكون هناك أزليان: خالف أزلي وكون أزلي؟

هذه بعض الأسئلة التي كان محل نقاش بين الفلاسفة المؤمنين مئات الأعوام، أما الفلاسفة أو الدهريون فكانوا يدعون أن الكون لا يحتاج إلى خالق، لأن المادة أزلية، أي وجدت من القديم، كان من ضمن قوانينهم الفيزيائية، لا يمكن خلق المادة من العدم، كما لا يمكن إفناء المادة لا أريد أن أعيد تفاصيل فلسفية قد سبقنا وطرحناها في الفصول السياسية ولكي أريد أن أشير إلى آخر نظرية علمية حول مولد الكون، وكيف أنها أثبتت بأدلة علمية بأن الكون حادث وأنه ولد قبل كذا مليار سنة، لقد أجرى العلماء بحوثا لا حصر لها حول هذه الموضوعات وتوصلوا إلى براهين ونظريات متباينة وبالنسبة إلى العلماء الذين تدبروا النظام والتصميم الموجودين في الكون باستخدام عقولهم وضمايرهم فإنهم لم يجدوا صعوبة على الإطلاق في تفسير هذا الكمال، ذلك أن الله خلق هذا التصميم الكامل وهذا أمر واضح وجلي لكل من قادرا على التفكير والتبرير.

العلمي الجديد" على ضرورة وجود فلسفة علمية جادة لأن العلم المعاصر وفي المستوى الجديد والجدة في البحث والمنهج الدقيق والواقعية الرياضية للظواهر لا يكتشف ولا يفهم الواقع إلا بقدر ما يبدعه، أن هدف التي تكمن خلف الظواهر "وبالتالي أن العلم ينظر إلى أشياء العالم الخارجي من زاويتين بوصفها موجودة فقط بغض النظر عن تأثيراتها فيما بينها وفي هذه الحالة يطلق عليها اسم المادة ومعنى ذلك أن المادة كوجود لا تقوم بأي فعل أو تأثير ولا نعرف عنها إلا أنها امتدادكم وتلك خاصية لها ثابتة أو بوصفها تختلف عن بعضها البعض بشيء واحد هو تأثيرها أي قوتها أما الفروق الكيفية فهي تدخل في صميم المادة فالتغيير الوحيد الذي يصيب المادة هو تحولها في المكان أي حركتها، وكل ما يوجد في طبيعة يؤثر ويتأثر لذا فكل ما هو موجود ينحل في الأخير إلى مادة وتأثير أي مادة وقوة أو بعبارة أفضل نحن لا نعرف إلا المادة والحركة أو المادة والقوة ومهمة العلم الفيزيائي هي إرجاع كل الظواهر إلى قوى الجنب والنبذ"<sup>1</sup>.

بعد اكتشاف الذرة كعالم أصغر أصبح العالم كوجود بنيات وعلاقات رياضية وهذا على حد تعبير هاينزبرغ أنه من العبث التساؤل عن وجود واقعي حقيقي موضوعي في العلم المعاصر لكن هل تمكن العلماء من ربط بناءاتهم في الذرة مع التصورات والنظريات

1- المرجع نفسه ص 89

لكن سرعان ما كشف العلم بأدلة دامغة أن حجج أصحاب نظرية الكون اللامحدود خاطئة وأن الكون قد بدأ بانفجار يعرف بالانفجار العظيم "Big Bang" وكان لنشأة الكون من العدم معنى واحد فقط، "الخلق" عندما بدأت الثورة العلمية في أوروبا منذ حوالي خمسة قرون مستمدة جذورها من الحضارات الإغريقية والعربية والفارسية بدأ في نفس الوقت تحرر العلماء من آثار السلطة الدينية وأفكار وحكمة الكتابات القديمة التي لم تخضع للتجارب، وهذا التوجه العقلاني والعلمي أدخل العلم في السببية أو ما يسمى بعصر التنوير أو النهضة حيث طبق العلماء الفكر العقلي والملاحظة الواعية والتجارب لحل المسائل المختلفة ومنها تفسير الكون ففي هذا الوقت جاء الفلكي البولندي نيقولا كوبرنيكوس (1473-1543) الذي رفض فكرة الأرض مركز الكون كما وضعها بطليموس في القرن الثاني الميلادي فبين كوبرنيكوس أن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس في كتاب نشره في عام 1543م والذي يعتبر بداية الثورة العلمية في أوروبا ومنعت الكنيسة الكاثوليكية كتبه من التداول وكفرته. وظلت اكتشافاته غير المعترف بها حتى جاء العالم الألماني بوهنس كبلر (1571-1630) والإيطالي جاليليو جاليلي (1564-1642) فاكتشف كبلر قياساته الدقيقة أن الكواكب تدور حول الشمس وذلك في مدارات ليست

يقول الله تعالى في الآية الكريمة من القرآن الكريم "إن الله في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب"<sup>1</sup>.

مضت قرون والإنسان يبحث عن إجابة للسؤال كيف نشأ الكون؟ فقد قدمت عدة مدار التاريخ آلاف النماذج النشأة الكون ووضعت آلاف النظريات ومع ذلك يتبين من استعراض هذه النظريات أنها جميعا تقوم في جوهرها على أحد نموذجين مختلفين:

يدور النموذج الأول: حول فكرة الكون اللامحدود الذي لا بداية له وهو ما لم يعد له أي أساس علمي

يدور النموذج الثاني حول فكرة نشأة الكون من العدم وهو ما يعترف به المجتمع العلمي حاليا بوصفة "النموذج المعياري".

ووفقا للنموذج "الكون اللامحدود" الذي حضي بقبول كبير خلال النصف الأول من القرن العشرين فإنه ليس للكون بداية ولا نهاية كما أن الكون لم ينشأ من العدم ولم يفتى أبدا ووفقا لهذه النظرية التي شكلت أيضا أساس الفلسفة المادية، يتسم الكون بتركيب ولكن فيما بعد اكتشفت نتائج البحوث العلمية، أن هذه النظرية خاطئة وغير علمية على الإطلاق فالكون لم يوجد بدون بداية، بل كانت له بداية كما أنه نشأ من العدم ولطالما كانت فكرة الكون اللامحدود أي العالم قديم أزلي محل نقاش ورفض ونقطة بداية الزندقة.

1- القرآن الكريم سورة آل عمران الآية 190

وفي عام 1915 استطاع العالم المشهور الألماني ألبارت أنشتاين (1879-1955م) صياغة نظرية النسبية<sup>1</sup> العامة التي غيرت نظرتنا إلى الكون، وهذه النظرية تسمح بالتواء الزمان والمكان بتأثير الجاذبية الذي يؤدي فقط إلى انحناء مسار الأجسام ولكنه أيضا يؤدي إلى انحناء الضوء نفسه، ومن انحراف الزمان والمكان بتأثير الجاذبية ظهرت فكرة الثقوب السوداء التي تحدث عند انهيار نجم حيث ينضغط ويتداخل بفعل قوته الجاذبية حتى تكون كل مادة النجم قد انضغطت في نقطة ذات كثافة لا متناهية تسمى نقطة التفرد، وأي شعاع ضوء أو أي جسم يقترب من حدود الثقب الأسود دون هو أداة إلى مركز الثقب الأسود.

وإذا طبقت نظرية النسبية العامة على المقياس الكبير كالأجرام السماوية ونظرية ميكانيكا الكم على المقياس الصغير كالجسيمات تحت الذرية في شرح تكوين الكون فسوف تكون النتيجة أن الكون نشأ كما يأتي:

اكتشفت الفيزيائي الروسي ألكسندر فريدمان Alexander Fridman في سنة 1922 أن الكون لا يتسم بتركيب سكوني" انطلاقا

<sup>1</sup> - تقول نظرية النسبية عن الكون بأنه محدود في العمر، ولكن لم تحدد بدقة بداية نشأته، وأن عمر المكان محدود بمعنى أن المكان ابتداء في لحظة معينة من العدم على صورة نقطة لا متناهية الصغر ثم تمددت حتى وصلت إلى الأبعاد العائلة التي نشهدها اليوم، فقبل بضعة مليارات من السنين كان المكان نقطة لا متناهية الصغر والسخونة والكثافة،

دائرية ولكن إهليجية (بيضاوية) أما جاليليو فاستطاع عبر مشاهدته بواسطة التلسكوب إثبات صحة نظرية كوبرنيكوس التي أصبحت في آخر القرن السابع عشر ميلادي معترف بها من أغلب الفلكيين.

وقد أعطت اكتشافات جاليليو وكبلر الأساس للعالم الإنجليزي إسحاق نيوتن (1642-1727) في عام 1665 وضع نظرياته عن الجاذبية الكونية التي اعتبرها تمتد في كل الكون، وأكد أن الأشياء تنجذب لبعضها بقوة معروف مقدارها، وأن القمر مشدود في مداره بسبب قوة جاذبية الأرض له، وبين نيوتن أن الطبيعة محكومة بقوانين أساسية، ولا تزال قوانين نيوتن سارية على معظم الظواهر اليومية حتى اليوم وهي تسمى بالميكانيكا الكلاسيكية.

ثم بعد هذه الثورات العلمية ما هو منتهى معارفنا عن الكون؟

في عام 1900م استطاع الفيزيائي الألماني ماكس بلانك (1858-1947م) أن يفاجئ الأوساط العلمية عندما أعلن أن طاقة الموجات الضوئية تقفز بصورة غير متصلة وأنها مكونة من "كم" من الطاقة وهكذا وضع بلانك أساسيات نظرية ميكانيكا الكم التي كان لها دور خطير في فهم طبيعة المادة وفي تفسير بناء الذرة.

خلال رصده العدد من النجوم بواسطة تلسكوبه الضخم" فهو الذي غير رؤيتنا إلى الكون "عام 1929 أثبت أن المجرات\*\* بسرعة متناسبة مع المسافة التي تفصل ما بينهما وتفسير ذلك بسيط مع آفة ثوري: الكون يتوسع" وبهذا الاكتشاف الذي توصل إليه في مرصد ماونت ويلسون\*\* Mont wilson بكاليفورنيا تحدى جميع العلماء الذين قالوا وضعوا نظرية الحالة المستقرة<sup>2</sup>.

اعتمدت اكتشافات هابل" على القاعدة الفيزيائية التي ترى بأن أطيف الأشعة الضوئية المتجهة نحو نقطة الرصد تميل نحو اللون البنفسجي في حين أطيف الأشعة الضوئية المتجهة بعيدا عن نقطة الرصد تميل نحو اللون الأحمر، وقد بين ذلك أن الأجرام السماوية التي رصدت من مرصد ماونت ويلسون بكاليفورنيا كانت متجهة بعيدا عن الأرض، وكشفت المزيد من عمليات الرصد أن النجوم والمجرات لا تتسابق لتبتعد عنا، فحسب بل تتسابق لتبتعد عن بعضها البعض أيضا وقد أثبتت حركة الأجرام السماوية هذه المرة أخرى أن الكون يتمدد".

قادر على قياس مسافات عدد محدود من المجرات إلا أنه أدرك إمكان احتساب درجة لمعان المجرات كمؤثر على بعدها عن الأرض والسرعة التي تتحرك بها إحدى المجرات اقترابا من الأرض وابتعادا عنها"<sup>2</sup> سير فريد هويل Sir Fred Hoyle فلكي بريطاني رأى أن الكون لا محدود في مداه وليست له لا بداية ولا نهاية، وقدم نظرية "الحالة المستقرة" ووفقا لنموذجه فالكون كلما تمدد نشأت بعد ظهور نظرية الانفجار العظيم،

من نظرية النسبة التي قدمها إنشتاين بينت حسابات فريدمان أن حتى النبضة الصغيرة يمكن أن تؤدي إلى تمدد الكون وانكماشه" وكان القس البلجيكي جورج لومتر George Le maître في سنة 1927 وهو أحد أشهر الفلكيين- اقترح صورة جديدة لنشأة الكون وتطوره وهو اول من أدرك أهمية هذه الحسابات التي أوصلته إلى الاستنتاج " بأن الكون له بداية وأنه في حالة تمدد مستمر من بدأ نشأته" وقد أثار لومتر موضوعا آخر في غاية الأهمية إذ يرى "أن من المفترض أن يوجد فائض إشعاعي متبق من الانفجار العظيم، وأن من المفترض أن يوجد فائض من الممكن تعقب أثره" وكان لومتر واثقا أن تغيراته صحيحة على الرغم من أنها لم تلق في البداية دعما كبيرا من الأوساط العلمية ماذا تقول نظرية الانفجار العظيم، "أن أكون كان في بدء نشأته كتلة غازية عظيمة الكثافة واللمعان والحرارة، ثم يتأثر الضغط الهائل المتأتي من شدة حرارتها حدث انفجار عظيم\*\* الكتلة الغازية وقذف بأجزائها في كل اتجاه فتكونت مع مرور الوقت الكواكب والنجوم والمجرات".

بعدها تجمعت المعلومات استطاع الفلكي

الأمريكي إدوين هابل<sup>1\*</sup> Edwinhubble من

<sup>1\*</sup> - ولد هابل في ميسوري في عام 1889 أدى دورا مهما في مطلع العشرينات في تحديد ماهية المجرات، وفي 1924 قاس هابل المسافة التي تفصل الأرض عن سديم "أندروميديا" والذي يبدو كمجموعة خافتة الضوء ولا يزيد قطرها عن قطر القمر وأثبت أنه مجرة منفصلة تبعد مائة آلاف المرات عن أقرب نجم إلى الأرض وكان هابل

"أن الكون موجود منذ الأزل".

فبمجرد أن أثبت العلماء حقيقة أن الكون قد بدأ في التكون بعد الانفجار العظيم أعطى ذلك دفعة أخرى لبحوث فيزيائيين فلكيين، ووفقا لجورج جامو George Gamou إذا الكون قد تكون نتيجة انفجار عنيف ومفاجئ فإنه يفترض أن توجد كمية محددة من الإشعاع المتبقي من هذا الانفجار وهي أن تكون هذه الكمية متناثرة في جميع أرجاء الكون وفي السنوات التالية لهذه الفرضية، توالى نتائج البحوث العلمية وأكدت جميعها حدوث الانفجار العظيم،" وفي سنة 1965 اكتشف باحثان هما أرنوبينزياس Arno Penzias وروبرت ويلسون Robert Wilson بالمصادفة شكلا من أشكال الإشعاع لم تتم ملاحظته حتى ذلك الحين، ويعرف هذا الإشعاع باسم "إشعاع الخلفية الكونية"<sup>1</sup> وهو موزع بالتساوي في كل مكان وأدرك العلماء أن هذا الإشعاع هو من بقايا الانفجار العظيم وكان هناك أدلة تعلق بالكميات النسبية للهيدروجين والهيليوم الموجودة في الكون إذا اكتشفت الحسابات أن نسبة غازي الهيدروجين والهيليوم في الكون تتوافق مع الحسابات النظرية والرياضية الفيزيائية أن نموذج الانفجار العظيم هو النموذج الوحيد المعترف به في القرن العشرين".

<sup>1</sup> إشعاع الخلفية الكونية cosmological background radiation

ناقش لوميتز أنشتاين بعناية نظرية "الذرة الأولية" واقترح في محاضرة ألقاها بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا "أن الكون كله قد نشأ في يوم لم يكن له أمس" أعلن بعدها أنشتاين أنه أجمل التفسيرات التي استمتع إليها وأكثرها إقناعا وأقر أن تعيين "الثابت الكوني" كان أمدح خطأ ارتكبه في حياته.

"إن الحقيقة التي جعلت أنشتاين وهو أحد أهم العلماء في التاريخ، يثبت واقفا هي الحقيقة أن الكون له بداية، وقد أدت عمليات الرصد التالية لتمدد الكون إلى إفساح المجال لبراهين جديدة وبدءا من هذه النقطة توصل العلماء إلى نموذج يجعل الكون اصغر عن العودة بالزمن إلى الوراء، وينتهي بالانكماش والالتقاء عند نقطة واحدة حسبما يرى لوميتز ويتمثل الاستنتاج الذي يمكن التوصل إليه من خلال هذا النموذج في أنه عند نقطة زمنية معينة شجعت جميع المواد الموجودة في الكون مع بعضها البعض في كتلة نقطية واحدة منعدمة الحجم "بسبب قوة جاذبيتها الهائلة وقد نشأ كوننا نتيجة الانفجار، انفجار هذه الكتلة النقطية عديمة الحجم وأصبح هذا الانفجار يعرف باسم الانفجار العظيم، ويشير هذا الانفجار إلى أمر آخر وهو أن نقول بأن شيئا عديم الحجم يعادل القول بأنه "عدم" ومن ثم، فقد نشأ الكون كله من هذا "العدم" وعلاوة على ذلك توجد بداية لهذا الكون خلافا لرأي الفلسفة المادية التي ترى

يبدأ الكون البدائي<sup>4</sup> في التكوين، ولكن جسيمات مثل البروتون والنيوترون التي تشكل نواة الذرة لم تظهر بعد ولا يوجد سوى الالكترتون وجسيمه المضاد، البوزترون مضاد للالكترتون أكد الذريون على صحة الانفجار ثم تكون كل جسيم دون ذري<sup>5</sup> وبالتالي بدأ الكون يخضع لقواعد الفيزياء حتى وصل الكون وأخذ شكله الحالي.

فقد أدى انفجار ضخيم إلى دون الذري ظهور توازن هائل ونظام دقيق، وقد بدأ تجمع البروتونات والنيوترونات معا لتكوين الذرة وحدة بناء المادة ومن المستحيل بالتأكيد أن تمتلك هذه الجسيمات القوة والوعي الضروريين لتكوين التوازنات الدقيقة اللازمة لتكوين المادة وأثناء الفترة التالية لتكوين التوازنات الدقيقة اللازمة لتكوين المادة وأثناء الفترة التالية، لتكوين الذرة انخفضت درجة حرارة الكون وتجدر الإشارة هنا إلى أن كميات جميع الجسيمات الموجودة في هذه المرحلة وتفاعلاتها مع بعضها البعض تقوم بدور هام جدا، لدرجة أن أقل تغيير في كمية أي جسيم سيدمر مستوى الطاقة الذي تحدده هذه الجسيمات ويمنع تحول الطاقة<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> الكون البدائي early universe

<sup>5</sup> جسيم دون ذري sub atomic particle والجسيمات دون الذرية هي شل الفوتون photon والبروتون ومضاد النيوتريون neutrino ب-كيناك-ج ب بيباي- بيرولا- الفيزياء الذرية -الجزء الأول ترجمة عمر قصاص ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر الطبعة الاولى 1980 ص 27

<sup>6</sup> المصدر السابق ص 62

من المثير بالاهتمام أن علماء الكونيات يتحدثون عن بيضة كونية<sup>1</sup> "كانت تتألف من جميع المواد الموجودة في الكون قبل الانفجار العظيم، وكانت جميع السموات والأرض داخل هذه البيضة في حالة رتق "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناها وجعلنا من الماء كل شيء حيا أفلا يؤمنون"<sup>2</sup> وقد سبق تفسير هذه الآية في مسألة الخلق في القرآن الكريم وقد انفجرت هذه البيضة الكونية بعنف في فتق المواد الموجودة داخلها وشكلت في خضم هذا الانفجار بنية الكون بأكمله كما أكد العلماء على توسع الكون وتمدده وهذا اكتشاف كان في أواسر العشرينيات من القرن العشرين وتمثل في الانزياح الأحمر الذي يحدث في طيف ضوء النجوم - اكتشاف هابل- "والسماء بنيناها بأييد وإنا لموسعون"<sup>3</sup>

وباختصار فكون النتائج البحوث العلمية الحديثة تشير على نحو متزايد إلى الحقيقة الجلية في القرآن الكريم، هي أن الكون قد نشأ نتيجة عملية خلق تمتد بإرادة قوة غيبية هي الله، ومن ثم توجد المعرفة الحقيقية الوحيدة حول أصل الكون في كلمة "التكوين" أو الخلف بكلمة: كن...فيكون هي خلق الماجة لحظة بلحظة.

<sup>1</sup> بيضة كونية Comic egg

<sup>2</sup> القرآن الكريم سورة الأنبياء الآية 30

<sup>3</sup> القرآن الكريم سورة الذاريات الآية 47

ويتضح من الانفجار العظيم المبني على مثل الحسابات الدقيقة والرياضية، أن الزمان والمكان والمادة لم ينشأوا تلقائياً بل خلقهم الله سبحانه وتعالى ومن المستحيل تماماً أن تقع الأحداث المذكورة وأن تؤدي إلى تكوين الذرة، وحدة بناء الكون نتيجة المصادفة يقول عالم الفيزياء الفلكية هيوروس Hugh ROSS أن خالق الكون يفوق كل الأبعاد إن الزمن الطبيعية هو ذلك البعد الذي تحدث فيه ظاهرة السبب والنتيجة وبدون الزمن لن يكون هناك سبب ولا نتيجة وإذا توافقت بداية الزمن مع بداية الكون، وفقاً لنظرية الزمان والمكان ينبغي أن يكون السبب في ظهور الكون كيانا يعمل في بعد زمني مستحيل تماماً عن البعد الزمني للكون وسابق لوجوده... وأن الله ليس الكون نفسه وأن الله لا يحتويه الكون"<sup>1</sup>.

ويتمثل أهم جانب من جانب الانفجار العظيم في أنه يعطي البشرية فرصة أفضل لفهم قوة الله ويعتبر نشوء الكون من العدم بكل العدم بكل مادة التي يحويها أحد أعظم العلامات الدالة على قدرة الله كما يعتبر التوازن الدقيق في الطاقة عند لحظة الانفجار علامة كبيرة جداً توجهنا نحو التفكير في علم الله الذي لا حدود له.

أن هذه العملية هي عملية "الخلق" تتم في كل لحظة ومن المفترض أن يتكون كل جسيم ينشأ بعد الانفجار في وقت محدد، ودرجة حرارة محددة وسرعة محددة ويبدو أن هذا النظام الذي نشأ لهذا الانفجار قد تم تصميمه قبل بدء الانفجار ثم بدأ بعد ذلك تنفيذه وهذا هو نفس جواب ابن رشد أن العالم في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية، وإشارته إلى عملية الخلق بالحدوث الدائم إلى أن العالم ليس له بداية زمنية فهذا النوع الجديد من الحدوث أثبتته الحسابات النظرية للانفجار العظيم إن الإرادة التي ترتب الكون وتصممه وتتحكم فيه هي بالتأكيد إرادة الله سبحانه وتعالى، ويمكن ملاحظة هذا التصميم في الذرة وفي كل شيء في العالم.

إن الجسيمات بعد الانفجار اندفعت بعيد عن بعضها البعض بسرعة الضوء لم تسبب في تكوين ذرات الهيدروجين فحسب، بل تسببت أيضاً في نشوء جميع النظم الهائلة الذي يشتمل عليها الكون اليوم، لأنه من المستحيل أن تتجمع الجسيمات المطلوبة لتكوين الذرة والجزيئات والكواكب والشموس والمجرات والكوازارات (نقط إشعاع خارج المجرات) وأن تضع لنفسها التوازنات الدقيقة بالمصادفة إن الإرادة التي تضع هذا التصميم العزيز هي إرادة الله.

1- يونس عادل طه، الإنجازات العلمية والحديثة والمعاصرة في مجال الفيزياء دار الفكر العربي القاهرة 2000-ص 78



ويظهر هذا الحقل وكأنه تشوه و"انحناء" في الزمكان وفي الحالة التي تمنا هنا بأخذ هذا "التشوه" شكل تمدد تدريجي للمكان.

من المهم أن ندرك هنا أيضا أن النقطة التي يثبت منها المكان لا تقع داخل شيء ما أنها ليست شيئا محاطا بالفراغ هذه القطعة هي الكون الذي ينطلق مضغوطا إلى ما لا نهاية والزمن نفسه يبدأ من هنا الرواق سينيكولكن كان لابد من انتظار نظرية النسبية لأنشتاين إعطاء هذه الفكرة كامل احترامها العلمي، أن العنصر الأساسي في نظرية النسبية لأنشتاين لإعطاء هذه الفكرة كامل احترامها العلمي، أن العنصر الأساسي في نظرية التشبه يكمن في كون الزمان والمكان جزأين من الكون الفيزيائي ومن هنا فإن كل محاولة للكشف عن منشأ الكون الفيزيائي ينبغي عليها بالضرورة أن تفسر ولادة المكان والزمن أيضا.

ووفقا لنظرية النسبية يصبح المكان والزمن يتمتعان بحدود وهو ما يطلق عليها بلغة الرياضيات مصطلح التفرد يمكن لنا إذن أن نرى حدود الكون تلك على أنها نقطة يكون فيها حقل الجاذبية وبالتالي أنحاء الزمكان لا نهائيا في نقطة التفرد يمكن لنا إذن أن نرى حدود الكون تلك على أنها نقطة يكون فيها حقل الجاذبية وبالتالي أنحاء الزمكان لا نهائيا ولا يمكن له أن يتسع<sup>2</sup>.

لكن ضمن هذا الإطار القائل بالانفجار العظيم يظل سؤال فلسفي يطرح نفسه حول معرفة ما حدث قبل الانفجار؟ وكيف ظهر الزمان والمكان فجأة؟ ومن أين تأتي قوانين الفيزياء؟

يجيب بول ديفيز في محاضراته التي بعنوان "ما قبل الانفجار الكبير" قائلا: "تقول نظرية الانفجار الكبير بأن منشأ الكون الذي نعيش فيه هو تلك اللحظة الفريدة عندما أدت "تقلبات كوانتية" دون سبب مسبق إلى ظهور "زمكان" بطاقته ومادته اللتين نرصدهما اليوم، وإن علماء الفيزياء في محاولة منهم للإيجاد السلسلة التفسيرية للعالم، ينطلقون من قوانين الفيزياء التي يطرحونها على أنها لا زمنية و"خارجة" عن الكون غير أن طبيعتها العميقة هي موضع بحث يؤول إلى أهل الميتافيزيقا"<sup>1</sup>.

كل الناس أو أغلبهم اليوم يعرفون أن الكون نشأ عن الانفجار العظيم ولكننا أن يتوضح الحدث، حتى يتبادر إلى العقل سؤال دقيق وهو ما الذي حدث قبل الانفجار؟

علماء الكونيات يقولون أن هذا السؤال ليس له جواب لأنه خال من المعنى لقد أجابت النظرية النسبية العامة لأنشتاين بأن "الزمن والمكان لا يشكلان جرما سكونيا يتطور الكون داخله، إنما هما جزءا متمما لحقل جاذبية

1- بول ديفيز "ما قبل الانفجار الكبير" محاضرة ترجمة ليلى خيرى نشواني 2000

2- المرجع السابق

نشأة الكون<sup>2\*</sup> فهذه المسألة طبقت على أساس الميكانيكا الكوانتية، ليس فقط أصل المادة وحسب بل على المكان والزمن وهما مظهر من مظاهر الجاذبية.

إذن لحظة أولى تعني أن الزمن لا يمتد أزليا في الماضي وبالتالي ففيزياء الكوانتية إن الزمن منته في الماضي وأن يكن من المتعذر تحديد بداية فعلية له.

”لا يغير أن قوانين الفيزياء قد نشأت مع نشأة الكون لأن عمل الفيزياء عبارة عن تفسير العالم انطلاقا من مبادئ تعمل عمل القوانين أما الأسئلة المتعلقة بطبيعة القوانين نجد ذاتها فهي تعود إلى الميتافيزيقيا، إنه لا بد علينا أن نبدأ من مكان ما لكي نحاول فهم العالم فهما عقلانيا فالعلم والرياضيات يهدفان إلى تفسير العالم على أبسط وأوجز ما يكون التفسير“<sup>3</sup>.

تعرضت العقلانية لتغيرات عاصفة، وظل مفهومها يتبدل مع الانقلابات الثورية وأشكال القطع المعرفي التي شهدتها العلم الطبيعي المعاصر، الاختبار العقلاني هو الاختبار التقديمي، فهذا ما تمليه طبيعة

<sup>2\*</sup> - أوحى النظرية الكوانتية للحقول لبعض العلماء بتصور جديد فيقول: أن المنطقة التي تطلق عليها تقليديا اسم ”كون“ ليست سوى فقاعة صغيرة من المكان داخل تجمع كبير لمناطق متعددة مرار أما تتجمع تحت اسم ”الكون المتعدد“ وهناك نظرية جديدة تعرف باسم ”النموذج الإيكبروتي، ذهبت إلى تفسير ولادة الكون على أنها نتيجة اصطدم كونين يفصل بينهما ”بعد خامس“ المرجع سابق.

<sup>3</sup> - المرجع السابق

ما اتضح لنا؟ إن منشأ الكون ألا توجد حقبة زمنية قبل الانفجار العظيم ومعنى هذا أن الزمن بدأ مع الانفجار العظيم، والمكان مثله لم يكن موجود قبل الانفجار لأن من الشروط الفيزيائية السلمية التي يؤمن بها العقل، النتيجة تعقب السبب دائما، هي فطرية في الإنسان فتصور ما قبل الانفجار العظيم يؤدي حتما إلى القول، بإما لا بداية له، وأما توصل إلى سبب أولى مينافيزيقي أو ”محرك أول“ هو الله.

”تقول آخر فرضية بأن ولادة الزمن والمكان الفجائية تلك إنما هي نتيجة طبيعية للميكانيكا الكوانتية، إن الميكانيكا الكوانتية هي ذلك الفرع من الفيزياء الذي ينطبق على الذرات وعلى الجسيمات ما تحت الذرية، وبالتالي فإن تركما من ذرات اليورانيوم يخضع لتحليل شعاعي ناجم عن العمليات الكوانتية داخل النوى فيتم هذا التحليل ضمن فترة معينة تماما لكن على الرغم من ذلك من المتعذر حتى من حيث المبدأ أن نتكهن من ستتم هذه العملية داخل نواة ما“<sup>1</sup>.

وبالتالي أن مبدأ هايتزبرج الشهر عدم اليقين” يجعلنا نتساءل لماذا هذا الزمن الذي انحلت فيه نواة الوراينوم وليس آخر؟

إن تفسير الزمن الذي انحلا فيه النواة، وهو يمثل نفس المرحلة الحاسمة فيما يخص

<sup>1</sup> - المرجع سابق

”الطبيعة كتاب مكتوب بلغة الرياضيات“  
 ”إن نجاح العلم الطبيعي بلغ آنذاك ذروته في  
 إنجلترا التي اكتمل في نسق الفيزياء الكلاسيكية  
 على يد إسحاق نيوتن، وقام بيكون بحماية  
 العلم من تدخل اللاهوت<sup>3</sup> واستمر العمل  
 العلمي حتى تحقق مع ثورة العلم المعاصر في  
 القرن العشرين.

فالملاحظة المهمة هو أن العلم المعاصر  
 تجاوز كتاب الطبيعة لجاليليو وجعل العلم  
 الطبيعي أكثر إبستمولوجية، فالعلم صيرورة  
 متنامية والوجود كينونة باقية.

يقول قيرون هايزنبرج إن نظرية من  
 نظريات العلم الفيزيائي ليست سوى حلقة  
 من السلسلة اللامتناهية لحلقات الحوار بين  
 الإنسان والطبيعة.

إن مهمة النظرية الذرية في وضعها الواقع  
 كله ليست نهائية، ولا يمكن إكمالها أبدا  
 ويمكن تحليل ختاماً النظرية الذرية إذ ما  
 قبلناها بالمعنى المحدود نظرية تتعامل فقط  
 مع صيغ رياضية أي أن العالم سوى ذرات  
 وفضاء فارغ.

<sup>3</sup> - ظهر في سنة 1691 كتاب عنوانه، حكمة الرب كما  
 تتجلى في أفعال الخلق” للفيزيوكيميائي جون رأي وفي 1802  
 ألف رجل الدين الإنجليزي وليم بالي W Play كتاب  
 ”اللاهوت الطبيعي“

هذه من بين المؤلفات التي حاولت تحقيق الثورة  
 البروتستانتية على رجال الدين، ومحاولة الإصلاح الديني  
 من أجل الدين كما قال باومر فرانكلين - ل- باومر الفكر  
 الأوروبي الحديث - ج1 القرن السابع عشر ترجمة أحمد  
 حمدي محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة  
 1988 ص 78

فالعلوم الطبيعية وتقدمها هي المقياس  
 الوحيد الذي يجب على المسلمين والعرب  
 الأخذ به للتقدم العلمي ” العلم الطبيعي في  
 شرق آسيا استمرار لتقدمية العلم الطبيعي  
 الحديث حيثما كان ، هي التي تجعله شيئاً  
 حياً وليس البتة نظرية أنطولوجية متكاملة،  
 بل فعالية إنسانية متناهية دوماً وعمل  
 إبستمولوجي متواصل، كانت همزة الوصل  
 بين الطبيعة والوجود تكمن في الفلسفة وهذه  
 الأخيرة انتهت تماماً منذ أن صيغ مصطلح علم  
 Science للدلالة على ذلك النشاط المعرفي في  
 الحديث“<sup>1</sup>.

أصبحت العلوم الطبيعية مشكلة  
 إبستمولوجية وبدلاً من مبحث الفلسفة  
 الطبيعية ظهرت فلسفة العلم الطبيعي، وفي  
 هذا الصدد قال الدكتور خليل أحمد خليل:  
 ”إن فلسفة العلم هي في الآن ذاته فلسفة  
 التحرير ومن لا يحرر طاقاته بذاته، ولا ينفعل  
 بواقعه ويتفاعل مع عالمه الحي فكيف يمكنه  
 أن يكون أكثر من هارب حضارة وحالم  
 ثقافة“<sup>2</sup>

فالإشكالية الإبستمولوجية بدأت مع  
 جاليليو عندما كتب كتاب الطبيعة المجيد“

1- الدكتور: منى طريف الخولي- الطبيعيات في علم  
 الكلام من الماضي إلى المستقبل -مرجع سابق ص182  
 2- د خليل أحمد خليل- نحو تأسيس فلسفي للحضور  
 العالمي العربي في القرن 21- مجلة الفكر العربي - بيروت  
 العدد 76 ربيع 1994 ص8

لقد لخصت إلى حد الآن هذا التطور التاريخي لأنه يوضح بجلاء الغرض الأساسي للنظرية الذرية، وهو أن العالم يتركب في النهاية من جوهر متجانس، وأنه يتركز على مبدأ واحد موحد، ومن الضروري أن تعزي الظواهر المتعددة، بشكل ما إلى التعدد في التراكيب الرياضية كما أضافت الثورة العلمية والتطورات العلمية والتقنية فكرة مهمة وهي القائلة بوجود قوانين طبيعية ثابتة تحكم كل الحوادث، ولهذا وضع العلماء بناءات رياضية لتبحث في المستقبل، ويمكن العقل العلمي التنبؤ بالحوادث كل هذه التطورات والتغيرات في النظرية العلمية بنيت على أساس النظرية الذرية .

## التثليث المسيحي من منظور وحدة الوجود

د. رزقي بن عומר  
جامعة وهران

تمهيد:

يرجع بعض الباحثين أصول التصوف إلى مصادر غير إسلامية منها ما يرجع إلى التراث الفارسي الممثل في الزرادشتية ومنها ما يرجع إلى التراث الهندي الممثل في البوذية ومنها ما يرجع أيضا إلى التراث اليوناني المتمثل في التيارات الغنوصية من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية ومن المصادر كذلك الديانة المسيحية، فاعتبر التنسك والعزلة والزهد من بقايا المسيحية التي أخذها الصوفية عن المسيحيين، فنعت الصوفية الأوائل بالرهبان وقام جدل داخل الثقافة الإسلامية حول هذه الرهبانية: هل هي مبتدعة ويجب تجنبها بناء على أن كل بدعة ضلالة ومن جهة على أساس أنها رخصة كانت للنصارى فقط كما فهم من قوله تعالى: " وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا [الحديد: 27].

وإذا رجعنا إلى التراث الصوفي نجد هذا اللقاء بين بعض الصوفية الأوائل وأصحاب الأديرة من الرهبان، بل نجد في بعض الأحيان استرشادا أخلاقيا لبعض الصوفية من هؤلاء الرهبان المنتسكين، وهذا لا يعني التخلي عن العقيدة الإسلامية أو لفقر في النصوص

الإسلامية، وإنما هو بمعنى الاستعانة بالتجربة الروحية لهؤلاء الرهبان، مع العلم أن التجربة الروحية لا تكاد تختلف من دين إلى دين، بل قد نلاحظ في بعض الأحيان تشابها بين التجربة الصوفية الإسلامية مع التجربة الروحية لنسك البوذية أو الرهبان، أو غيرهم ممن مر على طريق التحقيق الروحي وتعميق الوجدان. إذن، في هذا الصدد أي بين المسيحية والتصوف كانت هناك نقاط مشتركة بينهما إلى درجة نعت التصوف بأنه من الرهبنة المسيحية في ثوب إسلامي، ونحن هنا لا نملك إلا أن نعتبرها نوعا من اللقاء بين اتجاهين روحيين، بين ديانتين سماويتين لهما رسالة واحدة وهي تحقيق السمو الأخلاقي مع ملاحظات على العقيدة المسيحية التي تختلف عن العقيدة الإسلامية، لذلك نحن نعتقد أن الالتقاء الذي حدث في بعض الأحيان بين صوفية الإسلام ورهبان المسيحية كان عنوانه تبادل التجارب الروحية مثل التحقيق في المقام وتعميقه وهذا في جوهره أخلاقي بحت، طبعا الأخلاق لا يستهان بها في مجال التصوف الإسلامي، خاصة إذا علمنا أن جل تعريفات التصوف تجعل من الخلق الصفة الجوهرية له، فمثلا هذا التعريف لمحمد علي الكتاني الذي يقول: "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"<sup>1</sup>،

<sup>1</sup>القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق، معوف زريق وعلي عبد الحميد أبي الخير، دار الخير، بيروت، ط2، 1995، ص281.

مأخوذة في حقيقتها بحيث يتحقق الصوفي بالشهود والعيان للمعبود، فهي عبادة شهود وعيان لا عبادة اعتقاد وإيمان، فلذلك يؤول بعض الصوفية هذه الرواية (أن تعبد الله كأنك تراه...) بتصرف في تفكيك التركيبة اللغوية وذلك حسب ما يرد على قلبه من معنى، فمثلا هذا المبني (فإن لم تكن) أي فإن فنيته ولم تشهد ذاتك، (تراه) فإنك تتحقق برؤيته العيانية وهذه هي العبادة المطلوبة حيث يفنى العابد في المعبود ويشهد الصوفي فعل العبادة صادرا من الله تعالى إذ لا فاعل في الوجود إلا الله.

فيما يخص عقيدة الصوفي وشريعته فهما منظور إليهما غير نظرة المتكلم والفقهاء فهناك عقيدة عامة يدين بها الصوفي وهذه يعلنها ويعترف بها مثل العقيدة التي دونها الشيخ محيي الدين ابن عربي في مقدمة كتاب الفتوحات المكية إذ يقول في خاتمتها: " فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا نهدتي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق، فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة ثم أتلوها إن شاء الله بعقيدة النشئة الشادية ضمنها اختصار الاقتصاد بأوجز عبارة نهت فيها على مأخذ الأدلة لهذه الملة مسجعة الألفاظ وسميتها برسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم"<sup>2</sup>، وهناك عقيدة خاصة يدين 2 ابن عربي، الفتوحات الكية، دارالفكر، بيروت، (دون تاريخ) ج1، ص38.

أو هذا التعريف لأحمد الحريري الذي يعتبر أن: "التصوف هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"<sup>1</sup>. فالأخلاق هي الطريق الذي يسلكه الصوفي من أجل ضمان الوصول إلى الحقيقة، ذلك أن الأخلاق عنده هي الصراط المستقيم الذي نهايته معرفة الحق تعالى والوصول إليه.

### التصوف والتدين:

عندما نتحدث عن التصوف الإسلامي، نكون نقصد المرتبة الثالثة للتدين في الإسلام فقد جاء الملك جبرائيل عليه السلام إلى النبي عليه الصلاة والسلام في صورة شاب جميل الوجه لا يعرفه أحد من جلساء النبي، فسأل الرجل النبي صلى الله عليه وسلم عن مسائل ثلاثة وفي كل مسألة يسمع جواب النبي ويصدقه فعجب الصحابة كيف يسأله ثم يصدقه فكأنه كان يمتحن النبي صلى الله عليه وسلم، المسائل الثلاثة كانت عن ماهية الإسلام ثم ماهية الإيمان ثم ماهية الإحسان، وأجابه النبي عن أسئلته الثلاثة، ما يهمنا في الموضوع هو المسألة الثالثة أي ماهية الإحسان، وكان جواب النبي (ص): "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك". هذه الإجابة تعين مقام الصوفي في الدين، إذ يعد المرتبة العليا للدين وهي الأعمق حيث لا تكون العبادة مجرد سلوك ومظهر خارجي يعرف المسلم في ظاهره، بل العبادة هنا

1 المصدر نفسه، ص280.

وهذا الاهتمام بالأسرار جاء نتيجة رعاية الشريعة وآدابها، والصوفية لا يتساهلون في رعاية الشريعة بحيث مهما بلغ الصوفي من الدرجات لا يعترف له بذلك ما لم يكن ملتزماً بالأدب مع الشريعة المحمدي، إذ بها حصل على هذا المقام فكيف يلتفت عنها " فمن أشرفت بدايته أشرفت نهايته"<sup>3</sup> وبداية الأمر تأدب بالشريعة السمحاء، والإقرار بالعبودية التامة لله تعالى اتباعاً للشريعة من غير تأويل ولا رخصة إذ التصوف هو الأخذ بالعزائم، " ولهذا رأينا من يدعي من هذه الأمة مقام الدعاء إلى الله على بصيرة ويخل بأدب من آداب الشريعة، ولو ظهر عليه خرق العوائد ما يهر العقول ويقول إن ذلك أدب يخصه، لا تلتفت إليه وليس بشيخ ولا محق، فإنه لا يؤمن على أسرار الله تعالى إلا من يحفظ عليه آداب الشريعة"<sup>4</sup>.

ما يتوصل إليه الصوفي من حقائق وأسرار تستعصي على العوام سواء كانوا فقهاء أو متكلمين، يجب أن لا يؤخذ على ظاهره، فكما يقول الشيخ محيي الدين ابن عربي: "وليس كل علم يلزم به للعالم تبيينه. وقال النبي (ص): "خاطبوا الناس على قدر عقولهم"، فينبغي على من وقع في يده كتاب الله في علم لا يعرفه ولا سلك طريقة لا يبدي فيه ولا يعيد ويرده

بمستغانم، ط 1998، 2.

<sup>3</sup> أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، تحقيق مصطفى مزروقي، دار الهدى، عين مليلة، (دون تاريخ)، ص 76.  
<sup>4</sup> مصطفى بكري، السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة و الإلحاد، كتاب مخطوط، مكتبة خاصة، سنة 1171 هـ، ص 94.

بها الصوفي إلى الله تعالى فهي السر الذي يدين إلى الله به لا يعلنه بل قد يشير إليه في ثنايا كتبه يطلع عليه من هو في مقامه: " ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود ... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب"<sup>1</sup>.

نأتي إلى عقيدة الصوفي، يدين الصوفي إلى الله بالتوحيد الخاص، حيث لا يرى العارف في الوجود إلا الوجود الحق وهو الله تعالى، فما ثم إلا الله وصفاته وأفعاله، أما ما سوى ذلك فمحض باطل وهم وخيال. وما يقال عن العقيدة يقال عن الشريعة، حيث تتغير رؤية العارف للشريعة، فإذا كانت عند غيره طقوساً ومراسم تؤدي تكليفاً، تتحول إلى حقائق ومعاني حية تكشف عن عالم غني من الأسرار والحقائق، فتعود العبادات مجالي للتجليات الإلهية اللامتناهية، وقد كتب الصوفية في هذا المجال يعبرون عن الأسرار المودعة فيها نذكر على سبيل المثال إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، الفتوحات المكية في باب العبادات حيث يجلي الشيخ محيي الدين ابن عربي بما فتح عليه عن الأسرار الباطنة في العبادات، وغيرهم من الصوفية كثير كتبوا في هذا المجال<sup>2</sup>.

1 المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

2 انظر: أحمد بن مصطفى العلوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلوية

منه كذلك فرادة في تناولهم خصومهم من المسلمين وغير المسلمين، الصوفي لا يفرق بين مسلم يأخذ بظاهر الدين وينكر أن له باطنا يعلمه الخاصة من أمة الإسلام، وبين مَلِيٍّ آخر سواء كان مسيحياً أو يهودياً، أو غير ذلك ممن أخذوا بظواهر النصوص أو ظواهر آيات الكون، ذلك أن هؤلاء كلهم يشتركون في كونهم جاحدين بجانب مهم من الدين ومن الوجود، ويجعلهم ملحدين بما انغلقوا على الباطن الذي يمثل لب الحقيقة.

#### عقيدة وحدة الوجود:

جوهر العقيدة الإسلامية وجميع العقائد الإلهية التوحيد، إذ بعث الله تعالى الأنبياء عليهم السلام، لبلاغ هذا المبدأ وتحكيمه في حياة الناس، فبينوا لعباده هذه الحقيقة أن لا إله إلا الله، وهو الخالق والمحيط بكل شيء، والذي يدين له كل الوجود بالعبودية التامة مشيئة أو إباية بناء على قوله تعالى: "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" [فصلت: 11]، وكذلك قوله تعالى الذي يجعل أمر عبادة الله تعالى أمراً مقضياً منه لا مجال للاختيار فيه، لأن مقتضى العبودية يؤول إلى ذلك: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" [الإسراء: 23].

توالت الملل الإلهية التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام) تذكر بالتوحيد، وافترقت النحل في فهمه وتفصيله، فمثلاً في ملة

إلى أهله... رب حامل فقه ليس بفقيه بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فقد ورد فيهم الذم حيث تكلموا فيما لم يملكوا طريقه، وإنما سقنا هذا كله لأن كتب أهل طريقنا مشحونة بهذه الأسرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله، وربما قالوا إذا عاينوهم يتكلمون بمواجيدهم مع أصحابهم، دين مكتوم، دين مشوم، وما عرفوا جهات الدين، هؤلاء ما تكتموا بالدين فقط، 'نما تكتموا بنتائجه وما وهمم الحق تعالى طاعته حين طاعوه، بما صح عندهم من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعفه وتجريح نقلته، وهم أخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على ما تقرر عند علماء الرسوم فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا، فإن للحق وجوها يوصل إليه منها هذا أحدها"<sup>1</sup>.

الجانب الذي أطل منه الصوفية على الدين أخذهم عليهم العوام من الفقهاء والمتكلمين لجهلهم بالوجه الذي يتعبدون الله تعالى ويدينون إليه به، وهو الباطن مع الأخذ بالظاهر، وهذا الجانب جر عليهم الخصوم وأفردهم في ساحة الإسلام منبوذين وتولد

1 ابن عربي، الفناء في المشاهدة، ضمن مجموع الرسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948، ج1، ص4.



توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوجدانية، فلا ترى إلا الواحد، وبتجليه في المقامات يكون الوجدان.<sup>1</sup> وهذا الترتاب يجعل من الأدنى مرتبة منكرا على الذي هو أعلى رتبة منه في التوحيد لجهله ما عليه هذا الذي يعلوه، بينما من تحقق بالرتبة العليا لا ينكر على الذي هو أدنى لأنه يعلم وجه توحيده وما الذي ظهر له في معتقده فيقره عليه من دون أن يتبنى اعتقاده لأنه مكلف بما يتجاوز ذلك الذي هو هنا توحيد العوام إلى التوحيد الخاص المكلف به يقول الشيخ محيي الدين ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه  
لما بدا لهم صورا متحولا قالوا بما شهدوا  
وما جحدوه<sup>2</sup>

واجه الصوفية - ولا يزالون - انتقادات وصلت إلى حد التكفير والتهمة بالإلحاد نتيجة اعتقادهم بوحدة الوجود، على أساس أن هذه النظرية تؤول إلى تشبيه الله - تعالى - من جهة اعتباره عين الخلق بينما صريح العقيدة يقضي بالفصل بين ما هو ربوبية وبين ما هو عبودية، فالرب رب و العبد عبد، لا اتحاد ولا حلول ولا عينية الواحد للآخر، كما أنها تعطيل للتكاليف، فما دام أن الله،

1 ابن عربي، كتاب التجليات ، ضمن رسائل ابن عربي ، مصدر سبق توثيقه، ج 2، ص 27.

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، (دون تاريخ)، ج 3، ص 175.

الإسلام نميز عدة نحل وطوائف فمنها ما اتخذ العقل مبدأ في الفهم والترجيح والتأويل، ومنها ما عطل العقل في ذلك واعتمد الوضع اللغوي كما اصطلاح عليه العرب، دون اعتماد لا على العقل ولا على الوجدان - أي ما يجده الإنسان في روعه من غلبة معنى على غيره من المعاني المحتملة - ومنها أهل الكشف والشهود من الصوفية الذين اعتمدوا على آليات غير السابقة فتفننوا في استنباط حقائق تصل إلى حد التناقض مع ما يظهر في النصوص الدينية.

في التوحيد الإسلامي نواجه طرحين يدور بينهما نقاش حاد يصل إلى التكفير والتضليل: الاتجاه الأول يمثله المتكلمون سواء كانوا ظاهريين نصيين أو عقلانيين أو بين ذلك، والاتجاه الثاني يمثله الصوفية الذين يبنون معارفهم على الكشف والشهود، لذلك يتفق علم الكلام والتصوف في الموضوع، فموضوعهما التوحيد أي معرفة الله ذاتا وصفاتا وأفعالا الخلاف بينهما في المنهج فقط ويستتبع الخلاف في المنهج الخلاف كذلك في الثمار إذ المقتضى فرع عن المقتضي.

ففي التصوف التوحيد ذو مراتب، فهو "علم ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليل، وهو توحيد العامة، وأعني بالعامية علماء الرسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتك فيكون هو لا أنت في أنت (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)، والعلم الثاني بعد الحال

"الله قل وذر الوجود وما حوى \*\*\*\*\* إن كنت  
مرتضى بلوغ كمال  
فالكل دون الله إن حققته \*\*\*\*\* عدم على  
التفصيل و الإجمال  
واعلم بأنك والعوالم كلها \*\*\*\*\* لولاه في محو  
واضحلال  
من لا وجود لذاته من ذاته \*\*\*\*\* فوجوده لولاه  
عين المحال  
فالعارفون فنوا ولما يشاهدوا \*\*\*\*\* شيئاً سوى  
المتكبر المتعال  
ورأوا سواه على الحقيقة هالكا \*\*\*\*\* في الحال  
والماضي والاستقبال"<sup>1</sup>  
بناء نظرية وحدة الوجود لا يستقيم  
في ظل وجودات غير وجود الحق - تعالى -  
لذا فإن الغير لم يوجد ولا يوجد ولن يوجد  
على الحقيقة وهنا نسمع الأمير عبد القادر  
الجزائري يقول: " حين يرتفع اللبس، وتظهر  
الحقيقة، ويتبين أن كل شيء قيل فيه سوى  
وغير، فهو باطل معدوم في الحال والاستقبال.  
إذ لا وجود، إلا وجود الحق في الحال  
والاستقبال... وإنما مثل هذا قول القائل من  
العارفين: حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من  
لم يزل "<sup>2</sup> فالفناء هنا يشمل الشعور والظن  
الذي كان يظن أنه علم بوجوده، لا أنه كان

في فهم الفقهاء والمتكلمين لهذه النظرية، هو  
عين الموجودات فأين المكلف (يكسر اللام)  
من المكلف (يفتح اللام). ومرد هذا الاعتراض  
والتكفير هو المنطلق الفكري الذي أطر فهم  
هؤلاء الفقهاء والمتكلمين ذلك أنهم ينطلقون  
من فكرة الوجودين الحقيقيين وجود الله  
- تعالى - ووجود الخلق لذلك فإن الإقرار  
بالوحدة المطلقة يؤول إلى إذابة وجود خلقي  
في وجود خالقي، وهذا حلول وسريان واتحاد،  
وهو مما يتعارض مع التوحيد سواء الكلامي  
منه أو الصوفي نفسه، وحاول فريق من  
الصوفية، وبعض المتعاطفين مع فكرهم  
أن يدفعوا عن التصوف تهمة وحدة الوجود  
المزعومة والتي فهمت على أنها حلول واتحاد،  
لما التمسوه من حسن سريرة أهل التصوف  
ونبل مشروعاتهم الأخلاقي والتربوي، فقبلوا من  
التصوف نظرية وحدة الشهود على أساس أنها  
تقر بثنائية الوجود في بداية السلوك، وتنهي  
السلوك بفناء الصوفي في قبال وحدانية الله  
- تعالى - وهذا مقبول على أساس أنه حال  
يطراً على الصوفي نتيجة غلبة الوجد عليه  
وانطماس شعوره، فيضمحل وجود كل شيء  
في ظل شهود الوحدانية، أما الوجود فهو على  
ما هو عليه، يكون الله فيه متميزاً عن الخلق  
ولا عبرة بما يعبر به الصوفي في هذا الحال.

بالنسبة للصوفية فإن مأل كل غير الفناء  
كما هو حاله وماضيه. فهذا أبو مدين شعيب  
يقول:

11 أبو مدين شعيب، نقلاً عن الشيخ أحمد ابن مصطفى  
العلوي المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية،  
المطبعة العلوية، مستغانم، ط2، 1989، ج1، ص21-22..  
22 الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية  
والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،  
2004، ج1، ص97.

واحد لا ثاني له، فلا مثل له؛ أو يكون المنفي هي المثلية العقلية، وهي المساواة في جميع الصفات النفسية لا المثلية اللغوية<sup>2</sup>

إقرار الوحدة بهذا النحو يصعب التعامل مع الكثرة الوجودية، إذ كيف نصلح على هذه الوجودات المشهودة لنا، بل كيف نستسيغ إنكار ذواتنا والذوات المحيطة بنا؟ لم يغفل الصوفية هذا الإشكال لأنهم عايشوه في حياتهم قبل السلوك، وهم بعد تحققهم بالوحدة، يدركون هذا الإشكال، لذلك كتبوا في هذا المجال بالعبارة وبالإشارة محاولين إبطال الاعتقاد السائد، ورفع اللبس عن هذه النظرية التي ظنت بها الظنون المضلة. فمثلا هذه الكثرة المشهودة لا يرى العارف لها وجودا إلا في وهم الجاهل لحقيقة الوجود، النص الموالى يعالج جانبا منها ويرفع تهمة الحلول والإتحاد عن نظرية وحدة الوجود. "اعلم أنه ليس للحق - تعالى - ذات، ولمخلوقاته ذوات مستقلة قائمة بأنفسها لم يحدها أبدا، وإنما ذات الحق - تعالى - هي عين ذوات المخلوقات من غير تعدد ولا تجزئة لذاته تعالى. وذوات المخلوقات؛ عين ذات الحق - تعالى - لا على أن للحق ذاتا وللمخلوقات ذوات. ثم اتحدت ذوات الحق بهم أو امتزجت أو حلت فيهم، فإن هذا محال، وليس بمراد، بل بمعنى أن ذاته - تعالى - التي هي الوجود المقوم للمخلوقات، القائم عليها؛ هي عين ذوات المخلوقات أي هي،

2 الأمير عبد القادر الجزائري، المصدر السابق، ص 450 - 451.

وجودا ثم انعدم وفني، وهذا الفناء هو ارتفاع حجاب الجهل، فلا يقع العيان إلا على فقد الأعيان.

لا يمكن أن يكون هناك وجود إلا وجود الحق وما الكون إلا صورته ومظاهره التي ظهر بها. فنجد الأمير يردد أشعار الشيخ محي الدين ابن عربي، التي يقول فيها:

"إنما الكون خيال \*\*\*\*\* وهو وهم في الحقيقة  
كل من قال بهذا \*\*\*\*\* حاز أسرار  
الطريقة"<sup>1</sup>

بهذا الاعتبار يغدو الكون بالنظر إلى ذاته لا وجود حقيقي له وإنما له نسبة إلى الوجود، وهو عارض عليه، وله نسبة إلى العدم المحالي وهو كذلك عارض عليه، إذن فهو لا موجود ولا معدوم كالحقائق الخيالية، إذ لا وجود للعالم إلا في وهم المعبر، بينما ما ثم إلا الله كما يقرر أصحاب وحدة الوجود، فالحق سبحانه وتعالى لا ثاني له في الحقيقة فالكل إما هو أو مظاهره ظهرت بظهوره لأنه هو الظاهر، وليس لأمر راجع إليها، وكيف يرجع إليها وهي محض عدم إذ لا ذات لها، ناهيك عن أن يكون لها صفة أو شأن، فكما لا ثاني للوجود الحق كذلك لا مثل له "ليس مثل الحق - تعالى - شيء، لأنه عين الوجود ولا مثل للوجود، لأنه لو صح للوجود مثل لصح أن يطلق عليه اسم الوجود، والوجود

1 نقلا عن الأمير عبد القادر الجزائري، المصدر نفسه، ص 98.

أي ذوات المخلوقات عبارة عن ظهور الوجود الحق متلبسا بأحكام استعدادات المخلوقات أي أعيانها الثابتة في العلم والعدم أزلا وأبداً، وهي نسب الوجود الحق واعتبارات وإضافات. ولا عين لها في الوجود الحق.<sup>1</sup>

العالم المشهود لم يكن قبل ظهوره سوى أعيان ثابتة بمعنى لم يكن لها وجود بل هي نسب وإضافات اقتضتها أسماؤه - تعالى -، كانت معلوماته ثم أفاض عليها - تعالى - فيضه المقدس الذي به ظهرت في صورها الوجودية المشهودة، فالأعيان مازالت في ثبوتها لم تبرحه وظهورها هو تجلي حقي في ظرف خلقي، بل الإشكال سيكون في جهة من يثبت للعالم وجوداً مستقلاً، أو مكتسباً بعد أن لم يكن، لأن هذا يفضي إلى القول بانقلاب الحقائق، وهو محال، إذ كيف يتحول المعدوم إلى موجود؟

#### عقيدة وحدة الأديان:

تقوم عقيدة وحدة الأديان التي تبناها بعض الصوفية في نصوصهم على أن الدين الذي يتوجه به الناس إلى الله هو واحد وإن اختلف فهو في الظاهر فقط على أن العارف الكامل هو من يدين بجميع الأديان ويرى وجه الحق فيها جميعها لأن الباطل لا وجود له ولا حقيقة له ليس هناك وجود إلا وجود الحق، فهذا ابن عربي الذي تبلورت على يديه هذه العقيدة، يرى أن العارف المكمل هو من نظر

إلى كل معبود على أنه مجلى واحد يعبدته دون بقية المجالي، "ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان، أو كوكب، أو فلك، هذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) مع تسميتهم إياهم آلهة... فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها"<sup>2</sup>. على أن العيب في اعتقاد المبطلين ليس هو تعبدهم لهذه الصور التي تنعت بالأوثان وإنما حصرهم معبودهم في هذه الصور وإنكارهم للصور الأخرى التي يتجلى بها تعالى فلذلك لا يعبد الحق على الحقيقة إلا العارف لأنه جمع في تعبدته كل الصور فالله عنده لا يتقيد في صورة أو مجموعة صور كأن تكون أوثاناً حسية أو مجردة كما هو الشأن عند أصحاب النظر العقلي الذين يعتقدون أن عبادتهم هي العبادة الصحيحة لأنهم أحسنوا حين نزوه عن الشبيه فهو ليس كمثل شيء بفهمهم، فحتى هؤلاء - حسب العرفاء - قد قيدوه وأخرجوه من الكون فكان مجرد إله معزول عن خلقه بينما هو مع الأشياء، كما يعتقد، العرفاء هو عين الأشياء جميعها فمن لم يره في الأشياء جميعها لم يعبدته حق العبادة، "

2 ابن عربي، فصوص الحكم مع تعليقات أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت) ج1، ص 96-95.

1 المصدر السابق، ص 121.

فالصوفي قبل التحقيق يكون شأنه شأن عامة المتدينين يرى عقيدته في صورة الحق وما عداها من العقائد فهو باطل وبالتالي كفر يجب البراءة منه، وعلى هذا المنوال المتكلمون واللاهوتيون الذين تفرقوا إلى فرق شتى وملل متصارعة ومتنازعة كل ملة أو نحلة تكفر الأخرى وتعتقد أن ما هي عليه هو الحق وما عدا ذلك فهو الباطل، أما إذا تحقق الصوفي وشهد الأمر على ما هو عليه، فلا يصير يشهد إلا الحق، وبالتالي ما يظهر من صور التعبد عند الممل والنحل الأخرى فيه وجه الحق وهو الذي يدين به العارف وفيه وجه الباطل الذي توهمه أهل هذه الممل والنحل:

”عقد الخلائق في الإله عقائدا وأن شهدت جميع ما اعتقدوه

لما بدا لهم صوراً متحولاً قالوا بما شهدوا وما جحدوه”<sup>3</sup>

ما يدعم هذا التوجه لدى الصوفي بأن لا يرى معبوداً في الحقيقة سوى الله تعالى في صور متعددة جهل من جهل وعلم من علم، هو قوله تعالى: ”وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه”(الإسراء/) ” يفسرها الشيخ محيي الدين بقوله: ” حكم وقدر أزل أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم”<sup>4</sup>. وقد اصطلح عليها بعض الباحثين بالعبادة القهرية التي لا

<sup>3</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (دون تاريخ)، ج 3، ص 175.  
<sup>4</sup> ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سبق توثيقه، ج 1، ص 33.

فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر ما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك ” هيولى ” لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكل مصيب وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد مرضي عنه ”<sup>1</sup> إذن شأن العابد الكامل أن يكون، كما قال الشيخ محيي الدين ابن عربي، أن يكون هيولى جميع صور الاعتقادات فهو يقبل جميع ما يعتقده الناس، ويكون في حقه حقا وفي حق غيره باطلا ووجه البطلان عند الغير هو حصرهم لإلههم في صورة أو مجموعة من الصور دون الكل فالله تعالى مطلق لا تقيدته صور دون أخرى وهو الجامع لكل لأنه واسع فيسع كل المجالي ولا تسعه الصور، ومن هنا لم يقع العارف فيما وقع فيه غيره من العابدين والمتدينين، يقول الشيخ محيي الدين:

”لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذ لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان  
ودير رهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة  
ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب  
ديني وإيماني”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ابن عربي، مصدر سبق ذكره، ص 113.  
<sup>2</sup> ابن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق، محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي، القاهرة، 1969، ص ص 49-50.

وهو الوجود الحق<sup>2</sup>. فهو تعالى عين كل معبود لكن التقييد المبتلى به عوام العباد يتصور التحيز والقيود فينزه معبوده عما تصوره غيرا بينما ليس ثمة غير حتى يحد الوجود المطلق وهو الله تعالى، "وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود. فما يحد شيء إلا وهو حد للحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات. ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود."<sup>3</sup>

#### التثليث المسيحي والموقف الصوفي:

أهم العقائد التي اقترتها الكنيسة الثالث الأقدس وهو عقيدة مسيحية تقول أن الله هو إله واحد متواجد، في نفس الوقت والى الأبد، في ثلاثة أقانيم: الأب والابن الكلمة الأزلية، متجسد بيسوع الناصري والروح القدس (البارقيلط أو روح الله الذي يثبت المؤمنين)، والتجسد أي تجسد المسيح في صورة إنسان بعد ما كان جوهرًا إلهيًا خالصًا، والفداء، الذي يعني صلب المسيح وتعرضه للألم لأجل تخلص بني الإنسان من خطاياهم التي ورثوها من أبيه آدم، والدينونة، التي يدين فيها الأحياء والأموات، والكنيسة الواحدة التي ترمز إلى جسد المسيح، و القيامة حيث قيامة الأموات و بداية الدهر الآتي. هذه العقائد

2 محسن جهانكيري، محيي الدين ابن عربي، الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ترجمة، عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 2003، ص 280.  
3 ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سبق توثيقه، ج 1، ص 111.

ينفك عنها مخلوق غير أنهم جانبوا الصوفية عندما اعتقدوا أن هناك قسما من العبادة التي لا بد فيها من الاختيار حتى تعتبر كذلك لاعتقادهم أن العبد له الخيرة في أمره وهذا مقتضى الاعتقاد بالجزاء، بينما الصوفية خرجوا من دائرة التمييز بين الفعل الاختياري والفعل الاضطراري وقالوا الكل من الله إذ لا فاعل في الوجود سوى الله والأفعال الخارجة من الإنسان فالله تعالى هو مجربها عليه وما الإنسان إلا محض قابل، وهكذا الأمر في العبادة فهي مقضية ولا سبيل للاختيار فيها "فلا بد لكل شخص عقيدة في ربه يرجع بها إليه، ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيها أقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وعود منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، فإنه يقول: (فأينما تولوا فثم وجه الله) ووجه الشيء حقيقته"<sup>1</sup> فما ثم إلا عابد الحق تعالى و ما متوجه إليه في الحقيقة سواه تعالى لكن العباد لجبههم الأمر ما عليه لا يتوهمون سوى الصور ويتوقفون عند هذه الصور وهذا عين الوثنية والشرك إذ كما تقرر عقيدة وحدة الوجود ما ثم إلا الله وما غير فلا وجود له البتة "الممكنات راسخة في عدمها الأصلي و لا وجود حقيقيا لها، إذ ليس هناك وجود سوى وجود الحق المتعالي. وهو الذي يظهر في الممكنات ويتعين بصور الأحوال، أي باقتضاء الأعيان ذوات الممكنات... جميع الممكنات والمخلوقات ليست سوى ظهورات ذاته وتعييناتها وشؤونها. المصدر نفسه، ج 1، ص 113.

(5) . فالله وفق النظرية القرآنية مشفع الوتر وموتر الشفع لكن لا يمكن جعله مثلا لأحد لذلك كفر المسيحيين الذين جعلوا الله من جنس الابن وروح القدس بينما هو في مرتبة منزهة عن المثلية لأي أحد.

استلهاما من القرآن الكريم والتزاما بمقررات العقل فكر علماء الكلام وواجهوا المسيحية التي تعايشوا معها وناقشوا لاهوتيتها، وانتهت بحوثهم بتكفيرهم ومباينة كل طروحاتهم وكتب الكلام حافلة بالردود على النصارى، ونحن هنا لسنا بصدد مناقشة العقيدة المسيحية سيما التثليث من منظور كلامي بل سنقف على كيفية قراءة صوفية الإسلام لها وما هو الموقف الذي اتخذوه إزاءها ونعني الصوفية الذين أعلنوا عقيدة وحدة الوجود من مدرسة الشيخ محيي الدين ابن عربي والمدارس المتأخرة عليه، وكنا استعرضنا الموقف العام الذي اتخذته هؤلاء الصوفية من الدين والطوائف المختلفة، من زاوية رؤيتهم التوحيدية التي لا ترى معبودا على الحقيقة في أية ملة أو طائفة كانت، سوى الله تعالى علم من علم وجهل من جهل، وبناء عليه لا تخلو المسيحية التي يكفرها علماء الكلام من حق حتى في الصورة الشركية الظاهرة في نصوصها ونجلي هذا الأمر من خلال بعض النصوص التي نستعرضها، فهذا الشيخ الأكبر يقول: "وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية لأن

نجدها معبر عنها في الدستور النيقياوي القسطنطيني ويسمى كذلك بقانون الإيمان: "نؤمن باله واحد، الأب الضابط الكل، وخالق السماء والأرض، وكل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الأب قبل كل الدهور، إله من إله، نور من نور، إله الحق من إله الحق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي على يده صار كل شيء، الذي من اجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس، من مريم العذراء، وصار إنسانا، وصلب عوضنا في عهد بيلاطس البنطي، تألم ومات، ودفن وقام في اليوم الثالث كما في الكتب، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الله الأب، وأيضا سيأتي بمجده العظيم، ليدين الأحياء والأموات، الذي ليس للملكه انقضاء، ونؤمن بالروح القدس الرب المحي، المنبثق من الأب والابن، ومع الأب والابن، يسجد له ويمجد الناطق بالأنبياء، وبكنيسة واحدة، جامعة، مقدسة، رسولية، نقر ونعترف بمعمودية واحدة، لمغفرة الخطايا، ومنتظر قيامة الموتى، وحياة جديدة في العالم العتيد"<sup>1</sup>.

هذه العقائد واجهها القرآن الكريم إجمالا مبطلا التثليث الذي جعل المسيح في مرتبة الله تعالى "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد" (سورة المائدة، الآية 1) آفانون الإيمان، الذي شرعه آباء الكنيسة في نيقيا القسطنطينية، سنة 325 ميلادية.

مدار القرآن على ثلاثة أسماء أصلية وهي الله الرب والرحمن.

نظرا لأهمية الفرد في تصوف الشيخ محيي الدين ابن عربي، فإنه قبل ما قبل من التثليث المسيحي، طبعا على الكيفية التي يقبلها توحيدده وإلا فهو ينتقد بشدة كما القرآن التثليث في شكله المسيحي عندما اعتبروا الله تعالى ثالث ثلاثة أي عين الثلاثة بينما كانت عقيدتهم ستسلم لو اعتبروه ثالث اثنين كما يقرر القرآن الكريم، لأنه تعالى مشفع الوتر وموتر الشفع، فهو له السلطان على الكل إذ هو مع كل شيء وليس معه شيء فكما تقرر عقيدة وحدة الوجود هو عين الأشياء ولا شيء غيره تعالى.

أما الشيخ عبد الكريم الجيلي، فبعد أن يقرر وجه السلامة في عقيدة المحمديين يتناول الجهة التي دخل الباطل منها على عقائد الملل الأخرى من دهرين ويهود ونصارى وبراهمانيين وغيرهم، فالمحمديون "عبدوه - تعالى - من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات، فقد عبدوه من حيث الجميع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقهم بوجه دون وجه من باطن وظاهر، فكان طريقتهم صراط الله إلى ذاته، فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم ... بخلاف من عبده من حيث الجهة.."<sup>2</sup>.

المحمديون هنا المقصود بهم أهل الله، الذين

<sup>2</sup> عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق: أبو عبد الرحمن، صلاح ابن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص258.

الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولذا سموا كفارا لأنهم ستروا الثاني بالثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوحدانية. فهكذا رأيناهم في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فإني ما رأيت لهم ظلا في الوحدانية ورأيت أعيانهم في الفردية ورأيت أعيان الموحدين في الوحدانية والفردانية فعلمت الفرق بين الطائفتين<sup>1</sup>، المقصود بالرحمة المركبة التي تعم أهل التثليث هي الرحمة العامة التي تعم كل الموجودات والرحمة الخاصة التي تخص أهل القرب والرضوان من مصطفي الحضرة الإلهية، ونحن نعلم الأهمية التي أولاها الشيخ الأكبر للفرد إذ جعله مبدأ الإيجاد فلولا الثلاثة ما كان الكون فقولته تعالى: "إنما قولنا للشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل / 40) فضمير المتكلم في (قولنا) إشارة على ذاته تعالى وهذا أمر واحد، وقوله (إذا أردناه) إشارة إلى إرادته تعالى وهذا أمر ثاني، وقوله (أن نقول له كن فيكون) فهذا قوله وهو أمر ثالث، فالكون كان عن ذات، مريدة، قائلة وهي ثلاثة وهذا عين الفردية، والأمر نفسه كما يبين الشيخ الأكبر في القياس، فالإنتاج لا يكون إلا عن ثلاثة وهي الحد الأكبر والحد الأوسط والحد الأصغر، وكذا في "ذخائر الأعلاق"، يرى ابن عربي أن

<sup>1</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق توثيقه، ج3، ص173.



كفر قومه، لأن إفشاء سر الربوبية كفر، فلو ستر عيسى هذا العلم وبلغه إلى قومه في قشور وعبارات وسطور وإشارات ما فعله نبينا لكان قومه لم يضلوا من بعده<sup>2</sup>.

ما منع للنصارى من الوقوف على الاعتقاد السليم هو جريهم وراء ما ظهر لهم في أنفسهم من اعتقاد حينما قرؤوا الإنجيل " فأول الإنجيل باسم الأب والأم والابن، كما أن أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم، فأخذ هذا الكلام قومه على ظاهره، فظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الوح ومريم وعيسى فحينئذ قالوا إن الله ثالث ثلاثة ولم يعلموا أن المراد بالأب هو اسم الله والأم كنه الذات... وبالابن الكتاب وهو الوجود المطلق... فقول عيسى في الجواب (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ [المائدة : 117]) على سبيل الاعتذار لقومه، يعني أنت المرسل إليهم بذلك الكلام الذي أوله باسم الأب والأم والابن، فلما بلغتهم كلامك حملوه على ما ظهر لهم من كلام، فلا تلمهم على ذلك... فكان شركهم عين التوحيد، لأنهم فعلوا ما علموه بالإخبار الإلهي في أنفسهم<sup>3</sup>، الضلال الذي دخل على اعتقاد النصارى كان بسبب أخذهم بظاهر الإنجيل الذي فهموه أنه يشرع التثليث في الألوهية، فلذلك يقرأ الشيخ عبد الكريم الجيلي لهم العذر في تأويله للحوار الذي جرى بين المسيح عليه السلام وربّه عندما سأله ربّه هل أنت قلت للناس

2 المصدر نفسه، ص 121.

3 المصدر السابق، ص 129.

عبوده من غير أن يتوقفوا على صورة من صور تجلياته فعرفوه في كل الصور وما حدوه كما فعل غيره من عوام هذه الأمة من فلاسفة ومتكلمين إلا من سلم لأهل الله في ما علموا وأشاروا.

ففي توصيفه للديانة المسيحية يقول: " لما أظهر(عيسى عليه السلام) أحكام ذلك ضل قومه من بعده فعبدوه وقالوا إنه ثالث ثلاثة وهو الأب والأم والابن، وسموا ذلك بالأقانيم الثلاثة وافترق قومه على ذلك، فمنهم من قال إنه ابن الله وهؤلاء المسمون بالملكانية من قومه، ومنهم من قال إنه الله نزل وأخذ ابن آدم وعاد... وهؤلاء المسمون باليعاقبة في قوم عيسى، ومنهم من قال إن الله في نفسه عبارة عن ثلاثة عن أب وهو الروح القدس، وأم وهي مريم، وابن وهو عيسى(ع) فضل قوم عيسى، لأن جميع ما اعتقدوه لم يكن مما جاء به عيسى، لأن مفهومهم لظاهر أمرهم أداهم إلى ما صاروا عليه<sup>1</sup> فالأحكام التي أظهرها المسيح عليه السلام هي أحكام الربوبية والقدرة مما حير قومه فيه فكفروا برهيم معتقدين ألوهية المسيح دون الله، ويذهب الشيخ عبد الكريم الجيلي إلى أبعد من ذلك حين وجد العذر في اعتقاد هؤلاء نتيجة كشف المسيح عليه السلام سر الربوبية والناموس اللاهوتي، " وكان العلم الذي جاء به عيسى زيادة على ما في التوراة هو سر الربوبية والقدرة فأظهره ولهذا

1 المصدر السابق، ص 120.

اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، فينزه السيد المسيح نفسه عن هذا الأمر على أنه ما فعل سوى تبليغهم ما كلفه به الله تعالى، فقط وهم عندما قرؤوا هذا البلاغ الذي كما ذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي أنه خطاب باسم الأب والأم والابن فهموا منه الأقانيم الثلاثة فهم لذلك معذورون، فكان شركهم في الحقيقة عين التوحيد في نفوسهم لأنهم صدقوا من حيث الاعتقاد وإن أخطؤوا فهو - حسب الجيلي - اجتهدوا فأخطؤوا فلا لوم عليهم .

بل وفي سياق آخر يجعل من كلام السيد المسيح عليه السلام دعوة إلى التوحيد الخاص الذي لم يفهمه النصارى، فهو عليه السلام عندما أجاب ربه بالنفي عن أنه أمر قومه أن يعبدوه من دون الله تعالى، فسرها الشيخ عبد الكريم الجيلي بقوله: " كيف أنسب المغايرة بيني وبينك فأقول لهم اعبدوني من دون الله وأنت عين حقيقي وذاتي، وأنا عين حقيقتك وذاتك فلا مغايرة بيني وبينك، فنزه عيسى نفسه عما اعتقده قومه، لأنهم اعتقدوا مطلق التشبيه فقط بغير التنزيه وليس هذا بحق الله<sup>1</sup>. المشكلة في الاعتقاد عند أهل الكشف والوجود هو تصور الغيرية فمن تحقق بنفيمها فقد حاز الاعتقاد الصائب وكان موحدًا حقيقياً، وفي هذا النص كان عيسى عليه السلام هو المجلى الذي ظهر فيه الحق من غير ممازجة ولا اتحاد بل عينية

لنقف مع نموذج صوفي آخر من رجال التصوف في القرن العشرين، وهو الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (1869-1934)، ونرى موقفه من التثليث المسيحي من موقعه كصوفي يتبنى عقيدة وحدة الوجود، فهو بدوره يرجع أصل التثليث إلى ما تجلى للنصارى في صورة المسيح عليه السلام يقول الشيخ العلاوي: " أفعال الأنبياء كلها طاعة أي بين واجب و مندوب، فواجبهم مشاهدتهم للحق و مندوبهم مخاطبتهم للخلق فالنبي من حيث باطنه سر من أسرار الله بحيث لو كشف عن نوره لعبد من دون الله كما وقع لسيدنا عيسى عليه السلام وعلى كافة الأنبياء أفضل الصلاة والسلام فإن الله

1 المصدر نفسه، ص 120.

عز وجل أظهر من نوره لمعة فخرت النصارى سجدا فهذا من حيث باطنه، أما من حيث ظاهره فيجوز عليه ما يجوز على البشر<sup>1</sup>، بهذا فإن اللبس دخل على النصارى من جهة إدراكهم الذي وقع بسبب التجلي فاعتقدوا ألوهية صورة المسيح وغفلوا عن ألوهية المتجلي الحقيقي وهو الله تعالى، فشمهوا من غير تزيه، فعبدوا الصورة وغفلوا عن الحق الظاهر فيها وبها، ذلك أن المسيحيين اعتبروا أن المسيح هو الله لا هو المظهر الإلهي الظاهر فيه الحق، وسببه هو طي البرزخ وعدم اعتبارهم له، لأن البرزخ يحفظ المراتب ويبقى على الأدب مع الحق تعالى، فعوض أن يعتبروا المسيح روح الحق ورسوله قالوا أنه هو الله وهنا خطوهم وكفرهم وضلالهم، " لولا برزخ الرسالة لاختل الوجود، وانطوى العابد في وجود المعبود، لأنك إذا حذفت (رسول) من قولنا (محمد رسول الله) صار المعنى محمد الله، وذلك لا يعقل، وحذف البرزخ من الاختلال، وسبب هلاك النصارى بحذف الواسطة وهو الروح، من قولنا عيسى هو الله، فأجابت الألوهية (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم)"<sup>2</sup>، ويبقى الصوفية ومنهم الشيخ العلاوي يرون العذر للنصارى لصعوبة فهم ما جاء في الإنجيل أو قوة التجلي الإلهي الذي ظهر لهم في المسيح

عليه السلام. " والمعنى أنه لا يظهر له إلا في مرآة الكائنات، وهو من قبل ذلك ظاهر، إنما يكشف العبد عن ذلك الظهور، فيقول رأيت الحق في الخلق... رآه المسيح في نفسه فقال: (أنا والأب واحد، ومن رأني فقد رأى الأب)، إلى غير ذلك، والحق من وراء ذلك<sup>3</sup> فكلام المسيح عليه السلام جاء من دون تغليف بما يقبله العوام من أمتة فكان فتنة على قومه لذلك ضل من ضل من أمتة وكفروا إذ اعتبروا أن الله ثالث ثلاثة كما ورد في القرآن الكريم، وكل ذلك مرجعه إلى غلبة التجلي على السيد المسيح فكان من اللائق أن ينزل لهم مشاهداته في قوالب خطابية تقبلها قرائحهم الضعيفة، لكن المسيح عليه السلام كان ينبه أتباعه إلى صعوبة ما ورد في الوحي الإلهي فبدأ يعلم أتباعه الحواريين الذين سيتكفلون من بعده بنشر تعاليمه، ثم إن المسيح شرط فهم الحقائق الواردة عليه في الوحي بأن يعتقد في النبي الذي يأتي بعده والذي يعرف الحق حق المعرفة هو الذي سينبئهم بما خفي عليهم ويعلمهم ما لم يعلمهم إياه المسيح بسبب ضعف قرائحهم المعرفية. ف" عيسى عليه السلام لاح عليه ما لاح على محمد من أنوار الحضرة الإلهية والاختطافات القلبية، إلا أن محمدا كان قويا في حمل الأسرار على غيره... ومن أجل ذلك لم يصدر من الصحابة ما تستبعده الأفكار، بخلاف غيرهم من أكابر القوم، فقد ظهر على أكثرهم ما يحتاج للتأويل

3 المصدر نفسه، ص 60.

1 أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلاوية بمسقط، ط2، 1998، ص 75.

2 المصدر نفسه، ص 78.

بين نظرة العارف بالله للدين ونظرة المتكلم واللاهوتي للدين.

العارف بالله لا يقف عند الدلالة الظاهرة للنص الديني بل يخترق الظاهر ليشهد ما استبطنه النص مما عجزت اللغة عن بيانه فنصوص الإنجيل على ظاهرها يسهل تخطئة دلالاتها لكن مع قليل من التأمل لا العقلي بل نتيجة شهود يجد العارف وجه الحق الباطن فمثلا يرى الشيخ العلاوي أن نصوص الإنجيل كلها حمالة وجوه وتحتاج إلى تأويل ليستقر العارف عند المعنى الحق الذي انغلق فهمه على غيره من المتدينين: "فهذه الألفاظ إن صح نقلها تحتاج إلى تأويل وتفسير، كما احتاجت أقوال بعض العارفين لذلك، لأن الأخذ بظاهرها مضر للعموم وردها أشد ضررا، لأنها لا تخلو عن حكمة يعقلها العالمون"<sup>2</sup>.

ويستنتج الشيخ العلاوي ضرورة التأويل لنصوص الإنجيل، من خلال النظر إلى البشارة التي ذكرها إنجيل برنابا المتمثلة في ضرورة بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كون وجوده ظمانا لصحة دلالاته لأنه هو الممكن له تأويل نصوص الإنجيل وإخراجها المخرج الذي تقبله العقول خاصة وأن النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى مخاطبة الناس على قدر عقولهم، "قال عيسى عليه السلام مشيرا لبعثته - المقصود رسول الله محمد (ص)- حسبما جاء في آخر باب من الإنجيل:

2 المصدر نفسه، ص 58.

كما احتاجت أقوال المسيح عليه السلام لذلك حتى كان الحواريون يعجزون في أغلب الأحيان عن حل ألفاظه، حتى يفسرها هو بنفسه، ومن أخذها على ظاهرها ولم يتكلف لتأويلها يستدل بذلك على ألوهيته، ومن ذلك ما جاء في الإنجيل - إن سلم من التحريف- أنه قال مخاطبا للعموم (أنتم من الأسفل أما فمن فوق، أنتم من هذا العالم، أما أنا فليست من هذا العالم). وقال أيضا في الإنجيل: (أنا والأب واحد). وقال أيضا لمن قال له: (أرنا الأب، قال الذي رأي فقد رأى الأب، فكيف تقول أنت أرنا الأب، أليست تؤمن أنا في الأب والأب في، الكلام الذي أكلمكم به، لست أتكلم به من نفسي، لكن الأب الحال في هو يعمل العمل).<sup>1</sup>، فالمسيح في هذا النص كان المظهر الذي تجلى فيه الرب إلى درجة انمحاق صورة المسيح بفعل سطوة تجليات الحق عليه وهو الذي رآه الشيخ العلاوي عذرا للنصارى حينما أهوه وعبده من دون الله تعالى وهنا كان خطؤهم، فهم بهذا معذورون لا متعمدون كما يشاع في الكتابات الكلامية واللاهوتية التي تنظر في الدليل وفي النص من غير اعتبار لحقيقة الأمر. لذا يسهل على العارف الدخول في حوار مع المخالف لأنه يعلم الجهة التي التبتت على المعتقد وكيف اشتبه عليه أمر الحق، بينما يستغرق اللاهوتي في النص وفي تعابير أهل الأديان ليبحث فيما يخالف ما وجدته في نصوصه الدينية المسلمة، وهذا وجه الافتراق

1 المصدر السابق، ص 57-56.

شهود المعبود عند العراف بالله وشهوده عند أهل الاعتقادات، ذلك أن العوام أو أهل الديانات المنحرفة وقفوا عند صورة المعبود الذي نسجه خيالهم وعقلهم ولم يخرقوه ليشهدوا الحق الصريح الذي لا يتقيد بعقل أو صورة خيالية، فكان سبب انحراف الديانات الباطلة هو توقف هذه الديانات عند صورة واحدة للمعبود ولم يشهدوه في كل صورة كما هو ظاهر في كل المراتب والمظاهر.

(إن لي كلاما كثيرا أقوله لكم، ولكنكم لستم تطيقون حمله الآن، وإذا جاء روح الحق ذلك فهو يعلمكم جميع الحق، لأنه ليس ينطق من عنده، بل يتكلم بكل ما سيسمعه، ويخبركم بما سيأتي...)”<sup>1</sup>.

### الخاتمة :

تنتهي النظرية الوجودية الصوفية إلى الإقرار بحقانية التوجه الإنساني نحو المعبود مهما كان، مادام الوجود واحدا فلا مجال للغير وبالتالي لا مجال لتوجه إليه، من هذا السياق يمكن تفهم قبول الأديان كلها من قبل العرفاء والصوفية، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما الكثير من الإشارة إلى هذا المطلب فمثلا قوله تعالى: "لِيَلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ [البقرة: 115]" وكذلك قوله تعالى: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" [الحديد: 3]. في هاتين الآيتين إشارة إلى عدمية كل غير للحق تعالى حتى يصلح أن يتوجه إليه وبالتالي كان المقصود حقيقة هو الحق تعالى من وراء كل عبادة أو توجه، وبناء على هذا التصور- الذي هو شهود عند العرفاء لا مجرد اعتقاد أو قاعدة نظرية - لا ينفك إنسان عن عبودية وعبادة، وكل عبادة المقصود فيها هو الله لا غير، طبعا هذا القبول لا يفهم منه إقرار هذه الأديان سواء مثلا الديانات السماوية المنحرفة أو الديانات الوضعية، ففرق بين

1 المصدر نفسه، ص 58 - 59.



**الوضعية المنطقية والعلم المعاصر:****وضعية أوغست كونت:**

أ. بلعز كريمة

جامعة وهران

مقدمة:

يرتبط اسم "الوضعية" Positivisme بأوغست كونت (1798-1857) لقد عاش هذا المفكر الفرنسي في ظل الأوضاع التي أعقبت الثورة الفرنسية، فراعته ما أصاب المجتمع الفرنسي آنذاك من فوضى وتمزق، وعزا ذلك إلى تنافر الأفكار، وتساءل: كيف يمكن تحقيق الانسجام في ميدان الفكر، هذا الانسجام الذي يتوقف عليه في نظره، التخفيف من حدة تنازع العواطف وتنافر الأعمال.

لقد لاحظ أوغست كونت أن الاختلاف في ميدان الفكر والنظر إنما يقوم في المجالات التي يتعد فيها الإنسان بتفكيره، عن الواقع، حيث يتناول بالبحث والمناقشة أموراً لا سبيل إلى معرفتها والكشف عن كنهها، كالبحث في جواهر الأشياء وأسبابها الأولى وغاياتها القصوى، والذي اكتسى أول الأمر طابعا لاهوتيا وهميا (الحالة اللاهوتية)، ثم طابعا ميتافيزيقيا تجريديا (الحالة الميتافيزيقية)، أما حينما ينصرف الفكر البشري عن هذه المواضيع الفارغة ويكف عن التأملات الميتافيزيقية، ويقصر اهتمامه على ملاحظة الظواهر والتركيز على العلاقات التي تربط بينها، فإنه يتوصل إلى القوانين التي تتحكم في

الظواهر والوقائع وتجمع شتاتها وتجعلها في متناول الإنسان فيستفيد منها فكرا وعملا، ففي هذه الحالة التي تمثل أرقى مراحل تطور الفكر البشري (الحالة الوضعية، أو حالة الحقائق الواقعية) يحصل الاتفاق ويزول الاختلاف، وهذا ما تشهد به العلوم الوضعية من رياضيات وطبيعيات، حيث يتفق الباحثون ويتعاونون ويتقدمون، ولذلك كان من الضروري لإنقاذ الفكر البشري من التيه الذي بقي فيه عهدا طويلة، النظر في هذه العلوم للتعرف على مناهجها، وحصص أنواعها واستخلاص الدروس من تقدمها، ودفع هذا التقدم نفسه خطوات أخرى إلى الأمام.

لقد اهتم أوغست كونت بتصنيف العلوم اهتماما بالغا، فرتبها حسب درجتها من التعميم والتجريد نزولا ومقدار تعقيدها وتشابكها صعودا إلى ستة أصناف: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، السوسولوجيا - أو الفيزياء الاجتماعية). أما بقية العلوم فهي في نظره، إما مجرد تطبيق لعلم آخر، كالطب الذي هو تطبيق للفيزيولوجيا، أو مجرد علوم في الظاهرة، لا في الحقيقة والواقع، كالنحو واللغة... أما علم النفس فليس علما مستقلا، لأن موضوعه تتقاسمه الفيزيولوجيا والسوسولوجيا.

وإذا كانت الدراسات التي تتناول المجتمع لم تبلغ مستوى العلوم الوضعية، فذلك لأن الأبحاث التي من هذا النوع كانت دوما

وفي ذات الوقت غير مستغرقين في الدراسات التخصصية في أي فرع من فروع الفلسفة الطبيعية<sup>1</sup>، تكون مهمتها وانطلاقاً من الأخذ بعين الاعتبار الحالة الراهنة لمختلف العلوم الوضعية، تحديد روح كل منها، أي من العلوم، تحديداً دقيقاً، والكشف عن علاقاتها وتسلسلها وتلخيص جميع مبادئها الخاصة، إن كان ذلك ممكناً، في عدد قليل من المبادئ العامة المشتركة بينها مع التقييد دوماً بالمبادئ الأساسية للمنهج الوضعي<sup>2</sup>.

وهكذا فغن فلسفة العلوم في تصور أوغست كونت، هي عبارة عن " نظرة وحيدة تركيبية"، معا يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها والمناهج التي تستخدمها، والغايات التي يجب أن تسعى إليها<sup>3</sup>، إن فلسفة العلوم بهذا المعنى هي البديل العلمي الوضعي للفلسفة الميتافيزيقية، إنها والفيزياء الاجتماعية (السوسيولوجيا) التي أنشأها أوغست كونت، الوجهان المتكاملان للفلسفة الوضعية التي نادى بها هو نفسه الفلسفة التي ترى، كما أشرنا إلى ذلك قبل، أن الفكر البشري غير قادر على معرفة جوهر الأشياء لاكتشاف ما هو منها ثابت يتكرر، أي

1 . المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا: الفيزياء والعلوم الطبيعية على العموم.

2 . Auguste comte, *cours de philosophie positive* (Paris, Librairie Garnier Frères, (s.d.), tome1, 1<sup>ère</sup> leçon.

3 . ليفي برول، فلسفة أوغست كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد بدوي (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية [د.ت]، ص136.

سجينة التفكير الميتافيزيقي، أما اليوم ومع أوغست كونت، فلقد أصبح من الممكن بل من الواجب بفضل تقدم العلوم الوضعية، إنشاء علم اجتماعي وضعي يكون للمجتمع كالفيزياء بالنسبة إلى الطبيعة، وتلكم هي المهمة الرئيسية للفلسفة الوضعية التي نادى بها أوغست مؤسس علم الاجتماع.

غير أن هذه الفلسفة لا يمكن أن تقوم على الوجه المطلوب، إذا بقيت العلوم غارقة في تخصصها، بعيدة عن بعضها، لا يدري المختص في إحداها ما يجري في الأخرى، ولذلك بات من الضروري العمل على تجنب ما قد تتعرض له المعرفة العلمية من تشتت وتناثر نتيجة المغالاة في التخصص، الشيء الذي لن يستغله غير الفيلسوف الميتافيزيقي الذي ينصب نفسه فوق العلم والعلماء والذي يتناول على المعارف العلمية ليؤولها تأويلاً ميتافيزيقياً، يخدم وجهة نظره ككل، أو رأيه في إحدى القضايا التي يتركها العلم جانبا، لكونها قضايا ميتافيزيقية لا يجدي البحث العلمي فيها شيئاً...وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقيا وأصحابها، سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة، تكون مهمته "دراسة التعميمات العلمية"، مما سيزودنا بفلسفة علمية، هي "فلسفة العلوم" بالذات.

يقول أوغست كونت: " لتقم طبقة جديدة من العلماء المكونين تكويناً ملائماً،



هو رمز لمركب من العناصر الحسية أغفل فيه التغيير الذي يعتره، ونحن نعطي اسما لهذا المركب ككل، أي نعبر عنه برمز وحيد، عندما نكون في حاجة إلى استعادة جميع الانطباعات الحسية المرافقة له.

وبناء على ذلك يقرر ماخ أن العناصر الحقيقية للعالم، ليست الأشياء (أي الموضوعات المادية والأجسام) بل إنها الألوان والأصوات والضغطات الللمسية والأمكنة والأزمنة، وبكلمة واحدة ما نسميه الإحساسات، ولذلك كان من الواجب حصر المعرفة العلمية والبحث العلمي في معالجة ما يقبل الملاحظة، والامتناع عن وضع فرضيات تطمح إلى تفسير ما وراء الظواهر، أي ذلك الميدان الذي لا يوجد فيه أي شيء يمكن تصوره أو إثباته علينا فقط أن نعمل على الكشف عن علاقات التبعية الواقعية التي تربط حركة الكتلة مثلا، بتغيرات الحرارة دون تخيل أي شيء آخر وراء هذه الظواهر القابلة للملاحظة، وبما أن عملية الملاحظة هذه ترتد في نهاية التحليل إلى الإحساسات، فإن هذه، أي الإحساسات، هي في نهاية الأمر الواقع الوحيد الذي بإمكاننا التأكد من وجوده.

على أساس هذه النزعة الظاهرية -Phé- noménisme المغرقة في الحسية، قامت الوضعية الجديدة بمختلف اتجاهاتها وفروعها، وهي فلسفة منتشرة في أنحاء كثيرة من العالم الغربي، وبكيفية خاصة في إنكلترا

ما ندعوه "القوانين" وبالتالي فإن الفلسفة يجب أن تقتصر على إنشاء تركيبات من هذه القوانين...لا غير.

### الوضعية الجديدة:

وإلى جانب وضعية أوغست كونت وأتباعه التي كانت تشكل في فرنسا: "الفلسفة الرسمية للعلم في القرن التاسع عشر"، عرفت ألمانيا، خلال نفس القرن اتجاها وضعيا ظاهريا تزعمه العالم الفيزيائي، الفيلسوف أرنست ماخ (1838-1916) Ernest Mach لقد كان لهذا الاتجاه الظاهراتي الذي يرتبط مباشرة بلا مادية بركلي، رد فعل عنيف ضد الفلسفة المثالية الألمانية (فلسفة المطلق و"الشيء في ذاته" التي حمل لواءها كل من فخته وشلينج وهيجل) من جهة، وضد النزعة الميكانيكية (التي سادت في مجال فلسفة الطبيعة منذ نيوتن) من جهة أخرى.

لقد غالى ماخ في نزعته الظاهرية الحسية غلوا كبيرا، فهو يرى أن الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، هي جملة العناصر التي تقدمها له حواسه، ومن ثمة فإن المصدر الوحيد للمعرفة هو الإحساس والإحساسات في نظره ليست "رموزا للأشياء"، كما يتوهم الناس عادة، بل إن "الشيء" هو بالعكس من ذلك مجرد رمز ذهني لمركب من الإحساسات يتمتع باستقرار نسبي، ذلك لأنه ليس في الطبيعة أي شيء لا يتغير، فما نسميه "شيئا" هو محض تجريد، والاسم الذي نطلقه على هذا "الشيء"

فإن القضايا التي تتحدث عن أشياء لا يمكن التحقق منها بالتجربة هي قضايا فارغة من المعنى، مثل القضايا الميتافيزيقية عامة.

- وهي منطقية لأنها لا توافق هيوم Hume وجماعة التجريبيين الإنكليز في رأيهم القائل باستحالة بلوغ اليقين سواء في الميدان الفلسفي أو العلمي لكون جميع معارفنا مستمدة من المعطيات التجريبية الحسية المتغيرة باستمرار، إن التجريبية المنطقية ترى على العكس من ذلك، أنه بالإمكان الحصول على معارف يقينية في ميدان العلم شريطة التقيد الصارم بالمنطق الذي هو علم استدلال صوري بحت، مثله مثل الرياضيات، ولذلك يميز المناطق الوضعية بين القضايا التي تنطوي على معنى، والقضايا الفارغة من كل معنى، الأولى هي القضايا التركيبية (قضايا العلوم الطبيعية) والقضايا التحليلية (قضايا الرياضيات التي هي عبارة عن تحصيل حاصل Tautologie) أما القضايا الأخرى الفارغة من المعنى فهي كل القضايا التي لا تنتهي إلى عالم الرياضيات والعلوم الطبيعية، كالقضايا الميتافيزيقية المعروفة.

هناك إذن في نظر هذه المدرسة الفلسفية المنطقية، نوعان فقط من المعارف المشروعة: معارف ترتبط بصور الفكر ومنشآت اللغة، ومعارف ترتبط بظواهر الواقع ومعطيات التجربة... وبما أن هذا النوع الأخير، أي المعارف العلمية، يرتد في نهاية الأمر إلى ما نقوله عن

لقد نشأت المدرسة الفلسفية المعروفة بهذا الاسم، أول ما نشأت في عاصمة النمسا، حيث شكل بعض أساتذة الفلسفة فيها، وبزعامة موريس شليك M. Shlik ورودولف كارناب R. Carnap وهانس ريشنباخ H. Reichenbach دائرة فلسفية خاصة، عرفت بـ "دائرة فيينا"، وأسسوا لهم مجلة يشرحون فيها آراءهم ونظرياتهم، وقد انتقل كثير من أقطاب هذه المدرسة، تحت ضغط السياسة الهتلرية إلى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث أسسوا فروعاً لمدرستهم، وفي بريطانيا وجدوا في الفيلسوف برتراند راسل B. Russel ومنطقة الرمزي خير مساعد ونصير، وإن كان راسل يختلف عنهم بعض الاختلاف، وكان زعيمهم هناك هو ألفريد ج. أيبير A.J. Ayer الأستاذ بجامعة لندن.

تدعى هذه المدرسة أحياناً بـ "الوضعية الجديدة" وأحياناً أخرى بـ "التجريبية العلمية"، كما اشتهر بعض فروعها باسم "الوضعية المنطقية"، أما الاسم الغالب عليها، والذي يضم مختلف فروعها فهو "التجريبية المنطقية".

- هي تجريبية، لأنها- كباقي النزعات التجريبية- ترى أن التجربة هي المصدر الوحيد لكل ما يمكن أن نحصل عليه من معارف عن الواقع، فليست هناك في نظرها أية أفكار قبلية، ولا أية بدهة عقلية، وبالتالي

مضبوط، يركز العمل فيه على منهج علمي صارم يسد الباب نهائيا في وجه الحديث عن معرفة "أكثر عمقا" أو "أكثر سموا"... وسيكون هذا في تقديري آخر غصن ينتزع من الجذع، ذلك لأنه ماذا سيبقى بعد ذلك للفلسفة؟ لن يبقى لديها إلا تلك المشاكل العزيزة على الميتافيزيقيين، مثل: ما هو السبب الأول للعالم؟ وما ماهية العدم؟ ولكن هذه ليست سوى مشاكل زائفة خالية من كل محتوى علمي."

"وهكذا ففي حين تزعم الميتافيزيقيا أنها تهتم بـ "الأسس النهائية"- أو الأسباب الأخيرة- و"الماهية الحقة" للأشياء، فإن منطق العلم لا يعير مثل هذه الأمور أي اهتمام ذلك لأن كل ما يمكن أن نتحدث به عن الأشياء والظواهر، هو فقط ما تمدنا به العلوم الخاصة، كل في ميدانه... إن كل ما يمكن قوله عن الأجسام المتعضية والظواهر العضوية تختص بالإفصاح عنه البيولوجيا التي هي علم تجريبي، ولا توجد فوق هذا قضايا فلسفية تمس الظواهر المذكورة، ولا وجود لـ (فلسفة الطبيعة) حول الحياة، هذا في الوقت الذي يمكن فيه، وبكل تأكيد القيام بدراسة منطقية خاصة، دراسة تتناول كيف تتكون المفاهيم والفروض والنظريات البيولوجية، إن هذا هو الميدان الذي يختص به منطق العلم..."

الأشياء الواقعية، فإنه من الضروري إخضاع لغتنا، أي حديثنا عن الأشياء لتحليل منطقي صارم، حتى تعبر عما تقدمه لنا "محاضر" التجربة، من غير زيادة أو نقصان، ومن هنا يصبح موضوع الفلسفة، لا الأشياء نفسها، بل الكيفية التي نتحدث بها عنها، مما سيجعل منها "فلسفة علمية" تحلل لغة العلم، لا، بل "منطقا للعلم"، لنستمع إلى كارناب يشرح بنفسه هذه "الفلسفة العلمية" أو هذا المنطق: "منطق العلم".

يقول كارناب: "إن موضوع أبحاث مدرسة فيينا، هو العلم، سواء باعتباره واحدا أو فروعاً مختلفة، ويتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب فيه دورا ما، مع العناية بالناحية المنطقية، أكثر من الاهتمام باعتبارات التطور التاريخي أو الشروط التطبيقية، السوسيوولوجية والسيكولوجية، إن هذا الميدان من البحث لم يحظ لحد الآن باسم خاص به، وبالإمكان تمييزه بأن نطلق عليه اسم "نظرية العلم" وبعبارة أدق: "منطق العلم"، ونعني بالعلم هنا، مجموعة العبارات Énoncées المعروفة، ليس فقط تلك التي يصوغها العلماء، بل أيضا تلك التي نصادفها في الحياة الجارية، لأنه من غير الممكن فصل هذه عن تلك بوضع حدود دقيقة بينها، إن المنطق، منطق العلم، قد أصبح ناضجا لكي يتحرر من الفلسفة ويتفرد بميدان علمي

يتضح مما تقدم أن ما تدعو إليه الوضعية المنطقية هو قصر التفكير الفلسفي على فحص اللغة التي تعبر بها العلوم، فحسباً منطقياً صارماً، حتى يمكن تطهيرها من تلك التأكيدات الميتافيزيقية التي قد تتسرب إلى المعرفة العلمية بواسطة اللغة العادية التي لا مناص من استعمالها... إن الوضعية الجديدة، إذن تنفي نفيًا قاطعاً، إمكان قيام "فلسفة للعلوم" يكون هدفها تشييد نظرية أو فلسفة في الطبيعة والكون والإنسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه النظرية جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول "التحليل المنطقي الصارم".

هل يعبر موقفها هذا عن رأي العلم الذي تتمسك بأذياله، وتدعي الانتماء إليه؟ لنقتصر هنا على تسجيل الملاحظات التالية:

من الواضح أن منطلقها وهدفها وورغبتها، في آن واحد هو رفض الميتافيزيقيا، ورفض الميتافيزيقيا أو قبولها، موقف فلسفي، وليس موقفاً علمياً، باعتبار أن العلم لا يبدي رأيه في المسائل التي يعتبرها خارج نطاقه.

وبالمثل، فإن حصرها لنظرية المعرفة في إطار المعرفة العلمية وحدها، ليس بدوره عملاً علمياً لأنه ليس من مهمة العلم ولا من مشاغله- كما يقول بلانشي<sup>2</sup>- تقرير أو نفي ما إذا كانت هناك إمكانية أخرى للمعرفة خارج العلم، إن المشاكل التي من هذا النوع هي من اختصاص نظرية عامة في المعرفة، نظرية

ثم يطرح صاحبنا الاعتراض القائل: إذا كان صحيحاً- كما يقول المناطقة الوضعيون- إن كل قضية لا تنتمي إلى الرياضيات أو العلوم الطبيعية هي قضية فارغة، فإن آراء أصحاب الوضعية المنطقية، وبالتالي منطق العلم ذاته، لن يكون شيئاً آخر سوى قضايا خالية من المعنى، يجيب كارناب عن هذا الاعتراض بأن قضايا "منطق العلم" تدخل في إطار القضايا التحليلية، الرياضية، يقول: "من أجل الرد على وجهات النظر التي ترى الأمور بهذا الشكل، فإننا نؤكد هنا أن قضايا منطق العلم هي قضايا التحليل المنطقي للغة... وبالتحليل المنطقي للغة ما (أو النحو المنطقي Syntaxe logique) نقصد النظرية التي تهتم بصور القضايا وغيرها من منشآت هذه اللغة، إن الأمر يتعلق هنا بالصور، إننا نترك جانباً معنى القضية ومدلول الألفاظ التي تتألف منها"<sup>1</sup>.

وفي مكان آخر يقول كارناب: " إن كل فلسفة بالمعنى القديم للكلمة، سواء انتسبت إلى أفلاطون أو القديس توما، أو كانت، أو شلينج، أو هيغل، سواء عملت على تشييد "فلسفة جديدة للكائن"- أو الوجود- أو "فلسفة دياكتيكية" تبدو أمام النقد الذي لا يرحم، والذي يقوم به المنطق الجديد، لا كمنظريّة خاطئة من حيث محتواها، بل كمنظريّة لا يمكن الدفاع عنها منطقياً، وبالتالي خالية من الدلالة".

1. R. Carnap, le problème de la logique de la science, traduction par Heman Vuille min, pp 4-8.

2. Blanché, L'épistémologie, p14.

فرض هيمنة العلم على مختلف المجالات، حتى الدينية منها، مما كانت نتيجته تلك النزعة الوثوقية التي عرفها العلم في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي حملت كثيرا من العلماء والفلاسفة على الاعتقاد بأن في مستطاع العلم تفسير جميع الظواهر باختلاف أنواعها، ما كبر منها وما صغر، ما ظهر منها وما خفي، فكانت نزعة علموية Scientisme رفعت العلم النيوتوني إلى أسى الدرجات، وأقامت على أساسه فلسفات (علمية) حاولت أن تفلسف مختلف جوانب الكون والحياة حتى العلم ذاته<sup>1</sup> لم يرفض الجابري المصطلح "الفلسفة العلمية"، ولم يستبعده من مجال الحديث في إطار فلسفة العلوم، بل نجده يعمق هذا الفهم<sup>2</sup> من خلال مناقشة دالمبير وأوجست كونت وويفل وكلود برنار وغيرهم ممن أتى على بيان وجهة نظرهم في العلم الحديث<sup>3</sup>.

لكن من الواضح أن الجابري يطابق بين مصطلح "العلمية" و"الوضعية"، كما ظهر في فترة كونت، ومن ثم تصبح "الفلسفة العلمية" عنده مطابقة للمصطلح "الفلسفة الوضعية"، إذ نجده يقرر "لقد كان أوغيست كونت واثقا في العلم وفي قدرته على حل جميع المشكلات حتى الاجتماعية منها، كيف لا وهو

1 . محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ج2، ص51.  
2 . المرجع السابق، ص18.  
3 . المرجع السابق، ص54 وما بعدها.

تكون إحدى مهامها وضع المعرفة العلمية في مكانها ضمن أنواع المعارف الممكنة الأخرى.

إن التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية، تحليل صوري بحت، يستهدف استخلاص «الهيكل المنطقي» للغة العلم، إنه منطق صوري يشكل مع المنطق الرمزي Logistique. الوجهان الرئيسيان للمنطق الصوري الحديث.

والمنطق، كما هو معروف يقدم الأدلة والبراهين، ولكنه لا يكشف شيئا، هذه في حين أن العلم هو في حاجة إلى الخيال المبدع بقدر حاجته إلى الصرامة المنطقية، إن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من إبداعات الخيال والعقل.

#### التطابق بين الوضعية والعلمية:

أما "الجابري" حين دون كتابه عن "المنهاج التجريبي" وتطور الفكر العلمي" فقد تناول موضوعات كثيرة تنتهي إلى العلم التجريبي، وقد جاءت أكثر اختياراته من خلال الاهتمام بالفكر الفرنسي، ذلك الفكر الذي وجهه بالضرورة إلى دراسة الوضعية والحديث عنها في أكثر من موضع، وحين درس نيوتن انتهى إلى تأكيد نتيجة يقرر فيها "أن نيوتن قد أرسى العلم الحديث على قوانين عامة مكنت من

أن العلمية الميتافيزيقية ارتبطت عند الجابري بنتائج العلم وكيف يمكن أن تقام تصورات عامة عن الكون والإنسان ابتداء منها.

والواقع أن "عابد الجابري" لمس مصطلح "الفلسفة العلمية" أيضا حين تعرض للحدث عن وضعية أوغست كونت، يقول الجابري في هذا الصدد "وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقيا وأصحابها، سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة تكون مهمته (دراسة التعميمات العلمية)، مما سيزودنا بفلسفة علمية، هي (فلسفة العلوم) بالذات"<sup>4</sup>، إذن يتجه الجابري إلى اعتبار أن فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية، وهنا فإن الجابري يتفق مع أوغست كونت في تصوره، وهو ما يبدو من قوله: "وهكذا، فإن فلسفة العلوم في تصور أوغست كونت، هي عبارة عن "نظرة وحيدة تركيبية" معا، يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها، والمناهج التي تستخدمها والغايات التي يجب أن تسعى إليها، إن فلسفة العلوم بهذا المعنى، هي البديل العلمي الوضعي، للفلسفة الميتافيزيقية"<sup>5</sup>.

ومن جانب آخر نجد أن الجابري يعرض للوضعية الجديدة عند أرنست ماخ، ثم مدرسة الوضعية المنطقية، ويشير إلى أن "هناك إذن، في نظر هذه المدرسة الفلسفية

4 . محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ص 19-20  
5 . المرجع السابق، ص 20.

الذي جعل المرحلة الوضعية (= العلمية) أرقى مراحل تطور الفكر البشري"<sup>1</sup> ويستطرد في هذا الصدد قائلا: " على أساس العلم النيوتوني- الدوجماتي النزعة- والفلسفة الوضعية التي شيد صرحها أوغست كونت والتي رفعت العلم إلى أسى الدرجات، قامت نزعة علموية، انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر خاصة، وكان زعمائها في الغالب فلاسفة لا علماء"<sup>2</sup> ومن أهمهم على الإطلاق أرنست رينان وأرنست هيكل.

لقد حدد الجابري فهمه للفلسفة العلمية في هذا الصدد من خلال عنايته بجوانب الفكر التي عرض لها في الأنساق العلمية والفلسفية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذا ما وجدناه يستخلصه بصورة رئيسية ليضعه في نتيجة يقول فيها: " يقصد بالنزعة العلموية النزعة التي ترى أن المعرفة العلمية، الفيزيائية والكيميائية هي وحدها المعرفة الحقة، فهي من هذه الناحية وضعية الاتجاه، غير أنه يمكن التمييز بين العلموية الميتافيزيقية التي تعتقد أن العلم سيحل جميع المشاكل التي كانت من اختصاص الميتافيزيقيا، وبين العلموية المنهجية التي ترى أن المنهج المتبع في الفيزياء والكيمياء هو وحده الصالح، ولذلك يجب تطبيقه في العلوم الإنسانية"<sup>3</sup> من خلال هذا النص نجد

1 . المرجع السابق، ص 68.

2 . المرجع السابق

3 . المرجع السابق

ومع أن الجابري لم يرفض مصطلح " الفلسفة العلمية " لارتباطه بالوضعية المنطقية التي أثبت عليها أوجه النقد المتعددة<sup>3</sup>، إلا أنه لم يمتز نحو تحليل المصطلح أو تفسيره بصورة دقيقة، بل يتضح من خلاصة ما ذكره أنه يطابق بينه وبين مصطلح فلسفة العلوم، ومن ثم تصبح موضوعات فلسفة العلوم وبرامجها هي ذاتها المتعلقة بالفلسفة العلمية، وهو ما يبدو من النصوص التي قدمها لنا، وبذا يصبح تقرير الجابري لمصطلح الفلسفة العلمية مسألة تتعلق بالأمر الواقع، لأن فلاسفة الوضعية قبلوا المصطلح الذي عبر في فترة من الفترات عن الروح العلمية الجديدة.

يمكن أن نقول ببساطة أن مذهب الوضعية المنطقية هو مفتاح الشخصية الفلسفية لبوبر، فقد قال فيكتور كرافت-عضو الدائرة<sup>(4)</sup> ومؤرخها- أن أعمال بوبر لا يمكن أن تفهم فهما تأصيليا Genetically بغير الإشارة إلى دائرة فيينا التي هي ذات أهمية عظمى في تطوره الفلسفي<sup>5</sup>، وقد أوضح بوبر أن عمل كارناب "التركيب المنطقي للغة"، قد شكل بداية ثورة في تفكيره الفلسفي<sup>6</sup>. وكان

3 . المرجع السابق، ص24.

4 . أي دائرة فيينا وهي الجماعة الفلسفية التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية.

5 . Victor Kraft, popper and the Veinna circle, in the philosophy of Karl popper, PA Schilpp (ed), Volume I, p185.

6 . K.P.C and R, p211.

المنطقية، نوعان فقط من المعارف المشروعة: معارف ترتبط بصور الفكر ومنشآت اللغة، ومعارف ترتبط بظواهر الواقع ومعطيات التجربة... وبما أن هذا النوع الأخير، أي المعارف العلمية، يرتد في نهاية الأمر إلى ما نقوله عن الأشياء الواقعية، فإنه من الضروري إخضاع لغتنا، أي حديثنا عن الأشياء لتحليل منطقي صارم، حتى تعبر عما تقدمه لنا "محاضر" التجربة، من غير زيادة أو نقصان، ومن هنا يصبح موضوع الفلسفة، لا الأشياء نفسها، بل الكيفية التي نتحدث بها عنها، مما سيجعل منها "فلسفة علمية" تحلل لغة العلم، لا، بل "منطقا للعلم"<sup>1</sup>، وهنا نجد أن الجابري يستشهد بما يذكره كارناب في " مشكلة منطق العلم"، وينتهي من استعراض بعض فقراته إلى تقرير حقيقة هامة حول موقف الوضعية المنطقية من فلسفة العلوم ككل يقرر فيها " أن ما تدعو إليه الوضعية المنطقية هو قصر التفكير الفلسفي على فحص اللغة التي تعبر بها العلوم، فحصا منطقيا صارما... إن الوضعية الجديدة، إذن تنفي نفيًا قاطعا، إمكان قيام "فلسفة للعلوم" يكون هدفها تشييد نظرية، أو فلسفة في الطبيعة والكون والإنسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه النظرية جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول "التحليل المنطقي الصارم"<sup>2</sup>.

1 . المرجع السابق، ص22.

2 . المرجع السابق، ص23.

على العموم، فإن تواقهما الزماني والمكاني وانشغالهما بمشاكل متشابهة، قد أدى إلى انتشار خطأ كبير هو أن "بوبر وضعي منطقي، أو على أحسن الفروض وضعي منسق يحل القابلية للتكذيب محل القابلية للتحقيق"<sup>1</sup>، إلا أن العكس تماما هو الصحيح، لم يكن بوبر أبدا وضعيا بأية صورة من الصور، لا منطقية ولا غير منطقية، بل وأن عضو الجماعة العالم الاقتصادي الكبير أوتونيوراث Otto Neurath يلقبه -على سبيل المزاح- "بالمعارض الرسمي"<sup>2</sup>.

ذلك لأن موقف بوبر من الجماعة هو الموقف النقدي، موقف الهجوم الرفض، ولم يفكر في تأليف الكتب وإخراج أول أعماله "منطق الكشف العلمي"، إلا من أجل نقدهم وتبيان أخطائهم أولا وقبل كل شيء، وكان حضوره لبعض من الاجتماعات الفرعية للدائرة في منزل العضو أوجار تسيلزل، ليلقي عليهم محاضرة هي نقد لهم<sup>3</sup> وأكثر من ذلك فإن المؤرخ جون باسمور يطرح تساؤلا: من الذي قضى على الوضعية المنطقية؟ وبوبر يخضى أن يكون هو المسئول<sup>4</sup>.

إذن الموقف النقدي هو الأساس بصفة أكثر شمولاً يمكن أن نقول أن: فلسفة بوبر هي رد فعل للوضعية المنطقية، ولاكتساحها

بوبر على علاقة شخصية بأعضاء الدائرة كارناب، وفيجل، وفيزمان، ومنجر، وجود، وفيكتور كرافت، وأوجار تسيلزل.

والوضعية ليست المفتاح فحسب، فتوضيح المفكر في إطار عصره شيء ضروري، والوضعية المنطقية هي الإطار بالنسبة لبوبر، فزدهارها وسيطرتها على المناخ الفكري والفلسفي كان مواكبا زمانيا ومكانيا لنشأة بوبر الفلسفية: في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، في جامعة فيينا، بل ولاحقته هذه السيطرة إلى إنجلترا حين هاجر إليها، وكان من جراء هذا أن المشاكل التي شغلت كليهما متشابهة إلى حد كبير: مشكلة معيار العلم ومنهجه، مشكلة أسس المعرفة التجريبية، والأهم أن كليهما فيلسوف علم وداعية فلسفة علمية، ينطلق من نفس المنطلق التجريبي، وإن كانت انطلاقتهما التجريبية، وطرق إحاطتهما بالمشاكل مختلفة إلى حد كبير، وأيضا من نقاط الالتقاء القول بوحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية، لكن الوضعين ينادون بالوحدة لأن الاستقراء هو منهج العلم الواحد والوحيد، سواء طبيعي أو إنساني، أما بوبر فينادي بالوحدة على أساس: م1 ← أ ← ح ← م2 التي تعني وحدة البناء المعرفي وتمائل أسلوب حلقاته، وأن منهج العلم ليس خاصا به... إلخ: أساسا الدعوتين بوحدة المنهج متناقضان.

1 . Bryan Magee, Karl Popper

2 . K, P, U, Q, p86.

3 . Ibid, p87.

4 . Ibid, p88-90



ومحاولة احتلال مكان بين الفلاسفة أمر في غاية الصعوبة، ووالده لا يريد أن يؤلف كتابا، مخافة أن ينتهي به المطاف إلى أن يصبح مجرد صحفي، أما زوجته فإنها تريده أن يقضي أوقات فراغه يمارس معها هوايتهما المفضلة: الانزلاق على الجليد وتسلق الجبال، لا في تأليف الكتب<sup>1</sup>، لكن يبدو أن التأثير كان قويا فنشر "بوبر" الكتاب بمعاونة دائرة فيينا، فلاقى نجاحا كبيرا، فتح أمامه الطريق الفلسفي، هكذا كانت الوضعية المنطقية هي الدافع شكلا وموضوعا الذي دفع "بوبر" إلى التفلسف.

لكن موقف بوبر ليس سلبيا بحيث تحدد الوضعية إطار فكره، ثم يأتي هو يتلقى آراءها لينتقدها بل أن موقفه فعال لأقصى الدرجات، أو لم نره يستشعر المسؤولية إزاء انتهائها، فكتابه (منطق الكشف العلمي)، المصوب أساسا في صورة نقد للوضعية المنطقية، ناقشة بعض من أعضاء الدائرة قبل نشره<sup>2</sup>، ولم يملك الوضعي المنطقي كارل همبل إلا أن يقول عنه "إنه عمل رائع ومثير، يتناول على وجه الخصوص البنية الاختبارية للنظريات العلمية بدرجة متقدمة إلى حد كبير"<sup>3</sup>.

أثر "بوبر" كبير في نمو الدائرة وتطوراتها، خصوصا على كارناب- كما اعترف هو- في أكثر

1 . فلسفة كارل بوبر.

2 . Victor öraft, Popper and the Vienne Circle, p186.

3 . كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ص173.

العاني لبيئته الفلسفية، ولولا مذهب الوضعية المنطقية لما عرفنا اسم بوبر مقرونا بهذا اللقب الرائع الجميل "فيلسوف" بل ولما عرفناه البتة ولظل مدرسا في المدارس الثانوية، وفي الجامعات كان بوبر قانعا بحياته كمدرس، وسعيدا بها، يقرأ ويفكر ويدون ما وصل إليه من أفكار وانتقادات، ويواظب على متابعة الحركة الفلسفية والعلمية والفكرية، فقط لأنه مثل قلة وهمهم الله هذه الهبة الرائعة الجليلة: متعة تذوق الفكر والبحث العلمي، لكن الوضعية المنطقية هي علة كونه فيلسوفا محترفا، فقد ألح عليه طغيان المذهب، طغيانا يأباه علميا وفلسفيا- وكان هذا الإباء هو الحافز المباشر والأول، وربما الأخير لإخراج "منطق الكشف العلمي" عام 1933.

بل وأكثر من هذا، فإن الكتاب قد نشرته دائرة فيينا في سلسلة منشوراتها، ونظرا للعلاقة الشخصية بين بوبر والمذهب فإن شليك وفرانك هما اللذان أعداه للنشر، ويقول بوبر أنه لم يكن ينوي أبدا إصدار كتاب كامل لأن إصدار الكتب مناقض لأسلوبه في الحياة، لولا أنه عرض بعضا من أفكاره على صديقه الوضعي هربرت فيجل، فأخبره بأنها ثورية وضرورية للنشر، ثم رحل فيجل إلى أمريكا وترك بوبر يفكر في إخراج كتاب، وكان صديقه هنري "جومبريش" يحذره من صعوبة هذا العمل، وأن نشر الأفكار الفلسفية،

لذلك سنعرض فلسفة الوضعية المنطقية<sup>3</sup> بصفة عامة، ثم تعرض معاييرها لتمييز العلم لندناقش رأي بوبر في هذا وذاك، ونعقب عليه بما نرى.

### الوضعية المنطقية ومعاييرها لتمييز العلم:

"الفلسفة بالمعنى المحدد الذي نريده لها، لا تورط نفسها في مجالات العلوم الخاصة، ولا تخلق لنفسها مجالات غير مجالات العلوم، بل تجعل مهمتها تحليلًا منطقيًا للمدركات العلمية والقضايا العلمية، وبهذا تصبح الفلسفة فلسفة للعلم، أو تحليلًا له هدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة، فليس هناك عالم إلا عالم الواقع، وليس لأحد أن يتحدث عنه حديثًا موضوعيًا إلا رجالات العلوم المختلفة، وللأسفة أن تجيء بعد ذلك فتحلل وتوضح". د. زكي نجيب محمود

### الوضعية المنطقية - Logiciel Positi-

**vism:** مذهب على قدر عظيم من قوة الرأي وصلابة الحجة، ووضوح الرؤية، دعامته الأولى وسنده الأعظم أقوى الدعومات وأعلاها شأواً ألا وهي العلم الحديث، أما دعامته الثانية، فأجل خطورة أنها المنطق الرياضي.

وأقطاب هذا المذهب ذو ثقافة علمية عميقة وأصيلة، بل أن معظمهم علماء

<sup>3</sup> . سنضطر إلى عرض سريع مبسّط، وثمة عرض أفضل في بحثنا المنشور بالكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت على شرف د. زكي نجيب محمود، س98:71، وثمة عرض أوفى وأشمل وأعمق للتحليلية والوضعية ومعاييرها لتمييز العلم في كتابنا (تيارات الفكر المعاصر).

من موضع، وإذا كان المؤرخون يجمعون على فتجذشتين هو الأب الروحي للوضعية المنطقية التي تكاد تكون لازمة منطقية عن رسالته، فإن فيكتور كرافت يقول: "إن الوضعية تدين كثيرا لبوبر من أجل تطورات جوهرية طرأت على مبادئهم بسببه مما أكسبهم قوى من خارجهم، بالإضافة إلى قواهم الخاصة، بحيث حل "بوبر" محل فتجذشتين في التأثير على الدائرة في إحدى مراحلها المتأخرة<sup>1</sup>. أثر بوبر عليهم بصورة فعالة وقوية في نظريته المنهجية خاصة على كارل همبل مثلا، وسيبدو هذا الأثر أكثر حين عرض محاولات الوضعية لتمييز العلم، وهي المشكلة التي تشغل بوبر" أساسا، إلا أن مضاهاة "بوبر" بفتجذشتين في التأثير عليهم مبالغ فيها. والعلاقة بينهما تبادلية متشابكة معقدة ولما كانت الدراسات المقارنة هي إحدى المناهج كان من الأجدى تطبيقها هنا بين بوبر والوضعية المنطقية<sup>2</sup>.

1 . Victor Kraft popper and the Vienna circlen p200.  
2 . من الناحية الأخرى يبدو من الملائم تماما أن يأتي الحديث عن نقد بوبر للوضعية ومعاييرها في أعقاب الحديث عن نقده للاستقراء- كما أوضح بيتر مونز- فقد فال مونز أن هناك معنيين للاستقراء: معنى خاص هو حصر القوانين العلمية على تعميم حالات تجريبية- وهو المعنى العلمي المنهجي، ومعنى عام هو حصر مسميات الألفاظ على وقائع= تجريبية تدل عليها، وهو المعنى الذي يرومه الوضعيون ووضعوها من أجله معيار التحقق خصوصا. See Peter Munz, Popper and Wittgenstein, the Citical Approach to science and philosophy, by Mario Bunge (ed), p

وعلى هذا فهم وضعيون لأنهم يقصرون جهودهم على ما هو موضوع Posited في الواقع الحسي الخارجي، وهم منطقة لأنهم ينظرون إلى هذا الموضوع في الواقع الحسي من خلال منظور المنطق، إذ يصوبونه على العبارات التي يضعها العلماء في وصف هذا الواقع وشرحه، فيقومون بتحليلها تحليلاً منطقياً يجعلها أكثر دقة وأقل غموضاً وأبعد عن الالتباس هذا تبعاً لأكثر الأسماء شيوعاً، وأكثرها دلالة، والذي وضعه بلومبرج وفيجل عام 1931، وإن كان قد أطلق عليها فيما بعد أسماء عدة مثل: "التجريبية المتسقة، والتجريبية المنطقية، والتجريبية العلمية، والوضعية المنطقية الحديثة"<sup>2</sup>، وكلها-كما نرى- تدور في نفس المدار.

قد كانت فلسفة فتجنشتين وبالتحديد الرسالة المنطقية الفلسفية، هي السبب المباشر في نشأة الدائرة، مضافاً إليه المقدمات التاريخية<sup>3</sup>، وتقدم العلوم الطبيعية من ناحية ثانية، وعنصر الإبداع والابتكار من ناحية ثالثة، كل هذه العوامل شكلت مجموعة الآراء التي نادى بها دائرة فيينا، والتي أصبحت تعرف فيما بعد باسم فلسفة الوضعية المنطقية، فما هي الخطوط

2 . John Passmore, *Logical positivism, in the Encyclopedia for philosophy, vol, 5, p52.*

3 . أنظر في هذه المقدمات الجزء الموسوم باسم: المذهب في مسار التاريخ من بحثنا في الوضعية المنطقية المنشور في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت على شرف د. زي نجيب محمود، عام 1987، ص 79-72.

أصلاً، فهذا مؤسس الجماعة موريتس شليك (1936-1882) Moritz Schlick حصل على درجة الدكتوراه برسالة موضوعها (انعكاس الضوء في وسط غير متجانس)، وليس فحسب، بل وأنها تحت إشراف عالم الطبيعة العظيمة ماكس بلانك Max Planck صاحب الكشوف الفيزيائي الخطير في استحداث الكمات بوصفها وحدات أولية للطاقة (عام 1900) لذلك اصطنع شليك لنفسه لقب العالم الفيلسوف-Scientist-Philosopher ربما أسوة باينشتين، فقد كان شليك شارحاً كبيراً له.

ويرجع ذلك إلى عام 1895 حين قررت فيه جامعة فيينا اصطناع كرسي لفلسفة العلوم التجريبية منتظرين من هذا سبر مدى عمق الاتجاه التجريبي في الجامعة من ناحية، ومن ناحية أخرى أملين منه أن يؤدي إلى تقوية هذا الاتجاه وصقله<sup>1</sup>، على أن يتقلد هذه الأستاذية أحد علماء الطبيعة يكون ذا ميل للعلوم الفلسفية، وكان أرنست ماخ Ernest Mach (1916-1838) أول من تقلده إلى أن اعتلاه موريتس شليك.

وهذه الخلفية العلمية المتينة خلقت فيهم اتجاهات أمتن نحو العلمية حتى أرادوا أن يكون العلم وتحليلاته المنطقية هو فقط النشاط العقلي الوحيد الذي لا نشاط سواه.

1 . John Passmore, *A, Hundred Years of Philosophy, penguin books, LH, London, 1966, p367.*

العريضة لهذه الفلسفة.

على خلاف النهج المعهود في نشأة المذاهب الفلسفية، فإننا لا نجد أمامنا أستاذا نفذ ببصيرته وعبقريته الفردية إلى كنه الحقيقة فاصطف من حوله التلاميذ ينصتون إليه في رهبة وخشوع بل هم جمع من الزملاء معظمهم علماء طبيعة ورياضة، التفوا حول زميلهم موريتس شليك، منذ عام 1922، اختلفت آراؤهم، وتقاربت هاماتهم تقاربا شديدا، يتعاونون علميا لتحقيق غاية فلسفية واحدة، إذا طرح سؤال يتناولوه تناول الأنداد بدلا من أن ينصتوا في رهبة لجواب أستاذهم وقد تختلف الإجابات، بل وتتناقض، ويحاول كل تنقيح إجابة زميله واكتشاف أخطائه، قد تختلف مشاربهم الفلسفية اختلافا شديدا يبلغ حد العداء الفلسفي، لكنهم يتفقون على مبادئ أربعة هي الممثلة لدعائم مذهبهم الفلسفي، من اعتنقها كان وضعيا منطقيا، وإن اختلف معهم في أية مسألة أخرى أو حتى في كل المسائل الأخرى، أما من يرفض مبدأ واحدا منها لم يكن وضعيا منطقيا بحال.

#### أولا: الفلسفة تحليلية<sup>1</sup>:

التيار التحليلي من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة، وقد امتاز عن سواه بأنه ثورة فلسفية في المنهج (أسلوب البحث) وأكثر ثورية في المذهب (مضمون البحث)، وترجع فاتحته إلى مقال كتبه جورج مور عام 1903

1 . أنظر في تفصيل هذا كتابنا "تيارات الفكر المعاصر" \* 1

يقول فيه أن مشكلات الفلسفة تعود إلى أننا لا نتبين حقيقة السؤال الذي نجيب عليه، ولو حاولنا اكتشاف المعنى الدقيق للأسئلة فستختفي معظم المشاكل الفلسفية الخادعة، ويتألف التحليل عنده من ترجمة العبارة إلى أخرى أوضح، ولم ينفرد مور بقيادة الحركة، بل شاركه برتراندرسل الذي رأى أن التحليل هو رد العبارة إلى صيغ منطقية، لأن اللغة مضللة، أما الرائد الثالث فهو فتجنشتين الذي وجه العناية إلى الدراسة المنطقية للغة.

وإذا كان التحليل معروف منذ القدم في الفلسفة، فإن التحليل المعاصر شيء مختلف تماما، ويتميز بخصائص أربع؛ الأولى هي قصر الاهتمام على اللغة ورد الفلسفة كلها إلى الدراسات اللغوية، ليس البتة بمعنى النحو والصرف، ولكن بمعنى البحث الفلسفي في دلالات الألفاظ (السيمانطيقا) من ناحية وقواعد التركيب والبناء اللغوي من الناحية الأخرى، والخاصة الثانية هي تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءا جزءا، اقتداء بالعلم، ومناهضة للاتجاه الشمولي الهادف إلى بناء الأنساق الميتافيزيقية، والخاصة الثالثة هي الاقتصار على البحوث المعرفية، أما الرابعة فهي المعالجة البين ذاتية، أي استخدام نوع من التحليل له معناه المشترك بين الذوات بمعنى قريب من الموضوعية.

واحد هو تطبيق منطقتها على العلم، أي تجعل نفسها منطقا للعلم، أو فلسفة له، وبهذا تصبح الفلسفة علمية.

### ثالثا: القضية إما تحليلية أو تركيبية

لقد كانت العلوم الرياضية، بما تنطوي عليه من ضرورة الصدق المطلق تمثل عقبة في وجه التجريبيين، فمبدأ التجريبية الأساسي هو أية قضية مفهومة، ولها محتوى معرفي لابد أن تكون قائمة على أساس الخبرة، لكن من الواضح أن العقل في الرياضة يستقل بنفسه عن التجربة، فتكون النتيجة قضايا يقينية الصدق، فبأي عقل وبأي منطق، نفضل عن هذا المنهج المستقل عن التجربة- أي منهج الرياضة الذي تقتفي خطاه الميتافيزيقيا- منهجا آخر يعتمد على التجربة فتجني نتائجه وهي العلوم الطبيعية، في قضايا احتمالية الصدق والواقع أن التجريبيين لم يكونوا جميعا بجرأة مل وصلابته التجريبية، حتى يزعموا معه أن قضايا الرياضة ما هي إلا تعميمات تجريبية<sup>1</sup>، وربما كانت هذه العقبة هي التي منعت التجريبيين طوال خمسة وعشرين قرنا - هي عمر الفلسفة- من اتخاذ موقف شديد التطرف، كموقف دائرة فيينا.

وكتاب برنكبياما تيماتيكما هو الذي أتاح للدائرة هذا الموقف، حين تمكن من تبيان الخاصة التكرارية للقضايا الرياضية، وكيف أن شق القضية الأول يشير إلى عين ما يشير

هذه هي أسس الوضعية المنطقية بوصفها فلسفة تحليلية، بل وتحليلية بموقف أكثر جذرية من أي مذهب تحليلي آخر، لكنها أسس تنطبق على الوضعية مثلما تنطبق على تيارات تحليلية قد تختلف معها، لذلك لابد أن نوضح بقية الأسس التي تشكل الوضعية وتميزها عن سواها.

### ثانيا: الفلسفة علمية:

لقد اتفقنا على أن البحوث الفلسفية مقتصرة على التحليل، باق أن نتفق على قصر هذا التحليل على العبارات العلمية، شريطة أن يكون تحليلا منطقيًا.

فالفلسفة- وهي مهمتها التحديد- لم تحدد لنفسها مجالاتها، فأخذت تصول وتجول حيث تشاء، حتى ضاق بها الجيران وأخذوا يطردونها من أراضيم واحد بعد الآخر، بادئين بالطبيعة منتهين بالاجتماع والنفس، ولم يبق أمامها إلا العلوم المعيارية والميتافيزيقيا والمنطق.

أما العلوم المعيارية (= الأخلاق والجمال)، فما هي إلا عبارات وجدانية انفعالية، لا تزيد عن ضحكة الضاحك أو صرخة المتألم، فلا ترقى بالطبع إلى أن تكون علوما، أما الميتافيزيقيا فما هي إلا جلبة أصوات بغير معنى، إذن لم يبق للفلسفة ميدان جدير بحق البقاء إلا المنطق فعلها أن تتمسك به وتجعله شغلا الشاغل، والعقل البشري لم يعد ينشغل إلا بالبحوث العلمية، فإذا أرادت الفلسفة لنفسها البقاء، فما أمامها إلا سبيل

1. John Passmore, A Hundred years of philosophy, p 367.

عقلية، يقينية ضرورية، محك الصدق فيما هو اللغة.

#### رابعاً: الميتافيزيقا لغو:

أما الحديث عن الميتافيزيقا فهو الحديث ذو شجون، فأميز ما يميز الوضعيين أنهم قوم ضاقوا ذرعا بعقم المشاهد الميتافيزيقية التي بقيت ثلاثة وعشرين قرناً حيث خلفها أرسطو بينما تحقق المباحث التجريبية تقدماً متصلاً لا ينقطع أبداً، فمن ذا الذي يزعم أن ميتافيزيقا القرن العشرين أدنى إلى الصواب قيد أنملة من ميتافيزيقا أرسطو، فما هو هذا الصواب، وهل من خبرة عساها أن تخبرنا به، لذا كانت الوضعية على العموم والمنطقية منها على أخص الخصوص هي فلسفة قامت لكي تقوض دعائم الميتافيزيقا، وتزيحها تماماً من عالم ينبغي أن ينفرد به العلم وحده.

موقف الوضعية المنطقية من العلم المعاصر:

لقد اتضح الآن مدى افتتان الوضعية بالعلم التجريبي الحديث، وفي الآن نفسه مدى غضبهم (المضري) الذي لا يبقى ولا يذر على شتى المباحث الميتافيزيقية، حتى نادوا بأن يصبح العلم ومنطقه هو فقط النشاط العقلي والذي لا نشاط سواه.

ولكن كيف ننقح ميادين النشاط العقلي حتى لا يصبح فيها إلا العلم، لا بد من معيار

إليه شقها الثاني تبعاً لما اصطالحنا عليه من دلالات الرموز، إنها تحصيل حاصل، فارغة من المحتوى المعرفي، لا تدعى أدنى أخبار عن الواقع، وكانت هذه النتيجة هي الأساس الذي انطلقت منه رسالة فتجنشتين مقررة أن الصورة المنطقية للقضية الرياضية: أ هي أ- أي لا تقول شيئاً أكثر من إثبات ذات الهوية، عكس قضايا العلوم الطبيعية، فهي إخبارية وتتخذ الصورة المنطقية: أ هي ب.

ومن هذا المنطق كان تقسيم الوضعية المنطقية الشهير للعبارات أو الجمل أو سائر ما يتمثل في الصور النحوية إلى قسمين:

#### العبارات ذات المعنى **Meaningful**:

وهي إما العبارات التحليلية، أي قضايا العلوم الصورية (= المنطق والرياضة) وإما القضايا التركيبية القائمة على الخبرة (= قضايا العلوم الطبيعية والتجريبية).

#### العبارات الخلو من المعنى **Mea-**

**ningless**: وهي التي تخرج عن هذين النوعين أي العبارات الميتافيزيقية، فالوضعيون يطابقون بين المعنى وبين العلم، وحيث لا علم لا معنى.

لذلك لا بد أن يقتصر الحديث على نوعين من القضايا لا ثالث لهما- هما نوعا العبارة العلمية.

خلاصة القول: أن القضية التحليلية، تكرارية، تحصيل حاصل، استنباطية،

أفكار لحل نفس المشكلة- تمييز المعرفة العلمية فلم يعد أمامنا معيار التحقق فحسب، بل ومعيار القابلية للاختبار والتأييد، ولغة العلم ومحاولة فتجشنتين المتأخرة كلها تحاول تحقيق هدف التحقق متفادية أخطاءه.

من ناحية أخرى فقد سبقت هذه المعايير خصوصا معيار التحقيق، معيار القابلية للتكذيب البوبري، فقد عرف طريقه إلى الأسماع والأبصار، وشغل الأوساط الفلسفية قبل أن تعرف هذه الأوساط بوبر أو معياره، لذلك كان عبئا كبيرا على بوبر أن يلقي مكانا لمعياره، لاسيما أن الوضعية كانت موضوعة شائعة في عصرها، ومن يخرج عليها كبوبر- يعد رجعيا متخلفا.

بالإضافة إلى ما يبدو للوهلة الأولى من تشابه بين التحقيق والتكذيب، مما ساعد على شيوع الخطأ الكبير باعتبار بوبر وضعيا واعتبار القابلية للتكذيب مجرد امتداد للقابلية للتحقيق أو- تعديلا له.

ولقد ذاع هذا الخطأ لدرجة أن دائرة المعارف الفلسفية وهي المرجع العلمي الرفيع الذي لا يتطرق إليه شك أو نقد، تعتبر التكذيب مجرد امتداد للتحقق، فتتناوله تحت مادة مبدأ التحقق، وتعالجها في إطار واحد، ومن منظور واحد، والحقيقة الحقة أنهما جد مختلفان شكلا وموضوعا، وقد وجه بوبر نقده الحاسم لمعيار التحقق، ولسائر

يمثل الفيصل الحاسم بينه وبين اللاعلم، عدنا إذن إلى المشكلة التي يعالجها هذا البحث مشكلة تمييز المعرفة العلمية.

ونحن الآن بإزاء محاولة الوضعية المتمثلة في معيار التحقق الذي اصطنعوه لهذا الغرض، وهذا المعيار هو الأساس الذي يقوم عليه المذهب، بل ويقوم من أجله حتى إذا قيل في تعريف الوضعية أنها المذهب الذي ينادي بمعيار التحقق لما جانب هذا الصواب إذ أن رسل مثلا الذي يتفق معهم في الكثير، أو بالأحرى يتفقون هم معه- فقد عرفناه أحد الرواد الذي مهدوا لهم الطريق، والذين تعاطفوا مع المذهب إلى حد كبير يعد في الآن نفسه واحدا من أقصى نقادهم، وهو ليس وضعيا بأية حال والسبب واحد ووحيد، وهو أنه لا يوافقهم على معيار التحقق خصوصا ومعاييرهم لتمييز العلم عموما، بصفة عامة كان هذا المعيار هو أساس معظم الخلافات التي اشتجرت بينهم، وبين الفلاسفة والنقاد، ذلك ببساطة لأنه مرتبط الفرس في مذهبهم هذا وقد أصبح سريعا هو الفكرة التي تقود وراءها المذهب بجملته<sup>1</sup>، بل وأن التاريخ اللاحق لحركة الوضعية، قد تحدد بمحاولاتهم لحل طائفة من المشاكل بدت أمامهم وكانت إلى حد كبير بسبب تعويلهم على معيار التحقق<sup>2</sup>.

وقد أدت محاولات الحلول هذه إلى طرح

1. John Jassmore, A, *Hundred years of philosophy*, p 368.

2. *Encyclopedia for philosophy*, volume, 7,8, p 241

في عرّفهم محض إنشائية، ونظرا لأن فلسفة  
الوضعية ذات خاصة معرفية فهي لا تعنيهم  
البتة. بل تعني نقاد الفن والأدب، المهم ألا  
يزعم أصحابها أنهم يزيدوننا معرفة بالواقع.

ولما كان التحقق معيارا للمعنى فهو يشمل  
أيضا التحقق من المفاهيم والكلمات، وطبعاً-  
العبارة لن تقبل التحقق إلا إذا كانت كل  
المفاهيم الواردة فيها قابلة للتحقق.

غير أن المعيار أثار الكثير من النقاش،  
فهو ذاته لا قضية تحليلية ولا قضية تركيبية  
تقبل التحقق، فكان أن عرض الوضعيون  
قبوله على أساس برجماتي، ثم أن القضية  
قد لا تقبل التحقق لأسباب منطقية أو  
لأسباب فنية قاصرة على الوقت الراهن، أو  
لأسباب فيزيائية... إلخ، فأى من هذه الوجوه  
يحمل معه الخلو من المعنى لحل هذا ميزوا  
بين التحقق المباشر للقضايا التي تدور حول  
المدركات الحالية، والتحقق غير المباشر لقبية  
القضايا ذات المعنى، وقريب من هذا ما فعله  
آير حين ميز بين: التحقق بالمعنى القوي،  
والتحقق بالمعنى الضعيف.

وهو يعبر عن الفرق بينهما بأن القضية  
يمكن التحقق منها بالمعنى القوي، إذا وفقط  
إذا ما كان ممكناً أن تؤسس بصفة حاسمة  
وقاطعة على الخبرة<sup>3</sup>، وهي قابلة للتحقق  
بالمعنى الضعيف إذا كان للخبرة أن تجعلها  
ممكناً، وواضح أن هذا الحل لا يعني أكثر

3 . A, J, Ayer, Language, Truth and logic, p12.

معايير الوضعية جملة وتفصيلاً واختلفت  
محاولته لتمييز العلم اختلافاً شكلياً  
وموضوعياً وفلسفياً عن معيار التحقق وعن  
سائر معايير الوضعية.

لكن ما هو معيار التحقق هذا أولاً؟

معيار التحقق هو قاعدة تجسد مبادئهم  
السابقة، من أن كل حقيقة تركيبية تستمد  
من الملاحظة وأن كل ما يسهم به العقل في  
المعرفة ذو طبيعة تحليلية، فكان مضمونه  
هو أن الجملة التي ليست بتحليلية لكي  
تكون ذات معنى لا بد أن تعبر عن واقع حسي  
تجريبي، وأن الجملة التي لا يمكن تحديد  
صدقها من ملاحظات حسية ممكنة هي  
جملة لا معنى لها<sup>1</sup>، حيث أن المعنى هو العلم،  
واللاعلم هو اللامعنى، فكان أن صاغ الفرد  
آير المعيار كالاتي: "يكون للجملة معنى حرفي  
فقط، إذا كانت تعبر عن قضية تحليلية أو  
قضية ممكنة للتحقق تجريبياً"<sup>2</sup>.

لقد استبعدوا القضايا التحليلية-  
الرياضية والمنطق، المعيار يطبق فقط  
على القضايا التركيبية، ليحدد منها العلم  
الطبيعي، ويستبعد الميتافيزيقا، ودع عنك  
الأوامر والنواهي وسائر التعبيرات الدالة على  
قيم معيارية من قبيل: (ما أجمل الزهور)  
(القتل جريمة بشعة) ومثال هذه التعبيرات

1 . هانز رايسنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د.  
فؤاد زكريا، ص227.

2 . A, J, Ayer, Language, Truth and logic, penguin  
books London, 1974, p7.



طبعاً- تستحيل محاولة تكذيبها، أما القوانين العلمية، فإننا نحاول تكذيبها، فهي إذن عبارات إخبارية وليس مجرد قواعد، وواضح أن هذا مجرد استجابة من كارناب لتأثيرات بوبر، وأثر بوبر يمتد لدرجة أن الوضعيين أنفسهم اعترفوا بأنه حتى القضايا الجزئية والمفاهيم لا يمكن أن نتحقق منها تحققاً كاملاً. لكن الخطورة الحاسمة كانت حقا على القوانين العلمية- التي قام المعيار أصلاً- لتمييزها وكان قبول البعض اعتبارها ليست بقضايا ورفض البعض الآخر، فيصلاً حاسماً في تاريخ الوضعية<sup>2</sup> قسمها على ذاتها.

أما القصور لا نقاش فيه، فهو أن التحقق- أو إمكانية التحقق ولا فارق بينهما تميز العلم، ولكن لا تستطيع إطلاقاً التمييز بين العلم، فلا يمكن مثلاً للعالم إبان بحثه اختيار فرض علمي بين مجموعة فروض متنافسة، لأنه أكثر أو أقل قابلية للتحقق، بعبارة أخرى لم نسمع من الوضعيين أي شيء عن درجات القابلية للتحقق، فهو لا يجدي العالم في شيء، فكيف بالله يكون أساساً لفلسفة هي أولاً وأخيراً علمية.

تلك بصفة عامة المشاكل التي تبدت في وجه معيار التحقق، مما جعله يتخذ تدريجياً صوراً أخرى، باعتقاد أنها مستطبعة التغلب على هذه الصعوبات.

من التمييز بين القابلية للتحقق كأمر واقع فعلاً، وبينها كمجرد إمكانية وليست استحالة، ويوضح آير أن التحقق بالمعنى الضعيف هو فقط المطلوب.

غير أن هناك مشكلة معينة بدت على درجة قصوى من الخطورة، فلقد أحس الوضعيون أنفسهم أن معيار التحقق لن يحطم الميتافيزيقا فقط، بل وسوف يحطم العلم أيضاً، ذلك أن قوانين العلم بطبيعة الحال ليست قابلة للتحقيق إذ ليست هناك أية مجموعة من الخبرات يكون اكتسابها مكافئاً لصدق قانون علمي.

وقد تنبه فتجنشتين إلى هذا مقدماً في رسالته فأكد- إبان بحثه للمنزلة المنطقية للقضايا العلمية على أن كثيراً من العبارات العامة في العلم لا تحتاج إلى معاملتها على أنها دالات صدق للقضايا الأولية *Elementary Proposition* لأنها ليست تجريبية وبالتالي ليست قضايا بالمعنى الدقيق، هي بالأصح توصيات بمنهج لتمثيل فئة معينة، من الظواهر *Phenomena*<sup>1</sup>.

وكان حل شليك قريباً من حل صديقه وأستاذه فتجنشتين، فقد ادعى أن القوانين العلمية ليست عبارات، بل هي قواعد ورخص للاستدلال، غير أن كارناب ونيوراث اعترضوا على هذا مستندين إلى أن القاعدة-

2 . Norton White, *the Age of analysis, 20th century philosophers*, p206.

1 . James Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, pp 102-103.

أربعة معايير: القابلية النامية للاختبار- درجة معينة من القابلية للاختبار- القابلية النامية للتأييد- درجة معينة من القابلية للتأييد، كلها تتعاون معا في تمييز قضايا العلم واستبعاد الميتافيزيقا.

وكان كارل همبل Karl Hempel أكثرهم استجابة لبوبر حتى اقترب منه متخذا طريقا للوضعيين، إذ أعلن رفضه للتحقق على أساس رفض الاستقراء، وأعلن أنه لا يمكن اعتبار النظرية علمية ما لم تكن قابلة للاختبار التجريبي والتأييد بينات تجريبية، أي ما لم تتمكن من استخلاص قضايا لزومية اختبارية معينة منها، لها الصورة " إذا تحققت شروط الاختبار ح يحدث الناتج ه"<sup>3</sup> وتكفيها الإمكانية من حيث المبدأ، فهي غير قائمة في القضايا اللاعلمية اللاتجريبية.

وحيثما تكون النظرية علمية فلا يمكن بالطبع أن يفضى الاختبار إلى تأييد حاسم، بل فقط إلى بيئة مؤيدة بدرجة أكبر أو أصغر، ومن هنا يمكن اعتبار معيار القابلية للتأييد والاختبار، هو أيضا للاختبار بين الفروض العلمية، فنختار الفرض الأكثر قابلية للتأييد على أساس المحكات الآتية: كمية ونوعية ودقة البيئة المؤيدة- التأييد بالقضايا للزومية الاختيارية الجديدة- التأييد النظري.

وبالطبع يجب أن نأخذ في الاعتبار

3 . كارل همبل: فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة د. جلال محمد موسى، ص45.

أولى هذه الصور: القابلية للتأييد Con- firmability التي تعني أن القضية ذات معنى فقط إذا أمكن تأييدها، أي اشتقاق قضايا صادقة منها.

وقد ارتبط معيار القابلية للتأييد بالقابلية للاختبار Testability وقد أوضح عضو الدائرة فيكتور كرافت أن نقد بوبر لمعيار التحقق أجبر الدائرة على تعديله والاتجاه به نحو القابلية للاختبار، والتي هي أحد أوجه معيار التأكيد<sup>1</sup>، وإن ظلت شخصية الوضعيين متميزة، إذ أن صورة المعيار لديهم هي: تكون الجملة قابلة للاختبار إذا كنا نعرف الإجراءات المعنية (مثلا تنفيذ تجارب معينة) التي من شأنها أن تؤيد الجملة، أو تؤيد نفها لدرجة ما، بينما تكون الجملة قابلة للتأييد إذا أمكن منطقيا لأي نوع من الأدلة التجريبية أن يؤيدها، حتى ولو كنا لا نعلم المسار المعين لإجراءات الحصول على هذه الأدلة<sup>2</sup>، واضح أن القابلية للاختبار مجرد صورة قوية فعلية من قابلية التأييد المضعفة والفارق بينهما يطابق الفارق بين التحقق بالمعنى القوي أو المباشر- والتحقق بالمعنى الضعيف- أو الغير مباشر، مما يعني أن القابلية للتأييد هي الأوسع في ما صدقاتها وهي الأصل، والقابلية للاختبار مجرد تابع لها، يحدد فئة معينة من ما صدقاتها، هي فئة القابلية للتأييد الفعلية، ورغم هذا فقد ميزت الوضعية في أحد أطوارها بين

1 . Victor Kraft popper and the Vienna circle, pp189-190

2 . Encyclopedia for philosophy, volume, 7,8, p 243.

لن يميز العلم، إذ أنه قد يسمح لأية عبارة خالية من المعنى أن تتجازه، فإذا كانت (ن) عبارة خالية من المعنى- أي لا علم- و (م) عبارة ملاحظة أساسية، فيمكن أن نستنبط (م) من العبارة (ن) مرتبطة مع (م) كمقدمة إضافية على الصورة المنطقية (إذا ما كانت ن لكانت م)، ومنها يمكن استنباط (م) من (ن)، رغم أننا لا نستطيع استنباط (م) من (ن) بمفردها<sup>2</sup>، فمثلا إذا كان لدينا العبارة الخالية من المعنى "المطلق لا نهائي"، وعبارة الملاحظة الأساسية "الجو ممطر"، يمكن أن نضعهما معا في الصورة المنطقية "إذا كان المطلق لا نهائي لكان الجو ممطرا، ولكن المطلق لا نهائي إذن الجو ممطر"، هكذا أفضت العبارة الخالية من المعنى إلى عبارة تجريبية، أي يمكن لقضايا الميتافيزيقا أن تتجاز المعيار!! وعلى هذا النحو نلاحظ أن معيار التحقق بعد أن كان غاية في القوة والمضاء، قنع بأن يحل محله معيار التأييد الذي هو غاية في التواضع والضعف، ورغم هذا لم يستطع الصمود أو أن يؤدي المهمة بجدارة.

من هنا كانت محاولة أحد زعماء الدائرة البارزين رودولف كارناب، لتمييز المعرفة العلمية، تطيح تماما بمعيار التحقق، وتضم بدلا منه محاولة جديدة للتمييز بين العلم واللاعلم، وهي المتمثلة فيما أسماه كارناب بلغة العلم Language of science، وقد

العوامل الأخرى، مثل درجة البساطة ودرجة الاحتمالية<sup>1</sup>، ويأتي كارناب خصوصا ليطباق بين التأييد والاحتمالية، أو درجة التأييد ودرجة الاحتمالية.

والآن فبصرف النظر عن أن معيار التأكيد يحل محل التأييد بصورة أكفأ كثيرا كثيرا، فإن أبسط ما تقوله لهميل هو أن شذو الاستقراء ما زال يفوح طالما نبحت عن البنيات المؤيدة إيجابا، وأن التأييد لا يعلو أن يكون صورة ضعيفة من التحقق. لكن الذي يعلو من شأن نظرية همبل، هو أنه طرح خرافة المعنى جانبا، استجابة لدعوى بوبر، رغم أن فكرة المعنى من أسس الوضعية المميزة، وأوضح أن التأييد فقط لتمييز العلم والتعامل مع الفروض العلمية. ليسوا جميعا بتبصر همبل، فقد تمسك آير مثلا بالتأييد كمعيار للمعنى على أساس من مبدأ الوضعية في المطابقة بين العلم والمعنى واللاعلم واللامعنى، ومن هذا المنظور، لكي تكون العبارة ذات معنى يجب أن تتصل بفتنة من عبارات الملاحظة، تعطي فقط درجة من التأييد البرهاني للعبارة الأصلية، وليس تحقيقا قاطعا، فأية عبارة لها معنى معرفي، ولتكن العبارة (س)، يجب أن يكون لها فتنة من عبارات الملاحظة الأساسية وهي (م<sub>1</sub>، م<sub>2</sub>، م<sub>3</sub>) تؤيد أو تعطي درجة أكبر من الاحتمالية للعبارة (س).

إلا أن آير، عاد ليقول أن هذا المعيار

2 Encyclopedia for philosophy, volume, 7 p 242.

1 . المرجع السابق، ص 45:70.

إذا ما ارتبطت بسلسلة من المتماثلات، فأى لونين مثلا يمكن أن يشتبكا معا بواسطة ألوان تتوسطهما، على حين أن لونا وصوتا وهما لا يرتبطان ينتميان إلى فئتين حسيّتين مختلفتين، لكن فئات الحس تقع بدورها في مجال الحس، وهذا المجال قابل للتعرف في مصطلحات تشمل الأبعاد، فمجال الحس البصري "هو الفئة الحسية ذات الخمسة أبعاد، ومجال الحس السمعي هو الفئة الحسية ذات البعدين، ويرى كارناب أن سائر الكيفيات يمكن أن تعرف بهذه الطريقة- بشكل بصوري، أو بنائي تماما: فمثلا اللون "أحمر" يمكن تعريفه بأنه فئة المتماثلات التي لها موضع معين في نسق خماسي الأبعاد وهكذا يستأنف كارناب المسير إلى وضع رسم تخطيطي- في مصطلحات عامة للإجراءات التي يمكن بها بناء الأشياء بوصفها متميزة عن الكيفيات بناء بصوريا.

(صوري لأن كل أحاديث كارناب هي- في رأيه من النمط الصوري، لأنها منطلق العلم الذي يتحدث عن العلم، أما العلم ذاته- والذي يتحدث عن الأشياء المادية، فهو من النمط المادي، إذا عند كارناب: اللغة الشئئية = النمط المادي، اللغة البعدية = النمط (الصوري).

إلا أن كارناب قد عدل عن هذا المشروع، فقد بدأ يعتقد أن عالم المعرفة العلمية العام لا يمكن أن يتكون من قطاع عرضي من

وضعها متأثرا بمناقشاته مع بوبر- إذا أكدت الصعوبات التي حاقت بمعيار التحقق- من ناحية وبعبريته هو الرياضية من ناحية ثانية، وبزعتة اللغوية المنطقية المتطرفة جدا من ناحية ثالثة.

وفي محاولة بناء هذه اللغة، دعا كارناب في البداية للغة الفيزيائية، أو اللغة المنتمية للفيزياء Physicalistic language والتي تقوم على ما يمكن أن نسميه بالأنا وحدية المنهجية Methodological solipsism وهي ذلك الاعتقاد القائل بأني أنا وحدي الموجود، والذي عبر عنه رسل قائلا: الأنا وحدية هي تلك النظرة القائلة بأني لا أستطيع أن أعرف شيئا على أنه موجود، باستثناء ما يقع في خبرتي أنا<sup>1</sup>.

وعلى أساس الأنا وحدية المنهجية، اتخذ كارناب خبرات الشخص الفردية أساسا تبني عليه مفاهيم العلم، فحاول أن يبني العالم من أفكار أولية Primitive Ideas، ترتبط ببعضها عن طريق علاقات أولية، فاقطع قطاعا عرضيا من الخبرة ليقدم لنا فيه أفكاره الأولية وقد ابتدع كارناب عددا من الحيل الفنية الفذة ليحقق هذا الغرض، فهو يربط بين شظايا الخبرة على أساس تماثلها المسلم به، فيردها إلى فئات الكيف، والتي تنتهي بدورها إلى نفس فئة الحس Sense Class

1 . النص مأخوذ من عزمي إسلام فتجنشتين، ص147، وأنظر أيضا:

John, W, Cook, Solipsism and language in Ludwig wittgenstein philosophy and language, ed, Alice Ambrose and M, Lazerowts, George Allan, London, 1972.

وهي اللغة التي تتحدث عن الأشياء الفيزيائية وحركاتها في الزمان والمكان، وكل شيء يمكن التعبير عنه أو ترجمته في حدود هذه اللغة، خصوصاً علم النفس على قدر ما هو علم، أما مشكلة أسسه فهي:

هل يمكن رد مفاهيم علم النفس إلى مفاهيم الفيزياء بمعناها الضيق؟

هل يمكن رد قوانين علم النفس إلى قوانين الفيزياء بمعناها الضيق؟

ولرد بالإيجاب ليصبح علم النفس فقط علم السلوكيات، وتصبح كل عبارة ذات معنى سواء حول الحيوان أو الإنسان قابلة للترجمة إلى عبارة حول الحركات الزمانية المكانية للأجسام الفيزياء- أي للغة الفيزياء، أو لغة العلم الموحد.

تلك هي اللغة التي حاول كارناب أن يبني لها بناء نسقياً منطقياً، ويضع قواعد الصياغة فيها، وقواعد التحويل أو الاستنباط منها، وكتب يقول: " إذا كنا سنتخذ لغة الفيزياء كلغة للعلم بسبب خاصيتها كلغة كلية، فإن جميع العلوم ستتحول إلى الفيزياء، وستستبعد الميتافيزيقا على أنها لغو: وتصبح العلوم المختلفة أجزاء من العلم الموحد"<sup>2</sup>.

أما عن أصول هذه اللغة الصورية للعلم الواحد والتي لا تتردد إلى أصول لغوية بعدها، فقد اقتنع كارناب بدعوى نيوراث إلى أن

الخبرات الخاصة الفردية، فتخلى عن هذه الدعوى تماماً عام 1931، تحت تأثير عضو الدائرة الكبير أوتونويراث Otto Neurath (1882-1945) الذي وجد كارناب معه هواه اللغوي، فكون معه حزبا منشقا داخل الدائرة أو شك أن يثير روح العداء فيها.

وقد اتخذ هذا الحزب المكون من نوويراث وكارناب الفيزيائية Physicalism وهي تقوم على أن اللغة الفيزيائية هي لغة عمومية Universal للعلم، وهذا يعني أن أية لغة لأي مجال فرعي في العلم يمكن أن تترجم- بصورة مكافئة تماما لصورتها الأصلية- إلى لغة العلم هذه، وبناء على هذا نستنتج أن العلم نسق واحد تكاملي مركزي، حيث لا نجد داخله مجالات لمواضيع ذات تباين جوهري، وتبعاً لهذا لا نجد هوة بين العلوم الطبيعية، والعلوم السلوكية مثلاً<sup>1</sup>.

من هنا قامت الدعوى النويراثية الكارنابية، على أن هناك لغة واحدة للعلم الموحد United science، فلقد تأثر بالتقدم الرهيب لعلم الطبيعة، فأراد علم العلوم والعلم الواحد الذي لا علم سواه، وكل العلوم الأخرى مجرد أفرع للفيزياء، وأجزاء فيها، ومن ثم تكون لغة الفيزياء هي اللغة العلمية الواحدة، وهذه اللغة الفيزيائية تتمتع بخاصية تجعلها كلية Universal lan- guage يمكن أن يقال فيها كل شيء له معنى،

2 . Ibid, p 322.

1 . Ridolf Carmap, logical syntax of language, p320.

وأيا كانت أوجه الخلاف بين كارناب ونويراث، فإن قضايا البروتوكول هي نفسها تثير مشكلة كبيرة حول ما إذا كانت قابلة لأن تصاغ أصلا في لغة الفيزياء، فهي تسجل خبرات خاصة فكيف تكون أساسا لجمل العلوم، وهي عامة مشتركة بين الذوات، ولقد استلهم كارناب نزعته الفيزيائية التي أخذها عن نويراث كي يحل هذه المشكلة، فيقول أن كل حالة من جمل البروتوكول يمكن أن تترجم إلى عبارة عن حالة لجسي<sup>3</sup>، ومن هنا نجد بوبر- في نقده لكارناب- يضع التعريف التالي لجمل البروتوكول: هي تقريرات عن خبراتنا الخاصة بالملاحظة على الرغم من أننا نعبر عنها في اللغة الفيزيائية، وهذا يعني أنها تقريرات حول أجسامنا<sup>4</sup> فكارناب يدعي أننا نملك الوسائل لكي نقر ما إذا كان القول (الجسم س يرى الآن أحمر)، هو قول صادق أم لا، فمثلا نخبر س أن يضغط على الجرس حينما يرى لونا أحمر، وأن هذا كما يقول كارناب- مكافئ منطقي لعبارة البروتوكول (أحمر اللون)، وكارناب يعتقد أن هذا التكافؤ يعطيه كل ما يريده<sup>5</sup>، فيتمسك بدعواه النيورائية في أن اللغة الواحدة للعلم الموحد<sup>(6)</sup> المؤسسة على جمل البروتوكول، تمكننا من تمييز المعرفة

3 . Ibid, p 378.

4 . K, P,C and R, p269.

5 . John Passmore, op, cit, p 378.

6 . نلاحظ أن دائرة فيينا انشقت على نفسها إلى حزبين منفصلين، حزب التحقق الذي انغلق داخل الخبرة الحسية ويتزعمه شليك وفيزمان، وحزب يتزعمه كارناب ونويراث وقد انحصر داخل المناهات اللغوية.

الجمل تقارن فقط بالجمل، وليس بالخبرة، وأيضا أننا نتحقق من جمل هذه اللغة- أي نختبرها- ليس بواسطة الخبرات الحسية، كما يدعي معيار التحقق، أو معيار التأييد، وإنما بواسطة ما أسمياه جمل البروتوكول Protocol sentence والتي يعطي لها كارناب في كتابه (وحدة العلم)، التعريف الآتي: جمل البروتوكول هي الجمل التي تشير إلى - أو تصنف مباشرة- خبرات متاحة، أو ظواهر، أو هي عبارات لا تحتاج إلى تبرير، وتخدمنا كأساس لبقية جمل العلم<sup>1</sup>، إنها المحك الذي نبدأ منه قياس أو اختبار بقية الجمل، بغير أن تكون هي نفسها بحاجة إلى قياس أو اختبار، وهي لهذا جمل أساسية غير قابلة للتعديل.

غير أن هذا أثار خلافا كبيرا بين كارناب ونويراث -صاحب الفكرة- فنويراث لا يقبل أي شيء غير قابل للتعديل، وكارناب بدعواه هذه يكون- من وجهة نظر نويراث- داعيا لدعوة ميتافيزيقية، تبحث عن المطلق الثابت، مما أدى إلى تعاضم الخلاف أن كارناب يرى أن جمل البروتوكول لا تقع داخل حدود لغة العلم، على الرغم من أن هناك قواعد خاصة لترجمتها إلى لغة العلم- أما نويراث فيصير على أنها تقع داخل لغة العلم وبصورة ثابتة، لذلك فإن مشكلة ترجمتها لا تثار بالمرّة<sup>2</sup>.

1 . John Jassmore, A, Hundred years of philosophy, p 376-377.

2 . Ibid, p 378.

ويمكن الحكم على علمية العبارة تبعا لقواعد التعبير، ومن الناحية الأخرى، إذا أخذنا عبارة علمية أو منطقية كنموذج للوضوح، أو كمورد نهائي للصدق الأصيل، فسنتمكن من تحديد القواعد اللغوية للتمييز، وسيتجه مفهومنا للوضوح تبعا لهذا نحو نوع من الصفاء الفطري الخالص<sup>4</sup>، وفتجنشتين دائما لا يضع نصب عينيه إلا هدفا واحدا: الوضوح والإيضاح، وإن كانت أعماله هو نموذجا طيبا للغموض والألغاز.

ويوضح بيترمونز أن هذه المحاولة التي كان فتجنشتين يقصد بها بديلا لسائر محاولات الوضعية، ولمحاولته المبكرة في "الرسالة المنطقية الفلسفية" - لتمييز العلم متهافته جدا وتفنيدها يسير، لأنها أولا خاطئة False، ثانيا من نوعية يستحيل إثبات أنها خاطئة، وثالثا فتجنشتين نفسه قد أدرك أو كان على وشك أن يدرك أنها خاطئة<sup>5</sup>.

لقد طرح بيترمونز هذا في مقال له بكتاب "التناول النقدي للعلم والفلسفة" الصادر على شرف كارل بوبر بمناسبة عيد ميلاده الستين (مذكور في الهامش) وكانت مقالة مونز توضح أن كلا من بوبر وفتجنشتين قد وضعا أدلة بديلة لتمييز العلم، رفضا للتحقق وبعد أن عرض مونز لمحاولة فتجنشتين، وبين

إذن لقد تخلى كارناب عن معيار التحقيق، وراح يبحث عن البديل في لغة العلم، بل وأن هذا المعيار يسحب البساط من تحت فتجنشتين نفسه، الأب الروحي للوضعية، وواضع المعيار، وهذا حينما جاء فيما بعد ونادى في "بحوث فلسفية"<sup>1</sup> بأن التحليلات اللغوية مقطوعة الصلة بالخبرة الحسية، وتعول فقط على القواعد التي اصطلاحنا عليها، وليس المقصود طبعاً قواعد النحو والصرف، بل قواعد الإشارة السيمانطقية للتركيب السينتاطيقي، أي قواعد للتحليل الفلسفي للغة، فليس هناك لغة خاصة تعبر عن خبرات خاصة، اللغة كالمباراة الرياضية ينبغي أن نتعلم قواعدها، فلها خصائص المباراة وهي: 1- الطابع التنافسي-2- محكومة بقواعد-3- تتطلب مهارات تتفاوت-4- ليس لها هدف نهائي، مجال الأهداف مفتوح-5- يمكن اعتبارها مجموعة أنشطة مستقلة، كما أن المباريات هكذا، وبغير أن يعني هذا أن اللغة نشاط تافه أو مجرد تسلية، بل هي نشاط اجتماعي هام<sup>2</sup>، وإذا تساءلنا لماذا يهتم الفيلسوف بدراسة قواعد مباريات اللغة؟ لكان هذا فقط لكي يوضح المعنى، ويميز بين اللغو وبم الكلام ذي المغزى- أي العلم<sup>3</sup>،

4. Timothy Binkley, *Wittgenstein's Language*, Nortinus Nijhoff, 1973, p2.

5. See Jeter Munz, *proper and Wittgenstein in* : Mario Bung *Critical Approach to science and philosophy*, 84-88.

1. L, Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Trans, by GE, Anscombe, Oxford, 1973, No, 7: 110, pp5:47.

2. Antony Kenny, *Wittgenstein*, Harvard University press, 1973, p16.

3. *Ibid*, p104.

يوجد شيء اسمه مشاكل فلسفية حقيقية، كلها أحاج ومشاكل زائفة، وفي اللحظة التي بدت لبوبر مناسبة، قاطع فتجنشتين موردا قائمة من المشاكل الفلسفية الحقيقية، كان قد أعدها مثل: هل نعرف الأشياء من خلال الحواس؟ هل نكتسب المعرفة عن طريق الاستقراء؟ فقال فتجنشتين أن أمثال هذه المشاكل منطقية وليست فلسفية، فأشار بوبر إلى مشكلة ما إذا كانت المتناهيات احتمالية أم توجد بالفعل، فقال فتجنشتين إنها رياضية وليست فلسفية، وهنا ذكر بوبر المشاكل الأخلاقية، وكان فتجنشتين جالسا قرب المدفأة، يمسك بيده البوكر (عصا من الحديد يستخدمها الأوروبيون في تحريك الفحم في المدفأة) يلوح بها أحيانا في أحاديثه، فهب واقفا متحديا بوبر قائلا "أعطني مثلا لقاعدة أخلاقية، قال بوبر "لا تهدد المحاضرين الزائرين بالبوكر"، وحينئذ انفجر فتجنشتين غاضبا، وألقى البوكر من يده واندفع خارج القاعة، صافقا الباب من خلفه<sup>1</sup>، وألحق أن بوبر تجاوز حدود اللياقة، وقد أحس فعلا أنه أخطأ، وأسف بصدق لأنه أغضب فتجنشتين وهو يقول أنه كان ذاهبا لكمبردج، فعلا ليتحدى فتجنشتين، ويثبت أن المشاكل الفلسفية حقيقية وأصيلة ولكنه في هذه المقولة كان يقصد مزاحا أو دعاية، ولم يقصد إغضاب فتجنشتين لهذه الدرجة وعلى أية حال استمر بوبر في محاضراته ومناقشتها،

تفاهتها، يعرض لمحاولة التكذيب البوبرية، معقبا عليها بالتقريب العظيم، لقد تحامل مونز كثيرا على فتجنشتين، وربما إكراما لخاطر بوبر الذي يشعر بروح عدوانية اتجاه فتجنشتين، كما تكشف كتاباته بوضوح، بل ومن أقصوصة يقصها هو علينا في سيرته الذاتية، وخلصها أنه تلقى عام (1946) دعوى من سكرتير نادي العلوم الأخلاقية في كمبردج، كي يلقي محاضرة حول (الأحاجي الفلسفية) Philosophical Puzzles.

وواضح أن العنوان من صياغة فتجنشتين، وكان ذلك سببا ليثير النفور في نفس بوبر حسب تعبيره، لذلك بدأ المحاضرة بالتعبير عن مفاجأته لتلقي الدعوة بهذه الصياغة فهو-أي بوبر- يصر على أن المشاكل الفلسفية حقيقية، مهما كان رأي السكرتير الذي جعله يكتب الدعوة بهذه الصياغة فهي فتجنشتين من قاعة المحاضرة واقفا وقال، بغضب وبصوت مرتفع: " لقد فعل السكرتير تماما ما أمليته عليه، فهو يتصرف تبعا لتعليماتي أنا"، ولم يعر بوبر ذلك أدنى التفات، مما أثار البلبل والارتباك في القاعة فاضطر السكرتير إلى أن يقول معذرا: "تلك هي صياغة دعاوي النادي" واستأنف بوبر المحاضرة مصرا على أن المشاكل الفلسفية حقيقية ولو لم يكن هناك مشاكل فلسفية حقيقية لما كان هو فيلسوفا، فقفز فتجنشتين مقاطعا بوبر موضحا في حديث مسهب أنه لا

1 . K.P, U, Q, pp122-123.



في النمسا، أو حتى في إنجلترا حين هاجر إليها، وكان هذا من أهم العوامل التي جعلت بوبر لا يلقي حقه من التقدير الفلسفي<sup>3</sup>.

هذا احتمال يطرحه بريان ماجي، من أن يكون بوبر نائماً على فتجنشتين، لأنه خطف منه الأضواء الفلسفية، لكنني لا أتقد في هذا، لا أعتقد أن أي فيلسوف يمكن أن يبلغ من التفاهة حداً، بحيث أن الشهرة والأضواء والحقد على الظافرين بها، تجعله يحدد موقفه من المشاكل الفلسفية، فحتى رسل نفسه الذي استشهد به بريان ماجي، لا يفتأ في أكثر من مناسبة، أن ينوه بالفضل العظيم لفتجنشتين، صديقه وتلميذه، في الوصول إلى المذهب الذي يحترفه أكاديمياً، أي الذرية المنطقية<sup>4</sup>، وأعتقد أن بوبر ناقم على فتجنشتين أولاً وأخيراً بسبب أفكاره الفلسفية، والنقد الموضوعي الخالص الذي سيوجهه بوبر في الفصلين الآتين: يمثل السبب الحقيقي والوحيد لهذه النقمة والكراهية ومن هذه الوجهة، يكون لبوبر الحق كل الحق أولاً لأن فتجنشتين- وأتباعه الوضعيين، قد نادوا بأفكار كفيلا بإثارة كل من فكر يوماً في احترام الفلسفة، أو حتى تذوقها، وتقدير دورها الفكري العظيم في بناء الحضارة الإنسانية، وثانياً لأن فلسفة بوبر متعارضة على خط مستقيم، مع فلسفة فتجنشتين وأتباعه الوضعيين.

كانت هذه الأصوصة التي تناثرت من حولها الشائعات لدرجة أن رسالة من نيوزيلندا وصلت بوبر، تسأله عما كان فعلاً قد تشابك مع فتجنشتين بالأيدي واليوكر - لنوضح مدى نفور بوبر العنيف الذي وصل لحد الكراهية الشخصية، من آراء فتجنشتين.

وإذا كان بوبر ناقماً على فتجنشتين لأنه خطف منه الأضواء الفلسفية في النمسا ثم في إنجلترا حين هاجر إليها، فبوبر في هذا معذور، إذا أن رسل- وهو أعظم فلاسفة القرن العشرين- قد أحس بهذا الشعور إذ كتب في "تطوري الفلسفي" يقول: يعتقد كثير من الفلاسفة البريطانيين أن فتجنشتين قد غطى على تماماً، وهذا بصفة عامة ليس بالخبرة اللطيفة، أن يجد المرء نفسه وقد أصبح موضة قديمة، بعد أن كان لفترة طويلة هو موضة عصره، أنه لمن العسير أن أتقبل هذه الخبرة بلطف<sup>2</sup>، يقول رسل هذا على الرغم من أنه قد أخرج أعظم أعماله واكتسب الكثير من شهرته الفلسفية، قبل أن يعرف فتجنشتين أما بوبر فلم تكن لديه فرصة أن يفعل ما فعل رسل، وكان سوء حظه خصوصاً أن يحيا لب حياته المهنية في جو يسوده فتجنشتين سواء

1 . Ibid, p124.

2 Bertrand Russell, my philosophical developpement, George Allen and Unwin, London, 1959, p216.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان: فلسفتي كيف تطورت بقلم عبد الرشيد الصادق، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو، القاهرة سنة 1960.

3 . Brayan Magee, Karl Popper, p48.

4 . Bertrand Russell, logic and Knowledge, p333.

الناحية التصويرية، بحيث لا ينطوي على أغلوطة، وتلزم نتيجته عن مقدماته، إلا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته كاذبة، أو مختلفة الصدق، ولكن حتى إذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها احتمالية فإنما يستند احتمالها إلى قضية أخرى خارجية على النسق الذي تكون تلك المقدمة عضوا فيه".

الاعتراض الثاني: أن نظرية الاتساق إنما تتضمن وجود عدة مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها، ومع ذلك فكل مجموعة قد تختلف أو تعارض مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نسند الصدق المطلق لمجموعتين من القضايا تعارض الواحدة منهما الأخرى، ولا نستطيع أن نقول أن مجموعة ما لها الصدق المطلق دون المجموعات الأخرى".

الاعتراض الثالث: إن الهدف الأساسي الذي قامت من أجله الوضعية المنطقية إنما هو إنكار الميتافيزيقا والاحتكام إلى الواقع التجريبي ولكنهم أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية وأصروا أن يكون تحقيقها فقط في إطار النسقات اللغوية، وتلك خيانة لمذهبهم.

الاعتراض الرابع: إن الوضعيين أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ واللغات دون أن تستند تلك المعرفة إلى عالم الواقع، كأنهم يقولون أن العالم الحقيقي هو عالم

كان هذا تمهيدا للتراز الفلسفي الحامي الوطيس والذي سنرى بوبر يخوض غماره ضد فتجنشتين والوضعية عموما، وضد محاولاتهم للتمييز خصوصا، فتجنشتين ليس وضعيا منطقيا، بأي معنى انتمائي، لا هو مؤسس الدائرة ولا هو عضو فيها، لكن الذي لا يختلف عليه اثنان، أن الوضعية المنطقية ليست إلا صورة متطورة متطرفة من فلسفته، لاسيما في مرحلتها الأولى، المعروضة في الرسالة المنطقية الفلسفية، وربما لو لم تكن هذه الرسالة لما كان هناك وضعية- منطقية بالذات، لذلك جاز لنا أن نضع فتجنشتين مع الوضعية المنطقية ونضع معاييرهم لتمييز المعرفة العلمية، معا في ناحية واحدة، ونضع بوبر في الناحية المقابلة لها، كي نعرف رأيه في هذه المعايير، أو بالأصح نعرف كيف حاول بوبر تبيان أخطاء هذه الفلسفة، تمهيدا لإسقاط معاييرها لتمييز العلم.

لكن هناك اعتراضات أربعة تنسحب على نظرية الوضعية المنطقية في موقفها هذا وهي<sup>1</sup>:

الاعتراض الأول: إن مجموعة القضايا، قد تكون متسقة فعلا فيما بينها، لكن هذا لا يعني أن هناك أساسا تستند إليه المجموعة بحيث يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية، ذلك لأن القضايا المؤلفة للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضع في صورة مقدمات ونتيجة، حقيقة قد يكون البرهان دقيق من

1 . المرجع السابق، ص195-193.

وهذا المعنى للتحقيق تتمتع به القضايا القبلية، أي قضايا المنطق والرياضيات، والقضايا الأولية Basic Propositions، وهي القضايا الوجدانية والقضايا التي تعبر عن الإحساسات والانفعالات الشخصية<sup>4</sup>، ويكون تحقيقها بالرجوع إلى الوقائع مباشرة من حيث تمثل الخبرة الراهنة، أما القضية التي تتصف بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف فهي تلك التي "إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعل لتلك القضية صدقا احتماليا"<sup>5</sup>، بمعنى الميل للتصديق، وهذا المعنى ينسحب على قضايا العلوم التجريبية مثل الفيزياء.

الألفاظ، أما عالم الواقع فهو عالم وهي.

أما "أير" فإن له موقف آخر في التحقيق يختلف تماما عما ذهبت إليه الوضعية المنطقية، وقد أعلن هذا الموقف فيما يعرف بمبدأ إمكان التحقيق الذي يرى فيه " أن القضية التجريبية إنما هي بمثابة فرض ينتظر التحقيق"<sup>1</sup>.

يرى "أير" متفقا مع "هيوم" أنه يمكننا تصنيف القضايا التي لدينا في مقولتين أساسيتين: الأولى تنطوي على كل القضايا التي لها معنى وتشمل القضايا القبلية مثل قضايا الرياضيات والمنطق التي لا يتوقف صدقها على إجراء تحقيق تجريبي "لأنها لا تتعلق بعالم الخبرة ولا تقدم لنا أخبار عنه"<sup>2</sup>، ومن ثم فإنها صادقة صدقا مطلقا، والثانية تتضمن القضايا التجريبية التي تتصل بالواقع الإمبريقي ويتوقف صدقها بالتالي على عالم الخبرة، والقضايا التي لا تدرج تحت أي من المقولتين تتسم بكونها قضايا ميتافيزيقية فارغة من المعنى.

ويقدم لها "أير" تمييزا بين نوعين من التحقيق في إطار تصنيفه للقضايا قبلية وتجريبية، حيث يميز بين التحقيق بمعناه القوي والتحقيق بمعناه الضعيف. التحقيق بالمعنى القوي توصف به القضية "إذا كان من الممكن إثبات صدقها إثباتا حاسما"<sup>3</sup>،

1 . المرجع السابق، ص 187.

2 . المرجع السابق، ص 190.

3 . المرجع السابق، ص 190.

4 . المرجع السابق، ص 197.

5 . المرجع السابق، ص 190.



**تشریح وحفريات في مفهوم الجسد.****د/ العربي ميلود  
جامعة مستغانم**

تحويل الجسد إلى مجرد مظهر من مظاهر الوجود لا يمكنه أن يعبر عن حقيقة الشخص ومكامنه. بل -كما يقول ريكور-: "أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجساد هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم على الأشياء كما نفعول دوما، ونحن لم نتوان عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساما كذلك فلأن كل شخص بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به"<sup>1</sup>.

ومعنى الجسد هنا ليس ذاك الموضوع المنظور إليه من الخارج فقط، وليس ذاك الإسقاط اللغوي للجسد ضمن الحدود المادية للأشياء، فعلى سبيل المثال -كما يقول ايمانويل مونييه-: "أن قريبي مثلا، يملك في جسده إحساسا ما لست بقادر على التأكد من حقيقته، غير أنني في المقابل أستطيع رؤية جسده من الخارج ومعرفة طباعه وميزاته البيولوجية والشكلية"<sup>2</sup>. فكيف يمكن إذن تحديد هوية شخص ميزته الأساسية هي الجسد كموضوع منظور إليه من الخارج فقط، أي بمعنى الخضوع لسلطة الصورة في تمييز التركيبة المادية لشخص عن آخر، وعليه سيتم زحزة وتحريك الشكل الثابت المحدد للهوية الشخصية إلى مجموعة مواصفات فزيولوجية لظاهر جسد الشخص

1- بول ريكور، الذات عنها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناقي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط01، 2005، ص591.

2 - Emanuel Mounier, Le Personnalisme, collection Que sais je, Ed P.U.F, Paris, 1975, p05.

هل تتمثل هوية وجودنا في كوننا أجساد أم نمتلك أجسادا؟. هذا هو السؤال الرئيس الذي يعتمده بول ريكور كمنطلق فينومينولوجي لفهم حقيقة الجسد ومحاولة إدراك مكامن الأبعاد الأنطولوجية المحددة للمسافة الكائنة بين ذات الجسد وذات الروح، وبين الذات الشخص والآخر الشخص.

تقتضي مقارنة مفهوم الجسد عبر هذا التساؤل الإحالة من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، باعتبار أن أجسادنا تحيلنا دوما إلى العالم وموضوعاته لتضعنا في مواجهة مستمرة مع الثنائيات الميتافيزيقية "النفس والجسد" و"المادة والروح"، لتنتهي هذه المقابلات الوجودية بين هذه الثنائيات بالفلسفة إلى طرح فينومينو-أنطولوجي، يُحول بوصلة التساؤل حيال ثنائية الجسد والروح إلى جدلية الجسد والشخص، أين سيعزل الجسد عن عالم العقول المحضة ويتحول إلى مجرد موضوع من موضوعات المعرفة، تكمن وظيفته الفعلية في تحديد الهوية الشخصية لكائن ما، عن طريق الاحتكام إلى سلطة الصورة أو الشكل المادي للشخص، ليتم في الأخير تجزيء الإنسان وتشبيئه.

هو كل ما يمكن أن يتحيز فيحتويه مكان، مَقصياً هكذا عنه مطلق جسم آخر، هو كل ما يمكن أن يُحس، إما باللمس أو البصر، أو السمع، أو الذوق<sup>1</sup>، وينفي ديكارت في نفس النص علاقة الجسم في تحديد حركية الذات، إذ يقول: "لم أعتقد يوماً، أن القدرة على التحرك من الذات، وعلى الإحساس والتفكير من الذات، أمور تعود إلى طبيعة الجسم"<sup>2</sup>.

لكن وبغية إزالة أي لبس حول مفهومة الجسد، يجب أولاً أن نميزه عن مفهوم الجسم الذي يتحدث عنه ديكارت في برهانه حول التمييز بين النفس والجسم، حينما اعتبر النفس جوهر يحل فيه الفكر مباشرة، بينما الجسم هو جوهر متغير يتخذ شكلاً ووضعاً، وبالتالي لا يمكن تحديد هوية الشخص من خلال معطى قابل للتغير والتبدل.

لذا فلا يمكن مقارنة الجسد محل الأنا والفكر مع الجسم أو البدن أو حتى اللحمة (Le chair)<sup>3\*</sup>، فهذا الأخير "معطى حسي، موضوع

1- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، سراس للنشر تونس، 2009، ص 54.

2- المصدر نفسه، ص 54.

3 - تمتاز اللغة العربية باستعمال مصطلحات جسد وجسم وكذا بدن بنوع من التداخل في المعنى الاصطلاحي، وتوظف في بعض الأحيان كمفهوم واحد، لكن عند الحديث عن مصطلح chair بالفرنسية فإنه يشير إلى مصطلح بدن الذي يعني اكتناز الجسم باللحم وكل ما يحمله جسم الانسان من غرائز وشهوات، بينما نجد لفظاً آخر يشير إلى معنى الجسد الخاص في اللغة الفرنسية وهو لفظ Corps propre وهو المفهوم الذي ستوظفه لاحقاً فينومينولوجيا مرلو بوتني" (أنظر، عز العرب لحكيم بناني، الجسم والجسد والهوية الذاتية، ضمن، مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، أبريل- يونيو

من لون وشكل وجنس وغيره، وهنا يمكن استحضار نموذج بطاقة التعريف لتساءل حولها فهل نعتبرها بطاقة هوية أم بطاقة ذاتية أم بطاقة شخصية؟، وهل يمكن أن تحمل البيانات المحملة في هذه البطاقة أبعاد وجودي المتعددة؟.

من الممكن أن أتقاسم مع شخص آخر نفس الجنس والاسم وتاريخ الميلاد وذات الملامح الفيزيولوجية، لتتطابق بياناته المُحملة ضمن بطاقته التعريفية مع بياناتي، في حين أنه من المستحيل أن أكون أنا، وشخص آخر في الآن ذاته، وبناء عليه سيكون الجسد هو الشكل المفترض للفهم المنتج لمعاني الذات.

وأما هذا التداخل المفاهيمي نتساءل عن: ما هو المسار الذي تعاطت من خلاله فلسفات الجسد لتفتح العوالم المحيطة بالذات كي يمكن استيعابها بشكل نهائي من خلال معطى الهوية الشخصية؟.

حين البحث في مفهوم ومعنى ودلالات الجسد الشخصية والهوياتية تستوقفنا الفلسفة الديكارتية التي منحت السلطة المطلقة للفكر على حساب الجسد، حينما اعتبر ديكارت الجسد مجرد موضوع خارجي على الفكر، فوجود الذات كجسد خاص يعقب وجود الأنا المفكرة التي هي أساس كل إدراكات وأحاسيس الذات، وهذا ما يعبر عنه لفظ "إذن" (Donc) في الكوجيتو، فالجسم لدى ديكارت "هو كل ما يمكن أن يحده شكل،

فينومينولوجية لفهم الذات والكشف عن تكويناتها الأنطولوجية، المنتجة لإنسان الوعي والفكر، فالغرض الأساس في طرح موضوع الجسد داخل نسق الغيرية "يتمثل في صياغة نظرية فلسفية للذات، تنزاح بشكل واضح عن التصورات المتداولة عن الذات سواء في التصور الديكارتي للأنا، أو في المنظور الفينومينولوجي للأنا المتعالية، أو في التحليل النفسي اللاكاني منه بالأخص للذات"<sup>3</sup>.

ويما أن الجسد يحيلنا إلى الذات والعالم في الآن ذاته كما طرحته هذه الفلسفات، فيمكن أن نستحضر تصورات فلسفية ثلاث تعد كفلسفات كبرى للجسد، وهي فلسفات مين دو بيران (Maine de Biran) وادموند هوسرل (Edmund Husserl) ومارتن هيدغر (M. Heidegger)، فكيف سنستقرأ هذه الفلسفات في إقامة علاقة بين الجسد والهوية؟ وما هي دلالات الغيرية الثاوية في مفهوم الجسد لديها؟.

حين العرض لمفهوم الجسد نعلم إلى مقارنته مع مفهوم الألم، وتهدف هذه المقاربة إلى إيجاد نقاط التقاء ما بين السلبية الناتجة عن الميتا- مقولة للجسد الخاص مع الميتا- مقولة للآخر، بحيث أن فعل التألم مرتبط ارتباطاً عضوياً بفعل السردي وبالتالي بتحديد الهوية السردية، إذا ما أخذنا "بعين الاعتبار

3- فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق بيروت، 2003، ص 36.

للنظرة واللمس، والثاني (الجسد) ينفلت من الحساسية (...)، فتعريف اللحمية بكل ما لا يمتلك الجسد، لن يخلط به، إنه بالأحرى إذا جاز التعبير، النقيض التام"<sup>1</sup>، لأن هناك فرق جوهري ما بين الجسد كموضوع والمعبر عنه داخل الفلسفات العقلية والتجريبية على حد سواء بالبدن أو اللحمية، والجسد الخاص الحامل للأنا أو الذات المفكرة حسب التعبير الديكارتي، فحين التفكير في مفهوم الجسد لا بد من الانتقال بين لحظتي الجسد العام (الجسم) والجسد الخاص (الذات)، بين جسد منظور إليه كموضوع غريب فينا ومصدر ألامنا وتعاستنا، "عملت الفلسفة كل ما في وسعها على إبعاده عن ساحتها، فحملت ضده شعاعاً مربعاً، ذاك الشعاع الذي صاغه أفلاطون عندما حدد الفلسفة كتدرب على الموت، أي كسعي متواصل لمغادرة الجسد والفرار من سجنه"<sup>2</sup>، وبين جسد واع يملك حضوراً ذاتياً ومؤثراً في علاقة الذات بالعالم.

لعل هذا المفهوم الأخير للجسد هو ما سيشكل الأرضية الفلسفية التي سينطلق منها بول ريكور لتخليصه من فرضية العَرَض التابع للنفس والمُثقل لكاهلها، إلى التفكير فيه كهوية للذات، فهو يعتبره كإمكانية

2009. ص 88.

1- يوسف تيبس، تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، ضمن، مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، أبريل- يونيو 2009، ص 43.

2- علي الشنوفي، الجسد، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، السنة العاشرة، العدد 12، ماي 1992، ص 115.

يعني القول "أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل"<sup>3</sup>.  
وعليه كانت محاولة بيران (Biran) تتمثل في الخروج من دائرة الذاتية المغلقة داخل حدود الكوجيتو الديكارتية، إلى فرض جسد يتعالى عن هذه الذاتية ويندمج كفعل هوياتي داخل العالم المعيش، "مشكلا وحدة أنطولوجية بين النفس والجسم من جهة، ووحدة هذه الوحدة مع أشياء العالم، ليمنح هذا الجسد حسا واحدا يعطي أكبر يقين للوجود الخاص وأكبر يقين للوجود الخارجي، ومع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم"<sup>4</sup>. وهي لحظة التقاء الذات والآخر داخل حدود تمثّل الهوية الشخصية ضمن نسق الغيرية، أين يُعبر الإنسان عن نفسه بقوله لست فكرا وجسدا بل أنا وعي متجسد في العالم.

هذا هو مقصد فينومينولوجيا هوسرل التي ساهمت حسب بول ريكور في إنشاء فلسفة أنطولوجية للجسد "هي أهم من مساهمة هيدغر"<sup>5</sup>، باعتبار أنها انتهت إلى شيء مهم في علاقات الجسد مع الذات ومع الآخر، إلى التمييز بين الجسد (Leib) والجسم (Korpers)<sup>6</sup>

أشكالا خفية للتألم: عدم القدرة على السرد، ورفض السرد، والتشديد على ما لا يروى"<sup>1</sup>، ومقابلة هذه السلبية مع فكرة الجسد الخاص المرتبطة هي كذلك بالهوية الشخصية، أين يتلاقى التفكير في الذات المفكرة مع الإقرار بوجودها من خلال الآخر، بمعنى تطابق المفكر بالمفكر فيه وتحول الجسد الخاص إلى وعي خاص بمقولة الغيرية، أو كما يعبر عن ذلك نتشه حين يعرف الوعي على أنه: "عقل صغير يتحكم فيه عقل أكبر هو "الجسد"، الذي لا يتبجح بكلمة الأنا لأنه هو الأنا"<sup>2</sup>.

هذا الأمر يدعونا إلى إعادة التفكير في مفهوم الإنسان الذي طالما ارتبط بصورة وهمية أساسها النظري تصور ثنائي للإنسان: نفس / جسد، والتي قد تبدو معقولة حينما تباشر الذات ذاتها فلا تحتاج إلى جسد وسيط تدرك من خلاله إنيتها، لكن لا يمكن الإستغناء عن وساطة الجسد الخاص حينما يتعلق الأمر بمباشرة الذات للآخر، وبالتالي لا بد من بلورة فينومينولوجيا خاصة بالأنا مرتكزها الجسد كفعالية وجودية، الأمر الذي سعت إليه فلسفة مي دي بيران، والذي "أعطى بعدا أنطولوجيا مناسباً لاكتشافه الفينومينولوجي حين فصل مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل، القول "أنا موجود"

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 594.

4- المصدر نفسه، ص 595.

5- المصدر نفسه، ص 595.

6- يترجم ريكور الكلمتين الألمانيتين إل لفظة Corps و Chair أي الجسد واللحمة (أنظر شرح المصطلحين ص 120).

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 592.

2- فريدريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم بيروت، لبنان، ص 58.



محضاً، بل هي إدراك لتجربة معيشة، إذ أن العالم الذي تقصده الأنا تدرك موضوعاته حسب تجربتها المعيشة فيه، وتبني هذه الأخيرة وفق جدل الداخل والخارج، أي ضمن أنطولوجيا خاصة للجسد يتوحد فيها الأنا أفكر وموضوع التفكير، ما يعني وجود علاقة تضاف بين الذات والعالم توجهه القصديّة، ف "المعيشات المعرفية تنطوي، بحسب طبيعتها، على قصد (intentio)، أي أنها تقصد شيئاً ما وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع"<sup>2</sup>. فالوعي يتجه صوب شيء والإدراك يدرك شيئاً ما، لذا فتقاطب البدن والجسد هو ما سيوحد الأنا مع الآخر ضمن حياة قصديّة فعالة ومنفعلة في الآن ذاته، تجعل من أني "طبيعي نفسي له جسم وروح، أنا شخصي قد اندمج في هذه الطبيعة بجسمه"<sup>3</sup>.

وأمام هذا التمييز بين الجسد والجسم، يعتقد ريكور على أن هوسرل وضع مسافة بين الذات والآخر من خلال تحديد الجسد كجسم بين أجسام أخرى، والذات هي واحدة من ضمن ذوات أخرى، وهذا ما يعيدنا إلى إعادة طرح شكل سابق من أشكال الأنا تمثله الهوية الذاتية ipseité. وما يعييه ريكور على تفكير هوسرل هذا على أنه "فكر في الآخر غيري فقط كأنا أخرى، ولم يفكر إطلاقاً في الذات كآخر لذا فإنه لا يملك جواباً للمفارقة

2 - إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزرو، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط1، 2007، ص 93.  
3- إدموند هوسرل، تأملات ديكرتية، مصدر سابق، ص 221.

فالجسد الذاتي أو الجسد المعيش يوظفه هوسرل في مقابل الجسم الذي اعتبرته فلسفات الكوجيتو مجرد موضوع يتميز عن باقي موضوعات العالم، في حين يجب أن يكون العالم هو الامتداد الفعلي لجسدي الواعي أي لذاتي، التي تشكل وحدة عضوية بين أفعال الجسم ووعي الجسد، فأن أدرك الآخرين - كما يقول هوسرل- فأنا "أدركهم حسياً بوصفهم موجودين في الواقع في سلسلات من التجارب المتغيرة والمتفقة معا في الوقت نفسه، وأدركهم من جهة كموضوعات في العالم، لا كمجرد أشياء من الطبيعة (...). ولما كانوا يرتبطون بأبدانهم بطريقة خاصة "كموضوعات نفسية- طبيعية"، فهم موجودون في العالم. ومن جهة أخرى فإنني أدركهم في الوقت نفسه كذوات لهذا العالم عينه: ذوات تدرك العالم -العالم عينه الذي أدركه-، ومن هنا فإن لها تجربة عني، كما أن عندي تجربة عن "العالم" وعن "الآخرين"<sup>1</sup>.

يميز هوسرل من خلال نصه هذا أهمية حضور الجسد في تحديد الإنساني، فوعي الإنسان لا يمكن له أن يتحقق خارج إطار المعيش وتجربتنا الفعلية داخل العالم من خلال ما تنسجه ذواتنا من علاقات مع ذاتها كما مع الآخرين، فالذات حسبه ليست ماهية عقلية خالصة كما ليست وعياً متعالياً

1- إدموند هوسرل، تأملات ديكرتية -المدخل إلى الظاهريات-، ترجمة وتقديم نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر، 1970، ص 213.

خارج الذات، فكانت الأولوية مع الفلسفة الهيدغيرية هي للموجودات الزمانية الساعية دوماً لتحقيق وجودها الفعلي والمشروع من خلال الداين (DASEIN).

وبرغم هذه الأرضية الفلسفية المتميزة التي أبانت عن تجليات خاصة لمفهوم الوجود والإنسان من خلال وصل الكائن بالعالم، إلا أن وجودية هيدغر "لم تترك مجالاً لأنطولوجيا الجسد لتنتقل وتنتشر"<sup>4</sup>. على اعتبار أن هيدغر جعل من الكائن-هنا كائناً زمانياً وليس كائناً جسدياً.

سيحاول بول ريكور استثمار مقولة الوجود في العالم وتوجيه مفهوم الداين نحو إحلال أنطولوجيا خاصة مرتكزها مفهوم الجسد الشخصي المحقق لوجود الذات الواعية الحاملة لكل صور الإرادة والشعور، كما يجعل من الهوية السردية أمراً ممكنًا من خلال ما يسميه بالمشروع الواعد لأنطولوجيا الجسد "والذي يشير إلى إدخال الفينومينولوجيا التأويلية إلى سجل أنطولوجيا الغيرية"<sup>5</sup>.

هذا الإنعطاف الريكوري من الفينومينولوجيا التأويلية إلى أنطولوجيا الغيرية، كان الغرض منه التأسيس لموقع خاص للجسد داخل تفاعلات الغيرية، واستدراجه إلى حيز الهوية السردية التي

1986, p35.

4- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 596.

5- المصدر نفسه، ص 596.

التي يختصرها السؤال: كيف نفهم أن يكون جسدي هو كذلك جسم؟<sup>1</sup>.

هذا السؤال نحاول أن نبحث له عن جواب مع أنطولوجيا هيدغر التي ترى أن المحدد لطبيعة وماهية الأشياء هو الوجود المتضمن فيه الزمان كما المكان المتجانس، إذ سيفهم الوجود مع هذا التصور الهيدغيري على أنه مجرد تكرار للحظات متجانسة مقيدة بالوجود -هنا- (الداين)، أي وجود في زمان ومكان محددين بدقة متناهية، فليس الكائن منفصلاً عن الزمان ولا عن الكينونة الآيلة إلى الإضمحلال، إذ أن الإنسان "يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة، وهكذا فإن فهم الكينونة ينتهي إليه"<sup>2</sup>.

مشروع هيدغر يتبلور حول فكرة رئيسية واحدة وهي أن الإنسان هو الكائن الذي يحقق فعل الوجود، مما يعني أنه كائن متضمن لا يمكن أن يكون هناك تصور لوجوده خارج الزمانية، فالموجود الإنساني هو ذاته الذي يحدد طبيعة الوجود العام ويكشف عن حركة وتناهي الزمان ويمنحه معنى ودلالة، كما يقول هيدغر: "أن تزامن الزمان هو المؤسس للذات المفكرة"<sup>3</sup>، أي بمعنى أن لا وجود للزمان

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 602.

2- فرانسوا داستوز، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط 2، 2002، ص 45.

3 - Heidegger Martin, Etre et Temps , trad de l'allemand par François vesin , Gallimard paris ,

زحزحة مفهوم الدازاين من بعده الأنطولوجي إلى تأويلية لوعي الذات، يعد بمثابة البحث عن أفضل زخم ممكن لمفهوم الجسد. والتي ستمتد إلى البحث في شكل آخر من أشكال تمثيلات الجسد، ألا وهو غيرية الغريب.

فمن هو الغريب؟ و هل معنى إقصاء الآخر من ساحة فكر الذات يعني جعله غريباً؟ وهل يمكن أن نعتبر كل آخر للذات لا يحمل صفاتها الجسمية والنفسية، ولا يقاسمها نظرتها إلى الوجود غريباً عنها؟.

يفهم الجسد بما هو جسد خاص عل أنه المحقق لوجودي وبه أباشر هذا العالم وشرط إنّي، كما قد يفهم بمعنى آخر على أنه غريب أو مجرد موضوع فيزيائي وبيولوجي يتعين في وضع أنطولوجي، يمكن أن تندرج تحته مسألة الغيرية كسلبية معلنة "تتضمنها علاقة الذات مع "الغريب" بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات، وبالتالي الغيرية الملازمة للعلاقة البيندائية"<sup>4</sup>.

يبدو الغريب الأكثر تمثيلاً لعلاقتي مع الآخر، باعتباره مفهوماً ديناميكياً للهوية، لأنه يحتل مكاناً وسطاً بين الذات وغيرها، فحين نتحدث عن غريب الأنا نحن نحكي شعوراً يمتلك هذه الأنا في معرفة تناقضاتها وحواراتها الذاتية وصورها الوجودية، وبما أن هذا النوع من المحاكاة هو هاجس تعايشه كل أنا تعمد

4- المصدر نفسه، ص 590.

تقتضي تعقيد تجربتنا مع الآخر من خلال جعله يتواصل مع الذات بفعل تعبيرية تحويهما داخل بوتقة واحدة، فيكون الآخر هو انعكاس لصورة الذات قد تبلغ درجة التناظر، أي حين "يضي الأنا على الآخر المعنى الوجودي الذي يجعله خارج المضمون العيني للأنا ذاته، الذي يقومه"<sup>1</sup>.

قد لا يكفي استحداث توافق ظاهري بين الأنا والآخر من خلال هوية جسدية، بل ينبغي أن تكون هذه الهوية تمثل لصيرورة ووعي يحتل فيها الجسد المشهد الأكثر حضوراً لا من جهة كونه رمزا جسمية بل من جهة كونه فضاءً للحرية والإرادة، ف "الجسد يسبق أنطولوجيا كل تمييز بين الإرادي واللاإرادي"<sup>2</sup>.

ولربما كان هذا مقصد ريكور حينما استعان بكتاب الوجود والزمان لهيدغر بحثاً عما يمكن أن يمنحه الجسد من حميمية ذاتية وانفتاح على العالم، لكن فكرة الوجود في العالم لم تكن أكثر ملائمة لتأسيس أنطولوجيا للجسد، لذا سيستعيز عنها بمقولة الوجود- المرمي، أو الملقى- هنا، التي تجعل "طابع حمل الوجود يعني مباشرة تسليم الأمر للذات عينها، وبالتالي الانفتاح الذي يفضله كل الأنغام العاطفية تقول في وقت واحد حميمية الوجود- هنا (الإنسان) مع ذاته"<sup>3</sup>.

1- ادموند هوسرل، تأملات ديكرتية، مصدر سابق، ص 217.

2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 598.

3- المصدر نفسه، ص 604.603.

تؤسس لها مسافة فاصلة بينها وبين الآخر، ما ينجر عنه إسكان الذات في ثنايا هوية شخصية متطابقة **(Mémété) l'identité-idem**، انحلالها في مسرح الوجود يتباين بين انسجام ووافق ذاتي وغربة عن عالم الأشياء، لتتحقق فعليا حينما تنتفي الوحدة القائمة بين الفرد ومجموع البنى الاجتماعية الأخرى، ف "حينما تغرب البنية الاجتماعية عن الفرد فإنه ذات الفرد الحقيقية -متموضعة- هي التي تغرب عنه"<sup>2</sup>.

وعليه سيتحدد غريب الذات من خلال إحساس أو شعور بأخرية شيء ما، سواء إنوجد خارجا عن الذات منذ اللحظة الأولى أو اكتسب صفة الغرابة نتيجة التحدي الذي يفرضه الصراع القائم بين الذات والغير، وهنا سيفتق الغطاء الرومانسي الذي شكل هذه العلاقة الهوياتية التي عمدت دوما على أن تتمثل هوية وجودنا في كوننا أجساد ونمتلك أجساد في الآن ذاته.

دوما إلى إقصاء الغير من مجال التفكير، وتحاول أن ترسي أسس العلاقة وفق منطق السيد والخدم، أين يمثّل الخادم كغريب يسكن هذه الأنا ويعتبر سلب ونفي لها.

في مسعى دؤوب للذات كي تحقق ذاتها داخل ثنايا صراع لا ينتهي مع كل ما هو غير، أين سيحل محل الشعور باندماج الغير في الذات، شعور بلامبالاتها تجاه ما هو مغاير وغريب عن خصوصيتها.

هذه الرؤية الضيقة للذات تجعل بول ريكور يطرح أكثر من تساؤل حول حقيقة الذات نفسها وعلاقتها بما تسميه غريب الذات، محاولة الإنوجداد داخل عالم محدود وضيق تشابك فيه الذات مع انغلاقيتها التي رسمتها لنفسها، وهنا ستظهر تساؤلات ريكور لتطرح داخل سياق تأسيس أنطولوجيا للجسد تستهدف مجاوزة نظرة الذات للآخر على أنه غريب، إذ يقول: "هذا التعولم يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم، بهذا الواقع ألا تكون اللعبة كلها قد تمت؟ أن يكون جسدي هو أيضا جسم، ألا يتضمن هذا بأنه يبدو كذلك في أعين الآخرين؟ فقط جسد (بالنسبة إليّ) الذي هو جسم للغير (للآخر) يمكن أن يلعب دورا كأول حد للمماثلة للتحويل التماثلي من جسد إلى جسد"<sup>1</sup>.

وهنا ستعايش الذات لحظة اغتراب ذاتية،

1- المصدر نفسه، ص 613.

2- ريتشارد شارتر، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، دار شرقيات القاهرة، ط2، 1995، ص 79.

## نظرية التأويل عند ابن رشد

د. درغام نادية

جامعة وهران

## مفهوم التأويل :

لقد كان الاهتمام بتحديد مفهوم التأويل في العديد من الحقول المعرفية. لذلك كان يجب علينا كباحثين في الحقل الفلسفي أن نستكشف حقيقته في هذا الحقل من خلال فيلسوف بحث فيه في إطار الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو ابن رشد، وهذا لا يعني أنه أول من تناول هذا المفهوم داخل العالم العربي الإسلامي حيث نجد أن هناك العديد من المفكرين في مختلف الميادين الفكرية قد تداولوا هذا اللفظ، خاصة وأن لفظ التأويل موجود في القرآن الكريم: "ويؤكد حضور الدال تأويل في القرآن الكريم أقدم نص عربي موثوق في صحته سبع عشر مرة"<sup>1</sup>

وابن رشد يعد من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين عالجوا قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وقد بين أن الشريعة تدعو إلى النظر لذلك فهو يقول: "وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد فيه الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل

1 نصر حامد، أبو زيد. النص الحقيقية السلطة، ط2 المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1997، ص 53

يوافقه ويشهد له"<sup>2</sup>

ثم يبين أن في الشرع المسكوت عنه يوازي المسكوت عنه من الأحكام إذ يقول: " فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما قد سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها بالقياس الشرعي"<sup>3</sup>. فالمسكوت عنه في الشرع هو عند ابن رشد المحفز للتأويل خاصة عندما يخالف ظاهر النطق ما توصل إليه البرهان وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا له، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله"<sup>4</sup>.

ونفهم من خلال هذا أن ابن رشد يعلن عن التأويل للفصل في قضية مخالفة البرهان بظاهر النطق في الشريعة، وهنا نتساءل هل غاية ابن رشد كانت نصر البرهان أم اكتشاف آلية التأويل والتي من شأنها أن لا تشوه الشريعة؟

سنتقصى ذلك من خلال الكشف عن أسس التأويل عند ابن رشد انطلاقا من تعريفه للتأويل وهو يقول: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية في الدلالة المجازة - من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز- من تسمية

2 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سراس للنشر. دون ط، سنة 1994، ص 27

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4 المصدر نفسه، ص، ص، 27، 28

وبذلك يكون التأويل صناعة لغوية في جزء منه<sup>4</sup>.

### التأويل والمنهج العقلي:

خصص ابن رشد فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة لفحص قضية التأويل وأصح تأويل في نظره هو ما ينتج عن القياس المنطقي، كما يبين أن التأمل في الوجود أساسه عقلي حيث يقول: "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"<sup>5</sup>. وليس هذا فحسب بل نجد ابن رشد يصر على أن استخدام العقل هو مطلب شرعي فيقول: "أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم القياس وهو المسمى برهانا"<sup>6</sup>.

لذلك يجعل ابن رشد المنهج العقلي الذي يعتمد البرهان في الأساس هو المنهج الوحيد الذي بإمكانه أن يستخدم في التأويل "فالعلم البرهاني في الأساس هو الذي يجعل الشريعة منسجمة مع العقل ومتسقة فيما بينها فما خالفه من النصوص يسلم عليه التأويل"<sup>7</sup>.

لكن إذا كان التأويل لا يستخدمه إلا أهل العلم الذي يشترط فيهم امتلاك البرهان فبالضرورة سيكون أحد التأويلات إن لم

لشيء يشبهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"<sup>1</sup>

إذا كان التأويل عند ابن رشد هو فعل الإخراج الذي يتم على مستوى التعامل مع الألفاظ القرآنية فهو يشترط أن لا يخرج ذلك على نطاق قوانين اللغة العربية، وليس هذا فحسب بل هو يصر على أن لا يتم ذلك إلا بالالتزام بهذا الأساس، حيث يقول: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان خالفه ظاهر الشرع. أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"<sup>2</sup>

من هنا يتبين أن ابن رشد في تعريفه للتأويل قد أكد على خصوصيته انطلاقاً من أن القرآن الكريم ألفاظه عربية بحيث لا يجب على المتأول أن يتعامل مع النص القرآني بقوانين تخرج عن نطاق اللغة العربية وهذا إدراكاً منه بخصوصية اللغة العربية من جهة وللإعجاز القرآني في ورود اللفظ، يقول الجابري: "هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني"<sup>3</sup>

لذلك يرى الجابري أن "الضابط الأساسي في هذه عملية هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن،

1 المصدر السابق، ص 28

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 6، سنة 1993، ص 245

4 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

5 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس للنشر، ص 20

6 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7 مفتاح، محمد. التلقي والتأويل، المركز الثقافي، العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 2، سنة 2001، 295

العقل الذي هو "أداة التفكير والتأمل والتدبر  
وبعبارة أخرى هو أداة التأويل"<sup>5</sup>.

### المجاز والحقيقة:

إن ابن رشد من خلال تعريفه للتأويل  
يشير إلى المجاز والحقيقة ذلك "أنه مهما كانت  
أجناس النصوص وأنواعها وأصنافها فقد  
ترجع إلى القسمة المعروفة من كون الكلام  
ينقسم إلى حقيقة ومجاز فإذا كان الكلام  
حقيقة صرفة خالصة فإنه لا يجوز تأويله،  
وأما إذا كان الكلام فإنه يجب تأويله حتى  
تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية"<sup>6</sup>.

نجد أن ابن رشد يؤكد على ثنائية الحقيقة  
والمجاز في النصوص وهناك من يقر أن ابن  
رشد لم يخرج في تعريفه للمجاز عن تعريف  
المتكلمين حيث يقول أبو زيد نصر حامد: "إن  
تعريف المجاز الذي يقدمه ابن رشد هو نفسه  
التعريف المتداول في دائرة المتكلمين المعتزلة أو  
الأشاعرة"<sup>7</sup>.

في حين أن ابن رشد في الأساس نظر إلى  
التأويل لدحض أفكار وتأويلات المتكلمين،  
خاصة التي لها علاقة بصفات الخالق،  
وينتهي تأويل الصفات المعتمد على البرهان  
والمؤسس على ما بعد الطبيعة إلى أن الله  
سبحانه عقل خالص لا يعقل إلا ذاته، وذاته

نقل أهمها، فالتأويل هو جوهره ربط النتائج  
بالمقدمات، داخل القول الديني نفسه، هو  
البحث عن المعنى، المقصود وراء التعابير  
المجازية والأمثلة الحسية وذلك بشكل يجعل  
مدلول القول الديني على وفاق ما يقرره  
البرهان العقلي"<sup>1</sup>.

وحسب ابن رشد البرهان هو كاشف  
للحقيقة "إن كان البرهان فلا يكون إلا مع  
العلم بالتأويل، لأن الله تعالى قد أخبر أن لها  
تأويلا هو الحقيقة والبرهان لا يكون إلا على  
الحقيقة"<sup>2</sup> ولقد استفاد ابن رشد من المنطق  
الأرسطي في تأسيسه لنظرية التأويل وذلك  
باستخدام البرهان العقلي واعتباره أهم شرط  
للحصول على تأويل صحيح، وقد وظف في  
ذلك نظرية التوسط ونظرية الطرف المحايد  
الكونيتان باعتبارهما مشتقتين من البرهان  
العقلي ولذلك، فهما عامتان شاملتان يمكن  
توظيفهما في حل مشاكل فلسفية وكلامية  
وسياسية وتأويلية قد تكون مصدر فرقة  
الناس"<sup>3</sup>.

نجد أن ابن رشد في إطار استثماره المنطق  
الأرسطي في التعامل مع النص القرآني، يوظف  
التوسط والحياد مكونا اثنان من مكونات  
المرجع السيمائي أو المسدس السيمائي وسيلة  
تأويلية وتوليدية في الوقت نفسه"<sup>4</sup> لذلك نجد

5 نصر حامد، أبو زيد. النص والحقيقة، ص 185

6 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، المركز الثقافي  
العربي الدار البيضاء، المغرب. ط 1، سنة 2000، ص 56

7 المرجع نفسه، ص 50

1 الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، ص 245

2 مفتاح، محمد. التلقي والتأويل، ص 99

3 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

4 المرجع السابق، ص 141

هناك من ينتقد ابن رشد في هذا الإطار، فإنه إذا كان ابن رشد يؤسس لتأويل على البرهان وذلك إذا كان البرهان هو المعرفة اليقينية فمن الضروري أن يكون البرهان هو أساس التأويل ومعياره<sup>5</sup> فإن هجوم ابن رشد على المتكلمين وعلى تأويلاتهم التي سببت الاضطراب والفساد وشوهت العقيدة، ليس مبررا ولا مفهوما إذا كان المجاز هو قانون التأويل لأن هذا بالضبط هو قانون التأويل، لأن هذا بالضبط هو القانون الذي حكم تأويلات علماء الكلام<sup>6</sup>

لكن هناك من يرى أن ابن رشد في نظريته للتأويل مانح بين البرهان والبيان فإننا نجد البيان عند ابن رشد ممتزجا بالبرهان، والبرهان مندمجا في البيان وهذا ما سوغ لنا أن ندعوه التأويل " البرها - يان " نحتا من كلمتي البرهان والبيان<sup>7</sup>

وإذا كان ابن رشد قد اهتم بالمجاز فلأنه لا يمكن لأي لغة أن تخلوا من المجاز خاصة اللغة العربية كما أن القرآن الكريم نص عربي "وللتأويل في خطاب ابن رشد جانبان: الأول ضرورة اعتماده على البرهان الذي يحدد مرجعية المعنى والدلالة، الثاني أن يوافق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها"<sup>8</sup> وبهذا المفهوم يكون التأويل عند ابن رشد قد

عقل بالضرورة<sup>1</sup> وقد بين ابن رشد من خلال العديد من نصوصه عدم مصداقية تأويلات المتكلمين، فهو يقول مثلا: "فالمتكلمين ليسوا في قولهم أيضا في العالم معتمدين على ظاهر الشرع، بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا من العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذا الآيات أن الإجماع انعقد عليه."<sup>2</sup>

وقد أقر ابن رشد أن هذا النوع من التأويل قد أضر بالشرع، وهو بطريقة أو بأخرى معني بإيقافها وإعطاء البديل في هذا الإطار. حيث عمل على تقديم نظرية متكاملة في التأويل وهذا على الأقل حسب ابن رشد، وهو يستند في ذلك إلى آيات قرآنية من بينها قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾<sup>3</sup>

لذلك كان موقف ابن رشد من المتكلمين في مسألة التأويل موقف الناقد " وأسند ما عرض الشريعة في هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره، قالوا إن هذا التأويل هو المقصود، وإنما أتى الله به"<sup>4</sup>

1 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 36

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 سورة آل عمران، الآية: 07

4 ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1998، ص 148

5 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 57

6 مفتاح، محمد. التلقي والتأويل، ص 95

7 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص، ص، 63، 64

8 المرجع نفسه، ص 47



التعددية وللقضاء عليها بدليل أنها انطوت في بنية خطابها، الخطاب الإلهي على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحاً لأفاق التأويل والفهم<sup>3</sup>.

ولقد تضمن النص القرآني كل مستويات الخطاب مراعيًا في ذلك أصناف البشر الثلاثة، وحسب ابن رشد "بأن ضرب لهم أمثالها وأباحها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية"<sup>4</sup>

إن فكرة التعددية كانت سبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن فيقول "فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"<sup>5</sup>

ولذلك فإن أهل البرهان هم المختصون بالباطن دون غيرهم، وعلى هذا النحو من التمييز بين الظاهر والباطن فإن الظاهر لا يحتاج إلى تأويل. بل ذهب ابن رشد في هذا الشأن إلى أنه من اعتمد التأويل في الظاهر كفر، فيقول: "وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول والمتأول له كافر"<sup>6</sup>. فابن رشد يحرص على أن هناك ظاهر من

استفاد من كل الأسس المعرفية التي من شأنها أن تقدم تأويل صحيح "فالتأويل هنا فك شفرة لنص من أجل فهم العالم الذي تمثل اللغة ظاهر النص القرآني تعبير المجازي"<sup>1</sup>

ويتجلى الإبداع الرشدي في تأسيسه لنظرية التأويل في قدرته على استعانتها على أسس برهانية وبيانية دون أن يخل بقواعد اللغة العربية ولا بالمبادئ العقلية.

### التعددية وثنائية الظاهر والباطن:

لقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أصناف حسب درجة الإدراك. هناك من يصفهم بأهل الخطاب، والصنف الثاني أهل الجدل أما الصنف الثالث، فهم أهل البرهان وحسب ابن رشد أن هذا التقييم يظهر فيه اللطف الإلهي على البشرية. كما أن هذا الاختلاف يعود في الأساس إلى الفطرة والاكْتساب أو إلهما معا إذ يقول: "فقد تَلَطَّفَ اللهُ فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرتهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم"<sup>2</sup>

وابن رشد يقر بوجود التعددية، "فالتعددية، تلك القائمة في طباع البشر لاختلاف عاداتهم، ومرجعياً أمر حرصت الشرائع على التعامل معه وصفة حقيقة سابقة عليها، ولم تسعى الشرائع لإلغاء

1 المرجع السابق، الصفحة نفسها

2 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 39

3 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 60

4 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 39

5 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6 المصدر السابق، ص، ص، 39، 40

في الحكمة الإلهية<sup>4</sup>. وهذا يعود في الأساس إلى خصوصية النص القرآني "فالنص القرآني الذي يقبل التأويل، وينبه أهله إلى وجوب استعماله في الأقاويل التي ينبغي أن يستعمل فيها، ينطوي بحسب مفهوم ابن رشد له، على جميع طرق الحقيقة، إذ الحقيقة تختلف طرق تصورها والتصديق بها كما أوضح ذلك هو نفسه.<sup>5</sup>

ولما كانت فكرة التوحيد غاية المؤمن مهما كان الصنف الذي ينتمي إليه من حيث درجة التصديق، "فيبدو أن ابن رشد كان حريصا أشد الحرص على الضوابط المعرفية التي لا تلغي التعددية"<sup>6</sup>

وحسب أبو زيد نصر حامد " أن ابن رشد إذا كان محور فلسفته هو إبراز عدم الاختلاف بين الحكمة والشريعة، وهو يؤكد عدم الاختلاف كان يؤصل للتعددية والاختلاف بين البشر"<sup>7</sup>.

وقد كان ابن رشد مؤيدا للتعددية والاختلاف باعتماده على العقل وهي الآلية نفسها التي اعتمدها في التأويل، " فهو يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنساني لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة

الشرع محظور التأويل: "فقد ظهر من قولنا أهمها ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله، فان كان تأويله في المبادئ، فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ، فهو بدعة وهنا أيضا يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم بدعة"<sup>1</sup>. كما بين ابن رشد أن هناك صنف ثالث بين الظاهر والباطن حيث يقول: "هنا صنف ثالث في الشرع متردد بين هذين الصنفين فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالبرهان الذي لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي يجوز حمله على الظاهر، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه والمخطئ في هذا معذور، أعني من العلماء."<sup>2</sup>

ويمكن أن نقول أن هذا الصنف لا هو باطن يحمل معناه على الظاهر، ولا هو ظاهر يجوز تأويله إذن هذا الصنف يبقي بين ثنائية الباطن والظاهر، "فهذه التعددية المنعكسة في تعدد مستويات الخطاب الإلهي من شأنها أن تفضي إلى تعددية التأويلات"<sup>3</sup>.

وإذا كان التعدد صفة بشرية، فهذا لا يتعارض مع الوصول إلى فكرة التوحيد، والتي يتأسس عليها النص القرآني، "وهكذا تقضي التعددية إلى التأويل من حيث جذورها واحدة

4 المرجع نفسه، ص 58

5 حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1995، ص 110

6 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 61

7 المرجع نفسه، ص 58

1 المصدر نفسه، ص 40

2 المصدر نفسه، ص 41

3 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 61

تأويلا صحيحا من جانب آخر<sup>1</sup>.

رشد لأن هذا الصنف قدراته العقلية في التعامل مع النصوص محدودة. وهو الصنف الذي يقف عند حدود الظاهر في التصديق، "والصنف هو من أهل التأويل الجدي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة"<sup>5</sup>

هذا الصنف حسب ابن رشد لا يرقى لأن يكون تأويل صحيح في حين أن النوع الأخير من التأويل عند ابن رشد هو المطلوب، "والصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة. أعني صناعة الحكمة"<sup>6</sup>

#### التأويل المحظور:

لقد حرص ابن رشد على عدم التصريح بالتأويل لعامة الناس. حيث كان صارما في ذلك وهو يقصد التأويل اليقيني الذي يجب أن يبقى في دائرة خاصة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور. متى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو غير أهلها وبخاصة تأويلات البرهانية ليعدها عن المعارف المشتركة. افضي ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر"<sup>7</sup>

وقد اعتبر هذا التأويل محظور لما ينتج عن الإفصاح عنه، وهو انتشار الكفر بعدما كانت التأويل تحقيق التوحيد، وقد بلغ الإفصاح

وهكذا عمل ابن رشد على تأسيس نظرية التأويل بشكل لا يتنافى مع الأسس العامة للمعرفة. "و بهذا المعنى وحده يمكن اعتبار ابن رشد ممن أعادوا البناء والتأسيس للعلوم الدينية الفقهية والكلامية، أي انطلاقا من رؤيته للنص القرآني كفضاء دلالي متعدد الاحتمالات والدلالات، وباستعمال المنهج "التأويلي" لا "الظاهري"، في فهمه والتعامل معه"<sup>2</sup> إن التعددية التي شملت البشر قد تعدت إلى التأويل، فإذا كان تعدد التأويلات في فهم النصوص الدينية أمر مشروعاً، فإن الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع تكتسب تعدد التأويلات المشروعة أعمق أصناف إلى مشروعيتها العقلية الخالصة"<sup>3</sup>

وعليه فإنه سيكون لكل صنف من الأصناف البشرية نوع من التأويل وهذا ما يصرح به ابن رشد، "فإذا الناس في الشريعة على ثلاث أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف هذا النوع من التصديق"<sup>4</sup>

ونفهم من هذا أن هناك من هو محروم من امتلاك التأويل، وهذا دائما حسب ابن

1 المرجع نفسه، ص 59

2 حرب، علي، نقد النص، ص 110

3 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 59

4 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين

الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 48

5 المصدر السابق، الصفحة نفسها.

6 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

7 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

وابن رشد لا يمنع التصريح بالتأويلات الفاسدة فحسب بل حتى الصحيحة منها وذلك لعدم توفر هؤلاء على آية الفهم "هذا أن أصرح لهم بتأويلات صحيحة في ذلك الأشياء بكونهم لا يفهمون ذلك التأويل، فضلا إن أصرح لهم بتأويلات فاسدة لأنه يؤول بهم الأمر إلى أن يروي أن هنا صحة يجب أن تحفظ ولأمر هنا يجب أن يزال، فضلا من أن يروي أنهما أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض."<sup>6</sup>

وهكذا فإن ابن رشد يمنع التصريح بالتأويل للجمهور، وهو في الوقت نفسه يريد لهم المحافظة على الشريعة بل المحافظة على سلامة عقيدتهم الدينية ككل "لهذا ينتقد ابن رشد المتكلمين من المعتزلة والأشعرية الذين صرحوا بتأويلهم للجمهور، وفرقوا بين الناس وقد سبق الحنابلة ابن رشد في هذه المسألة ودموا الكلام"<sup>7</sup>. وهناك ردود متشابهة في تاريخ الفكر الإسلامي "فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفسير والتي يرد فيها على تأويلاتهم، بل يؤول بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أساس أن المقصود بها الخوارج."<sup>8</sup>

عن مفهوم الظاهر ولقد لحظنا فاعلية الظاهر، وليس لأي بشر الصلاحية لإلغاء ذلك. لأن النص القرآني خطاب إلهي وهو محفوظ بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾<sup>1</sup>

لذلك يقول ابن رشد: "والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر واثبات المؤول. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إذا كان في أصول الشريعة."<sup>2</sup>

ومن هذا المقام يستعين ابن رشد بما فعله الغزالي حيث يستدل بذلك حيث يقول: "بالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب إلى الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين كما صنع ذلك أبو حامد"<sup>3</sup>

ولهذا لا بد أن يبقى مفهوم الظاهر ثابتا عند جميع البشر بمختلف أصنافهم "ولهذا يجب أن يصرح ويقال عن الظاهر بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فهو ثابت لا يعلمه إلا الله"<sup>4</sup>.... في قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾<sup>5</sup>

1 سورة الحجر، الآية: 09

2 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين

الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 46

3 المصدر السابق، ص، ص، 48، 49

4 المصدر نفسه، ص 49

5 سورة آل عمران، الآية: 07

6 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين

الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص، ص 50

7 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين

الحكمة والشريعة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع. الجزائر دون ط. سنة 1982، ص 60

8 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص 13

إلى أربعة أصناف.<sup>4</sup>

وإذا اهتم ابن رشد بتصنيف المعاني في الشرع فلقد عنى ابن رشد بتحديد وظيفة اللفظ في النص وحدد الألفاظ ومصدرها في أربعة يقول: "وأصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة ثلاثة متفق عليها ورابع مختلف فيه."<sup>5</sup>

وذلك أن التأويل الرشدي غايته الكشف عن الحقيقة، وهذا من خلال اهتمام بالمعاني والعمل على تصنيفها، وفي الوقت نفسه الاهتمام بالألفاظ و تصنيفها هي الأخرى، "وللتأويل في خطاب ابن رشد جانبان الأول ضرورة اعتماده على البرهان الذي يحدد مرجعية المعنى والدلالة، والثاني وفق قوانين اللغة العربية ولا يتعارض معها."<sup>6</sup>

من هنا فإن ابن رشد قد استفاد من كل أنماط المعرفة التي درسها في حياته من معارف فلسفية ودينية، "وهو يؤسس مشروعية التأويل على أساس فقهي مكين كما يؤسس مشروعية النظر الفلسفي على الأوامر القرآنية بالنظر إلى التدبر والاعتبار في خلق السموات والأرض."<sup>7</sup>

وهكذا فإذا كانت غاية ابن رشد الوصول إلى حقيقة واحدة من خلال التوفيق بين

في حين نجد أن علي حرب يرى أن ابن رشد يلغي ميزة العقل عند عامة الجمهور، فيقول: "وهكذا نقرأ دعوة ابن رشد إلى عدم التصريح بالتأويلات أمام العامة، فنتأولها على أنها تعني أن الجمهور لا يعقل."<sup>1</sup>

نلاحظ أن هذا القول مبالغ فيه لأن ابن رشد قد وضع هذه المسألة خاصة وأنه استند في هذا النص القرآني نفسه "فالنص القرآني الذي يقبل التأويل، وينبه أهله إلى وجوب استعماله في الأقاويل التي ينبغي أن يستعمل فيها، ينطوي بحسب مفهوم ابن رشد له، على جميع طرق الحقيقة، إذ الحقيقة تختلف طرق تصورها والتصديق بها كما أوضح ذلك هو نفسه"<sup>2</sup> وهذا قد صرح به أيضا علي حرب نفسه لذلك لا يمكن الحكم على الموقف الرشدي. خاصة و "أن التأويل الذي اعد لإرشاد العوام... هو تأويل يؤكد على شرعية الدعوة ويحميها."<sup>3</sup>

### قانون التأويل:

إن اهتمام ابن رشد الشديد بالتأويل جعله يضع له قانون، فهو يبين تصنيف المعاني في الشرع، فيقول: "إن المعاني الموجودة في الشرع توجد خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين وينقسم الآخر منهما

1 حرب، علي، نقد النص، ص 111

2 المرجع السابق، ص 110

3 سالم عبد الجليل بن عبد الكريم، التأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، سنة 2004، ص 44

4 حرب، علي، نقد النص، ص 110

5 ابن رشد، أبو الوليد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار الشريعة، دون ط، سنة 1989، ص 3

6 نصر حامد، أبو زيد. التأويل والخطاب، ص، ص، 63، 64

7 المرجع نفسه، ص 53

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن رشد ، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار الشريعة، دون ط، سنة 1989.
- 2- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس للنشر. دون ط، سنة 1994.
- 3- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر دون ط. سنة 1982.
- 4- ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1998.
- 5- أبو زيد نصر حامد، النص الحقيقية السلطة، ط2 المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1997.
- 6- أبو زيد، نصر حامد، التأويل والخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ط1، سنة 2000.
- 7- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 6، سنة 1993.
- 8- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 1995.
- 9- سالم عبد الجليل بن عبد الكريم، التأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، سنة 2004
- 10- مفتاح، محمد. التلقي والتأويل، المركز الثقافي، العربي الدار البيضاء، المغرب، ط2، سنة 2001.

الحكمة والشريعة، وينتج عن ذلك القرار بنظرية في التأويل، فإن هذا التأويل هو في حد ذاته يتأسس على أسس شرعية فلسفية. أما تأسيس التأويل على أساس شرعي، فيعتمد بدوره كذلك على مقارنته بقياس الفقهاء في الأمور التي سكت عنها الشرع.<sup>1</sup>

حيث نجد ابن رشد يقول ويتساءل في نفس الوقت "وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكيف بالأحرى أن يفعل ذلك صاحب عمل البرهان؟"<sup>2</sup>

ومن هنا نتساءل نحن بدورنا عن حدود ممارسة ابن رشد للتأويل في نصوصه الخاصة، بمعنى هل استطاع أن يحافظ على ماهية صاحب علم البرهان؟

1 المرجع السابق، ص 54

2 ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، سيراس، ص 28

# الترجمة





## السياسي\* وديناميكية المشاعر الجماعية للفيلسوفة البلجيكية شانطال موف<sup>1</sup>

ترجمة نورالدين علوش  
جامعة المغرب

العدد الثاني فيفري 2014

الجماعي. فعوض الحديث عن ثنائية اليمين واليسار أصبحنا نتحدث عن الشر والخير.

فمن نتائج هذا التعويض السياسي بالأخلاق هو أن الفضاء العمومي يجد نفسه معوزا بسبب غياب نقاش قوي لبدائل اليميننة. وهذا ما يفسر قلة تعاطف المواطنين اتجاه المؤسسات الديمقراطية الليبرالية.

وهذا ما نلاحظه من معدلات ضعيفة للمشاركة الشعبية في مختلف الاستحقاقات الانتخابية وتزايد شعبية الأحزاب الشعبوية اليمينية بسبب هجوماها على المؤسسات.

هناك العديد من الأسباب التي تدفعنا إلى تحليل غياب منظور سياسي حقيقي. بعضها مرتبط بسيطرة النموذج النيو الليبرالي للعولمة , والبعض الآخر مرتبط بالمكانة المهمة للفر دانية الاستهلاكية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

من الواضح ان سقوط الشيوعية وغياب النزاعات الايديولوجية التي أطرت المخيال السياسي للقرن العشرين, ساهم في إضعاف المرجعيات السياسية في مجتمعاتنا. فانعدام التباينات بين اليمين واليسار يعتبر السبب الرئيسي في انحراف الفضاء السياسي وتأثيره السلبي على الديمقراطية.

### نقد النظرية الديمقراطية الليبرالية

باعتباري فيلسوفة سياسية اهتم كثيرا بالدور الذي تلعبه النظرية في انحراف أي

منذ مدة وأنا أميل في أعمالي إلى طرح مفاده: بان مجتمعاتنا عاجزة عن طرح المشاكل التي تواجهها بتعبيرات سياسية . فالبحث عن حلول لهذه المشاكل لا يمكن إلا ان تكون ذات طبيعة سياسية محضة وليست ذات طبيعة تقنية. هذا يفترض تعدد في الرؤى للحياة المشتركة وبالتالي هذه الرؤى تحرك الصراع في مجتمعاتنا.

مع نهاية التاريخ يمكن الحديث عن نهاية السياسي. أليست هذه الأطروحة مروجة كثيرا في النظرية السياسية والسوسيولوجيا؟ أليس هذا ما تفترضه الأحزاب السياسية؟ نعلن بان النموذج السياسي الذي يركز على الصراع أصبح نسيا منسيا في مجتمعاتنا, هذه الأخيرة ولجت مرحلة متقدمة من الحداثة المؤسسة على التوافق وعلى نوع من "الراديكالية الوسطية". فأى مقاومة للإجماع تصنف في إطار تقليدي وغير صحي. وبالتالي يفقد قيمته في الخطاب السياسي والاجتماعي فالأخلاق فرضت نفسها بقوة وأصبحنا نقيس بها العمل

<sup>1</sup> السياسي\* بمعنى التنظير للسياسة وهو يختلف عن مفهوم السياسية الذي يهتم بالأحزاب والمنظمات السياسية.

يجب ان نحترس من القول بان الديمقراطية التشاورية تمثل تقدما. مما لاشك فيه ان الديمقراطية لتشاورية تمثل ما يسمى "التيار الثالث" وخارج التصنيفات التقليدية لليسار واليمين.

فأظن انه هذه المنظورات "ما بعد السياسية" هي من تجعلنا عاجزين عن طرح التساؤلات وتقديم الإجابات والوصول إلى حلول سياسية. فأعمال راولز تذهب في هذا السياق حيث تم تعويض السياسي بمقولات قانونية. فهكذا نجد راولز يعتبر المحكمة العليا , تمثل المثال الأبرز على ما يسميه "الاستعمال الحر للعقل العمومي". وفي نفس السياق يجعل دوركين من دور القانون المؤول الأكثر نباهة لأخلاقيات السياسة. فحسب دوركين فالمسائل الأساسية للمجموعة السياسية مثل التربية والشغل وحرية التجمع يمكن معالجتها جيدا من طرف القضاة بشرط تأويلهم للدستور على ضوء مبدأ المساواة السياسية.

هذا لا يسمح لهامش كبير من النقاش في الفضاء السياسي.

فالمقاربة البراغماتية التي قدمها رورتي , حتى ولو قدمت نقدا لادعا للمقاربة العقلانية, فلن تشكل البديل المطلوب. وحتى رورتي يصل إلى مفهوم الإجماع. صحيح ان هذا الأخير غير مرتبط بالحجاج العقلاني. لكن رورتي يعتبر أن الإجماع وإزالة الصراع يمكن فيها الاعتماد

تصور لعالم سياسي محض. منذ سنوات تم تعويض الفهم الكلاسيكي للديمقراطية التي في الحقيقة تمثل مختلف المصالح؛ ببراد يغم الديمقراطية التشاورية. فمبدأها هو ان الأسئلة السياسية ذات طابع أخلاقي وبالتالي من المحتمل ان تعالج بطريقة عقلانية. حسب هذا التصور فالهدف من المجتمع الديمقراطي هو الوصول إلى إجماع عقلائي. بإتباعنا الإجراءات التشاورية يمكننا أن نصل إلى قرارات منصفة تأخذ بعين الاعتبار كل المصالح. كل من يشكك في هذا الأمر ويعتبر ان السياسي هو مجال يسوده الخلاف؛ يعتبرونه مهدد للديمقراطية. كما يؤكد ذلك هابرماس في كتابه "جوابا على المشاركين في الندوة" إذا كانت أسئلة العدالة لا يمكنها تجاوز التأويل الذاتي الأخلاقي لمختلف أشكال الحياة, وإذا كانت صراعات الحياة وتعارض القيم تثير نقاش القضايا الإشكالية :إذن يمكننا ان نصل في تحليلنا الأخير إلى مقارنة كارل شميت لمفهوم السياسة."

فالاتجاه الذي يخلط بين السياسة والأخلاق وينتجه نحو المعنى العقلاني والعالمي ,يمنع ظهور الاختلاف الذي لا يفارق السياسة إطلاقا. مما يجعلها تعوض السياسي بمقولات قانونية وأخلاقية معتبرة من شأنها ان تمكننا من الوصول إلى قرارات منصفة. فهناك رابط قوي بين هذه النوع من الديمقراطية وتراجع مفهوم السياسي. لهذا

ان تكون للبرالية غير قادرة على فهم السياسي ,مادمت العقلانية تستلزم نفي الصراع. فالبرالية مفروض عليها القيام بعملية النفي :لأننا بلفتنا الاهتمام بحالة اتخاذ القرار لا يمكن تفاديها, حيث يشير الصراع إلى استحالة الإجماع العقلاني. فنفي الصراع هو ما يمنح النظرية البرالية من توجيه الديمقراطية التوجه الصحيح.

فالبعد الصراعي للسياسي لا يمكن ان يندثر, بمجرد اننا ننكر وجوده. فتمني البرالية زوال هذا البعد لن يؤدي إلا إلى الضعف. فهذا العجز واضح أكثر حينما تكون البرالية في مواجهة ظهور تيارت صراعية التي عليها الانتماء إلى زمن كامل قبل ان ينجح العقل في مراقبة المشاعر الجماعية المسماة تقليدية. وهذا ما يجعلني قابل لفهم صعوبات أمام ظاهرة الشعبوية لليمين في أوروبا. اذن علينا ان نسمع لشميت حينما يؤكد " ان لا يمكننا فهم الظاهرة السياسية بتجاهل هذا الاحتمال الملموس للمجموعات السياسية بين الأصدقاء والأعداء مهما كانت إسقاطاته على الحكم الميال حول السياسية من وجهة نظر دينية , أخلاقية ,جمالية أو اقتصادية .(شميت ن م ص 75-76).

فهذا الحدس الأساسي أظن بان شमित على حق حينما يقول: بان السياسة لصيقة بالصراع في المجتمعات البشرية. من هنا يجب أن ننطلق في تأملات حول أهداف السياسة

على الإقناع و" التربية الوجدانية". في الحقيقة يمكن القول بان الوضعية الحالية تكمل الاتجاه المسجل حسب كارل شميت في داخل البرالية: إفراغ مفهوم السياسي وتعويضه بمقولات قانونية واقتصادية أو أخلاقية. اعرف ما يمكن ان يظهر كتناقض وبل انحراف ,توظيف نظرية راولز باعتباره خصما سياسيا لدودا في علاج نقائص المنظرين الليبراليين. مع ذلك أظن أننا نأخذ دائما الانتقادات القوية أكثر من عبارات المديح .

ما يثيرنا في مقارنة شميت هو تركيزها على العيب الأساسي للبرالية: عدم قدرتها على فهم خصوصية السياسي . في هذا السياق يكتب " التفكير الليبرالي يقصي أو يتجاهل كلية بطريقة منهجية, الدولة والسياسة للتحرك في فضائين غير متجانسين: الاقتصاد والأخلاق,, الروح والأعمال, الثقافة والثراء .

فهذا العيب النقدي اتجاه الدولة والسياسة يفسر بكل وضوح عن طريق مبادئ نظام يفرض ان كل فرد يبقى (كتاب مفهوم السياسي).

بإيجاز الفر دانية التي يحتضنها الفكر الليبرالي تجعله غير قادر على فهم تكون الهويات الجمعية. اذ ان السياسي يهتم كثيرا بهذه الهويات الجمعية أي ال"نحن" مقابل ال"هم". فالسياسي لصيق بالصراع والتزاع فاختلافه الخاص كما قال راولز يكمن في التمييز بين العدو والصديق. ليس من المدهش

الاجتماعية لصيقة كثيرا بمفهوم الصراع. كما أشرت سابقا فالهويات السياسية هو هويات جمعية تمثل النحن في مقابل الهم. هذا يعني بالضرورة ان اية علاقة هي صراعية؛ بالمقابل هناك إمكانية دائما لان تتحول هذه العلاقة إلى تقابل بين الصديق والعدو. فهذا الأمر يتحقق عندما يصبح الاختلاف الذي يجسده الهم يهدد هويتنا ا وجودنا. انطلاقا من هذه النقطة فعلاقة النحن / الهم سواء أكانت دينية أو عرقية أو اقتصادية تصبح مصدر النزاع والصراع. فالعنصر الأساسي الذي يمكن الاحتفاظ به هو ان شرط إمكانية تكون الهويات السياسية يمثل في نفس الوقت الشرط استحالة اندثار مفهوم الصراع والنزاع في المجتمع. فالبعد الصراعي هو محتمل في أي مجتمع كما يجب ان يشير إلى ذلك شमित. فهذا البعد الذي اسميه " السياسي " الذي يجب ان ميزه عن " السياسة " اي مجموع الممارسات والمؤسسات الهادفة إلى إقامة نظام سياسي المنظمة للتعايش الإنساني في شروط دائما صراعية . من اجل توظيف المصطلح الهيدغري يمكن القول بان السياسي يتموقع في انطولوجيا , أما السياسة فهي تنتهي إلى مجال الحياة المعيشة للإنسان.

### التعددية الصراعية

فالاختبارات السابقة ترنو إلى الكشف عن مصدر قناعاتي ؛حتى نفهم طبيعة السياسة الديمقراطية و الرهانات التي

الديمقراطية. لم يطور قط شमित حدوسه على المستوى النظري. وهذا ما سأحاول فعله بتوظيف مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة في مقاربة نقدية صارمة.

فهذا النقد يشير إلى كيف أن اللبرالية تفترض منطقا يعتمد على تصور الكائن كحضور وبالتالي تنظر إلى الموضوعية باعتبارها ملازمة للأشياء نفسها. لهذا السبب فهي غير قادرة على فهم صيرورة تدمير الهويات السياسية. فالليبرالية غير قادرة على فهم ان الهويات في بنائها تدخل في صراع مع هويات أخرى. ونفس الأمر نجده عند اللبراليين الذين لا يتصورون ان الموضوعية الاجتماعية لصيقة بوجود علاقات السلطة. بعبارة أخرى يرفضون القبول بان الموضوعية الاجتماعية هي سياسية في هيئتها الأخيرة.

وهذا ما تغطيه عبارة " المكون الخارجي ". فهذا الأخير سكه الكاتب هنري يتاتين بالرجوع إلى مصطلحات دردا مثلا " الهامش " و " الاثر " و " الاختلاف ". فالمفهوم يشير إلى إن بناء الهويات يقتضي تأسيس الاختلاف المرتبط اشد الارتباط بنية تراتبية (شكل ومادة, ابيض واسود, رجال وساء..)

عندما نفهم بان أية هوية تتأسس على اختلاف مع أخرى الذي يجعل من الآخر خارجا. آنذاك يمكن صياغة التقابل بين العدو والصديق بطريقة جديدة التي اعتمد عليها شमित كثيرا في فهم لماذا العلاقات

نزيل الصراع من المجتمعات الديمقراطية , بحيث أن الديمقراطية نفسها جاءت لتنظمه وتشرعنه. وكذلك فالديمقراطية تفترض النظر الى الآخرين ليس باعتبارهم أعداء وإنما خصوم؛ حيث يكن الصراع الفكري بينهم قويا وبعبارة أخرى يلزم ان لا ياخذ النزاع شكلا "لصراع بين الأعداء" ولكن صراعا بين الخصوم. وهكذا يمكننا القول بان غاية السياسة الديمقراطية هو تحويل الصرع بين الأعداء إلى صراع بين الخصوم.

فالمقولة المركزية للسياسة الديمقراطية علميا ن تكون مقولة الخصم. بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها. فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على اي تأويل لتلك المبادئ عليه ان يصبح مهيمننا. لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعونهم من الترويج لأفكارهم لدى الشعب. فهذه المواجهة بين الخصوم هي ما اسميها الصراع بين الخصوم الذي يؤشر على الديمقراطية الصلبة.(شانطال موف تناقض الديمقراطية لندن).

المهمة الأساسية في هذا النموذج ليست إقصاء المشاعر الجماعية أو إبعادها إلى المجال الخاص, بغية تحقيق إجماع عقلا في الفضاء العمومي ؛لكن بالأحرى ارضائها بخلق أشكال هويات جمعية حول أهداف ديمقراطية.

علما مواجهتها, يجب ان نتجاوز البراديجمين السائدين في النظرية الديمقراطية. فالنموذج المؤسس على تجميع المصالح يعتبر الفاعلين السياسيين في سياق بحثهم عن مصالحهم الشخصية يحققون المصالح العامة. بالنسبة للنموذج ألتشاوري يعتمد على دور العقل والاعتبارات الأخلاقية. فهذه النماذج تناست دور ما نسميه بالمشاعر الجمعية. إذ أننا لا يمكن ان نفهم السياسة الديمقراطية بدون ان ناخذ بعين الاعتبار الدور الذي تلعبه المشاعر الجمعية في تكوين الهويات الجمعية. لهذا اقترح نموذجا جديدا للديمقراطية اسميه "الديمقراطية الصراعية". فهذا النموذج سيعالج كل القضايا التي تركاها النموذجين السابقين . بإيجاز فهذا النموذج نقدمه كالتالي: وجود السياسي كما عرفته سابقا باعتباره الرهان الأساسي للسياسة في المجتمعات الديمقراطية يرتبط أساسا بتدجين العداوة أو المجهود المبذول لنزع فتيلة الصراعات في علاقات الإنسانية. حقيقة فالسؤال السياسي الأساسي ليس هو كيفية الوصول إلى الإجماع العقلاني اي إجماع نصله بدون إقصاء مادام يمكننا تكوين هويتنا الجمعية ال "نحن" بدون الرجوع إلى ال "هم". وكما اشرنا إلى ذلك سابقا فالأمر مستحيل. فالمسألة السياسية القوية هي تحديد طريقة للتمييز بين "النحن" و"الهم" و أن تكون متلائمة مع الاعتراف بالتعددية. لا يجب ان

فالتركيز على الإجماع والنفور من المواجهة يؤديان الى لامبالاة الجماهير سياسيا. لهذا السبب فالمجتمع الديمقراطي بحاجة ماسة الى نقاشات سياسية حقيقية حول مختلف البدائل. اذن يجب التوفر على هويات سياسية مختلفة تدور حول تيارات متعارضة او بتعبير نيكلاس لومان يجب الحصول على تمييز من القمة اي اختيار حقيقي للسياسات المقدمة من طرف الحكومة والمعرضة. بحيث ان الإجماع ضروري فيجب ان يواكب من طرف الاختلاف.

فالإجماع حقيقة هو لازم بخصوص المؤسسات المكونة للديمقراطية والقيم الأخلاقية السياسية المحفزة للتيارات. لكن هناك دائما اختلاف حول المعنى المعطى لهذه القيم والطريقة التي بإمكانها ان تطبق هذه القيم. في الديمقراطية التعددية فالاختلافات ليست شرعية فقط بل هي أساسية. بحيث يتجمع المواطنون بطرق مختلفة, بالإضافة إلى انها هي المادة الأساس في السياسات المناقشة. فحينما تغيب الدينامكية عن الديمقراطية لا يمكن للمشاعر الجمعية ان تتمظهر بطريقة ديمقراطية. فعلى هذه الأرضية تنمو مختلف أشكال هويات وجودية متمحورة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية لغير متصالحة فيما بينها.

لتفادي اي سوء الفهم, تجدر الإشارة إلى ان مفهوم الخصم الذي استعمله يختلف كلية عن ما نجده في الخطاب لليبرالي. على عكس ما تفترضه الليبرالية فالطابع الصراعى لم يزل بل سميئا به الى مرتبة عالية. فما يعنون به الليبراليون الخصم فهو في الحقيقة منافس. فيتصورون المجال السياسي على انه مجال محايد, حيث تدخل كل التيارات في تنافس. فههدف هذه التيارات هو ازالة الخصوم من أمكنتهم ليحتلوها فقط بدون معالج مشكلة الهيمنة او التغيير العميق لعلاقات السلطة. بإيجاز لا يتعلق الأمر سوى بتنافس بين النخب. في النموذج الصراعى فالعكس هو الحاصل فالصراع بين مشاريع هيمنة لا يمكنها الالتقاء عقليا واحد من تلك المشاريع يمكنها ان تنتصر. فالمواجهة حقيقية لكن تنظم حسب القواعد والإجراءات الديمقراطية المقبولة من طرف الخصوم.

فالمنظرين اللبراليين غير قادرين ليس فقط القبول بان هناك نزاع اجتماعي أصيل وليست هناك إمكانية للوصول إلى إجماع عقلائي للمشاكل السياسية لكن أيضا تصور الدور الإدماجي للصراع في المجتمعات الديمقراطية. فلا وجود لديمقراطية نشيطة بدون صراع الأفكار. حسب هذا الرأي فيوجد دائما خطر تعوضه الديمقراطية بمواجهة بين قيم أخلاقية لا يمكنها التصالح وهويات جوهرية.

## خارج ثنائية اليمين واليسار

فما يلاحظ من احتفال بمحو التباينات بين اليمين واليسار يثير فينا الشك . ونفس الامر ينطق على الذين يقترحون تصورا سياسيا خارج ثنائية اليمين واليسار.

فالديمقراطية لكي تقوم بدورها عليها ان تركز على المواجهة التي تكون أحيانا قوية محتدمة بين مختلف التشكيلات السياسية. فصراعات الخصوم يمكن ان تأخذ أشكالا مختلفة ومن الوهم الاعتقاد بإمكانية زوال الصراع. حتى تتمكن من تحويلها إلى نوع من صراع الخصوم بحيث تتمحور الصراعات حول هويات ومنظورات سياسية متعارضة.

وفي هذا السياق يجب ان نظهر النتائج السلبية لبعض لأطروحات السائدة. وأشير بالذكر إلى أطروحات اولريش بيك وانطوني غيدنز التي تعتبر اية محاولة للدفاع عن النموذج صراع الخصوم هو محاولة يائسة.

فالنموذج المتمحور حول الصديق- العدو في المجال السياسي يعتبرونه مرتبطا بالمرحلة الصناعية الكلاسيكية أي الحداثة الأولى. فنحن مقبلين الآن على طور جديد من الحداثة سموها "تأملية". حيث هذه المرحلة يتركز فيها الاهتمام على ما "تحت السياسي" المنشغل بقضايا الحياة والموت.

فهذا التصور يعتمد على قناعة التي هي أساس الديمقراطية التشاورية حيث من

الممكن إزالة الطابع الصراعي عن السياسية. فعلاقة صديق - عدو تم محوها سابقا. يمكن القول بان في مجتمعاتنا ما بعد الصناعية لا نجد هويات جمعية مؤسسه على التعارض بين نحن والهم. فالحدود السياسية التقليدية تلاشت اذن يجب حسب بيك "إعادة اختراع السياسة". بالإضافة إلى ان النسبية المعمة والشك التي تتفوق اليوم تمنع من ظهور العلاقات الصراعية. سنلج مرحلة مزدوجة حيث لا احد يمتلك الحقيقة وبالتالي تنضج شروط ازدهار العلاقات الصراعية. هكذا بالنسبة له فلاشيء يدفع بوجود علاقات صراعية. فاية محاولة بالتفكير بخلفيات اليمين واليسار وتحديد الخصم ستبقى بدن قيمة. ستكون قديمة بتعبير طوني بليز تغيير "العامل القديم".

فالبعد الصراعي للسياسة مفروض انه ينتهي إلى الماضي. فالساعة اتية لتكون الديمقراطية توافقية وغير مسيسة. فالمصطلحات الأساسية للخطاب السياسي من ألان فصاعدا هي الحكامة الجيدة والديمقراطية غير الحزبية. لكن على العكس يمكن ان نعتبر ان عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن تقديم هويات متمحورة حول منظورات متعارضة هو السبب في شعبية أحزاب اليمين الشعبوية. في الحقيقة فالأحزاب الشعبوية لليمين فهي وحدها قادرة على تعبئة المشاعر الجمعية وإبداع أشكال

والسياسية لظهورهم. وهذا يتطلب نظرية تفترض وجود البعد الصراعى للسياسة.

### السياسة في المرجعية الاخلاقية

من المهم القول بان الإدانة الأخلاقية لليمين المتطرف لن توقف تزايد قوته وشعبيته. وهذا ما يفسر بان الجواب الذي نقدمه لهذه الظاهرة ليس فعالا. فردود الأفعال الأخلاقية تمثل صدى "لما بعد السياسة" والأمر ليس مفاجئا. هذا يعنى بان دراستها تعطي إمكانية لفهم الطريقة التي تظهر بها مختلف الصراعات السياسية. كما اشرت سابقا فالخطابات السياسية الساندة تتمسك بنهاية الخصام السياسي وقدم المجتمع التوافقي خارج ثنائية اليمين واليسار. لكن كما راينا سابقا فالسياسة تفترض دائما وجود النحن مقابل الهم. لهذا فالإجماع الميجل من طرف المدافعين عن ديمقراطية غير حزبية لن يمكنهم من التخلص من تحديد حدود جديدة او محاولة تعريف الخارج اي تحديد الهم لضمان توافق النحن. وهؤلاء الهم ما نصفهم باليمين المتطرف. فهذا الأخير يتكون من مجموعات وأحزاب مختلفة تتباين ما بين الحركات المتطرفة مثل النازيين الجدد وأحزاب اليمين التسلطي بالإضافة إلى الأحزاب الشعبوية لليمين. فتركيبهم يتميز بعدم التجانس مما يجعلنا عاجزين عن فهم طبيعة وأسباب ظهور اليمين الشعبوي الجديد حتى ولو ادت إلى ضمان الديمقراطيين الأشداء.

جماعية للهوية. بخلاف الذين يعتقدون بان السياسة تتحرك لداعي فردانية فهو واعون حقا بان تشكيل هوية النحن مقابل الهم.

وهذا ما يستلزم تكوين هويات جمعية. فممكن قوتهم تكمن في تمحور الهوية حول مفهوم الشعب. اذا اضفنا إلى هذا تحت ذريعة الحداثة فالأحزاب السوسيو ديمقراطية تمثل مصالح الطبقات المتوسطة ولا تلتفت إلى الطبقات الشعبية. فلا نتفاجأ من تزايد الاغتراب الجماعي للمجموعات التي تعاني من الإقصاء والظلم الاجتماعي. في سياق غياب بديل للعوامة الذي يجب فيه ان نقبل بكل الاملاءات, اذن ليس من المدهش ان يتزايد الإقبال على القائلين بوجود البديل وإمكانية إرجاع السلطة للشعوب. عندما تفقد السياسة الديمقراطية قدرتها على اثاره نقاش حول الطريقة التي ننظم بها حياتنا المشتركة وتقف فقط على ضمان الشروط الضرورية لعمل فعال للسوق. فتجتمع هذه الشروط لتدخل الديماغوجيين الموهوبين. فجزء من نجاح الأحزاب اليمين الشعبوية يرجع الى ترويج الأمل بالتغيير. بالفل فهو امل واهم لانه مؤسس على مقدمات خاطئة واليات اقضاء غير مقبولة التي تلوح بورقة المهاجرين. لكن ماداموا هم الوحيدين الذي يوظفون المشاعر الجماعية فهم يقدمون وحدهم البديل وتزايد شعبيتهم. لكسب التحدي لا بد من فهم الشروط الاقتصادية والاجتماعية



خصما. مع الهم الأشرار يمكن إقامة نقاش من النوع الصراعي يمكننا من ازالته. يجب ان نكون واضحين من الآن فصاعدا بان المقاربة التي تعظم تجاوز علاقة عدو - صديق تؤدي في الحقيقة عن طريق ابداع هم باعتبارهم أعداء مطلقين إلى دعم النموذج الصراعي الذي اعتبر مع ذلك ميتا.

عوض العمل على تأسيس فضاء عمومي صراعي من شأنه دعم الديمقراطية . فالذين يعلون نهاية الصراع في المجال السياسي لصالح المجتمع التوافقي فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية لخطر .

فهم بذلك يهيئون الأجواء لظهور التيارات السياسية الصراعية التي لا تمر عبر قنوات المؤسسات الديمقراطية. بدون تغير عميق لتصورنا للسياسة في مجتمعاتنا الديمقراطية وبدون محاولة جادة للجواب على المشكل المطروح بغياب اشكال الهوية تسمح بتعبئة ديمقراطية للمشاعر الجماعية فالتحدي المطروح من قبل اليمين المتطرف لن يندثر بالرغم من التراجع الذي تعرفه في هولندا والنمسا.

حدود سياسية جديدة ترسم في اوروبا بحيث أصبح التمييز القديم بين اليمين واليسار يعوض لصالح تمييز اخر غير مثمر من الناحية الديمقراطية. لهذا من المهم التراجع عن وهم المجمع التوافقي وإبداع فضاء عمومي من النوع الصراعي. بتحجيمنا

بالفعل منذ ان تخلت السياسة عن فكرة الخصومة السياسية فالهم الذين يمكن ان يضمّنوا النحن لا يمكنهم ان يصبحوا خصوما سياسيين.

فاليمين المتطرف أصبح الان نافعا: بحيث أصبح من الممكن وضع الحدود الأخلاقية لبين الديمقراطيين الطيبين وشيطنة اليمين المتطرف.الذي يمكن ان يدان أخلاقيا او بدل من ان ينافس سياسيا. لهذا فان الإدانة الأخلاقية وتأسيس نطاق صحي هي الأجوبة الضرورية على صعود التيارات اليمينية المتطرفة.

بالفعل أصحاب المقاربة "مابعد السياسية" هم على خطأ. فمفهوم الصراع لم يتجاوز من قبل الاعتبارات الأخلاقية المرتبطة بحقوق الإنسان او الايتيقا. فالسياسة باعتبارها صراعا مازالت حية ونشيطة حتى ولو انتشرت في المرجعية الأخلاقية . فالحدود بين النحن والهم لم تندثر بعد بل على العكس جددت بدون فتور. لكن مادامت هذه الحدود لم تتمظهر سياسيا فهي بحاجة إلى خلفية أخلاقية : من جهة هناك النحن الطيبون وهناك الهم الأشرار. فتخوفي هو ان تجذر السياسة في المجال الأخلاقي لن يسمح بظهور فضاء عمومي من النوع الصراعي الضروري لحياة ديمقراطية قوية.

فعندما نحدد الخصم أخلاقيا وليس سياسيا، فنحن نوجهه باعتباره عدوا وليس

لنداءات العقل و الاعتدال و التوافق يتبن  
ان الأحزاب السياسية الديمقراطية لا تفهم  
منطق السياسي. لا يفهمون بان عليهم  
التصدي لليمين الشعبوي بتعبئة المشاعر  
الجمعية لتكون في خدمة الديمقراطية. ما  
لا يفهمونه هو ان السياسة في المجتمعات  
الديمقراطية عليها ان تشتغل على الرغبات  
والاستهامات الجمعية. عوض مقارنة المصلحة  
بالإحساس والعقل بالمشاعر :عليهم تقديم  
أشكال جديدة للهوية من شأنها منافسة تلك  
المقدمة من طرف الأحزاب الشعبوية. هذا لا  
يعني ان نزيل العقل من المجال السياسي ,لكن  
يجب ان تكون مكانته مفكر فيها من جديد. .  
انا مقتنعة بان رهان هذا المشروع لن يصب  
إلا في مصلحة الديمقراطية.

#### المراجع:

1-Jurgen habrmas reply to symposium  
participants cardozo law review vol 14  
n 4-5 p 1493  
Carl schmitt la notion de politique  
theorie de partiszn paris calmann levy  
1972 p 117  
Ibid op cit pp 75-76  
Chantal mouffe the democratic paradox  
londres verso 2000