Hermeneutics

Academic Quarterly Journal for Theoretical and Applied Hermeneutics and their Methodologies

Vol. 5
2022

Editor

Mohamed Mahjoub

Associate Editor

Fathi Nguezzou

Editorial Board

Mohamed Hamza

Sayyid Abdallah Ould Oubah

Fawzi Bedoui

Abdessalam Benabdlali

Advisory Board

Jean Greisch

Jean Grondin

Christian Berner

Saïd Taoufik

Fathi Meskini

Moncef Ben Abdeljelil

Abdeljabbar Refaï

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

Beirut – Lebanon
Alhamra – Almakdissi st.
P.O.BOX 1136306
Tel: 009611747422
Fax: 009611747433
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

حأويليات

مجلة فصلية علمية محكمة

تُعنى بالتأويليات النظرية والتطبيقية والمناهج

العدد الخامس - 2022

رئيس التحرير

محمد محجوب

مستشار التحرير

فتحي إنقزّو

هيئة التحرير

محمد حمزة
السيد عبد اللّه ولد أباه
فوزي البدوي
عبد السلام بنعبد العالي

الهيئة الاستشارية

جان غرايش
جان غروندان
كريستيان برنر
سعيد توفيق
فتحي المسكيني
المنصف بن عبد الجليل
عبد الجبار الرفاعي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناء البلبيسي
ص.ب 113-6306 - هاتف 009611747422 - فاكس 009611747433
publishing@mominoun.com - info@mominoun.com
www.mominoun.com

فهرس المحتويات

4 تصدير العدد
فتحي إنقزو

بحوث ومقالات

6 من الفيلولوجيا إلى الهرمينوطيقا
فتحي إنقزو

30 أصول التأويل في القرن الأول الهجري
رسول محمد رسول

44 الكوجيتو الهرمينوطيقي لدى ريكور
عمارة الناصر

58 مقدمات لقراءة بعض نصوص الفكر المغاربي المعاصر
محمد أبو هاشم محجوب

74 الزمانُ الأنطولوجي: أفقاً لفهم الوجود وإعادة تأويله عند هيدغر
شفق يوسف جدوع

84 فلسفةُ «الاتصالِ والانفصالِ» في فكر محمد عابد الجابري النقدي
محمد بوشيخة

110 النص القرآني: نحو مداخل تأويلية معاصرة
صابر مولاي أحمد

124 تأويلية الضجر عند هيدغر من خلال «المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا»
عماد عماري

140 المتعذر ترجمته بوصفه مشكلة تأويلية
محمد شوقي الزين

164 عتبات النص الفلسفي، أو في مقدمات الخطاب
منصف الوسلاتي

مقاربات تأويلية

176 الكتابة الشذرية في عرفانية الحلاج
محمد بنحماني

نصوص وترجمات

196 ريتشارد تايلور: ابن رشد: في شريعة الفلاسفة
ترجمة: يوسف العمّاري

قراءات ومراجعات

212 جورجيو أغامبن: المنبوذ - السلطة السيادية والحياة العارية
مراجعة: عُمَر بن بوجليدة

ببليوغرافيات

222 التأويليات اللاهوتية - فلسفة الدين

تصدير العدد

فتحي إنقزو*

يأتي هذا العدد الخامس من مجلّتنا في ظرف عسير على الناس وعصيّ على التدبر والتفكير؛ ظرف الجائحة الكونية التي أصابت الفكر والحياة، وأعادت خلط أوراق كثيرة، وجدّدت سؤالات البشرية لنفسها: عن مدى صلابتها في مواجهة مثل هذه النوازل الكبرى التي تهدّد الحياة، وحدود قوّتها البيولوجية والرمزية وغيرها، ومدى هشاشتها وضعفها؛ ألا نحتاج إلى تأويل الحياة من جديد؟ إلى فهم حدودها وإدراك معناها؟

تحاول «تأويليات» أن تستمر في مثل هذه الظروف، وأن تثابر على الوجود، وهي تستأنف في هذا العدد شيئاً مما دأبت عليه في أعداد سابقة، وربّما تتدبّر الرّاهن الكوني في أعداد مقبلة. ولكنها في الآن نفسه تستحدث من المسائل، ووجهات النظر وآفاق الرؤية، والقراءات والمراجعات، ما به تأتي ببعض تجديد واستحداث ينتظره القارئ كل مرة، وهي بذلك وفيّة لرسالتها الأولى: أن تخلق جدلاً نظرياً حول المشكلات التأويلية من حيث التصور والتطبيق، وأن تعمل حتى يكون هذا الجدل هو «تقوى الفكر» الحقيقية (هايدغر). ولذلك أيضاً، تتنوع الأغراض والمحاور في هذا العدد، كما تنوعت في الأعداد السابقة بين التأويليات الغربية الحديثة والتأويليات المتداولة في المجال الإسلامي، بين قراءة النصوص وتحليلها وتفكيكها على ضوء مضامينها ورهاناتها التأويلية، وبين طرح المسائل والإشكاليات الكبرى التي يواجهها العقل التأويلي اليوم.

وقد جاءت هذه الأغراض والمعاني موزّعة بين محاور المجلة التي صارت مألوفة عند القراء؛ ففي محور «البحوث والمقالات» تنوعت النماذج التأويلية التي تخيّرها المساهمون في هذا العدد تنوعاً شديداً: ثمة أولاً أنموذج «أصلاني» يقوم على اعتبار التجربة التأويلية تجربة منبعية نشأت مساوقة لتجربة النبوة في الإسلام ومتعلقة بظاهرة الوحي وبحدوث الكتاب وآياته (رسول محمد رسول)، أو كذلك على أنها تجربة قرآنية يمكن استنتاجها وترتيب عناصرها بالرجوع إلى النص التأسيسي في الإسلام والاكتفاء به كمدونة تأويلية تتأول نفسها، وتمدّ قارئها بما يقتضيه من أدوات الفهم (صابر مولاي أحمد)، ثم يجد القارئ بسطاً لمنابع الأنموذج التأويلي في الفكر الحديث من خلال الرجوع إلى المناقشات التي شكلت أولى البناءات الفلسفية لتاريخ التأويلية، حيث يجد

* جامعة سوسة – تونس.

تفصيلاً لذلك في قراءة لمحاضرات شلايرماخر ولجدله مع أعلام عصره من الفيلولوجيين بوجه خاص؛ وذلك سعياً للترقي بالتأويلية إلى رتبة كلية عامة تتجاوز التأويليات الجزئية وطابعها التقني المحدود (فتحي إنقزو). أما التجربة التأويلية المعاصرة، فيقع التطرق إليها في أكثر من مناسبة: أولاها من زاوية التجربة الأنطولوجية وبعدها الوجداني في فلسفة هايدغر ومن خلال «تأويلية للضجر» غنية بالخبرات العميقة والمعاني (عماد العماري)، وثانيتها من خلال فحص معاني الزمان الأنطولوجي بوصفه أفقا لفهم الوجود وتأويله (شفق يوسف جدوع)، وثالثتها من خلال «تجربة الموت»، إن صحت العبارة، في بعض نصوص ريكور المتأخرة وهو، كما سيتبين الأمر للقراء، تمرين تأويلي محفوف بالمخاطر والمزالق لا يخلو من دلالات تأويلية عميقة في نص كتبه صاحبه على كبر، وتركه كأنه وصية أو شهادة (عمارة الناصر).

أما النص الفلسفي وتشكيله اللغوي بوجه خاص وبنيته البلاغية وإمكانات نقله وترجمته، فليست من الأغراض الغائبة عن هذا العدد: ونجد ذلك من خلال تجربة الترجمة وحدودها في الفلسفة، أو «المتعذر ترجمته» الذي يجاوز مشكلات اللسان وتقنيات النقل، ليتصل بمشكلة تأويلية حقيقية تتصل بقضية اللغات ومدى ما بينها من التفاوت ومن التكافؤ (محمد شوقي الزين)؛ ثم من خلال تأمّل في النص الفلسفي و«عتباته» في قراءة لواحد من الآثار الكلاسيكية في الفلسفة المعاصرة (نيتشه) من حيث الإفصاح عن بنية الخطاب الفلسفي، وعن آليات تشكيله الخفية عن الأنظار في غالب الأحيان (المنصف الوسلاتي).

وللفكر العربي المعاصر في وجهه المغاربي حضور لافت للنظر في هذا العدد: فنجده من خلال قراءة متمعنة في أعمال محمد عابد الجابري منظوراً إليها من زاوية «الاتصال والانفصال»، وهو تجدد في رؤية فكره من الناحية المنهجية بالأخص (محمد بوشيخة)؛ وكذلك مع محمد أبو هاشم محجوب من خلال قراءة أوسع مدى وأشمل في «نصوص الفكر المغاربي المعاصر» هي عبارة عن دعوة متفكرة لتغيير زاوية النظر «التأريخية» (شبه المتحفية) لإنجازات المفكرين العرب خارج مشاريع القراءة ومنعكساتها التراثية؛ وذلك في إطار «فلسفة مغاربية» هي مشروع وأفق للتفكير.

لاشك أنه إضافة إلى هذه المباحث النظرية، تنطوي «المقاربات التأويلية» على روح هي أقرب إلى الدلالة على اشتباك حميم مع النصوص، مثل نص «الطواسين» للحلاج في عددنا هذا، حيث يجد القارئ مادة دسمة تتكون منها هذه التجربة الصوفية الكبرى، وتتشكل منها كتابتها وأعرافها الرمزية والباطنية (محمد بنحماني).

إلى جانب ذلك، تنتقل بنا الترجمات والقراءات والمراجعات بين متون وتجارب وعصور متباعدة لها صلة بعالم التاويل في علاقته بعالم الشريعة كالأمر عند ابن رشد (يوسف العماري)، أو بتجربة قصوى لحالة الاستثناء، حيث «السلطة السيادية والحياة العارية» عند أغامبن (عمر بن بوجليدة).

بذلك، يكون جزء من الجهد الفكري الذي تضطلع به «**تأويليات**» قد صار متاحاً للقراء الذين يجدون كل على قدر، طاقته وحاجته ما به يجيبون عما كانوا دوماً عنه يتساءلون.

فتحي إنقزو

من الفيلولوجيا إلى الهرمينوطيقا

شلايرماخر والمناظرة مع آست وفولف في محاضرات 1829*

فتحي إنقزو**

«إن الفيلسوف نادراً ما يريد أن يفهم؛
لأنه هو نفسه يطلب أن يُفهم» (شلايرماخر)

إنّ مكانة ف. د. إ. شلايرماخر (1768-1834) من التأويلية وتاريخها موضعٌ تجادل فيه الباحثون والفلاسفة والقرّاء، واختلفوا في تقديره، وذهبوا في ذلك المذاهب القصوى: بين من اعتبره بداية هذا التاريخ وصاحب السبق في تأسيسه، بما له من أفضال تفوق بها على أسلافه، وبين من رأى فيه نهايةً وختاماً لسلسلة طويلة من المحاولات والتجارب والمتون المتعاقبة من بدايات العصر الحديث إلى مطلع القرن 19، حيث عُدّ استكمالاً للتأويلية اللاهوتية البروتستانتية، ولتراث عصر التنوير

> **لا تنكر التأويلية من إنشاءات العقل شيئاً، ولا من حصائل التاريخ، ولا تبدأ إلا حيث يبدأ الكلام والنطق، مع تلعثمات الأطفال، ويترجم بالتدوين والكتابة، ويترقى بالإبداع والإنشاء في نصوص الأدباء والفلاسفة. إن التأويلية هي عينُ تاريخها، وذلك هو سبيلها لمعرفة نفسها.**

---

* نص المحاضرة التي قدمناها في المؤتمر الدولي الثاني: «التأويليات وعلوم النص»، المنعقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان (المغرب) – مختبر «التأويليات والدراسات النصية واللسانية» (جامعة عبد المالك السعدي)، ومؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» يومي 17-18 نيسان/أبريل 2019.

** جامعة سوسة – تونس.

الألماني وللفكر الرومنطيقي. وفي كل الأحوال، لا نجد عنده ما يدل على صحة أحد هذين التقديرين وعلى ما يؤكدها؛ فلعل الصدق في كليهما معاً فلا يتعارضان كل هذا التعارض إلا ظاهراً من الأمر: فهو بادئٌ من حيث استصلح لمفهوم التأويل سياقاً فلسفيّاً جامعاً، وجعل «فنّ الفهم» فنّاً مستقلّاً بنفسه، على نحو من الكلّية والعمومية، وخلّصه نسبيّاً من هيمنة الصّناعات والمناهج السّائدة في مجالي الفيلولوجيا والثيولوجيا السابقتين عليه[1]؛ ولكنّه في الوقت نفسه، بما أمكن له من الاستئناف والمراجعة لميراث السابقين، وما واظب عليه من التّجريب والتّطبيق والمزاولة لعلم فيه من العسر شيءٌ كثيرٌ، لا يأتي بأيّ شيء جديد، في تقدير بعض قرّائه، قدر تعبيره عن انخراط في تراث فكري عظيم[2]؛ كأنما هو في مقام الجمع والتّأليف؛ أي في مقام النهاية، وإن كانت مؤقتة: بين هذا وذاك، يبقى شلايرماخر من الذين بادروا إلى تدبّر مفهوم التّأويلية في علاقة جوهرية بتاريخها، بما فيه من أعلام ومتون ومقالات، بأن جعل لها قواماً فلسفيّاً متيناً، هو أفقٌ وإمكانٌ لمن بعده[3].

1. المراسُ التّأويلي والتّأويليّة العامّة: الأسس والمقدّمات

لذلك فإن اعتناءنا -في هذا المقام الذي ينشغل براهن التأويليات الفلسفية- بهذا الفيلسوف واللاهوتي والترجمان الفذ، ورجل الدين، الراعي الكنسي صاحب المواعظ البليغة المؤثرة، إنما يقع في نقطة التقاء بين هذين الموضعين: موضع الابتداء الذي لا دلالة نسقية له غير التجريب اللامتناهي للتفكير على عادة معاصريه من الرومنطيقيين، وفريدريش شليغل في طليعتهم، وموضع الانتهاء الذي صار به الفكر والتفلسف جزءاً من مسار زماني، ومناظرة للماضي وللتراث، ووعيا بالتاريخ وآثاره على إبداعات العقل البشري بعامة. ولكن الشأن التأويلي لديه، لا يبدأ ولا ينتهي عند موضع بعينه، أو في جزء من أجزاء النسق الفلسفي، إذ هو مرسلٌ على جهة المسايرة لإجراءات الفهم كما تقتضيها النصوص والخطابات والأقاويل الشفوية والمكتوبة، يبتدئ لدى ما يعترضه من سوء الفهم أو من عدمه، ويسعى إلى طلبه وتجويد شروطه وبلوغ مطلوبه من بعد ذلك، ثم لا يجد نهايةً له ولا موضعاً بعينه يقف عنده: إذ الفهم عملٌ لا يتناهى، ثم هو إلى ذلك كله يتحرك في وسط لا تتبين له أطراف وحدود، هو وسط اللغة، وما يتعلق بها من الحديث والكلام والتحاور والتواصل والتبليغ، وهذه، كما قال بنفسه، هي مفترضات العملية التأويلية من حيث أخذتها: «إن اللغة هي الأمر

1- Cf. L. Danneberg, « Schleiermachers Hermeneutik », in: A. M. Baerschi & C. G. King (hrsg.), *Die Modernen Väter des Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaft an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhundert,* Berlin/New York: W. de Gruyter, 2009, pp. 211-270; H. Schnur, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert,* Stuttgart; Weimar: Metzler, 1994, pp. 161-186

2- Cf. P. Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Ed. du Cerf, 1989.

3- Cf. H. Birus, « Zwischen den Zeiten: Friedrch Schleiermacher ald Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik », in: H. Birus (hrsg.), *Hermeneutische Positionen : Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 15-58.

الوحيد الذي ينبغي افتراضه في التأويلية...»[1]، ولما كانت اللغة متجوهرة بالكيان البشري، وبتشخصه وفردانيته بالأخص، كان عملها في نشاط التأويل مكيناً، وأثرها فيه لا يمكن الاستغناء عنه أصلاً. على أن التأويلية لا تستقل بنفسها، حتى تقرر بدءها ومنتهاها، فهي في تقدير شلايرماخر صناعة (Kunstlehre) أقرب المجالات المعنية بها هو اللاهوت، وغايتها أن يتم تطبيق قواعدها على شرح النص المقدس، والمتابعون لدروس التأويلية في الجامعة هم من طلبة اللاهوت عموماً. لذلك، تجدها في خدمة المجال اللاهوتي، وإن كانت متمتعة بضرب من الوجاهة التأسيسية التي ترفعها إلى مقام العلوم الفلسفية وتعطيها مبادئها من حيث الحاجة إلى الفنون الفلسفية الكبرى كالأخلاق والجدلية. هاهنا، يظهر دور التأويلية في دفع مسارات التفاهم والتواصل، ونشر الفكر وإقامة الجماعة الفكرية كدائرة تواصلية كبرى، تحقق التداول والتوازن بين الفردي والكلي. لذلك كله، يصرح شلايرماخر في مختصر 1819: «إنه من العسير جدّاً أن نعيّن موضع التأويلية العامّة»[2]؛ وهو تصريحٌ دالّ على ما وصفنا من عدم تعين الموضع الذي تختص به في منظومة الفنون الفلسفية، أو بالأحرى من صعوبته القصوى.

ذلك هو مصير التأويلية لدى رجل متنوع التكوين، كثير المصادر والتجارب، مصيرٌ يشكو في المقام الأول من عدم تعين موضعها النسقي؛ وهو في المقام الثاني، مُناطٌ بعهدة التجربة العملية والخبرة قبل كل تنظير وتنسيق؛ ذلك أن العمل التأويلي لم ينشأ دفعةً، وإنما هو حاصل نماء وتدرج، وهو مبني على المكاسب الفكرية والروحية السابقة التي يستمد منها مادته ورصيده: الإبداع الأدبي، التجربة الدينية، الترجمة... وغير ذلك من أعمال الروح. إن شلايرماخر لم يكتب في التأويلية كتاباً، بل لم يحرر نصّاً مكتملاً، وإنما اقتصر على ملحوظات دوّنها لدروسه التي قدمها منذ 1804-1805، ومختصرات ومسودات بعضها سجله طلبته واعتنوا بنشرها بعد موته[3]، ولعله لم يتحدث بشكل عمومي ونسقي عن المسألة التأويلية، إلا في محاضرتين قدمهما في آب/أغسطس وتشرين الأول/أكتوبر عام 1829 قبيل سنوات قليلة من وفاته، وهو أمرٌ محيّرٌ لكل ناظر في هذه المسألة: فالرجل الذي ارتبطت التأويلية باسمه طيلة عقود من الزمان، وكرس ذلك تلامذته وأخلافه والتابعون له، لم يدوّن في المسألة غير أشتات من نصوص وملحوظات، ولم يكتب الكتاب الذي ننتظر ونتوقع. ألا يعني ذلك، أن كتاب التأويل لا يُكتب ولا ينبغي له ذلك؟ هل هو خانةٌ فارغةٌ مستعدّةٌ لكلّ مضمون يناسبها، مادامت مفتوحةً على كل إمكان؟

لا شكّ أن شلايرماخر قد أدرك، بحدسه الأفلاطوني المرهف، أنّ في الفلسفة أموراً لا تُكتب، وأنها إنما تُرسَل على سجية النّفس، وعلى الوتيرة الطّبيعية للفكر، تعكس حيرته وقلقه، واستحالة ترتيبه الترتيب النهائي، وأنّ كتابتها هي مسايرةٌ لتداعي الأفكار وتوارد الحدوس لدى لحظة الحديث والتحاور والتواصل والتبليغ.

1- F. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris: Ed. du Cerf/PUL, 1987, p. 21 (= HB).

2- *HB*, p. 114.

3- بخصوص هذه المعطيات، راجع كتابنا: **معرفة المعروف. تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي**، بيروت-الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر، 2017، ص93-109.

ولقد أبانت الشذرات والمسودات السابقة، التي تشكلت منها دروس شلايرماخر في هذا الغرض، عن هذه المعاني، وعكست في مجملها امتناعها عن كلّ ترتيب نهائي؛ وذلك لطبيعة مطلوبها من جهات يمكن أن نحصيها ثلاثاً:

يبقى التأويل في كل الأحوال هو «فنّ الفهم» ، أو بعبارة أدق «فن فهم القول الغريب عموماً»، بما يقتضيه الفن في مدلولاته الكلاسيكية من ضبط القواعد التي هي أصول معيارية قصوى لا شيء وراءها.

1 - من جهة السعي إلى تأويلية عامة، تتجاوز التأويليات الخاصة والجزئية: وذلك بغير اتباع لمنوال «التأويلية العامة» (Hermeneutica generalis) لعصر التنوير (كريستيان فولف، ماير)[1]، ولا «للتأويلية المقدسة» (Hermeneutica sacra) (سملر، أرنستي): «في ضرورة تأويلية عامة» (1805)[2]؛ «إن التأويلية من حيث هي فن الفهم لا توجد بعدُ على صورتها العامة، [وإنما] توجد فقط تأويلات خاصة كثيرة» (مختصر 1819)[3]؛ «إن تأويلية خاصة بحسب جنسها ولسانها ليست إلا مجرد ركام من الملحوظات، ولا تفي بأيّ شرط علمي»[4]. في محاضرتي 1829، التي سنأتي فيما يتلو إلى تحليلها، يتحدث شلايرماخر عن «فوضى»، يتعين وضع نظام لها، وعن غياب «أي اعتبار نسقي» في الأدبيات التأويلية الرائجة...

2 - من جهة مركز العملية التأويلية؛ أي الفهم، وما يعترضه من المضادات والمعوّقات التي هي بنيويةٌ وأساسيةٌ، وليست عارضةً أو طارئةً عليه: «1) أفهمُ كلّ شيءٍ إلى أن أصطدم بتناقض أو بخُلف 2) لا أفهم شيئاً لستُ أدرك ضرورته، ولست أقدر على بنائه. إنّ الفهم بناءً على هذه الدّعوى الأخيرة، هو مهمّةٌ لامتناهيةٌ» (1805)[5]؛ «إن الفهم الدقيق يستلزم أن نأخذ ما هو أيسر من حيث يمكن له أن يصير مفتاح المصاعب اللاحقة» (1819)[6]؛ «1) إن التأويلية تقوم على حدث (Factum) عدم فهم الخطاب [في اللغة الأم وفي الحياة اليومية]. 2) إن عدم الفهم هو في وجه منه عدم تَعيُّن للمضمون، وفي وجه آخر غموضٌ له» (1809-1810)[7]؛ خلافاً للتأويليات التقليدية،

1- Cf. W. Alexander, Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. Und 18. Jahrhundert, Stuttgart: M&P Verlag, 1993; J. Greisch, Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris: Vrin, 2000, pp. 88-99. راجع ترجمتنا لهذا الكتاب: جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، بيروت-الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2020، الفصل الثالث. ص121-154.

2- *HB*, p. 32.

3- *Ibid.*, p. 113.

4- Ibidem.

5- *Ibid.*, p. 11.

6- *Ibid.*, p. 121.

7- *Ibid.*, p. 73.

لا يُصار إلى اجتياز عدم الفهم حين الالتقاء به، وإنما عمل الفهم، وما يقتضيه من «فن ينبغي أن يفعل فعله من البدء» (مختصر 1819)[1]. الأمر الذي بينته آخر الملحوظات التي دونها الفيلسوف (1832-1833) بتقسيم ثلاثي: «عدم الفهم»، «الخطأ في الفهم»، «الفهم التام»...[2]

3 - من جهة الطبيعة اللغوية للمشكل التأويلي، وهو أمرٌ يتجاوز حدود التأويل كصناعة، أو كمنهج، ليتصل بالجدلية والبلاغة والنحو، وسائر الفعاليات المتصلة بالفكر: «إن اللغة هي الأمر الوحيد الذي ينبغي افتراضه في التأويلية، وكل ما يمكن العثور عليه، مما تشترك فيه الافتراضات الأخرى الموضوعية والذاتية، ينبغي أن يُحصَّل انطلاقاً من اللغة» (1805)[3]؛ «كل فهم لخطاب هو مواصلة لفهم اللسان. إن فهم اللسان يعني معرفة وحدة الكلمات. كلاهما إذاً يعني عمليةً واحدةً بعينها» (1809-1810)[4]: ذلك هو «مبدأ المبادئ» الذي تقوم عليه تأويلية شلايرماخر برمتها، في مسعاها للاستقلال بنفسها عن التأويليات الجزئية، وفي محاولتها اجتياز الحد الذي وقفت دونه تأويليّات معاصريه.

2. المناظرة: بين الفيلولوجيا والهرمينوطيقا

الحدود والوسائط أو «ظل فولف»

يبقى التأويل في كل الأحوال هو «فنّ الفهم» (Kunst des Verstehens)، أو، بعبارة أدق «فن فهم القول الغريب عموماً»، بما يقتضيه الفن في مدلولاته الكلاسيكية من ضبط القواعد التي هي أصول معيارية قصوى لا شيء وراءها. ولعل محاضرات 1829 -التي ستمثل دليلاً لنا في هذا المقام- ألا تخرج عن هذا التعريف الأوّلي، بل زادته ضبطاً وإحكاماً بأن نزلته في سياق قراءة لأعمال رائجة، صارت تشكل أول محاولة لبناء تصور عن تاريخ التأويلية مدرك لنفسه: «في مفهوم التأويلية بالرجوع إلى ملحوظات فولف وإلى متن آست»[5]؛ هذا العمل الذي قُدّم على مرحلتين في الأكاديمية

1- *Ibid.*, p. 133.

2- *Ibid.*, pp. 192-193.

3- *Ibid.*, p. 21; cf. pp. 34, 69, 115…

4- *Ibid.*, p. 81.

5- F. Schleiermacher, « Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch », in: Reden und Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften vorgetragen von Friedrdich Schleiermacher, Sämtliche Werke III: Zur Philosophie 3, hrsg. L. Jonas, Berlin: G. Reimer, 1835, pp. 344-386; Kritische Gesamtausgabe Abt. 1/Bd. 11: Akademievorträge, hrsg. M. Rössler, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2002, pp. 599-641; « Sur la notion d'herméneutique, en référence aux indications de F.A. Wolf et au manuel d'Ast », in: Herméneutique, trad. M. Simon, Genève : Labor & Fides, 1987, pp. 169-211; HB, pp. 155-188.
نشير إلى أن النشرة الأخيرة هي التي نحيل عليها (HB). كما يمكن الرجوع إلى هاتين المحاضرتين في نشرة منفصلة ضمن:

الملكيـة للعلـوم ببرلـين (آب/أغسـطس وتشريـن الأول/أكتوبـر)، وهـي المؤسسـة المرموقـة في ذلـك الزمـان، يمكـن اعتبـاره في سـياق الجهـود الفلسـفية لشـلايرماخر دالا عـلى أمريـن اثنـين: أولهـما اسـتجماع العنـاصر الأساسـية للتأويليـة العامـة التـي عمـل عليهـا فيلسـوفنا منـذ أكـثر مـن عقديـن مـن الزمـان، بوصفهـا واحـدة مـن المشروعـات الفكريـة التـي رافقتـه طيلـة حياتـه العلميـة، وتنسـيقها في جملـة مـن الـرؤى والمبـادئ والتصـورات التـي تتجـاوز الوضـع المشـتت للتحليـلات والـدروس السـابقة؛ وثانيهـما تحديـد الموقـف مـن أعـلام التأويليـة في عـصره، ولا سـيما مـن المشـتغلين بالفيلولوجيـا ومؤسسـيها: فريدريـش أوغسـت فولـف F.A. Wolf (1759-1824) وفريدريـش آسـت F. Ast (1778-1841)، وهـو تحديـدٌ هـامٌّ مـن جهـة دوره في ضبـط مفهـوم التأويليـة ومجالهـا وقواعدهـا العامـة، وتخليصهـا مـن الـدلالات التقنيـة الجزئيـة، ورفعهـا إلى أفـق فلسـفي كلي. ولعـل المقطـع الـذي ابتـدأ بـه شـلايرماخر تحريـر محاضرتـه، ثـم شـطبه بعـد ذلـك، أبلـغ في الدلالـة عـلى السـياق الـذي تشـكلت فيـه أفـكار الفيلسـوف، منـذ أن بـاشر تدريـس شرح العهـد الجديـد في جامعـة هالـه، قبـل خمسـة وعشريـن عامـاً، وكأنـه اعـترافٌ بمـا عرفـه مـن اعتـمالات وتـرددات حـول مبـادئ الطريقـة التـي ينبغـي اتباعهـا لمزاولـة التأويـل والحكـم عـلى سـائر المؤولـين، وحـول كيفيـة التعامـل مـع المبـادئ التوجيهيـة التـي تحفـل بهـا أعـمالٌ مرموقـةٌ، مثـل كتـاب أرنسـتي المنشـور عـام 1761: (الأصـول لمفسّر العهـد الجديـد)، «الـذي كان يتمتـع بتقديـر كبـير» ضمـن المدرسـة الفيلولوجيـة الكلاسـيكية[1]، والـذي كان إسـهامه يشـكو مـع ذلـك مـن غيـاب «أسـاس قويـم»، وعـدم اعتـماد «مبـادئ عامـة». ولذلـك، فقـد فُـرض عـلى فيلسـوفنا اتبـاع طريقـه الخـاص، وتعليـم المـادة التأويليـة بمـا يجـده ويكتشـفه ويجمعـه مـن دون القـدرة عـلى إدراجهـا في أيّ نظـام كان: «فكذلـك أفضـت هـذه المباحـث إلى دروس في التأويليـة العامـة» حسـب قولـه، دون القـدرة عـلى تدوينهـا و«اسـتقصاء أسسـها»، إذ بقيـت شـذرات وأشـتاتاً، «...وهكـذا كنـت أعتـزم أن اسـتعمل محـاضرة اليـوم لتثبيـتٍ يسـير للمنظـور الـذي كنـت قـد عالجـت الأمـر ضمنـه...»[2].

H.G. Gadamer & G. Boehm (hrsg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp : Frankfurt a.M., 1976, [2]1976, pp. 131-165.

1- Ernesti, *Principles of Biblical Interpretation*, trans. Charles H. Terrot, 2 vol., Edinburgh: Thomas Clark, 1834.

يُذكـر أن شـلايرماخر قـد بـادر في أول دروسـه في التأويليـة المقدسـة إلى قـراءة عمـل أرنسـتي بنصـح مـن صديقـه غـاس، وأنـه لم يشـأ أن يبتـدئ بالتعويـل عـلى مـشروع «التأويليـة العامـة» لأتبـاع التنويـر مثـل مايـر (Meier). راجـع: F. Schleiermacher, *Briefwechsel mit J. Chr. Gass*, Berlin: Georg Reimer, 1852, pp. 13-14

حول أهمية هاتين المحاضرتين في تأويلية شلايرماخر، راجع:

A.Neschke-Hentschke, « Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher », in : in A. Laks & A. Neschke-Hetschnke (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique : De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Presses Universitaires du Septentrion, 1990, nouvelle édition 2008, pp. 43-69.

2- *HB*, p. 155.

يشير شلايرماخر إلى ضرورة استصلاح المجال التأويلي برمته لا من أجل الباحث أو الفيلسوف فقط، وإنما عليه كذلك بيان «السبيل الذي ينبغي أن تتبعه شبيبةٌ متعطشةٌ للمعرفة، وأن يرشدها بتوجيهات».

1 - جاء في فاتحة الخطاب الأول، تحديدٌ عامٌّ لمعنى التأويل ودرجاته، ودوافع النظر فيه، بناءً على تمييز ثلاثي بين «الأعمال التي تقوم عليها الحياة البشرية (بحسب الطريقة التي أنجزت بها»: «طريقة تكاد تكون بغير روح (geistlose)، وهي آلية تماماً، وأخرى قائمةٌ على رصيد من التّجارب والملاحظات، وأخيراً طريقة ثالثة هي، بالمعنى الخاصّ، ذات طبيعة صناعيّة (kunstmäßige)»[1]، ليستنتج صاحب المحاضرة: «إنّ التأويل (Auslegen)، فيما يبدو لي، إنما ينتسب إلى هذه الأخيرة من باب أوْلَى ما دمتُ أدرج تحت هذه العبارة كلّ فهم لخطابٍ غريبٍ»[2]، ليضيف بعد ذلك، تفصيلاً لمراتب التأويل: «ونحن إنما نجد الفهم الأول والأدنى، لا بشكل يوميّ فقط في السّوق والشّارع، وإنّما أيضاً في بعض المواضع، حيث نتبادل بعض الأحاديث الدائرة بخصوص مسائل معتادة، حتى يكون الذي هو بصدد التكلم كل مرة، إنما يعلم من قبلُ علم اليقين أو يكادُ ما سيردّ به مخاطبه، وأنّ الخطاب يُتلقّف ويرسل باطّرادٍ، مثل كرةٍ. إنّ الثانية هي الموضع الذي يبدو أننا نتخذه بعامّة. وإننا على هذه الشّاكلة نتعاطى التّأويل في مدارسنا وجامعاتنا. وأمّا الشّروح التّفسيريّة للفيلولوجيين واللاهوتيين، من أجل أنهم هم من تمرّس بهذا الميدان في المقام الأول، فتحتوي على كنز من الملحوظات والإشارات المفيدة التي تشهد شهادة وافية على أن من بينهم كثيراً من أصحاب صناعة التأويل بحق، [...] ولقد كنت أنا أيضاً مدفوعاً للبحث عن مثل هذا [التعليم] لنفسي ولمستمعيّ سواء بسواء، حينما كان عليّ للمرة الأولى أن أقدم دروساً في الشرح، ولكن دون طائل. لا بسبب أن المقدار الهائل من المختصرات اللاهوتية – حتى وإن كان البعض من بينها، مثل كتاب أرنستي (Ernesti)، قد درجت العادة على اعتبارها محصولات لمدرسة فيلولوجية متميزة فقط – ولكن كذلك، لأن العدد القليل من المقالات الفيلولوجية الصرفة قد كانت تظهر، وكأنها مجموعات من القواعد الجزئية تم تحصيلها من خلال هذه الملاحظات [التي قدمها] الشيوخ، مرة بتحديد تام الوضوح، ومرة بشيء من حيرة غالبة، مرتبة مرة على غير هدى، ومرة بما يقتضيه النَّظْم. ولقد كنت أنتظر الأحسن، حينما ظهرت الموسوعة الفيلولوجية لفولبورن (Fülleborn)، القائمة على درس فولف (Wolf)؛ على أن ندرة المادة التأويلية لم يكن لها ميلٌ للسعي إلى تصور مجموع – ولو كان ذلك ببضعة معالم؛ ولما كان ما هو معروضٌ في هذا المقام أيضاً، وهو أمرٌ طبيعيٌّ، ينطبق بنحو مخصوص على آثار العصر القديم الكلاسيكي، مثلما هو الحال في أغلب المصنفات في الميدان الخاص بالكتاب المقدس، لم أجد في نفسي من الرّضى أكثر ممّا كنت أجد من قبلُ»[3].

1- *Ibid.*, pp. 155-156.

2- *Ibid.*, pp. 156.

3- *Ibid.*, pp. 155-157.

يضبط هذا المقطع النطاق العام الذي يتحرك في حدوده تأمل شلايرماخر في مفهوم التأويل:

- فهو يندرج أولاً تحت طائلة الأعمال البشرية ذات الطابع الصناعي؛ أي تلك التي لا يتقوم وجودها دون قواعد وضوابط معيارية؛ ذلك أن الغالب على هذا النشاط هو البعد المنهجي في المقام الأول الذي يجعله مختلفاً عن الأعمال الآلية والتجريبية التي بلا روح... لذلك، يعرف شلايرماخر التأويلية بأنها «فن الفهم»، وهو ما يعني أن هذا الطابع الفني، أو الصناعي-المنهجي، يقتضي قواعد لا ترجع هي نفسها إلى قواعد أخرى، ولا يمكن أن تكون آليةً بأيّ وجه، وأنّ تطبيقها ليس له قواعد تضمنه، ولا هو معصومٌ من الوقوع في الزلل؛ نجد تعريفاً للفن في (**العرض المختصر للدراسات اللاهوتية**): «نسمّي فنّاً (Kunst)؛ وذلك بمعنى مضيّق أصلاً، كل إنتاج مؤلف في مجموع، نكون عند حدوثه على وعي بقواعد عامة، تطبيقها الجزئي لا يجوز له أن يرجع إلى قواعد»[1]؛ فالفن يعني عدم إمكان بلوغ قواعد نهائية، مثلما ستؤكد ذلك محاضرة 1830: «في مفهوم النقد الفيلولوجي وتقسيمه»[2]؛ في نفس الكتاب المذكور المنشور عام 1810، أي (**العرض المختصر**)، يقول شلايرماخر: «إن الفهم التام لقول أو لمكتوب هو إنتاجٌ لصناعةٍ [=لفنّ] ويقتضي نظرية في الفن أو صناعة نطلق عليها عبارة الهرمينوطيقا»[3]؛

- وهو يُعرّف ثانياً، بوصفه يتعلق «بكل فهم لخطاب غريب»، ولا يبين إن كان شفويّاً أم مكتوباً، ولو أنه يجمع بين الاثنين في غالب الأحيان، ويميل في مواضع أخرى إلى تأكيد أولوية المكتوب (مثل الخطاب الأكاديمي المشار إليه في النقد الفيلولوجي): فالتأويل إذاً يتعلق بالفهم، وهو مطلوبه الأول والأخير، والفهم لا يكون للنفس، أو لما يشابهها، وإنما لما هو غريبٌ عنها، ولكن ما هو هذا «الغريب» الذي يُطلَبُ فهمه؟ أليس أشبه بما سماه كانط «العقل الغريب» (fremde Vernunft) الذي له «صنوٌ» أو «نظيرٌ» (Analogon) في «عقلنا نحن»؟[4] ينبه شلايرماخر على أن الغريب ليس بالضرورة «لغةً غريبةً أو [...] مقاطع من اللغة الأصلية تتطلب الترجمة»، كما جاء في نص «المسودة الأولى للتأويلية 1805»[5]، وإنما الغريب مبثوثٌ في كل خطاب بمقادير

1- F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1811), hrsg. H. Scholz, Leipzig : 1910, p. 53 ; *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. B. Kaempf avec la collaboration de Pierre Bühler, Paris : Ed. du Cerf, 1994, p. 59.

2- F. Schleiermacher, « Über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik », in : SW III.3, pp. 387-402 ; KGA I/11, pp. 643-656 ; « Sur le concept et la division de la critique philologique (1830) », in : *Critique et herméneutique*, op. cit., pp. 315-328.

3- *Kurze Darstellung*, op. cit., p. 53 ; *Bref exposé*, op. cit., p. 59.

4- E. Kant, « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie », in : *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Présentation Ph. Raynaud, Paris : Flammarion, 1990, p. 197.

5- *HB*, p. 33.

بخصوص أصول مسألة «الفهم»، ولا سيما من جهة علاقتها بما هو غريب، راجع:

H.R. Jauss, *Wege des Verstehens*, München : Wilhelm Fink, 1994, pp.11-29.

متفاوتة، حتى وإن فهمنا هذا الخطاب؛ فالفهم لا يعني كل الفهم، وإنما يصيب شيئاً وتغيب عنه أشياء هي من جنس هذه الغربة الجذرية التي ينطوي عليها كل قول وكل خطاب من لدن الغير، غربةً هي مناط الشعور (das Gefühl des fremden) أحياناً، وهي مدعاةٌ للتقدير والاحترام أيضاً (Achtung für das fremde) كما جاء في الخطاب الأكاديمي «في مختلف مناهج الترجمة»[1]؛ وإذاً ففهم النفس لا معنى له عند فيلسوفنا، على خلاف الأمر عند التأويليين المعاصرين (غادامر/ بولتمان)[2]، وإنما الفهم فهمٌ لغير أو لغريب فيما يُقال ويُكتب من حيث يتشكل في خطاب أو قول (Rede) ؛ أي في أمر من نتاج الفكر، يحمله ويبلغه، هو فقط موضوع التأويلية لا غيره، وإن كان هذا الأمر متفاوت الوجاهة الفكرية يقع في الأغلب في درجات وسطى بين الأطراف القصوى: بين الأحاديث المألوفة اليومية التي لا تعني شيئا تقريباً، والأحاديث المركبة التي من درجة عليا؛ ولكن ما الحاجة إلى التأويلية وقواعدها النظرية ما دمنا نتحدث كل يوم، ويفهم بعضنا بعضاً، بل نتأول الأحاديث منذ الطفولة؟

- نجد الجواب في السياق نفسه، حينما ميز شلايرماخر في النص المشار إليه بين مرتبتين تأويليتين: 1 - «الفهم الأول والأدنى، [الذي نجده] لا بشكل يوميّ فقط في السّوق والشّارع، وإنّما أيضاً في بعض المواضع، حيث نتبادل بعض الأحاديث الدائرة بخصوص مسائل معتادة، حتى يكون الذي هو بصدد التكلم كل مرة، إنما يعلم من قبلُ علم اليقين أو يكادُ ما سيردّ به مخاطبه، وأنّ الخطاب يُتلقّف ويرسل باطّرادٍ، مثل كرةٍ»: هذه المرتبة الأولى التي تتصل بالحديث اليومي، من حيث هو فاعلية تأويلية في المقام الأول، هي التي يختص شلايرماخر بالتنبيه عليها، بعد أن كان أسلافه يقصرون العمل التأويلي على قراءة النصوص، ولا سيما تلك التي اكتملت واستقرت في التقاليد الثقافية الكبرى، سواء أكانت أدبية أم دينية. وقد اعتبر منذ أول دروسه وشذراته ومقابساته في هذا الشأن، أن هذا هو أحد وجهي العمل التأويلي أو الفهم: «فهمٌ داخل اللغة وفهم داخل الذي يتكلم»[3] (المسودة الأولى 1805)، وأن الأمر في الحالتين يتعلق بعمل صناعي، وليس له أن يكتمل أصلاً؛ 2 - والمرتبة الثانية يدل عليها قوله: «إنّ الثانية هي الموضع الذي يبدو أننا نتخذه بعامّة. وإننا على هذه الشّاكلة نتعاطى التّأويل في مدارسنا وجامعاتنا، وأمّا الشّروح التّفسيريّة للفيلولوجيين واللاهوتيين، من أجل أنهم هم من تمرّس بهذا الميدان في المقام الأول، فتحتوي على كنز من الملحوظات والإشارات المفيدة التي تشهد شهادة وافية على أن من بينهم كثير من أصحاب صناعة التأويل بحق...»[4]: ههنا يتعلق الأمر بالتأويلية كنشاط صناعي ضمن نطاق محدود وتعليمي هو النطاق المكون من الفيلولوجيا واللاهوت من أجل أن أصحاب

1- Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, trad. A. Bermann, Paris : Seuil, 1999, pp. 29-93.

2- H.-G. Gadamer, *Langage et Vérité*, Paris : Gallimard, 1985, pp. 131-145.

3- *HB*, p. 33.

4- *Ibid.*, pp. 156.

هذين العلمين هم من السابقين إلى تعاطي التأويل، وإن كانوا يقعون في بعض التعسف والتحكم لامحالة، وأن عملهم لا يخرج عن سياق تأويلية جزئية أو خاصة، دون التمكن من بناء قواعد نظرية عامة؛

- لذلك يشير شلايرماخر إلى ضرورة استصلاح المجال التأويلي برمته لا من أجل الباحث أو الفيلسوف فقط، وإنما عليه كذلك بيان «السبيل الذي ينبغي أن تتبعه شبيبةٌ متعطشةٌ للمعرفة، وأن يرشدها بتوجيهات»[1]، وأنه هو نفسه ابتدأ بأعمال في مجال الشّرح لطلبته في كلّية اللاّهوت معتمداً المختصرات اللاهوتية والمصنفات الفيلولوجية، وهو يذكر هاهنا أعلاماً لا بدّ من ذكرهم، سواء أكان ذلك لسبقهم في هذا الميدان، أو لفضلهم في وضع أصول التعليم التأويلي في المجالين المذكورين: منهم أرنستي (1707-1781) وفولبورن (1769-1803)، فضلاً عن ي. أ. فولف؛ وقصور أعمالهم، إنما هو نابعٌ من التقيد، إما بالسقف التاريخي للعصر القديم كالشأن لدى الفيلولوجيين، أو بالحدود التي يفرضها الكتاب المقدس على الشراح والمفسرين.

2 - ولكن ماهي مؤاخذات شلايرماخر على أسلافه، وعلى معاصريه من المشتغلين بهذه الصناعة؟ وكيف السبيل إلى تأسيس التأويلية بناءً على هذا الوضع السابق؟

كتب في المحاضرة الأولى: «حينئذ، بدا أن المصنفات المشار إليها في العنوان هي أهمّ ما ظهر في هذا الشأن؛ غير أنه يتعين أن يكون من المفيد والوجيه أن نجمع بين المؤلفيْن، حيث إنه بقدر ما يمثل فولف أكثر ما يمثل بيننا الروح الألطف للفيلولوجيا، عبقريتها الأكثر حرية، بقدر ما يجتهد السيد آست في كل موضع للتصرف كفيلولوجي يُجري تركيبات على نحو فلسفي (ein philosophisch kombinierender philologe). بقدر ما يكون من المفيد، ومن المطلوب أكثر في الوقت الحاضر، أن يصار إلى اتباع هذين الدليلين، بأن أصل أفكاري الخاصة في هذه المسألة بما تقدما به من الدعاوى»[2].

وإذاً، ففي هذا المقام استقر الرأي بشلايرماخر على اختيار طريق المناظرة مع الفيلولوجيا، ومع علَميها الكبيرين في زمانه – فولف صاحب الروح الفيلولوجي اللطيف، وآست صاحب الروح الفلسفي في الفيلولوجيا؛ فهل يتكامل منهج كل واحد منهما مع غيره لبناء تأويلية متينة؟ وهل يكفي المنوال الفيلولوجي لتأسيس هذا الفن الذي صار مطالباً باستقلاله وبحيازة مجاله؟

أما فريدريش أوغست فولف، فقد كان أستاذاً مرموقاً بجامعتي هاله وبرلين، وهو بلا منازع مؤسس الفيلولوجيا الحديثة وضابط نظامها الأكاديمي، له أعمالٌ كثيرةٌ في تجديد الدراسات في الآداب القديمة (شعر هوميروس)؛ والفيلولوجيا عنده هي «علم العصر القديم» (Alterthums-wissenschaft)، وهي محاولةٌ لبناء موسوعةٍ جامعةٍ للإنسان القديم في مجاله الإبداعي الفكري

1- *Ibid.*, pp. 156.

2- *Ibid.*, p. 157.

والفنـي الحـي، برمـوزه ونصوصـه كلهـا، وأهـم أعمالـه التـي يعـوّل عليهـا شـلايرماخر في سـياق هـذه المحـاضرات: (**عـرضُ علـم العـصر القديـم بحسـب المفهـوم والمصـداق والغـرض والقيمـة**)[1]، المنشـور في برلـين عـام 1807[2].

في حـين أن فريدريـش آسـت هـو فيلولوجـيٌّ وفيلسـوفٌ، وإن كان أدنى مقامـاً مـن فولـف، وهـو مـن ألمـع تلامـذة شـيلنغ، درّس بجامعـات إينـا، ولاندسـهوت، تأثـر بأسـتاذه إلى حـدّ كبـير، وقـد تعـرّف إلى فريدريـش شـليغل وتأثـر بـه أيضـاً. وأمـا عملـه الرئيـس المقصـود في هـذا المقـام، فهـو (**المختـصر في النحـو والتأويليـة والنقـد**)[3]، المنشـور عـام 1808؛ لـه إسـهاماتٌ كـبرى في الدراسـات الأفلاطونيـة[4]، وفي

1- F.A. Wolf, « Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth », in : *Museum der Alterthums-Wissenschaft*, I, hrsg. Von F. A. Wolf & Ph. Buttmann, Berlin, 1807, pp. 1-145.

لم يطلـع شـلايرماخر عـلى هـذا النـص إلا في حـدود عـام 1828، وهـو بهـذه الصيغـة ملخـص نـشره فولـف بطلـب مـن غوتـه (Goethe) لتقديـم حصيلـة دروسـه حـول **موسـوعة دراسـات العـصر القديـم ومنهجهـا**، التـي قدمهـا بجامعـة هالـه بـين 1785 و1806 (وقـد تابعهـا شـلايرماخر بـين 1787-1789)؛ ثـم نُـشرت بعـد وفاتـه عـام 1831، مـع دروسـه في الفيلولوجيـا:

F.A. Wolf, Vorlesungen über die Altertumswissenschaft, J. D. Gürtler (hrsg.), I, Leipzig, 1831 ; Encyclopädie der Philologie, Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1798-1799, hrsg. S. M. Stockmann, Leipzig, 1831.

2- بخصـوص فولـف والحيثيـات التاريخيـة لتكويـن الفيلولوجيـا، راجـع: جـورج غوسـدورف، **أصـول التأويليـة**، ترجمـة فتحـي إنقـزّو، مراجعـة محمـد محجـوب، بيروت-الربـاط، مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع، 2018، ص175-180.

S. Maufroy, « Friedrich August Wolf, un modèle philologique et ses incidences européennes », *Revue germanique internationale* [en ligne], 14 2011 |, mis en ligne le 24 octobre 2014, consulté le 26 octobre 2018 URL : http://journals.openedition.org/rgi/1274 ; DOI : 10.4000/rgi.127.

3- F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut : J. Thomann, 1808.

نلفـت انتبـاه القـارئ إلى أنّ القسـم الخـاص بالتأويليـة في هـذا الكتـاب؛ أي §§ 69-94، قـد نُـشر في مواضـع أخـرى منفصـلاً، ولـه ترجمتـان حديثتـان إنكليزيـة وفرنسـية:

F. Ast, « Hermeneutik », in : H.G. Gadamer & G. Boehm (hrsg.), *Seminar : Philosophische Hermeneutik*, op. cit., pp. 111-130 ; « Hermeneutics », in : G. L. Ormiston & A. D. Schrift (ed.), *The Hermeneutic Tradition : From Ast to Ricoeur*, Albany : State University of New York Press, 1990, pp. 39-55 ; « Eléménts de grammaire, d'herméneutique et de critique (1808) », in : D. Thouard, *Critique et herméneutique*, op. cit., pp. 287-314.

4- بخصوص مبادئ فلسفة آست في التأويل:

J. Wach, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1929-1933 ; Georg Olms Verlag, 1984, pp. 31-62 ; P. Szondi, Introduction à l'herméneutique littéraire, op. cit., pp. 95-120 ; G. Scholtz, « Ast and Schleiermacher : Hermeneutics and critical Philosophy », in J. Malpas & H.-H. Gander, The Routledge Companion to

الفيلولوجيا[1] وتاريخ الفلسفة[2]. يرى شلايرماخر أنه إن كان الأول «يتجنب، عن قصدٍ دون شكٍّ، الشكل النسقي»، فإن الثاني «خلافاً لذلك، يفرض على نفسه هذا الشكل؛ وهو يبين لنا في البدء أنه دون روح فلسفي لا يمكن لأية نظرية أن يتم تبليغها بنحو علمي»[3]؛ لذلك يعتني الأول بالتفاصيل والدقائق من أجل أن «محتوى عرضه كان المقصود به بادئ الأمر أن يصلح مقدمةً لموسوعة فيلولوجية، إذ يكون الجزئيّ (das Einzelne) قد تأمَّلَ بهذه الحيثية، وتم التعبير عنه على هذه الشاكلة، وإذاً فقد صار بإمكاننا، فيما يتعلق به، أن نأخذ ما نجده هاهنا على أنه نظريته الخاصة»[4].

كأنه بين القدامى والمحدثين فاصلةٌ لا يمكن عبورها: بين تأويلية متيسرة منتجة، وبين تأويلية متعسّرة غير منتجة، لعلها لا تمكننا أصلاً من صوغ قواعد يمكن بها أن نبتني فنّاً قائماً بذاته هو فن التأويل.

والاثنان يوليان أهميةً كبرى للثالوث المكوّن من النحو والتأويلية والنقد، إما بما هو توطئة للفنون الفيلولوجية، أو بما هو آلةٌ (أورغانون) لعلم العصر القديم (فولف)، أو من حيث يكون النحو والنقد والتأويلية فنوناً ضرورية يحتاج إليها العلم الفيلولوجي متصلة بعضها ببعض. وسواء أكان ثمة شيء من الاتفاق بين الرجلين في اعتبار هذه الفنون من ضرورات المجال الفيلولوجي، أو بعض اختلاف وتباين بينهما في مكانتها (حيث يرى آست لزوم وضعها كضميمة ضمن مصنف له في الفيلولوجيا لم يعلم شلايرماخر بصدوره إلا متأخراً)[5]، ولا سيما في صلتها بفن التأويل، فإن الغرض عند صاحب المحاضرة هو استئناف النظر من حيث تناهى عند الرجلين إلى عدم تعين موضع التأويلية ومجالها وغرضها: «ومع ذلك، ولما كنت مضطرّاً الآن ألا أنظر في الأولَيْن [=النحو والنقد]، فإني أقصد أن أضمن كذلك مكاناً آخر لهذه الأخيرة [=التأويلية]»[6]: إن ضمان هذه المكانة التي تستحقها التأويلية يعني إعادة ترتيب العلاقات بين الأطراف الثلاثة في الميدان الفيلولوجي، حيث تصير الأولوية إلى فن التأويل بالضرورة من جهة، ومن جهة ثانية يُصار إلى إعادة التفكير بوضع التأويلية، بناءً على الحال السابق الموروث عن تاريخ المراس التأويلي نفسه، والقاضي بأولوية

Hermeneutics, London & New York, Routledge, 2015, pp. 62-73 ; D. Thouard, « Les trois possibilités de l'herméneutique après Kant : Ast, Schlegel, Schleiermacher », in : F. Rastier, J.-M. Salanskis & R. Scheps (éds.), Herméneutique : Textes, sciences, Paris : PUF, 1997, pp. 33-55.

1- F. Ast, *Grundriß der Philologie*, Ph. Krüll, Universitätsbuchhändler, 1808.

2- F. Ast, *Grundriß der Philosophie*, Landshut : J. Thomann, 1809

3- *Ibid.*, pp. 157.

4- *HB*, p. 157 ; cf. F.A. Wolf, *Encyclopädie der Philologie*, op. cit.

5- F. Ast, Grundriß der Philologie, op. cit.

6- *HB*, p. 158.

المجالين الفيلولوجي واللاهوتي في تشكيل طبيعة العمل التأويلي: «إن آثار العصر القديم الكلاسيكي، بوصفها أمهات أعمال الخطاب البشري، هي بلا شك الأكثر استحقاقاً للفضل وللتقدير من بين الموضوعات التي يتعلق بها فن التأويل (Auslegungskunst) في العادة. ومع ذلك، فإنا لا ننكر أن يكون كثير من أولئك الذين تعاطوا هذا الفنّ بنجاح كبير، قد أتوا أساساً من [قراءة] الكتب المقدسة للمسيحيين، والتي ليست نافعةً للفيلولوجي نفعاً خاصّاً. ولئن أشيرَ في ذلك الوقت إلى موسوعة من أجل هذه الدراسات، فإن الفن الذي من شأننا سيكون له أيضاً أن يشكل بلا ريب، في ارتباط بدراسات أخرى كثيرة تمهيدية، مثل هذه الآلة للاهوت المسيحي، ثم إذا كان هذا الفن يمثل شيئاً للاهوت المسيحي والشيء عينه للعلم الكلاسيكي بالعصر القديم، فإنه لا هذا ولا ذاك بإمكانه أن يعطي ماهيته، بل هذه الأخيرة هي شيءٌ ما أكبر، ليست الأشياء الأخرى غير فيض منه. وأما الفيلولوجيون الكلاسيكيون واللاهوتيون الفيلولوجيون، فهم حقّاً وحدهم من تعاطى صناعتنا»[1].

والذي يجمع بين الأمرين في مقام مشترك أعلى منهما، هو الشأن الخاص بالصناعة التأويلية؛ أي «الفهم» (Verstehen) كما أقر بذلك آست. فالفهم وحده هو الذي يرتقي بالعمل الفيلولوجي والعمل الثيولوجي إلى رتبة أعلى (مع استثناء التأويلية القانونية التي لا تخرج عن النظر في امتداد القوانين وانطباقها على الحالات الجزئية)؛ أي إلى الوحدة القصوى للروح:

«... إن السيد آست يكاد يلزّني إلى التأكيد بأن [التأويلية] ليس لها أيضاً مستقرها الحقيقي في غير هذين المجالين؛ وذلك أنه منذ البدء، وفي كتاب (**المختصر**) [ص.167-171]، حيث طرح مهمة الفهم (die Aufgabe des Verstehens)، قادنا إلى أعلى علين الذي هو وحدة الروح، واستنتج بتقرير مفاده أن الغاية من نشاطنا الروحي بأسره هي إنتاج وحدة الحياة الإغريقية والحياة المسيحية. وبذلك، فالتأويلية لن يكون لها دون شك شأنٌ بالنظر في ما سوى هذين الموضوعين. فإذا كانت من وجهٍ مفضيةً إلى علم بالعصر القديم، ومن وجه آخر إلى اللاهوت المسيحي: فإن هذا لا يقع في كل الأحوال وحيثما كان إلا في روح من الوحدة بينهما»[2].

والحاصل من ذلك، أنه لا الفيلولوجيا الكلاسيكية، ولا اللاهوت المسيحي من جهة، لا الاستشراق (Orientalismus)[3]، ولا الأدب الرومنطيقي من جهة ثانية، هي مجالات لها انغلاق على نفسها يجعلها تقتضي كل مرة تأويلية خاصة بها، وإلا آل الأمر، مع الفنين الأخيرين إلى «تأويلية رباعية (eine

1- *Ibid.*, pp. 158-159.

2- *Ibid.*, p. 159.

3- وهو عند آست، على خلاف المعنى السائد للعبارة اليوم، يدل على طور أول من تاريخ البشرية تتوحد فيه النزعات والمذاهب والأديان، فضلاً عن الطور الهليني والطور المسيحي:

Cf. S. Marchand, « La cassure du continent humaniste : une histoire géologique de la philologie allemande », *Revue germanique internationale* [En ligne], 14 | 2011, mis en ligne le 24 octobre 2014, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://rgi.revues.org/1292 ; DOI : 10.4000/rgi.1292.

vierfache Hermeneutik)، كل واحدة مكونة بطريقة خاصة بماهي آلة (*organon*) من أجل دائرة بعينها، يتعين عليها مع ذلك، أن يكون ثمة شيءٌ ما أعلى منها ومشتركٌ بينها»[1]. ولكن شلايرماخر يقف هاهنا، عند حد قد لا يقدر على مجاوزته، ولو وجد عند آست ما يعينه على ذلك؛ أي على الارتفاع إلى مقام أعلى من هذه الفنون الجزئية، واستخلاص قواعد الفهم العامة من هذه الممارسات والتطبيقات، فإنه قد لا يجد عند مناظره الثاني؛ أي فولف، ما يتمنى ويتوقع: «وفي حين أسعى أن أترقى إلى هذه الأعالي، فإن أخشى ما أخشاه ظل فولف»[2] (!) ذلك أن هذا الأخير يشتكي في ما كتبه عن التأويلية في عمله المذكور، وهو قليلٌ، من «أن هذه بماهي نظريةٌ لا تزالُ شديدة النقص»[3]، وأما أصولها وأسسها التي لا يراها فولف بعين الرضى، فلا تقع في الأعالى حتى يستعصي طلبها والتمكن منها، وإنما في جهات ومراتب وسطى: «فالأمر يتعلق حقّاً بمباحث في دلالة الألفاظ، ومعنى الجمل، وتساوق الأقاويل»[4]، غير أن فولف لا يرى في «النقص» (Unvollkommenheit) الذي يكتنف التأويلية مطعناً خطيراً «ما دامت النتائج لن يكون لها أن تسهم إلا قليلاً في إيقاظ عبقرية المؤول أو في الزيادة من براعته الفكرية»[5]؛ فلعل الخشية من فولف لها ما يسوّغها: إذ يزيد على ذلك، فيما ينتقيه شلايرماخر من آرائه، بالتنبيه على الفرق بين «النظريات على نحو ما كانت عند القدامى، الذين كانوا ييسّرون الإنتاج؛ أي في هذه الحال مهمة التأويل، وبين تلك التي ننقاد إليها، نحن المحدثون، وهي نظريات شأنها أن تؤصّل صياغات عويصة بخصوص الطبيعة الداخلية للفن ولغاياته الأولى، إنما لا يمكن لنا باسمها أن نفعل شيئاً»[6]. فكأنه بين القدامى والمحدثين فاصلةٌ لا يمكن عبورها: بين تأويلية متيسرة منتجة، وبين تأويلية متعسّرة غير منتجة، لعلها لا تمكننا أصلاً من صوغ قواعد يمكن بها أن نبتني فنّاً قائماً بذاته هو فن التأويل.

يرى شلايرماخر أن مثل هذه الاعتراضات قد تكون ناشئةً عن تجاهل التمييز الذي افتتح به محاضرته بين أصناف الأنشطة والأعمال البشرية؛ وقد أشرنا إليها من قبلُ، ولا سيما الصنفين الثاني والثالث؛ أعني النشاط التجريبي (الذي يقوم على جمع الملاحظات)، والنشاط الصناعي (الذي يعتمد على القواعد): «فتكون النظرية العلمية هي التي لا تنتج شيئاً، وأما النافعة (die nützliche) فحسب، فهي تلك التي تتولى جمع الملاحظات بنحو غائيٍّ»[7]. فأما هذه النظرية الثانية (التي هي الفيلولوجيا كما يحددها فولف) «فتحتاج فضلاً عن ذلك إلى شيء ما لربط القواعد بميدان تطبيقها، وهو ما يتعين على الأولى دون شك أن تسمح به»؛ وحتى النظرية العلمية التي لها القدرة على صياغة القواعد، والتي رأى فيها فولف قصوراً لكونها غير منتجة،

1- *HB*, p. 159.

2- *Ibid.*, pp. 159.

3- *Ibidem.* ; Wolf, *Darstellung,* p. 37.

4- Ibidem.

5- Ibidem.

6- *Ibid.*, pp. 159-160.

7- *Ibid.*, p. 160.

إن كان المكتوب أدعى إلى الامتثال إلى قواعد التأويل من حيث يثبت لعين القارئ، فإن المنطوق هو آيةٌ على حياة المتكلم وحضوره، ولا سيما إن كان المرء «بحضرة محادثة ذات دلالة».

«إن بقيت عند طبيعة الفن وأسسه، والذي هو موضوعٌ لها، ستكون مع ذلك دوماً ذات تأثير ما على تعاطي هذا الفن عينه»؛ ذلك أن النظرية عند شلايرماخر ليست مقصودةً لذاتها، أو منقطعةً عن التطبيق، وإنما فائدتها في الجدل المستمر الذي تقيمه مع المجال العملي وتستفيد منه من جانبها استفادةً كبرى: «ومع ذلك ولما كنت لا أريد البتة أن أجازف بالتشكيك في قابلية النظرية للتطبيق، ملتُ رغم كل شيء إلى ترك الدليل النظري في عليائه، وإلى اتّباع الأكثر عمليةً»[1].

على أن هذا القرار لا يعني أن الانقياد إلى ما هو عمليٌّ في العمل التأويلي يقضي بضرب من التضايق في مجالها ومهامها؛ وإنما قد تكون خشية فولف، التي صارح بها شلايرماخر مستمعيه، ذات فائدة عظيمة في تحصيل تعريف للهرمينوطيقا كان من الأوْلى أن يجده عند آست: «...أن الهرمينوطيقا هي فن العثور (aufzufinden) على أفكار كاتب بتبصر (Einsicht) ضروري بناءً على عرضها»[2]؛ الأمر الذي يعني أن ما غنمه شلايرماخر من دليليْه صار لا يُقدّر بثمن، بل يأتيه من دون أن يحتسب: أن التأويلية صار بإمكانها أن تخرج عن نطاق «الميدان الكلاسيكي»، وألا تكون مجرد «أورغانون فيلولوجي» لا يصلح إلا في هذا الميدان، وإنما هي «تبسُط فعلها في كل مكان حيث ثمة كُتّابٌ، وأن مبادئها يلزم أيضاً أن تكون وافيةً بهذا الميدان بكليته، لا أن تقتصر مثلاً على الرجوع إلى طبيعة الآثار الكلاسيكية وحسب»[3]. أما المغنم الثاني، الذي يضاف إلى مقتضى الكلية التأويلية التي يسعى إليها شلايرماخر منذ عقود، فهو الذي يجد صياغته الأوضح في مستوى الفقرة 70 من (**مختصر**) آست، حيث إن «أول مفهوم يعتمده هو مفهوم الأمر الغريب (eines Fremden)، الذي يتعين أن يُفهَمَ»[4]؛ وما يقتضيه من عنصر مشترك (Gemeinschaftliche) يجعل الفهم ممكناً، ويجعل له نقطة اتصال به؛ بحيث يكاد يكون هذا المفهوم مأخوذاً على جهة النسبة والعلاقة (Beziehungsweiser) لا على جهة الإطلاق؛ فالواقع أنه لا وجود لغربة مطلقة يمتنع معها الفهم تماماً، وتبطل معها التأويلية بالجملة، ولا انعداماً للغربة أصلاً بين المتكلم والسامع،

1- Ibidem.

2- *Ibidem*.; Wolf, *Darstellung*, p. 37.

3- Ibidem.

4- *Ibidem*. ; Ast, *op. cit*., pp. 167-171 ; cf. pp. 167-168 ; « Eléménts de grammaire, d'herméneutique et de critique (1808) », in : D. Thouard, *Critique et herméneutique*, op. cit., p. 292.
«كل فهم، وكل تصور (Auffassen) لا لعالم غريب فحسب، وإنما لغيرٍ بوجه عام، هو محالٌ بإطلاق دون الوحدة والموازنة الأصليتين للروحي بأكمله، ودون الوحدة الأصلية للأشياء كافةً في الروح».

وإلا صار الفهم مساوقاً للقراءة أو للسماع بطريق عفوي أو بطريق شهودي (divinatorisch) من تلقاء النفس[1].

ذلك أن الفهم، من حيث هو موضوعٌ لفنٍّ، لا مجرد نشاطٍ عفويٍّ، إنما هو عمليةٌ توسطيةٌ في المقام الأول، ينبغي أن تنحصر بين «هذين الطرفين»، وهو ما يجعلها مُقدّرةً بما يعبّر عنه الخطاب من الأفكار، وبما يلقاه المتلقي من شيء غريب، بحيث تكون مهمة التأويل في موضع الاجتماع بينهما، وفي نطاق الحدود المرسومة لها. ولكن الحدود التي يشكو منها شلايرماخر ليست هي الحدود التي تجعل الفهم ممكناً بضرب من الانتظام القبلي للشروط، على منوال شبه ترنسندنتالي، وتقييد العمل التفهمي التأويلي بمجاله؛ وإنما هي حدودٌ يفرضها عليه الدليلان اللذان عوّل عليهما في هذا الشأن أيما تعويل: الأول (فولف) بما قضى به من قصْر الحديث عن الكُتّاب والمؤلفين الذين يتعين فهمهم، دون اعتبار لإدراك الخطاب في المحادثات المعتادة بين الناس؛ والثاني (آست) بما أقدم عليه من «تقييد متسرع جدّاً لما هو غريبٌ بما هو مؤلَّفٌ في لسان أجنبي، ومن بعد ذلك بأعمال الروح المؤلفة بهذا التقدير، وهو مجالٌ أضيق من مجال المؤلفين بوجه عام»[2]. ولكن الاختلاف بين الرجلين قد لا يكون شديداً، من أجل أنهما يسكتان عما يمكن أن يلقاه المرء في صغائر الأمور والأحاديث والروايات وأحداث الأيام ولا يلقاه في شيء، مثل «الكتابة الفنية للتاريخ» مثلاً، أو في أعمال من رتبة عليا ذات صنعة رفيعة وجودة تأليف؛ فإن فيها من «المهمات التأويلية ما لا يستهان به»[3]...

فإن شئنا أن نرى في شلايرماخر نبيّ الثورة التأويلية في العصر الحديث، ففي هذا الأمر بالذات تكمن هذه النبوءة، نعني في بصره بما لم يبصر به أسلافه الأقربون، الذين يناظرهم في هذا المقام، من أنه «لا مجال لتقييد الهرمينوطيقا بالإنشاءات الأدبية فحسب»، وأنها إنما تخص قبل كل شيء ما يتبادله الناس من الأحاديث في معاشراتهم وأيامهم وتعارفهم اليومي، مثلما نبّه على ذلك في فاتحة الخطاب الأول حين شبه تبادل الحديث بلعبة آلية لا نكاد نشعر بها، ومثلما أشار إلى المعنى نفسه في الشذرات المتفرقة في دروسه بضرب من المداولة بين الخطاب الشفوي والمكتوب كموضوعين متواترين للعمليات التأويلية، أو بتنبيهه المتواتر أيضاً على انغراس العمليات التأويلية العفوية في طور الطفولة والنشأة الأولى[4]. فكأن التأويلية بهذه الطبقة الدنيا، البراغماتية بالاصطلاح المعاصر، تكسب من الكلية وسعة الأفق ما لا تكسبه بالطبقة العليا من الأعمال الفنية والمكتوبات والإبداعات الأدبية بأصنافها؛ وكأن «النظرية» التي تبحث عنها لحل «المهمة» (Aufgabe)، أو المشكلة التي يطرحها الفهم، مبنية على تكامل الطرفين: الشفوي والمكتوب، الخاص والغريب. هذا الموقف الذي انتهى إليه شلايرماخر في الخطاب الأكاديمي الأول من شأنه أن يحسم التردد الذي نجده في المحاولات والشذرات السابقة، حيث يكون عنصر الغرابة ثاوياً في اللغة الأجنبية وفي اللغة الأم سواءٌ بسواءٍ، ويكون المراس التأويلي في

1- *HB*, pp. 160-161.

2- *Ibid.*, p. 161.

3- Ibidem.

4- *Ibid.*, pp. 24, 171-172.

اللغة الأم، وفي المعاشرة الفورية للناس «جزءاً جوهريّاً من الحياة المهذبة (gebildeten Leben) بغض الطرف عن كل دراسة فيلولوجية أو لاهوتية»[1]؛ ويكون «الحضور المباشر للمتكلم، والتعبير الحي الذي يكشف عن مشاركة كيانه الروحي بأسره، والنمط الذي تتنامى به الأفكار هاهنا انطلاقاً من الحياة المشتركة، كل ذلك هو أكثر حفزاً من فحص [المرء] وحده لمكتوب منعزل تماماً لأجل فهم سلسلة من الأفكار بوصفها في الوقت لحظة حياة (Lebensmoment) منبثقة، كأنه عملٌ (tat) متصلٌ بأعمال أخرى كثيرة، وإن تباينت أشكالها...»[2] فإن كان المكتوب أدعى إلى الامتثال إلى قواعد التأويل من حيث يثبت لعين القارئ، فإن المنطوق هو آيةٌ على حياة المتكلم وحضوره، ولا سيما إن كان المرء «بحضرة محادثة ذات دلالة»[3]، يُجري «هذا الفن لملاحظة وتأويل رجال من ذوي الخبرة، على درايةٍ بالحياة، والعالم والسياسة»[4]؛ ففي الحالتين، يكون التأويل انتباهاً لما بين الأسطر أو لما بين الكلمات، من أجل أن «نستخرج منها النقاط الحيوية (die lebendigen Punkte)، وأن ندرك انتظامها الداخلي، ونتبع إشاراتها الأكثر احتجاباً»[5]. ولعلنا أن نرى في هذه المقاطع ما رآه قارئٌ قديرٌ من قرّاء شلايرماخر، هو بيتر سُوندي، من أن «هذه الأسطر، إنما تدل بوضوح على مقصد هرمينوطيقا شلايرماخر، في الوقت الذي تدل فيه على الراهنية التي أمكن لها أن تجدها لدى دلتاي، ولدى فلسفة الحياة في نهاية القرن 19»[6]؛ مضيفاً بغير حرج: «إنه يجوز لنا أن نتساءل اليوم إلى أيّ حد يمكن تسويغ هذا المقصد الهرمينوطيقي؛ وأن الجواب مرسومٌ في المجادلات التي أثيرت -منذ بضعة عقود- داخل النقد الأدبي الألماني أو الأجنبي بواسطة تراث فلسفة الحياة وبسيكولوجيا المعيش في مدرسة دلتاي: الخلاف مع النزعة الشكلانية، النقد الجديد (New-Criticism) والبنيوية...»[7]؛ فضلاً عن انعكاساتها، الصامتة والحق يقال، على النظرية الأدبية وعلى الفلسفة المعاصرة في الكتابة (جيرار جينيه، رولان بارت، جاك دريدا)... الأمر الذي دفع بباحث مرموق، مثل مانفرد فرانك، وهو قارئٌ متميّزٌ لشلايرماخر أيضاً، لأن يسير في ركاب سوندي، وأن يأخذ مقالات شلايرماخر في التأويل، من جهة علاقتها بالجدل، ولا سيما من جهة محورها اللغوي واللساني، في سياق معاصرةٍ مضاهيةٍ للنظريات اللسانية[8]؛ وكذا الشأن

1- *Ibid.*, p. 162.

2- *Ibid.*, p. 163.

3- *Ibid.*, p. 162.

4- *Ibid.*, p. 163.

5- *Ibid.*, pp. 162-163.

6- P. Szondi, « L'herméneutique de Schleiermacher », in : *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, trad. J. Bollack, Paris : Gallimard, 1991, p. 297

7- *Ibid.*, pp. 297-298 ; cf. Id., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, op. cit., pp. 121-133.

8- Cf. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukurierung und –interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt : Suhrkamp, 1977 ; « L'herméneutique de Schleiermacher : Relecture autour du débat herméneutique-néostructuralisme », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 151 (1984), pp. 348-372 ; repris in : « Le texte et son style : La théorie herméneutique du langage chez Schleiermacher », in : M. Bollack (éd.), *L'acte critique* : Un colloque sur l'œuvre de Peter Szondi (Cahier de Philologie,

عنـد يـاوس في تأويليتـه الأدبيـة[1]؛ وعنـد كثـير مـن الباحثـين الذيـن وجـدوا في المنابـع الرومنطيقيـة لتأويليـة شـلايرماخر آيـةً عـلى راهنيتهـا في النظريـة الأدبيـة المعـاصرة القاريـة والأنغلوسكسـونية سـواءٌ بسـواءٍ[2]؛ أو مـن الذيـن أسـهموا في إحيـاء الـتراث الفيلولوجـي في الفكـر المعـاصر[3].

أيّـاً كان الأمـر، فـإن التأويليـة التـي يسـعى إلى تكوينهـا شـلايرماخر، منـذ الشـذرات الأولى، إنّمـا هـي محـددةٌ بالقيـاس إلى نظيرتهـا التقليديـة في أمـر بعينـه: مكانـة سـوء الفهـم أو عدمـه مـن سـيرورة الفهـم نفسـها. وفي حـين يكـون ذلـك عارضـاً مـن جهـة مناقضتـه للسـياق أو لقصـد المؤلـف عنـد السـابقين، يـرى فيـه شـلايرماخر جـزءاً جوهريّـاً مـن عمليـة الفهـم، بـل شرطـاً لهـا، وإن كان سـالباً، يتحـول إلى شرط موجـب، حيـث «لا أفهـمُ شـيئاً لا أجـد لـه ضرورةً ولا أقـدر عـلى بنائـه» (1805)؛ وحيـث «تنطلـق المزاولـة الصارمـة مـن المبـدإ القائـل إنّ الخطـأ يعـرضُ مـن تلقـاء نفسـه، وإن الفهـم يتعـين أن يكـون مقصـوداً ومطلوبـاً نقطـةً نقطـةً» (1819)[4]؛ وذلـك هـو الـذي يفـسر أن التأويـل هـو «مهمـة لامتناهيـة»[5]؛ أي إن «الـضرورة» التـي يسـتند إليهـا، واللازمـة لإعـادة البنـاء المسـتمرة للمعنـى، ليسـت في شيءٍ مـن «الـضرورة البرهانيـة» التـي دعـا إليهـا فولـف، والتـي دحضهـا شـلايرماخر في نهايـة الخطـاب الأول[6]، مسـتنداً إلى رأي صديقـه، صاحـب «الـروح الفـذ»، فريدريـش شـليغل، مـن أن «الإقـرار غـير البرهـان»، وإنمـا هـو «ضربٌ آخـر مـن اليقـين (...) أكـثر شـهودية، حاصـل عـن أن المـؤول، إنمـا ينفـذ قـدر المسـتطاع في تكوينـة (Verfassung) الكاتـب؛ وذلـك أن شـأنه غالبـاً هـو أشـبه بشـأن راويـة (Rhapsode) أفلاطـون [في محـاورة **إيـون**] الـذي يعـترف، بسـذاجة مفرطـة، أنـه يعلـم تمـام العلـم كيـف يفـسر هومـيروس، ولكنـه لا يـكاد يصيـب شـيئاً مـن سـائر الشـعراء والناثريـن»[7]. وإذاً فالمـؤول جامـعٌ في عملـه بـين «مـا يتعلـق باللسـان»، و «مـا يتعلـق بالظـروف التاريخيـة للشـعب أو للعـصر»[8]، ويلزمـه أن تكـون لـه الدرايـة

vol. 5), PUL/Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985, pp. 15-39.

1- H. R. Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, trad. M. Jacob, Paris : Gallimard, 1988, pp. 11-29.

2- Cf. A. Bowie, From Romanticism to Critical Theory : The Philosophy of German Literary Theory, London & New York, Routledge, 1997, pp. 104-137 ; T. Rajan, The Supplement of Reading : Figures of Understanding in Romantic Theory and Practice, Ithaca/London, Cornell University Press, 1990, pp. 15 suiv.

3- H. Wismann, *Penser entre les langues*, Paris : Flammarion, 2012, pp. 61-70.

4- *HB*, p. 11; 123.

5- *Ibid.*, p. 11.

6- *Ibid.*, pp. 163-165.

7- *HB*, pp. 164-165.
المقطـع المشـار إليـه يوجـد في فاتحـة محـاورة **إيـون** (530هــ- 531د)؛ ولهـذه المحـاورة ترجمـة عربيـة ضمـن: عـادل مصطفـى، **فهـم الفهـم: مدخـل إلى الهرمنيوطيقـا. نظريـة التأويـل مـن أفلاطـون إلى غادامـر**، القاهـرة، رؤيـة للنـشر والتوزيـع، 2007، ص480-481.

8- *HB*, p. 165.

بالوجهين: الوجه الموضوعي المتصل باللسان والتاريخ، والوجه الذاتي المتعلق بالمطابقة مع ذاتية المؤلف وفردانيته؛ وهما الوجهان المناسبان لمنهجي التأويل «اللساني» (=المقارن) و«النفساني» أو «الفني» (=الشهودي/التكهني)؛ فأما الأول فيهمّ «فئةً من المؤولين أكثر انشغالاً باللسان وبالتاريخ من انشغالهم بالأشخاص»، وأما الثاني «فأكثر انشغالاً بملاحظة الأشخاص، ولا ترى في اللسان غير وسيلة يعبرون بها عن أنفسهم...»[1] الأمر الذي استنتج منه سوندي أن «شلايرماخر يضع القواعد لفهم مُثنّى: فهم العناصر الخصوصية للسان المؤلف، من وجهة نظر الفرد ومن وجهة نظر التاريخ، وكذلك إدراك الأشكال والأجناس الأدبية. إنه يعطي مبادئ نقد أسلوبي وتحليل للأشكال المنشغلة بتمييز فردانية الظواهر الأدبية وتاريخيتها»[2].

ولعله من غير المناسب أن نبسط كافة عناصر هذين المنهجين، وهي مبثوثةٌ في نصوص شلايرماخر التأويلية كلها تقريباً، لضيق المقام، فالأوْلى أن نشير إلى ميل شلايرماخر في نص 1829، بناءً على مناقشة التمحلات التي تكتنف طريقة فولف في مقاربة آثار العصر القديم، إلى الأخذ بالمنوال الحدسي الشهودي، مادامت «الأداة السحرية» (Zaubermittel) كالمُحال في مثل هذا المقام، حيث «لا يبقى من سبيل غير المأثور (Überlieferung) والاسترداد (Aneignung) السعيد حكايةً وشهوداً، لطريقة أولئك الذين لا يمتلكون هذه الحيلة (Fertigkeit) في نهاية الأمر إلا كثمرة لدراساتهم»[3]، ولا يبعُد أن يكون هذا المسعى التداركي واقعاً في المنازعة بين المنهجين المقارن والشهودي، لدى ما يكون من الصراع الأصلي بين المؤلف/الكاتب، وبين الأشكال اللغوية التي يتخذها فن الكتابة في كل جنس، حيث يصير من العسير فعلاً، أن نفهم السيرورة الباطنية لعملية التأليف ومقام الكاتب الذي يليق به بالنظر إلى اللغة وأشكالها، والنزاع الذي يحدث بينه وبين نفسه؛ أي «خصوصيته الشخصية»؛ لذلك لزم أن ندرك العلاقة التي بين الكاتب، وبين الأشكال القائمة والسابقة عليه في أدبه، وأنها «لحظةٌ جوهريةٌ للتأويل دونها لا يمكن لنا أن نفهم فهماً صحيحاً لا الكل ولا الجزء»[4].

3. «روح» التأويل عند آست: الدور التأويلي

ذلك هو الإشكال الذي افتتح به شلايرماخر خطابه الثاني في تشرين الأول/أكتوبر 1829، وتفرغ به لمناظرة آست؛ أعني: الدور التأويلي. فالعلاقة بين الكل والجزء هي التي ارتأى أن يستأنف بها نظره في مهمة التأويلية وقراءة تاريخها، والإيفاء بما نذره على نفسه في الخطاب الأول من ضرورة تحديد «موضع آخر» للتأويلية بالقياس إلى الترتيب الذي اقترحه آست وجعله في عنوان كتاب 1807 (مع النقد والنحو)[5]. والحق أن هذه المسألة تشغل كامل الخطاب الثاني[6]، وتسبغ على

1- Ibidem.

2- P. Szondi, «L'herméneutique de Schleiermacher», in : *Poésie et poétique*, op. cit., p. 302.

3- *HB*, p. 166.

4- *Ibid.*, p. 168.

5- *Ibid.*, p. 156.

6- *Ibid.*, pp. 173-188; cf. pp. 67-69.

تحليل شلايرماخر مسحة فلسفية صريحة أشار إلى بعض ملامحها في مقاطع سابقة، حينما تحدّث عن هدف التأويلية، أو عن «مهمة الفهم»، التي يلزم أن ترفعنا إلى الذروة القصوى: «وحدة الروح» (Geist) بعنصريه الإغريقي والمسيحي، الغربي والشرقي[1]، وقد رأينا أن الحاصل من موقف آست يمكن تلخيصه في أمرين: أولهما «أنه لا يوجد أيّ مذهب يمكن تبليغه بطريقة علمية دون روح فلسفي»[2]؛ فهو الذي جمع بين الفيلولوجيا، وبين الفلسفة بروح تأملية عالية، حيث استأنف، على طريقة مثاليي عصره، مفهوماً كان كانط قد استهجن استعماله[3]، هو مفهوم «الروح»، الذي سيتلقفه شلايرماخر كأساس «ميتافيزيقي» لتأويليته، ويجد له سنداً عند صديقه شليغل. وأما ثانيهما، فيتعلق بما جعله من أولوية «لمفهوم الأمر الغريب الذي يتعين أن يُفهم»[4]، لا من حيث يؤخذ على الإطلاق، وإنما على النسبة والإضافة؛ وأن الغريب إنما هو ما كان مؤلفاً في لسان أجنبي، وفي أعمال روح مؤلفة بهذا التقدير[5].

إن المقام الأخير، أو الأعلى، الذي يصل المادة بالصورة، ليصطنع منهما وحدة مفعمة بالحياة، ترتفع عالياً فوق كليهما، وتسيطر عليهما (...) هو الروح، المبدأ الأزلي الذي تتخلّق منه كل حياة.

أما الدور التأويلي، الذي مفاده أنه «مثلما أن الكل لا يُفهم إلا بناءً على الجزء، كذلك فإن الجزء لا يمكن أن يُفهم إلا بناءً على الكلّ»[6]، في صياغته الشهيرة في متن آست[7]، فإنه، في تقدير شلايرماخر، من الأهمية حيث تقام عليه «طائفة كبرى من القواعد التأويلية»؛ الأمر الذي ينطبق على دلالة اللفظة في «قيمتها اللسانية العامة» بالقياس إلى الدلالات الأخرى التي ينبغي تمييزها عنها، أو إلى المفاضلة بين الأرجح منها. ولئن كان الخطاب الثاني معقوداً بأكمله تقريباً لمناقشة تفصيلات الدور التأويلي، من جهة صلة «اللفظة المفردة»، بمجموع من القضايا ونسبة ذلك إلى الكل الذي ينتمي إليه؛ وانبناء «العملية التأويلية برمتها» على هذا الافتراض الذي يجعل الفهم، لدى قراءة عمل ما، يتدرج من التفصيل ومن الأجزاء إلى الكل، وإنه بذلك «مؤقّتٌ» في كل الأحوال، يعاود الابتداء من «حيرة» أولى، ليبلغ شيئاً من يقين واضح المعالم[8]، فإنه لا يضيف إلى مكاسب التأويلية المبحوث عنها غير مزيد من تجويد وإحكام للموازنة بين طريقتي التأويل التي

1- *Ibid.*, p. 159.

2- *Ibid.*, p. 157.

3- E. Kant, *Rêves d'un visionnaire,* trad. F. Courtès, Paris : Vrin, 1977, p. 50.

4- *HB*, p. 160.

5- *Ibid.*, p. 161.

6- *Ibid.*, p. 173.

7- F. Ast, *Grundlinien*, op. cit., §75, p. 178 ; *Critique et herméneutique*, op. cit., p. 296.

8- *HB*, pp. 175, 179.

يتداول عليهما كل قائم بعمل الفهم: الطريقة اللسانية والطريقة الشخصية[1]؛ وأن أصناف المؤولين لا تخرج عن صنفين متباينين يتقاسمان العملية التأويلية: «أما الأول، فأكثر التفاته إلى العلاقات اللسانية لكل مكتوب بعينه، وأما الثاني، فينظر أكثر ما ينظر في اتجاه السيرورة النفسية الأصلية للإنتاج ولتساوق الأفكار والصور...»[2]؛ ليستنتج بعد ذلك أن «الفهم التام يبقى مع ذلك دوماً مشروطاً بجهود الطرفين»[3]، وإن كان التكافؤ بين الطريقتين -الشهودية والمقارنة- غير متيسر في بناء «الصناعة التأويلية» لما بينهما من التفاوت[4]، وأن التسليم بالجمع بين وجهي «مهمة المؤول» غير مقبول لدى «دليليْه» أصلاً[5].

فأما الاختلاف عن آست في هذه النكتة بالتحديد فمرده، في تقدير شلايرماخر، أن صاحب (**المختصر**) «يريد أن يكون فهمنا لأثر في جملته مبنيّاً على شيءٍ مّا من رتبةٍ عليا»، وأنه لما كان ملتزماً بالتسليم بوجاهة «الميدان الكلاسيكي» وفضله على ما سواه، اضطره ذلك إلى الأخذ بالصيغة التي مؤداها: «أن الفهم يتعين أن يُشتقّ من روح العصر القديم»[6]، وفاءً لتأويليته الفيلولوجية وروحها الكلاسيكي القَدامىّ؛ ذلك أن الأمر عند آست مردودٌ كله إلى مفهوم «الروح»، الذي صار مفتاح التأويلية الجديدة بخلاف تأويلية التنوير، التي تأخذ بمفهوم «العلامة» في المقام الأول (مايرـ)، والذي يعكس المناخ الجديد، مناخ غوته وفينكلمان وهردر، بضرب من التوقير الرفيع للروح الإغريقي قبالة الحداثة الهمجية المتصاعدة. ولعل فكرة الروح أن تلقى هوى في نفس شلايرماخر، وهو الذي جعل لها في الفلسفة استحقاقاً لا مشاحة فيه منذ كتاباته الأولى في فلسفة الدين؛ وذلك بتأثير مباشر من رفيقه شليغل، الذي نادى بعلوه على الحرف، في سياق المعنى الشهير المقتبس من الرسالة إلى الكورنثيين[7]؛ لولا أن آست لا يجعل الروح بنية مشتركة بين «الأعمال التي من عين الجنس»[8]، وإنما «يرى أنّ هذا الروح غير محتاج إلى أن يُصار بادئ الأمر إلى تحصيله ثم تأليفه بعد ذلك، انطلاقاً من الأثر المفرد، بل إنه معطى من قبلُ في كل أثر مفرد، من قِبَل أن كل أثر قديم ليس غير فردانية هذا الروح»[9] ؛ ذلك أن ما يشغل شلايرماخر في هذا المقام ليس التعارض «الميتافيزيقي» بين الروح

1- Ibid., p. 179.

2- *Ibid*., p. 180.

3- Ibidem.

4- *Ibid*., p. 181.

5- *Ibid*., p. 183.

6- *Ibidem*. Cf. F. Ast, *Grundlinien*, §76, p. 182 ; *Critique et herméneutique*, op. cit., p. 297-298.
والاقتباس يرد في نص آست كما يلي: «من خلال كل شاعر وكل كاتب بعينه من العصر القديم، تتجلى لنا فكرة العصر القديم وروحه في جملتها؛ ولكنا لا نفهم كاتباً تمام الفهم إلا حينما نتصور روح العصر القديم بالكلية الذي يتجلى فيه متحداً بالروح الفردي للكاتب».

7- كورنثوس الثانية 3: 6 : «لأَنَّ الحَرْفَ يُميتُ والرُّوحُ يُحيي».

8- *HB*, pp. 183-184.

9- *Ibid*., p. 184.

والحـرف (Geist/Buchstabe)، وإنمـا طبيعـة الحـل الـذي قدمـه آسـت مـن حيـث «يلغـي في سـديمية عميـاء كل المشـكلات التـي تثيرهـا عـلى سـبيل المثـال المسـافة الزمانيـة بـين المؤلـف والقـارئ، أو الترابـط بـين النـص والسـياق»[1]. فالظاهـر أن مسـعى آسـت لا يمكنـه أن يسـتنقذ بالـروح مـا لا يقـدر عـلى اسـتنقاذه بالفلسـفة؛ أي بمواجهـة المشـكلات الفنيـة والمنهجيـة للتأويليـة والتناقضـات التـي تتهددهـا، لا بحذفهـا والقفـز عليهـا: «إن المقـام الأخـير، أو الأعـلى، الـذي يصـل المـادة بالصـورة، ليصطنـع منهـما وحـدة مفعمـة بالحيـاة، ترتفـع عاليـاً فـوق كليهـما، وتسـيطر عليهـما (...) هـو **الـروح**، المبـدأ الأزلي الـذي تتخلّـق منـه كل حيـاة»[2]. وقـد يُـلام آسـت عـلى أن الـروح هـو مجـرد قـوة تضـع الوحـدة والتجانـس في ميـدان التأويـل، ليس إلا، وأن مـا يقترحـه يجعلنـا، بعبـارة شـلايرماخر، في «غمامـات ليـس لهـا أن تصلـح لأجـل نظريـة تطلـب نـوراً واضحـاً»[3]، مثلـما كان الأمـر مـع فكـرة «التحديـس» (Ahndung) بالكليـة التـي اقترحهـا كبدايـة لفهـم أثـر مـا[4]، ومثلـما هـو الحـال مـع التقسـيم الثـلاثي للفهـم – تاريخـي، نحـوي وروحـي – وتفضيـل الـضرب الأخـير عـلى غـيره؛ وتقسـيم التأويليـة نفسـها تقسـيماً ثلاثيّـاً بحسـب الحـرف، والمعنـى، والـروح؛ فضـلاً عـن التمييـز بـين الفهـم وبـين التأويـل[5]...

وفي كل الأحـوال، فـإن شـلايرماخر ليـس في مقـدوره أن يسـاير آسـت في مطالبـه برفـع الفهـم إلى مراتب عليـا، حيـث كل شيء تحـت طائلـة الـروح، وقـد نبـه مـن قبـلُ عـلى مـا يحـول بينـه وبـين ذلـك: «ظـل فولـف» الماثـل أمامـه، وعينـه التـي ترقُبـه مـن مـكان قـصيّ. فـإن العمليـة التأويليـة، إنمـا هـي في مراتـب وسـطى، متـرددة بينهـا، ذات حـدود معلومـة، حيثـما يكـون ثمـة لسـانٌ وخطـابٌ ونـصٌّ؛ أي مشـكلاتٌ عمليّـةٌ تحتـاج إلى منهـج إجـرائي ومـراس، لا إلى مجـرد نظريـة تفـضّ المشـكلات بفسـخها وتذويبهـا، حيـث يصعـب الأخـذ بـرأي دلتـاي، في تقديـر سـوندي، الـذي يقـضي بـأن نظريـة آسـت (=«الموهبـة الفيلولوجيـة») هـي منطلـقٌ واثـقٌ لاسـتخلاص القواعـد للنظريـة التأويليـة[6]؛ مـع العلـم أن دلتـاي، الـذي يلخـص موقف آسـت في موضـع آخـر مـن نصوصـه الأولى في تاريـخ التأويليـة، لا يـرى في تأويليـة آسـت غـير امتـداد لفلسـفة الهويـة، حيـث إن «مدرسـة [شـلينغ] أسـهمت في **إنشـاء النظريـة الأولى في إعـادة البنـاء** (*Nachkonstruktion*)، إن شـاء المـرء أن يـرى في الأقاويـل الحماسـية لآسـت شـيئاً يشـبه النظريـة»[7].

1- P. Szondi, Introduction à l'herméneutique littéraire, op. cit., p. 98.

2- Ast, *Grundlinien*, p. V ; P. Szondi, op. cit., p. 99.

3- *HB*, p. 184.

4- *Ibid*., pp. 175-177.

5- Ast, *op. cit*., p. 191s.; *HB*, p. 185.

6- W. Dilthey, « Die Entstehung der Hermeneutik », in: Gesammelte Schriften, Bd. V: *Die geistige Welt*, G. Misch (hrsg.), (1927), 1990, p. 320.
راجـع ترجمتنـا لهـذه المقالـة: فلهلـم ديلتـاي، «نشـأة الهرمينوطيقـا»، **تأويليـات**، العـدد 2 (خريـف 2018)، ص150-164؛ المعنـى المشـار إليـه، ص153.

7- W. Dilthey, GS XIV, *Leben Schleiermachers*, M. Redeker (hrsg.), 1966, p. 657; Selected Works, Vol. IV: *Hermenutics and the Study of History*, R. Makkreel & F. Rodi (eds.), New Jersey, Princeton UP, 1996, p. 96.

فلذلك، يميل شلايرماخر في نهاية المطاف، بإزاء تكثر التأويليات في نظرية آست -الحرف والروح والمعنى- إلى ترجيح رأي فولف الداعي إلى الأخذ بروح المؤلف دون الوقوف عند تأويلية للمعنى لا توفر أيّ مخرج من مآزق التقسيمات التي وضعها آست، وأفضت به إلى نزعة روحانية، أو إلى «فهم روحي»[1] هو المدخل الحقيقي لتأويل روح العصر القديم بأعلامه وآثاره، ولا تحدّ من التكثر اللامتناهي لأشكال التأويل يكاد أن يبلغ الأخذ «بتأويل سري» (eine mysteriöse In-terpretation) على طريقة الطوائف الباطنية والجماعات السرية. أفلا يكون من الأوْلى ساعتها، وقد تكاثرت التأويلات وتباينت ضروبها وأنواعها، أن نأخذ «بتأويل أخلاقي» (moralische)، أو بما ابتدعه بعضهم من «تأويل توافقي شمولي» (panharmonische)، يصار به «لدى التأويل الصحيح، أن تجتمع المطالب كلها في حصيلة واحدة بعينها»[2]، وإلا آل الأمر إلى الإجحاف بحق «الأمر عينه» (Sache selbst)، وأن تستمر «حالة الفوضى» سائدةً في هذا الميدان «حتى تبلغ التأويلية الشكل الذي ينبغي لها من حيث هي صناعةٌ (Kunstlehre)، وأن قواعدها، بناءً على مجرد الأمر (Tatsache) الذي من شأن الفهم، يصار إلى صوغها في مجموع متسق، انطلاقاً من طبيعة اللغة ومن الشروط الأساسية للعلاقة التي بين المتحدث وبين المدرك»[3].

* * *

ليس للتأويلية إذاً شأنٌ بالاستحداث والتجديد بغير ضابط ولا ميزان: وإنما هي، في تقدير واحد من أعلامها المؤسسين، وفي النص الذي تركه وصيةً لمن بعده، وبرنامج عمل للمستقبل[4]، ذات تقدير يتعين ابتناؤه وإعادة إنشائه كل مرة، بسبيل التدرج، والإقبال على الأمر نفسه، المطلوب تأويله، في موضع تجتمع فيه معانيه، وتُستساغ لدى القارئ بغير عسف ولا تحكم. ولكن هذا المطلوب لا يصار إلى تحصيله بالتخمين والتحديس، ولا بتجربة خاصة لا تتبلغ إلى الغير، وإنما بقواعد معلومة ومنهج هو من شأن أصحاب الصناعة لا غيرهم، له أساسٌ فلسفي بلا شك، واتصالٌ بالفكر، وبالذات التي تكتشف نفسها في سيرورة الفهم والتأويل، وبما يكون من التواصل مع الغير والغريب في مقام مشترك. لذلك، لا تنكر التأويلية من إنشاءات العقل شيئاً، ولا من حصائل التاريخ، ولا تبدأ إلا حيث يبدأ الكلام والنطق، مع تلعثمات الأطفال، ويترجم بالتدوين والكتابة، ويترقى بالإبداع والإنشاء في نصوص الأدباء والفلاسفة. إن التأويلية هي عينُ تاريخها، وذلك هو سبيلها لمعرفة نفسها؛ أي «معرفة المعرفة»[5] (Erkennen des Erkennens)، أو «معاودة إنتاج، أو بناء لما تشكل من قبلُ» (Reproducieren oder Nachbilden des schon

1- *HB*, p. 187.

2- *Ibid.*, p. 189.

3- *Ibid.*

4- A.Neschke, art. cit., in : *Herméneutique et critique*, pp. 52, 60-69.

5- Schleiermacher, Brouillon zur Ethik, p. 93 ; cité par : C. Berner, La philosophie de Schleiermacher : Herméneutique – Dialectique – Ethique, Paris : Cerf, 1995, pp. 94-95.

Gebildeten)[1]، أو أخـيراً، «معرفـةً للمعـروف» (Erkennen des Erkanten) بحسـب العبـارة التـي بقيـت حاملـةً رجعـاً بعيـداً لهـذا الحـدس الفيلولوجـي الرفيـع، لـوارث شـلايرماخر وآسـت: أوغسـت بـوك[2].

1- Ast, *Grundlinien*, §80, p. 187; CH, p. 300; G. Scoltz, « Ast and Schleiermacher: Hermeneutics and critical Philosophy », *art. cit*., p. 66; P. Szondi, *Introduction*, *op. cit*., pp. 106-107.

2- A. Böckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften*, E. Bratuscheck (hrsg.), Leipzig : H. G. Teubner, 1877, p. 3-34; *Encyclopédie et méthodologie des sciences philologiques*, trad. M.-D. Richard, Sankt Augustin: Akademia Verlag, 2013, pp. 51-83.

أصول التأويل في القرن الأول الهجري

التأويليّة النبويّة المُحمَّديّة

رسول محمد رسول*

﴿إنما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ﴾
(الكهف:110)
﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾
(الأنعام: 50)

لم يشهد القرن الأول الهجري ظهور عقلية تأويلية مبنية على وعي إبستمولوجي للمعرفة التأويليّة، وتلك إحدى إشكاليات الفكر التأويلي الإسلامي العربي في تلك الحقبة، وربما يصدم هذا **الحُكم** القارئ والمتلقي، لكنّنا شهدنا بوادر لنطاق المُذاهنة التأويليّة الذي كان النبي محمَّد ﷺ قد فتح روازنه لدى أتباعه الأقربين، وكان في ذلك دقيقاً حذراً، لكونه على دراية مُوحى بها من ربه، بما ستؤدي إليه الرسالة الإسلامية من اختلاف وشقاق وتبرُّم ورفض وتمرُّد من الناس لخطابها، ولا سيما أنه ﷺ جرَّب كُل ذلك، وتصدّى له في حياته، ووجد أن الاختلاف مع رسالة الله، سيكون مردّه إشكاليات تنوُّع فهم وفاهمة الناس لخطاب الرسالة الإلهيّة ذاته، وتعدُّد أساليب تفسيرها وتأويلها وتلقّيها، حتى إنه حذّر من مآلات ذلك، والحروب القادمة التي أطلق

> **نسمي تأويلية الرسول محمَّد ﷺ «التأويليّة النبويّة المُحمديّة»؛ لأنها خاصّته في التلقّي الرباني، والتوصيل، والتبليغ، والتبيين، والتفسير، والتأويل، والسلوك العيني الماثل المتواجد لكتاب الله، وهي مُكنة إنسان، والنبي إنسان، ممنوحة له كهبةٍ ربانية مُوحى بها إليه بوصفه أحد أقطاب عترة أنبياء الله في دار الدنيا.**

* أستاذ سابق في جامعة عجمان – الإمارات العربية المتحدة.

عليها اسم «حروب التأويل»؛ فكان على دراية مُوحى بها إليه بما سيجري وما يمكن أنْ يكون وسيكون، وهو النبي المصطفى من لَدن ربّه العليم ببواطن وظواهر نوايا الناس في مكنوِّناتها وتبدِّياتها، وما ستؤول إليه أنصبتهم في الحياة الدنيا، لكنه أعدَّ العدّة لكُل ذلك، عندما أدلق التفسير والتأويل للمتن القرآني كأداتين للمعرفة الجديدة في المجتمع الإسلامي الذي بناه في حينه ببادرة أولية، ستتخذ طريقها بين الناس المخلصين لدين الله ورسالة الإسلام ولنبوّته الأمينة في معرض تهيئة نفوس وأذهان أهل بيته وصحابته الكرام لخوض زحام التجربة التأويليّة، بالاستناد إلى تجربته في التفسير والتأويل التي اصطفينا لها عنوان (التأويليّة النبويّة المُحمديّة)، وهي من قبيل تجارب التأويل اللاهوتية - الإنسيّة المُوحى بها من الله إلى الإنسان بوصفه، هذه المرَّة، نبياً اختاره الله.

أما صفة «المحمَّديّة»، فهي مؤشِّر تجربة إنسان اسمه «محمَّد» اصطفاه الله للنبوَّة، فصارت تجربته الوجودية تجربة بشرية + إنسية + روحية + نبويّة + مُحمَّدية من دون نفيه لبشريته على الإطلاق؛ فقد «كان يُدرك مكامن ضعفه البشرية أحسن الإدراك، ويعترف بها على رؤوس الأشهاد»[1] بصريح العبارة استناداً إلى بيان ربه الذي طلبَ منه أنْ يقول بشريته أمام العباد، لكنها بشرية إنسان اصطفاه الله، ليكون نبياً: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: 110/18؛ فصلت: 6/41)؛ مُحمَّديّة تبقى نبويّة لا تخرج عن دائرة الوحي الرباني؛ الوحي الذي فتح أفقاً لنبوّة خاتم الأنبياء الرسول محمَّد ﷺ بتكليف من الله، وليست (محمَّديّة) خالصة لذاتها البشرية الإنسيّة المحضة منقطعة عن التجربة الروحية النبويّة الربانيّة، فمحمَّد قبل نور النبوّة، إنما هو شخص - إنسان كبقية الأشخاص. فكيف جرى ذلك؟

نموذج إرشادي

في حياته، كانت شخصية النبي الرسول محمَّد ﷺ نموذجية إرشادية (Paradigm) في تمثيل الخطاب القرآني بكلّيته التي له وفق مراحلها التي جرت من حيث استقبال كتاب الله (القرآن) عبر الوحي، والسير بهديهِ في الحياة الدُّنيا تفصيلياً حتى اليوم الآخر، وتبليغه للناس بتكليف ربّاني، ووعي روحاني نبوي - إنسي بهدف تعليم الدِّين الجديد للناس؛ وبضمنه التفسير والتأويل الذي جرى كـ «توسيع لأطر المعرفة (الدِّينية)، فما إنْ تنبلج بواكير الضياء المقدَّس في روح الإنسان حتى يشع النور، ليبدأ الاتقاد والتوهّج فيها، ويصبح شعلة حية تسقي حياتها بذاتها»[2].

ولا يشع ذلك النور إلّا بالتخلُّص من طائلة عدم الفهم، ومن ثم خلل الفاهمة ما ينتج عنها

1- علي الدَّشتي: **23 عاماً. دراسة في السيرة النبوية المحمديّة**، ترجمة: ثائر ذيب، دمشق، بترا للنشر والتوزيع، 2004، ص90.

2- فريدريك شلايرماخر، **عن الدين. خطابات لمحتقريه من المثقفين**، ترجمة: أسامة الشحماني، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2017، ص125-126.

سوء الفهم؛ فالتأويل «يقوم على واقعة عدم فهم الخطاب»[1] القرآني والنبوي في مراميهما الحقيقية التي يروم الله لها أن توجد، حتى ليبدو المنحى التأويلي الذي يبثه الله في كتابه ﴿الْقُرْآن﴾ وأرادَهُ لذاته ولغيره من الناس، كأنه يريد القول إنه «ثمَّة تأويلية؛ حيث يكون سوء الفهم»[2]. لكنّ التأويلية في خطاب الله، وكما تتبّدى في كتابه ﴿الْقُرْآن﴾، لا تقف عند الباعث الفهمي بما يمكن أن نفطنه فينومينولوجياً فقط، وإنما تنصرف أيضاً إلى الباعث الوجودي والأنطولوجي الذي يتعلَّق بالفعل والحدوث والمآل.

وتلك كانت تجربة الرسول محمَّد ﷺ الإنسان - النبي نفسها، النبي المُرسل إلى الناس في الحياة الدنيا منذ إشراقة الإسلام، ومبعثه نبياً رسولاً في 27 من شهر رجب سنة 610 ميلادية حتى رحيله في يوم 12 ربيع الأول سنة 11 هجرية 632 ميلادية عن عمر ناهز الثانية والستين أو الثالثة والستين عاماً، وهو الذي ولد في شهر ربيع الأول يوم الجمعة 17 منه[3].

التبليغ

تنخرط التأويليّة المُحمديّة، وهي تأويلية نبويّة، ضمن تأويلية الأنبياء المُوحى إليهم بها كنوْرنة ربانيّة؛ ولذلك آثرنا تسميتها بهذا المنحى - التأويليّة النبويّة المُحمديّة - وخلال حياته كان الرسول محمَّد المبعوث للناس يخاطبهم قائلاً: «خيركم من تعلّم القرآن وعلَّمه»[4]. كما أن الأمر الإلهي أوجب عليه لا بُديّة تبيين معاني ودلالات كتاب الله للناس: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: 19/75)، وغير ذلك في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44/16). فكانت مَهمته مقدَّسة من الناحية الربانيّة – الإنسيّة، وهي تنخرط في معيش تاريخاني أو تاريخ معيش اختبره بتبليغ وتبيان عِلمانه المُوحى به إليه من ربه عبر (القرآن) الذي جاء برهاناً ونوراً وهدىً للناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِينًا﴾ (النساء: 174/4) ولعل الناس يتعقّلون هذا النور المبين، فهو طريقهم نحو الخلاص الأبدي.

لم يأت جبرائيل، عليه السلام، لقول تجربة روحية موكلة إليه من الخالق، كما لو كانت تجربة الذات لذاتها فقط، بل هي تجربة تخاطب الحياة الدُّنيا عبر اصطفاء نبي مُرسَل من الله الخالق. وإذا كانت الرسُل في تعدِّد من أمرها عبر التأريخ، فإن محمَّد بن عبد الله -وهو إنسان- كان آخرهم ليظهر نبياً في جزيرة العرب، كما بشَّرت بذلك الكتب السماوية قبله، وكانت مَهمته المُوحى بها إليه ربانياً تبليغ رسالة الله إلى الإنسان، كما تبدّى ذلك في قول الرحمن: ﴿يَا أَيُّهَا

1- هذا قول اللاهوتي الألماني فريدريش شلايرماخر مُستل مما كتبه في (**التأويليّة العامة 1809 – 1810**). ورد لدى: فتحي إنقزو، **معرفة المعروف. تحوّلات التأويليّة من شلايرماخر إلى ديلتاي**، بيروت-الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017، ص103.

2- هذا قول اللاهوتي الألماني فريدريش شلايرماخر ذكره: فتحي إنقزو، **معرفة المعروف**، مرجع مذكور، ص97.

3- انظر: جعفر السبحاني، **السيرة المُحمديّة**، دار جواد الأئمة، بيروت، ط2، 2016، ص33.

4- ذكره البخاري في: **كتاب فضائل القرآن**، حديث: 5027. (نسخة إلكترونية).

الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس﴾ (المائدة: 67/5).

وهذا ما جرى بالفعل، فكان رسول الله محمَّد ﷺ يطوف الحياة الدُّنيا بوحي رباني أصيل، لتبليغ آيات الله وخطابه الإيماني، وتطلَّب منه ذلك خلق منظومة تواصلية مع الناس، لتصريف القول الإلهي بينهم، وجعله راسخاً في ذواتهم، وروعهم، ووجدانهم، وفاهمتهم، وألسنتهم، ووجودهم برمته، ليمشي -ذلك القول- بينهم أينما حلوا وارتحلوا كهدي رباني؛ فهو الأمر الإلهي الذي أناطه الخالق بالرسول محمَّد ﷺ ليخاطبه قائلاً: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون﴾ (النحل: 44/16).

إن مقصد ما جاء به الوحي هو (الإنسان) الذي تختلف وتتعدَّد قدراته ونواياه، ما ظهر منها وما بطن، في معيشه الدُّنيوي (Profane)، من شخص إلى نظيره في الخلق البشري والإنسي؛ ولذلك جاء في الذكر الحكيم: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُون﴾ (النحل: 64/16).

التبيين

وفي ضوء استراتيجية التبليغ والتبيين وتنزيل العِلم والعِلمان أرض الواقع الذي يعيش فيه الإنسان دنيوياً؛ فإننا وفي كتابنا (**المثقفون في القرن الأول الهجري**)[1]، كنّا قد درسنا الدور النبوي الصادق الأصيل في بناء النخب المثقفة دينياً؛ إذ روي عن النبي محمَّد ﷺ الكثير من الأحاديث التي كانت تحثُّ المسلمين على «التفقُّه»، وتعتني بـ «المتفقِّهة»، وتحض على أهمية وجود هؤلاء الفُقهاء في مجتمع المسلمين الجديد، بل وعلى أهمية وجود ما أسماه الرَّسول محمَّد نفسه بـ«العالِم» عندما قال: «من سلكَ طريقاً يطلبُ فيه عِلماً سلك الله به طريقاً إلى الجنَّة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالِب العِلم رضاً به، وإنه يستغفر لطالب العِلم منْ في السماء ومنْ في الأرض حتى الحوت في البحر، وفضل العالِم على العابِد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر».

وفي هذا المنحى، قال الرسول ﷺ: «إن العُلماء ورثةُ الأنبياء. إنَّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العِلم؛ فمن أخذ منه أخذَ بحظٍّ وافر». وهذا شروع بتجذير وجود العُلماء في المجتمع الدِّيني الجديد عند العرب، ومن هنا، شهد المجتمع الإسلامي الجديد في تلك الأيام ولادة مصطلح (المُعلِّم) ومصطلح (العالِم) في المنظومة المصطلحية النبويّة المُحمَّديّة، بناءً على ما ضمَّه الخطاب القرآني من رؤى ومفاهيم في هذا الجانب؛ ولذلك كان المعلِّمون والعالِمون يتكاثرون في المجتمع المساجدي الإسلامي الجديد تحت رعاية وتوجيه الرسول محمَّد ﷺ نفسه، وبدوا يمثلون نخبة من المثقَّفين الدِّينيين العضويين - بحسب لغتنا الحديثة والمعاصرة - الذين كانوا يتمثلون معاني ودلالات ما

1- رسول مُحمَّد رسول: **المثقفون في القرن الأول الهجري**، أبو ظبي، مركز سُلطان بن زايد للثقافة والإعلام، 2017، ص47 وما بعدها.

إن القتال على التأويل جرى اشتداداً بالفعل أثناء خلافة علي بن أبي طالب، بعد اغتيال خليفة المسلمين الثالث عثمان بن عفان سنة 35 هـ وظهور ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «حروب التأويل».

كانوا يتعلَّمونه، ويعيدون إنتاج المعرفة الدِّينية المتاحة أمامهم آنذاك، كالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبويّة الشريفة، على نحو تحليليٍّ مُنظَّم نسبياً، عندما كانوا يقرؤون نصوص الآيات القرآنية، ويتفقَّهون فيها، وفي نصوص الأحاديث النبويّة الشريفة، ليس بعيداً عن شخص الرَّسول محمَّد ﷺ نفسه باعتباره **المعلِّم** الرباني الأول في تلك المرحلة، كما أحبَّ، هو نفسه، أن يصف نفسه، عندما قال: «إنما بُعثتُ مُعلِّماً»، خصوصاً وأن آيات قرآنية عدَّة أشارت إلى ذلك؛ إذ ورد في سورة البقرة: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُم رَسُولاً مِنْكُم يَتْلُو عَلَيْكُم آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُم **وَيُعَلِّمُكُم** الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ **وَيُعَلِّمُكُم** مَا لَم تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151/2). وفي سورة (آل عمران: 164/3) نقرأ: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِم رَسُولاً مِن أَنْفُسِهِم يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِم **وَيُعَلِّمُهُم** الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، وكذلك في سورة (الجمعة: 2/62) قال جلّ شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُم يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ **وَيُعَلِّمُهُمْ** الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

من جهة أخرى، سعى النبي محمَّد ﷺ إلى الكشف عن رؤيته المستمدَّة من الخطاب القرآني وحياً، تلك الرؤية المتعلِّقة بطبيعة مفهوم «العِلم» أو ما نسميه اليوم «نظرية المعرفة»؛ فقد قال: «**العِلم** عِلمان: **عِلم** في القلب؛ فذلك **العِلم** النافع، **وعِلم** في اللسان؛ فذلك حجَّة على العِباد»، وكذلك قال: «**العِلمُ** ثلاثة فيما سوى ذلك فهو فضل؛ آية مُحكمة، وسُنَّة قائمة، وفريضة عادلة»؛ وهذا هو الدين الحق، بل راح يتوافر على بيان منهجية تداول العِلم والمعرفة على صعيدي الفرد والمجتمع؛ فقال: «أربع تلزم كُل ذي حجى من أُمتي. قيل: وما هنَّ يا رسول اللّه؟ قال: استماع **العِلم**، وحفظه، والعمل به، ونشره». وفي رواية أخرى: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ **مَا الْعِلْمُ**؟ قَالَ: **الإنصات**. قَالَ ثُمَّ مَهْ، قَالَ: **الاسْتِمَاعُ**. قَالَ ثُمَّ مَهْ، قَالَ: **الْحِفْظُ**. قَالَ ثُمَّ مَهْ، قَالَ: **الْعَمَلُ بِهِ**. قَالَ ثُمَّ مَهْ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: **نَشْرُهُ**»، وهذه خريطة طريق للظفر بما يرده الله من الإنسان المؤمن برسالته السماوية.

وفي سياق ذلك أيضاً، سعى الرَّسول ﷺ إلى ترسيخ أهمية السأل والسؤال والتساؤل في عملية التعليم والمعرفة والتفاقُه في آيات الله، فقال: «**العِلم** خزائن ومفاتيحها **السؤال**، فسلوا يرحمكم اللّه، فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل، والمُجيب، والمستمع، والمحب له».

وكان ﷺ يحثُّ المسلمين على توسيع دوائر الحوار والتفاقُه والنقاش والتساؤل؛ فقَالَ: «تَذَاكَرُوا وَتَلاقَوْا وَتَحَدَّثُوا، فَإِنَّ الحَدِيثَ جِلاءٌ لِلقُلُوبِ، إِنَّ القُلُوبَ لَتَرِينُ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ جِلاؤُهَا الْحَدِيثُ». ونحن هنا بصدد حقليّة دينية - اجتماعية خاصّة بعلم الاجتماع المعرفي - الدِّيني.

كذلك حثَّ على ضرورة مجالسة العُلماء الذين أسماهم، في أحد أحاديثه المروية عنه، بـ«أَهْلِ الدِّين»؛ في محاولة منه لتجذير أهل الدين هؤلاء في المجتمع؛ فقَالَ: «مُجَالَسَةُ **أَهْلِ الدِّين** شَرَفُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ»، وتلك هي نفسها وبحذافيرها منهجية الرسول محمَّد ﷺ التي اتبعها في بث الدعوة الإسلامية وتجذير كينونتها ووجودها بين الناس.

التأويل كحدوث

في المدينة المنورة، وكما تذكر المصادر، تلقّى النبي المصطفى محمَّد سورة (آل عمران: 7)، ووردت فيها مفردة (تأويل) بالاشتقاقين: تأويلهِ وتأويلهُ. ومن السور المدنيّة التي ضمّت كلمة تأويل، لمرّة واحدة فقط، (سورة النساء). أما السورتان المكيّتان اللتان تذكران كلمة تأويل، ولمرّة واحدة في كُل منهما؛ فهما (سورة يونس) و(سورة الإسراء)، بينما كانت (سورة الأعراف)، وكذلك (سورة الكهف)، وهما مكيّتان، تذكران كلمة تأويل لمرّتين في كُل واحدة منهما، وتبقى (سورة يوسُف)، وهي مكيّة، من السور الأكثر ذِكراً لعدد كلمات التأويل وباشتقاقات عدّة؛ إذ تكرَّرت ثماني مرّات، ما يعني أنه بين المدينة ومكّة تنزّل الوحي على رسول الله ﷺ كلمة (تأويل) سبع عشرة مرّة بصيغة «تأويله»، و«تأويل»، و«تأويلاً» توّزعت على خمس عشرة آية ترد في سبع سور من المتن الْقُرْآني.

من الناحية المعرفية، نحن جميعاً نفهم الحديث النبوي الشريف بأنه منظومة تالية على منظومة آيات كتاب الله (القرآن)، وعندما كان الرسول ﷺ يتلو ما تنزّل عليه الوحي من آيات كتاب الله أمام الناس، كان هؤلاء يطلبون منه التبيين والتفسير والشرح والتأويل، وصارت الناس، وعندما تسمع ما يقوله الرسول ﷺ من آيات قرآنية، تحفظه، ومن ثمَّ تدوّنه، ولا سيما عندما شرعت بجمع وتدوين الآيات القرآنية في عصر الرسول ﷺ نفسه، وهي عملية بدأت في دار الرسول أثناء حياته، خصوصاً عندما راح أهله[1] يكتبون الآيات المُوحى بها إليه لما يخبرهم بها.

1- نزل (الْقُرْآن) على رسول الله ﷺ في خلال ما يقرب من ثلاث وعشرين سنة، وكان «الرسول ﷺ طيلة هذه المدّة يقول لأصحابه، ويدعو منْ يكتب عنده كلّما نزل عليه شيء من آيات وحي الله (الْقُرْآن): ضعوا هذه في السورة التي يذكر، كذا وكذا، وتنزل عليه الآيات، فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا» (ابن أبي داود: **كتاب المصاحف**، ص31. نقلاً عن الدكتور داوود العطار، ص162 - 163)، مما يدلّ أن الرسول ﷺ كان يأمر بتدوين (الْقُرْآن)، ويعلِّم كتبة الوحي موضع ما ينزل من الوحي بالنسبة إلى السور. انظر: داوود العطار: **موجز علوم القرآن**، مكتبة الكلمة الطيبة، بغداد، 2012، ص162-163. ولذلك، يعتقد الإمام الخوئي أن كتاب الله كان «مجموعاً في عهد النبي»، وأنه «نزل على حرف واحد». أبو القاسم الخوئي: **البيان في تفسير الْقُرْآن**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 3، 1974، ص92- 193. وهذا التعليم النبوي كان الرسول محمَّد ﷺ استقاه من الوحي؛ يقول ابن عبّاس: «كان جبريل إذا نزل على النبي بالوحي، يقول له: ضع هذه الآية في سورة كذا، في موضع كذا» (أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي: **تأريخ اليعقوبي**، ج 2، ص43). ويدل أيضاً على أن تدوين آيات وسور (الْقُرْآن) المجيد كان بدأ في زمن الرسول ﷺ نفسه. أما مسألة جمعه بين دفتي كتاب، فكانت مَهمة موكلة بوصيه علي بن أبي طالب: «قال رسول الله له: يا علي إن القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير

أما أحاديثه وهي الأحاديث النبويّة، فكان يتم تداولها جهاراً لتبقى في ذاكرة وألسنة المسلمين في المجتمع الذي أحاط النبي محمَّداً ﷺ، خصوصاً أهل بيته، وصحابته، وأتباعهم، وجميع هؤلاء شاركوا بإنشاء مُجتمع معرفة دينية قرآنية نبويّة كان حراكه جديداً على الناس في جزيرة العرب[1]، وهو يدعو الناس إلى الإيمان بالدِّين الجديد، بوصفه نبياً مُرسلاً من الله اصطفاءً، ما كانت كلمة (تأويل) غائبة عن وعيه وعِلمانه ولسانه؛ بل حتى سلوكه، وهذا ما لاحظته السيدة عائشة زوج الرسول ﷺ التي يُروى عنها أنها رأت «النبي ﷺ، يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي»، وأضافت: «إنما كان يتأوَّل الْقُرْآن».

وإذا صح منقول هذه الرواية؛ فإن عبارة السيدة عائشة: «يتأوَّل الْقُرْآن» عمّا كان يفعله الرسول ﷺ في صلاته المباركة حينها، إنما يقع في إطار الحدوث والفعل الوجودي؛ أي هي خبرة وتمرّس أو مُمارسة (Practice) تعبدية تقع تأويلاً كفعل وحدث، ما يؤكِّد استمرارية الدلالة القرآنية الخاصّة بالتأويل في مجتمع الدعوة الإسلامية الباكر، عندما تُنضِّد التأويل كفعل وممارسة وحدوث؛ فضلاً على المآل والمصير؛ فالرسول ﷺ، وعندما استخدم تعبيره «سبحانك اللهم ربّنا وبحمدك، اللهم اغفر لي»، إنما كان يمارس تعبُّداً ما أراده الله منه في طقسيّة الصلاة، فكان يتأوَّل تلك الإرادة فعلاً وسلوكاً وحدثاناً؛ أي إنه كان يمارس الشرط القُدسي عملياً، ويتأوَّل كينونة هذا الشرط وجوداً مُعاشاً منظوراً وفق ما روت السيدة عائشة، وهي رواية ذات أهمية لكونها تكشف عن دلالة التأويل كحدوث شاعت ممارسته في البيت النبوي نفسه.

التأويل كصنعة

مع ذلك، راح النبي ﷺ يستخدم نورانياً كلمة (تأويل) كصنعة إنسيّة يتمنّى وجودها لدى أهل بيته وصحابته المخلصين؛ فمصادر التأريخ تذكر لنا بأنه ﷺ كان في جلسة مع صحابته الكرام، واستخدم كلمة تأويل: «عن أبي سعيد الخُدري، قال: كنّا جلوساً ننتظر رسول الله ﷺ، فخرج إلينا وقد انقطع شِسع نعله، فرمى بها إلى عليٍّ بن أبي طالب، فقال: إن منكم منْ **يُقاتل على تأويل الْقُرْآن**، كما قاتلتُ على تنزيله! فقال أبو بكر: أنا، فقال الرسول: لا، قال عمر: أنا. فقال الرسول: لا، ولكن **صاحب النعل**»[2]، ويقصد بذلك ابن عمّه، وزوج ابنته فاطمة، علي بن أبي طالب، عليهما السلام.

والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيعوه كما ضيّعت اليهود التوراة، وانطلق علي فجمعه في ثوب أصفر ثم ختم عليه». أبو عبد الله الزنجاني: **تأريخ الْقُرْآن**، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص46. وانظر في رواية قريبة: ابن أبي داود: **كتاب المصاحف**، دراسة وتحقيق ونقد: مُحب الدين واعظ، دار البشائر، 2002، ص169.

1- للمزيد، انظر كتابنا: رسول مُحمَّد رسول: **المثقفون في القرن الأول الهجري**، مركز سُلطان للثقافة والإعلام، أبوظبي، 2017.

2- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي: **خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق وتخريج: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا، الكويت، 1986، ص166.

إن القتال على التأويل جرى اشتداداً بالفعل أثناء خلافة علي بن أبي طالب، بعد اغتيال خليفة المسلمين الثالث عثمان بن عفان سنة 35 هـ وظهور ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «حروب التأويل»، رغم أنني أذهب إلى قبل ذلك، فحروب التأويل واجه خطبها الرسول محمَّد ﷺ نفسه، لكن تلك الحروب ستكتسب ضراوة في وقت تال على حياته، ولا سيما مع الخلفاء الراشدين في عصر الخليفة الثالث والخليفة الرابع تباعاً.

ومن الاستخدامات النبويّة، والتي ربما تكون نادرة، تلك التي جاءت على لسانه ﷺ نفسه بشأن مفردة «تأويل»؛ فما يُروى عنه أنه قال لابن عمّه عبد الله بن عبّاس (توفي بالطائف سنة 68 هـ) يوم كان فتى، وهو يدعو له بالخير: «اللّهم فقّههُ في الدِّين وعلّمهُ التأويل»، وفي بعض الروايات يأتي الحديث بطريقة أخرى، هي: «اللهم علِّمه التأويل وفقهه في الدِّين»، ولا ضير في ذلك، فالمعنى واحد.

وفي الواقعتين بين النبي محمَّد ﷺ، وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، يفتح الرسول أفقاً مجتمعياً للتأويل، فنحنُ بصدد تجذير نبوي محمَّدي للمعرفة التأويلية في المجتمع وتوطيد لعلاقة التأويل بالمجتمع والعكس صحيح عبر أفراد في المجتمع، بل محاولة تكوين نواة لجماعة فقهائية وظيفتها التفسير والتأويل على نحو عفوي لا حركي منظَّم، ومهما اتخذت «الجماعة» منهجاً ورؤية لقول خطابها تبقى هي جماعة مجتمع أو جماعة في مجتمع ديني، لكن من دون تحزب سياسي؛ فمرجعها كتاب الله وسنّة رسوله، وإن صح اختيارنا لتعبير أو مُصطلح «جماعة تأويل»، فذاك أدنى بكثير من أن تكون جماعة منظَّمة في كيان حركي؛ إذ لم يحبذ الرسول ﷺ في حياته انبثاق وظهور مثل هذه التنظيمات الحركية، ولم ينخرط فيها، ولم يسمح لغيره من الصحابة أو آل بيته بالميل إلى إنشائها، وهي النواة التي ستتخذ مسارات تكوينية لها، وسيسهم علي بن أبي طالب (المدرسة العلوية) وعبد الله بن عبّاس (مدرسة مكة) في تطوير تلك النواة في بلاد المسلمين التي جذرت التأويل في المجتمع الديني الإسلامي الجديد.

إن السياق الذي ورد فيه استخدام الرسول ﷺ لمفردة «تأويل/ التأويل» يبدو مهمّاً، لكونه يفتح الأفق على تجربة إنسان (عبد الله ابن عبّاس)، كان يومها فتى بمقامٍ دون مستوى الأنبياء أو الأشخاص المُوحى إليهم من الله في الحياة الدُّنيا؛ فإن «التفقُّه» في الدِّين عبارة سائغة في مرحلة الرسول وأدبياته الحديثية حتى وفاته. والمتفقهون في الدِّين هم فئة راقية ظهرت في عصر الرسول نفسه ﷺ، ولكن لم تظهر عبارة «المتأوِّلون في الدِّين» كتسمية نبويّة رسميّة متداولة مدعومة من الرسول شخصياً، كما ظهرت مُصطلحات من قبيل «القرّاء»، و «المتفقِّه»؛ ولذلك، عندما استخدم الرسول ﷺ التعبير الدُّعائي «اللّهم علّمه التأويل»، إنما فتح الأفق، وعلى نحو غير مباشر، لعِلمان تأويلي بإطلاق كمُكنة إنسيّة مُمكنة الوجود للآخرين من الناس في مجتمع المعرفة الدِّينية الجديد الذي انبثق في صدر الدعوة الإسلامية، وظل يتناسل تباعاً حتى يومنا هذا.

وما هو معروف عن عبد الله ابن عبّاس، رضوان الله عليه، أنه كان حبر الأمة والفقيه

الألمعي عِلماً ومعرفة وولاء للدِّين الحق، أما أنْ يعلِّمه الله التأويل، وكما تمنّى الرسول محمَّد ﷺ بدعائه ذلك لابن عبّاس؛ فذلك هو المنحنى التربوي اللافت الذي يكشف عن عناية إسلامية نبويّة مُحمديّة بصنعة التأويل لدى من يصطفيهم النبي الأكرم من المسلمين المخلصين لدين الله ولكتابه الكريم ولرسوله الأمين؛ يقول شلايرماخر: في «الدِّين وحده، لا في سواه، ينظر المُعلِّم المُحترف والتلميذ المُبتدئ إلى أفق واحد»[1]؛ وذلك هو أفق الدِّين التوحيدي، ومنه الإسلام؛ فتلك خاصّة لافتة تجعلنا نبسط النظر فيها بغية استيفاء دلالة تقريبية بشأنها؛ تعبير «علَّمهُ التأويل» هو من التعابير القرآنية سبق أن ورد نسجه في دعوة يعقوب الضمنيّة لابنه يوسُف، عندما قال له: ﴿يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسُف: 6/12)، وهو تأكيد إلهي على وحدة الغاية التعليمية للتأويل في المتون الدينيّة التوحيديّة المقدَّسة.

نعم، لا يوجد تطابق بين هذه الآية وحديث الرسول محمَّد ﷺ الدُّعائي «علِّمه التأويل»، ولكن دلالة هذه الأخيرة تدور في فلك وفضاء كتاب الله كما هو في الآية (وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)، خصوصاً وأن الرسول محمَّد ﷺ دعا ربّه إلى أن يجتبي ويختار ابن عبّاس ليعلّمه الفقه والتأويل من دون أن نفهم من ذلك التطبيق المطلق بين آية قرآنية وحديث نبوي شريف، لكن ابن عبّاس إنسان لم يمنحه الله هبة التأويل وحياً كما وهبها إلى يوسُف وبقية الأنبياء، عليهم السلام، تلك الهبة الربانية التي انصرفت، من بين ما انصرفت، إلى تأويل الأحاديث، ودلالة هذه الأخيرة (الأحاديث)، تعني: تأويل الرؤيا، وما كان هذا يريده الرسول لابن عبّاس؛ بل كان يريد له صنعة التأويل مُطلقاً قوامها الفهم الإنسي لخطاب (القرآن) يتمتَّع بها ابن عبّاس، لتضاف إلى قدرته الفقهية اللامعة في شؤون الدِّين الإسلامي التي عُرفت عنه لاحقاً؛ فكان ابن عبّاس، رضي الله عنه، حافظاً لبيضة الإسلام والعقيدة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ في 12 ربيع الأول سنة 11 هـ، وصارت تلك المُكنة ميسمه حتى وفاة ابن عباس في سنة 68 هـ؛ فكان يقال عنه: حبر الأمة، وأحد فقهاء الإسلام الكبار، وترجمان (القرآن)؛ ولنا في ذلك بعض تفصيل في مبحث قادم.

التأويليّة المُحمديّة

كان الحديث النبوي الشريف كينونة فهم وتفهيم لدى الرسول محمَّد ﷺ قوامها تبليغ رسالة الإسلام، وتبيين مضمونها عملياً. وخلال ذلك، كان النبي ﷺ يلجأ إلى سُبل التبليغ والتبيين عبر لغة التواصل والسلوك اليومي العملي التطبيقي، وكلاهما كان يضعه في واجهة السأل المجتمعي عن الخطاب القرآني ومتنه اللغوي والتبييني، فكان التأويل طريق النبي المُصطفى في هذا السبيل، ليتحوَّل

1- فريدريك شلايرماخر: **عن الدين. خطابات لمحتقريه من المثقفين**، ترجمة: أسامة الشحماني، دار التنوير، بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2017، ص125. بعد مئة سنة تقريباً، سيقول الفيلسوف الإنجليزي وايتهد: «يجتمع الكاهن والمتلقي في واحد». ألفرد نورث وايتهد: **كيف يتكّون الدِّين؟** ترجمة: رضوان السيد، جداول للنشر، بيروت، 2017، ص102. وشلايرماخر (1768 - 1834) فيلسوف رومانسي، ولاهوتي بروتستانتي، ومترجم أفلاطون إلى الألمانية.

-التأويـل- بذلـك إلى صنعـة نبويّـة، ولا سـيما أن (القـرآن) كان جـزلاً مـع العـرب مـن حيـث طبيعـة إنشـاءاته اللغوية والبلاغيـة الجماليـة؛ فهـو منظومـة لغويـة – مفاهيميـة ظهـرت دلالات قدسـيّة كانـت تسـتدعي التبيـين اللغـوي مـن حيـث المعنـى والدلالـة عـبر آليتـي التفسـير التأويـل، ولا سـيما أن الرسـول محمَّـد ﷺ نفسـه كان اسـتخدم ملفـوظ «التأويـل» في مجـرى واقعـة اللقـاء مـع صحابتـه الكـرام، ومنهـم عـلي بـن أبي طالـب، عليـه السـلام، ومـن خـلال تعبـير جُمـلي اسـتشرافي مسـتقبلي هـو: «إن منكـم مـنْ يُقاتـل عـلى تأويـل القـرآن كـما قاتلـتُ عـلى تنزيلـه»، وكذلـك اسـتخدامه لكلمـة «تأويـل» في نـص الدُّعـاء لابـن عبّـاس بـأن «يعلِّمـه اللـه التأويـل».

وفـق مـا نقـرأه في تأويـلات الرسـول ﷺ، نلاحـظ أن منهجيـة خاتـم الأنبيـاء في النورنـة التأويليّـة تعتمـد آليّـة الـرَّد؛ ردّ المـراد في التعبـيرات القرآنيـة إلى دلالاتهـا التـي تقصدهـا بحسـب درايـة وحيويّـة تأويليـة (مُوحـى بهـا إلى النبـي مـن ربـه).

وههنـا تحـوُّل لـه أهميتـه في سـياق التأويليّـة النبويّـة المُحمديّـة، أقـول التأويليّـة النبويّـة المُحمديّـة؛ لأنهـا قائمـة عـلى درايـة مُوحـى بهـا إلى الرسـول محمَّـد ﷺ، وهـو إنسـان قبـل أن يكـون الإنسـان- النبـي؛ تأويليـة مُحمديّـة مضـت مـن سـلوك وجـودي حـدوثي (حديـث زوج الرسـول عائشـة) إلى تكريـس معـرفي (حديثـه مـع صحابتـه) قوامـه الفهـم الإنـسي، واسـتنفار الذائقـة اللغويـة، ومن ثـمَّ الدلاليـة، وكذلـك المُذاهنة والحدْسـان في التواصـل مـع المـتن القـرآني، وهـو الفهـم الـذي ينخـرط في سـياق تأويليـة المُوحـى إليهـم بفاعليـة النبـوّة التـي خـصّ بهـا اللـه خاتـم الأنبيـاء محمَّـد ﷺ، خصوصـاً أن المصـادر التأريخيـة تنقـل لنـا أن الرسـول لجـأ إلى تلـك النوْرنـة التأويليّـة بوصفهـا هبـة إلهيّـة صرَّفهـا في واقـع معيـش جرَّبـه هـو ذاتـه مـع المسـلمين، لكـن ميـزة هـذه النوْرنـة، وفي حـدود التجربـة النبويّـة المُحمديّـة، أنهـا كانـت تنـصرف إلى تأويـل (القـرآن) وليـس إلى تأويـل «الرؤيـا» عنـد نبـي اللـه يوسُـف، عليـه السـلام، أو تأويـل الفعـل كحـدوث كـما هـو في تجربـة الخـضر صُحبـة نبـي اللـه مـوسى، عليهـما السـلام؛ فالنبـي يوسُـف لم يقصـد تأويـل الكتـاب المقـدَّس، والخـضر لم يقصـد تأويـل نـص دينـي مقـدَّس. أمـا الرسـول محمَّـد ﷺ، فكانـت تأويليتـه تتصـدّى لتفسـير وتأويـل المقـدَّس الدِّينـي (القـرآن)، ولا سـيما عندمـا كان بعـض المسـلمين يسـألونه عـن معـاني ودلالات بعـض آيـات (القـرآن)، خصوصـاً أن اللـه قـال في كتابـه: ﴿ثُـمَّ إِنَّ عَلَيْنَـا بَيَانَـهُ﴾ (القيامـة: 19/75)، وتلـك مَهمـة رسـولية كان النبـي محمَّـد ﷺ يتحمّـل وزرهـا ومسـؤوليتها قبـل غـيره، ولا سـيما أن كتـاب اللـه فيـه «المُجمـل، والمشـكل، والمتشـابه»[1]؛ ولذلـك كان الرسـول مرجـع الصحابـة الذيـن «إذا أشـكلت (عليهـم) آيـة مـن كتـاب اللـه، (يرجعـون) إلى رسـول اللـه في تفسـيرها؛ فيُبـين (لهـم) مـا خفـي (عليهـم)؛ لأنّ وظيفتـه -وظيفـة الرسـول- البيـان»[2]. وفي ذلـك، ذكـرت المصـادر بعـض وقائـع تأويليـة محمديّـة عُـدّت جانبـاً مشرقـاً ابتـداءً بتلقّـي التنزيـل وانتهـاءً ختمـه بنـور التأويـل المُوحـى إليـه مـن اللـه، وعـلى النحـو الآتي:

1- محمَّد حسين الذهبي، **التفسير والمفسِّرون**، دار الحديث، القاهرة، 2012، ج1، ص34.

2- المرجع المذكور.

1 - ما رواه أحمد، والشيخان، وغيرهم عن ابن مسعود، قال: «لما نزلت الآية: ﴿الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82)، شق ذلك على الناس، فقالوا: يا رسول الله، وأيّنا لا يظلِم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما جاء في القرآن: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 31/13)، إنما هو: الشرك».

2 - ما أخرجه مسلم وغيره عن عقبة بن عامر، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على المنبر: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: 8/60)، ألا وأن القوة: الرمي».

3 - ما أخرجه الترمذي عن علي قال: «سألت رسول الله ﷺ عن يوم الحج الأكبر، فقال: يوم النحر».

4 - ما أخرجه الترمذي، وابن جرير، عن أُبيّ بن كعب، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ (الفتح: 48/26)، قال: لا إله إلّا الله».

5 - ما أخرجه أحمد، ومسلم، عن أنس، قال: «قال رسول الله: الكوثر نهر أعطانيه ربي في الجنة»[1].

بدا الأمر طبيعياً أن الرسول محمَّد ﷺ دخل إلى عالَم النورنة التأويليّة كصنعة نبويّة مُوحى بها من ربّه إليه، وهو جانب من وظيفة تدبُّر المتن القرآني تطبيقياً، كما ورد في الآية: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِه﴾ (ص: 30/38)، وهو التدبر النبوي المُحمَّدي الموكل إليه بإخراج الناس من الظلمات إلى النور: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: 1/14)؛ فمن مَهام الأنبياء، وفي ضوء ذلك، إخراج الناس من ظلمة الجهل إلى نور العِلم، ومن العماء المعرفي إلى ضوء المعاني والدلالات المُضمرة في القول الإلهي، وتلك وظيفة تنويريّة يريدها المقدَّس الدِّيني للناس عبر المُرسَل النبوي، خصوصاً أن الخالق علَّم آدم الأسماء كُلها، فإضاءةُ الفهم والعقل والوجدان بنور العِلم مَهمة ضرورية تعد انتقالاً من (الحدوثي – العيني/ العياني) إلى (الفهمي – المعرفي غير المحض) واضح المعالِم ذلك الذي كرَّسه الرسول ﷺ عبر تأويليته النبويّة المُحمديّة، ما يعني أن النوْرنة التأويليّة خاصّة نبويّة في الإسلام، وكُل منْ ينفيها تراه في عماء من أمره.

وفق ما نقرأه في تأويلات الرسول ﷺ، تلك التي أتينا على ذكرها، نلاحظ أن منهجية خاتم الأنبياء في النورنة التأويليّة تعتمد آليّة الرَّد (Reduction)؛ ردّ المراد في التعبيرات القرآنية إلى دلالاتها التي تقصدها بحسب دراية وحيويّة تأويلية (مُوحى بها إلى النبي من ربه)؛ فتنتقل النوْرنة التأويليّة من سطح النص إلى باطنه، بل إلى باطن باطنه بهذه الدراية، ولا ضير في ذلك، فالرسول

1- هذه النماذج من التأويلات النبويّة، ورد ذكرها في محمَّد حسين الذهبي، **التفسير والمفسِّرون**، ج1، ص43 – 44.

محمُّـد قـال يومـاً: «إن للْقُـرْآن ظاهـراً وباطنـاً، ولبطنـه بطـن إلى سـبعة أبطـن»[1]، وقـال أيضـاً: كتـاب اللـه «لـه ظهـر وبطـن، فظاهـره حُكـم اللـه وباطنـه عِلـمٌ ظاهـره أنيـق وباطنـه عميـق»[2]. وهـذه ثنائيـة صادحـة واضحـة في معالمهـا.

وههنا لدينا بعض ملاحظات، نذكر منها:

1 - يـأتي الظلـم بدلالـة الـشرك في الآيـة ﴿يَلْبِسُـوا إِيمَانَهُـمْ بِظُلْـمٍ﴾، ولا يوجـد في هـذه التأويليّـة اقـتران لفظـي. نعـم، هـي تأويليـة تسـتبدل كلمـة «ظلـم» بكلمـة «شرك»، لكـن التباعـد بـين الكلمتـين يبـدو كبـيراً، فـما يقصـده اللـه يبقـى ثـاوي الدلالـة سـوى بيانـه وتبليغـه للنـاس كـما فعلـت التأويليّـة النبويّـة المُحمديّـة بهـذا الشـأن.

2 - عندمـا يـرد ملفـوظ « قُـوَّة» في الآيـة: ﴿وَأَعِـدُّوا لَهُـمْ مَـا اسْـتَطَعْتُمْ مِـنْ قُـوَّةٍ﴾، فـإن التأويليّـة النبويّـة المُحمديّـة تذهـب إلى اسـتنفار دلالـة المـتن القـرآني، لتصـل إلى محاولـة تبيـين/ تأويـل المقصـد الإلهـي فيـه، لتنتقـل مـن مُجـرد (الاسـم) إلى (الفعـل)، ولعـلّ اصطفـاء هـذه التأويليّـة لملفـوظ «الرمـي» لـه معيشـه في يوميّـات الحيـاة؛ فلـم تكـن عنـد الجيـوش مدافـع، ولا طائـرات حربيـة، كُل مـا كان يوجـد هـو الرمـاح والـدروع التـي يسـتخدمها المحـارب لقتـال العـدو في سـاحات الوغـى عـبر فعـل الرمـي والحمايـة؛ وهـذا يعنـي أن التأويليّـة النبويّـة المُحمديّـة تربـط دلالات الخطـاب القـرآني المقـدَّس بمعطيـات الواقـع - الواقـع المعيـش، وهـو الأمـر الـذي يـدلّ عـلى وجـود تأويـلات كـما هـو وجـود وقائـع مـن دون افـتراق ولا انفصـال.

3 - وفي تعبـير «الحـج الأكـبر» بوصفـه مـا يُـراد تأويلـه، سـتنصرف النوْرنـة التأويليّـة لـدى الرسـول ﷺ إلى «يـوم النحـر»، وهـو مـؤوَّل إليـه؛ فالحـج واقعـة/ فريضـة دينيـة مقدَّسـة تفـترض فرائـض/ وقائـع دينيـة عمليـة مصغَّـرة تتعلَّـق بعيـد الأضحـى السـنوي لـدى المسـلمين؛ إذ في اليـوم الأول منـه يتـم نحـر الهـدْي والأضاحـي وتوزيعهـا عـلى فقـراء النـاس، ولذلـك اليـوم طقوسـه الخاصّـة بـه وفـق مقتضيـات أوامـر الشريعـة الإسـلامية. وتذكـر المصـادر أن الرسـول محمَّـد ﷺ كان قـد وقـف يـوم النحـر بـين الجمـرات في الحجـة التـي حـج، وقـال: «هـذا يـوم الحـج الأكـبر»، وكان تعبـيره هـذا قـد تعـرَّض إلى السـأل، فـكان جوابـه أن «يـوم النحـر» هـو يـوم «الحـج الأكـبر»، مـا يعنـي أن تأويليتـه ذهبـت إلى عمـق الدلالـة الربانيـة القابعـة وراء سـطح النـص المقـروء ظاهـراً.

1- ابـن أبي جمهـور، **عـوالي اللآلـئ العزيزيـة في الأحاديـث الدينيـة**: ج4، ص107عـلي الشـاهرودي، **مسـتدراك سـفينة البحـار**: ج 8، ص455. ابـن فـرات، **تفسـير فـرات الكـوفي**، ص17، ولكـن فيـه: «إلى سـبعين بطنـاً». ذكـره: عبـد الحليـم الجنـدي: **الإمـام جعفـر الصـادق**، تحقيـق: أحمـد جاسـم المالـكي، المجمـع العالمـي للتقريـب بـين المذاهـب، طهـران، 1382 هــ ص344. انظـر: ابـن فـرات، **تفسـير فـرات الكـوفي**، تحقيـق محمَّـد كاظـم، مؤسسـة الطباعـة، وزارة الثقافـة والإرشـاد الإسـلامي، ط2، إيـران، 1410 هــ

2- آقا حسين البروجُردي، **جامع أحاديث الشيعة**، مج 1، ص180 (نسخة إلكترونية).

http://alfeker.net/library.php?id=4827

4 - وعندما ورد ملفوظ «التَّقْوَى» لنحو تسع مرات في المتن القرآني، ومنها في الآية: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾، فكان تأويل الرسول ﷺ لها بأن التقوى تدلّ على أن «لا إله إلّا الله»، من دون تغافلنا أننا بصدد نوْرنة تأويلية لتعبيرٍ يخص ﴿كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾، وهو تعبير قرآني يميل إلى اصطلاحية معينة في مبناه ومعناه، لكنّ دلالته الباطنية تعني، في التأويليّة النبويّة المُحمديّة، «لا إله إلّا الله»، وهي مقولة التوحيد الأساسية في الدِّين الإسلامي؛ فالآية توجِب على الرسول ﷺ إلزام المسلمين بها. على أن اصطفاءنا لمفردة «الباطنية» لا يعني هنا سوى الباطنية النبويّة المُوحى بها إلى النبي ﷺ، فهي نهج رباني، وليست مذهباً فلسفياً شاع تالياً على عصر الرسالة، وترانا هنا في إصرار من أمرنا بأن المقدَّس الدِّيني، وكما تجلى في (القرآن)، ووفقاً للتأويليّة النبويّة المُحمَّديَّة، يحتمل لكُل ظاهر في النص دلالة باطنة ثاوية فيه هي الأصل الذي يُردّ ويؤوّل إليه الظاهر، على أن الذين يفهمون سطح النص - كما سنرى ذلك لدى الخوارج إلى حدٍّ ما - ليس لهم سوى فاهمة (der Verstand) تمرُّ على قشور النص المقدَّس، ولا تُبحر إلى دلالاته الثاوية خلف تلك القشور، إلّا ما كانوا يتداولونه في خدمة أغراضهم ومصالحهم وأهوائهم؛ فهم نفعيون (Pragmatists) قلباً وقالباً في فهمهم لرسالة الله في الوجود؛ ولذلك ظهر أذاهم صارخاً، تعبيراً عن شهوتهم القمعية التي ترفد ذواتهم بالوقوف ضد الخطاب اللاهوتي الإسلامي ومنْ يمثله، سواء كان نبياً مخصوص الوجود، أو صحابياً رفيع المقام، أو ذلك الإمام الرباني العادل، أو مجرّد مؤمن بالله الواحد الأحد.

5 - وعندما بدأت (سورة الكوثر) آياتها بالآية: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، فإن خاصّة الدلالة فيها تنصرف إلى الرسول محمَّد ﷺ نفسه؛ فهي تخاطبه، وكلمة «الكوثر» كانت ضمن سأل لدى الناس، فكان جوابها التأويلي عن دراية مُوحى بها إليه بأن الله أعطاه نهراً في الجنّة، والكوثر هو النهر المقصود في هذه الآية المباركة، حتى إن فخر الدين الرازي في (**مفاتيح الغيب**): قال «دلّت هذه الآية على أنه سبحانه فتح عليه من أبواب التيسير والتسهيل ما لم يفتحه على أحد غيره»[1].

استنتاجات

1 - هكذا هي تأويلية الرسول محمَّد ﷺ التي نسميها نحنُ ههنا «التأويليّة النبويّة المُحمديّة»؛ لأنها خاصّته في التلقِّي الرباني، والتوصيل، والتبليغ، والتبيين، والتفسير، والتأويل، والسلوك العيني الماثل المتواجد لكتاب الله، وهي مُكنة إنسان، والنبي إنسان، ممنوحة له كهبةٍ ربانية مُوحى بها إليه بوصفه أحد أقطاب عترة أنبياء الله في دار الدنيا.

2 - تبدو تأويلية الأنبياء تأويلية مُطابقة (Interpretational accordance) بين النص المؤوَّل؛ سواء كان شفاهياً، مثل رؤيا رفاق يوسُف في سجنه، ورؤيا الفرعون خارج السجن الفرعوني أو مُوحى به تداولاً بين الناس، أو وحيوياً شفاهياً مدوَّناً، تالياً، مثل تأويل النبي محمَّد ﷺ لآيات

1- أبو عبد الله الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج 17، ص130. شبكة (مُلتقى أهل الحديث) الإلكترونية.
www.ahlalhadeeth.com

كتاب الله في حياته، وبين نص الدلالة الأصل الثاوي في جَعبة الوحي، والتي يوحي به إلى إنسان مُصطفى من الله (النبي) حتى يُفرطه على لسانه (لسان النبي) ليبلغه ويبينه للناس ضمن مَهمة إلهية - نبوية مُوكلة إليه.

3 - وبذلك، فكل تأويلية الأشخاص المُوحى إليهم بها هي تأويلية مُطابقة بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي (إلّا ما كان يختص به الله دون غيره ولا يعلم تأويله سواه)، تجري في زمان ومكان ما، ويضطلع بنورانيتها شخص إنسي (نبيٌ) يُجرّبها بين الناس حتى تكتسب معيشها التاريخاني على نحو أصيل من دون تفريط بالمقدَّس الدِّيني الذي لها.

4 - لقد كانت كُل جهود الرسول محمَّد ﷺ في المنحى التأويلي تهدف إلى توضيح التنزيل بمعناه الحق وعلى نحو مُطابق، وكانت دعوته لعلي بن أبي طالب بأن يتنبّه إلى «حروب التأويل»، ويعد لها العدّة الإيمانية والذهنية والمادية اللازمة، وتربيته له بكُل شؤون (القرآن) في حقيقة مبناه ومعناه وأسرارهما، ظاهرها وباطنها، وكذلك الدُّعاء لابن عبّاس بأن يعلِّمه الله التأويل، ناهيك عن نوْرنته التأويليّة لكُل سأل يخص كتاب الله والدِّين الإسلامي من صحابته أو عامّة المسلمين، فضلاً عن سلوكه التأويلي، وكان كُل ذلك يستبطن خشيته من وجود أناس لا يتقنون تفسير وتأويل (القرآن)، حتى قال يوماً: «رجال يتأوَّلون القرآن على غير تأويله»[1].

5 - وبالفعل، كان وجود مثل هؤلاء الذين يفسِّرون ويؤوِّلون كتاب الله على غير حقيقة ودلالة معناه سائداً في زمان الرسول وبعد رحيله ﷺ. ومع ذلك، خلفت (المدرسة النبويّة التأويليّة) أجيالاً من المفسِّرين والمؤولين تحمّسوا لتولي مسؤولية تبيين وتفسير وتأويل (القرآن) بإيمانهم الراسخ برسالة الإسلام ونبوّة الرسول محمَّد ﷺ، وما لهم من توفيق إلهي في شأن تلقي كتاب الله، وإلهام ربّاني لدى بعضهم، وبمُكنة إنسيّة قوامها الفهم والمُذاهنة والمُفاطنة والحدْسان لما ورد في متن كتاب الله (القرآن) بوصفه النص الرباني المقدَّس الذي جاء رحمة للناس.

1- **مراسيل أبي داود**، ص55، القاهرة، 1310 هـ ذكره: إجنتس جولدتسهير، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط 3، 1985، ص80.

الكوجيتو الهرمينوطيقي لدى ريكور

التشييد حتّى الموت

عمارة الناصر*

لقد ناضل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور من أجل مشروع هرمينوطيقا الذات الذي يريد من خلاله جَبْر الكوجيتو المكسور بين التأسيس اليقيني لديكارت والضد- كوجيتو النتشوي المدعوم بالشك؛ ومَرّ هذا المشروع بمسيرة شاقة وطويلة، انطلاقاً من البحث في فلسفة الرموز (الأسطورية، النفسية، والدينية خصوصاً)، ثم البحث في فلسفة النصوص (صراع التأويلات، النص الديني والنص السردي...) وصولاً إلى البحث في فلسفة الفعل (العدالة، الفضاء العمومي...)؛ ممّا يعني أن عمله الأساسي يهدف إلى ترميم الذات بتبديد الأوهام التي تحجب الذات عن نفسها، وهي الأوهام التي سكنتْ المواضع والمواقع التي خلّفها تجاوز الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية المعاصرة.

اختار ريكور الطريق الطويل للهرمينوطيقا بالحفر تحت المشروع الإبستيمولوجي للفكر قصد الوصول إلى الشروط الأنطولوجية للفهم، مدشّناً انقلاباً ثانياً بعد انقلاب شلايرماخر ودلتاي على هذا المستوى من التحليل،

> **إن الموت لا يعني موت الكوجيتو نفسه، بل هو نقطة ارتكاز وجودية لاستكمال فهمه في تجربته المتكاملة التي يجب أن يُستعاد فيها، كما يمثّل هاجساً للتفكير بالموت، وليس التفكير في الموت، إذ إن «القلق المبدئي، والذي يجعل من وجودي في العالم يتآكل، ليس محايثاً لوجودي بشكل تام». بول ريكور.**

* جامعة وهران – الجزائر.

مـن خـلال انعطافـات ومنعرجـات للكوجيتـو الـذي اضطلـع مـن خلالـه بمَهمَّـة إعـادة اكتشـاف حـالات أخـرى لـه في تأويـل النصـوص؛ أي أن يسـترجع المنابـع العميقـة للحيـاة والمصـادر الأكـثر إنسـانية للـذات.

يسـتندُ طمـوح ريكـور في التشـييد النهـائي للكوجيتـو إلى التحكيـم بـين التأويـلات المتصارعـة التـي تعنـي مـن بـين مـا تعنـي الأبعـاد الأساسـية لتشـكّل الـذات في مـرآة النصـوص؛ لأن التأويـل نفسـه هـو عـودة الـذات في وضوحهـا وشـفافيتها؛ وهـو مـن وضـوح العقـل نفسـه كذلـك، إذ إن التأويـل الـذي يمارسـه ريكـور لا يهـدف إلى إيجـاد المعنـى المفقـود خلـف النصـوص، وإنمـا فتـح العالم الـذي يتمّ اكتشـافه بمناسـبة تأويـل النـص والتأمـل المُصاحـب لـه؛ لأن هـذا العـالم هـو عـالم الـذات الوحيـد الـذي يمكـن أن تتجـلّى بواسـطته وفيـه ولـه.

لا تنتهـي مسـيرة تشـييد الكوجيتـو لـدى ريكـور عنـد الحيـاة التـي يتمثّلهـا، بـل تقفـز إلى التأمـل في نقطـة ارتـكاز فينومينولوجيـة معدّلـة هرمينوطيقيـاً، بسـبب المفارقـة التـي تحملهـا، وهـي رؤيـة الكتابـة مـا بعـد المـوت (posthume)، عندمـا يتصـور فعـل الحِـداد (deuil) بوصفـه نشـاطاً تأمّليـاً لمُسـاءلة المـوت كظاهـرة تتجـلى فيهـا الـذات لنفسـها في منظـور الآخـر (المقربـين)؛ لأن «الـذات لا تنفصـل عـن آخَرهـا في أيّـة مرحلـةٍ كانـتْ»[1]. ولهـذا يدعونـا ريكـور إلى «احـترام أصالـة الكوجيتـو كحُزمـة مـن الأفعـال القصديـة لفاعـلٍ مـا، لكـن هـذا الفاعـل هـو أنـا وأنـت»[2]؛ أي إن الكوجيتـو مُوجّـهٌ مـن الخـارج أيضـاً. إنـه في الآخَـر الـذي هـو شرط أنطولوجـيٌّ لمَوضَعتـه (objectivation)، فهـو ليـس وجـوداً مـن الدرجـة الثانيـة بالنسـبة إلى الـذات بـل هـو الـذات نفسـها؛ وفي حالـة المـوت (كوجـود فينومينولوجـي متناظـر مـع الحيـاة)، فإنـه «ليـس هنـاك مـوتٌ للآخـر إلاّ بالنسـبة لي أنـا الباقـي عـلى قيـد الحيـاة»[3]؛ أي إن الحـالات الأنطولوجيـة للـذات ليسـت قابلـة للتمثّـل إلا في تَوسّـط الآخـر الـذي يجعلهـا تفيـض مـع التفكـير مـن الداخـل. وبهـذا، فإنـه إذا كانـت مسـألة «الـشر» نقطـة انعطـاف مـشروع ريكـور الفلسـفي نحـو الرمـوز، فـإن مسـألة «المـوت» هـي نقطـة انعـكاس الكوجيتـو عـلى نفسـه؛ ففـي أيّ أفـق أنطولوجـي يأخـذ الكوجيتـو الريكـوري طابعـه الفلسـفي؟

1- هرمينوطيقا الذات: هاجس التشييد النهائي

إن العمـل الهرمينوطيقـي الـذي مارسـه ريكـور مسـكونٌ بهاجـس طمـوح التشـييد النهـائي لفلسـفة الـذات في مـشروعٍ لاسـتكمال البنيـات الأساسـية التـي يتألّـف منهـا تأمـلٌ خالـص للكوجيتـو؛ مُنطلِقـاً مـن مُسـلّمة أساسـية هـي أن «وضعيـة الـذات غـيرُ معطـاة بذاتهـا، إنهـا مَهمَّـة ووظيفـة»[4]، حيـث يعمـل ريكور عـلى إسـكان الـذات في وضعياتهـا التـي تصبـح مـن خلالهـا فاعلـة في إنتـاج ذوات أخـرى؛ لأن «الحقيقـة

1- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 30.

2- P. Ricœur, Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 14.

3- P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 320.

4- P. Ricœur, *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, p. 55.

الأولى «أنا موجود، أنا أفكر» تبقى مجردة وفارغة أكثر منها مستعصية، إذ يجب أن تكون مُتوسَّطَة بالتمثّلات، الأفعال والآثار التي تُشكّل إسقاطا لها؛ ففي هذه المواضيع يجب أن يُفقد الأنا ويوجَد»[1]، ففي الدفع بالذات إلى خارجها يُستكمَل مشروع تشييدها في الفلسفة؛ لأن الذات الفاعلة في الكوجيتو ليست وحدها، ولا تستمدّ مشروعيتها من فردانيتها وفرادتها. إنها رمزٌ لتعدد خلاّق للصور التي تتمثّل بها، عندما توجد وتكون، ولا تكون إلاّ بما هو مختلف عنها وبما هو آخَرٌ لها.

إن الفلسفة ليست نظاماً من الشك فقط، بل هي أيضاً نظامٌ من اليقين كذلك، ولذلك و«على عكس أفكار الشك، فإن عمل ريكور يسعى في الحقيقة إلى فتح إمكانية التفكير والفعل بواسطة الذات نفسها، أو بعبارة عنوان كتابه الشهير، التفكير بـ«الذات عينها كآخر»»[2]؛ لأن ضربات الشك التي تلقاها الكوجيتو، جعلت منه «الكوجيتو الجريح؛ أي سيّداً للذات من جهة، وخادماً للحتمية الثلاثية: الطابع (أو الخاصية)، اللاّوعي والحياة من جهة أخرى، (...) والذي سيرتبط في مؤلفه (**الذات عينها كآخر**) بثلاثية: الطبيعة البشرية، الغير والوعي الأخلاقي»[3]. وعليه، فإن المَهمّة التي اضطلع بها ريكور هي ترميم هذا الكوجيتو وتجميع انكساراته، إذ «إن استعادة الكوجيتو يجب أن تكون شاملة، وفي داخل الكوجيتو نفسه»[4]؛ أي في مصادره الواعية واللاواعية، في رمزيته واستعاريته وأسطوريته، في حياته وموته وهذا من خلال مفتاح الرمز الذي يسمح بازدواجية المعنى الذي هو معنى الكينونة بالأساس، إذ «يشير الرمز للتفكير بأن الكوجيتو هو في داخل الكينونة وليس العكس»[5]، فهو إذن في ما يكونه وعبر الوساطات التي تُعبّر عن تلك الكينونة؛ ففي وساطة اللغة مثلاً، ينعكس الضمير أنا على الأنا نفسه كما ينعكس في الوقت نفسه على أنا آخَر ليس هو الأنا ذاته، وهذا يعني فتح الكوجيتو من الداخل على مُمكناته.

يتعلق الأمر هنا باستكمال البناء الأنطولوجي للمشروع الهرمينوطيقي الذي بدأ بهرمينوطيقا الرموز، ومرّ بهرمينوطيقا النصوص والفعل، ليؤول إلى تأسيس هرمينوطيقا الذات، حيث إن «استكمال أنطولوجيا الذات يتطلّب تغييراً جديداً للمنهج، المدخل إلى نوع من ‹شعرية الإرادة› بالارتباط بالحقائق الجديدة التي ينبغي أن تُكتشف»[6]، وليس هذا المنهج سوى تلك الطريق الطويلة إلى الذات، وهو توسّطها بالآخر، عبر التأمّل في مرآة النصوص والمُسترجِع لحالات أخرى للذات بواسطة التأويل، كما أن هذا «التأمل ليس حدساً، التأمل هو الجهد المبذول من أجل الإمساك بـ ’أنا- الكوجيتو‘ في مرآة موضوعاته، أعماله، وأخيراً أفعاله»[7]، في الطريق إلى الأنا بوصفه

1- *Ibid.*, p. 53.

2- F. Martel, « Le voyage philosophique de Paul Ricœur », *Magazine Littéraire*, N°359, 1997, p. 86.

3- J. Greisch, Le cogito herméneutique : L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Vrin, Paris, 2000, p. 56.

4- P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, op.cit, p. 13.

5- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p. 331.

6- *Ibid.*, p. 32.

7- P. Ricœur, *De l'interprétation*, op.cit., p. 53.

الوجـود الفاعـل مـن خـلال الشـفافية التـي يتجـلّى عبرهـا في مـرآة موضوعاتـه؛ لأن «العـودة إلى الأنـا المحـض (ego pur) هـي، حسـب هـوسرل، البـدء الوشـيك دائمـا للفلسـفة»[1]، حيـث انطلاقـاً مـن هـذا الأنا يأخـذ العـالم صلاحيتـه الأنطولوجيـة ولكنهـا ليسـت عـودة ترنسـندنتالية، عـلى طريقـة هـوسرل، بـل هـي اسـتكمال البـدء الفينومينولوجـي للأنـا مـن خـلال أبعـاده المتعـددة ووضعياتـه التـي يتّخذهـا، انطلاقـا مـن الجسـد ووصـولاً إلى الفضـاء العـام.

إن مـشروع التشـييد النهـائي للـذات في الفلسـفة يتأسـس داخـل الكوجيتـو؛ أي في الإرادة الداخليـة لفعـل الكينونـة، إذ «إن الكوجيتـو ليسـت لـه أيـة دلالـة فلسـفية قويـة، مـا لم يكـن موضعـه مسـكوناً بطمـوح تشـييدٍ نهـائي وأخـير، فهـذا الطمـوح مسـؤول عـن التذبـذب المذهـل تحـت تأثـير ضمـير ‹أنـا› (Je) في عبـارة ‹أنـا أفكـر›، الـذي ظهـر أنـه يرتقـي خـارج كل المعايـير إلى مرتبـة الحقيقـة الأولى، ثـم ينخفـض إلى مرتبـة الوهـم الكبـير»[2]، وقـد سـجّل ريكـور أن «هـذا الطمـوح في التشـييد النهـائي متجـذّر مـن ديـكارت إلى كانـط، ثـم مـن كانـط إلى فيختـه، وأخـيراً لـدى هـوسرل في (**التأمـلات الديكارتيـة**)، كـما يمكـن تسـجيله في مـكان ميـلاده لـدى ديـكارت نفسـه، حيـث تشـهد الفلسـفة بـأن أزمـة الكوجيتـو مزامنـة لوضـع الكوجيتـو نفسـه»[3]. وعليـه، فـإن الكوجيتـو المتأرجـح ينعكـس عـلى العـالم الـذي يُنشـئه؛ لأنـه غـير مسـتقر في الوعـي الـذي ينبنـي عليـه، وهنـا تـبرز الحاجـة إلى الهرمينوطيقـا بوصفهـا المقاربـة التـي تقـع عـلى مسـافة متسـاوية بـين الأنـا المتضخّـم إلى مسـتوى الحقيقـة الأولى، والأنـا المختـزل إلى درجـة الوهـم؛ أي إن مَهمَّـة الهرمينوطيقـا هـي في «تقليـص الوهـم»[4] مـن جهـة، وفي «ترميـم المعنـى وإصلاحـه وإعـادة تجميعـه»[5] بمـا يضمـن تماسـك حقيقـة الأنـا مـن جهـة أخـرى.

تبـدأ تلـك المَهمَّـة في السـير الإبسـتيمولوجي بـين النصـوص المتجـاورة في الثقافـة والأدب والفلسـفة والعلوم...وهـي حـدود الأنـا وتخومـه بالأسـاس، وتنتهـي في انتشـال الأنـا مـن الكثافـة النظريـة التـي تمـارس ضغطـاً عليـه في الواقـع، وهنـا يمكـن للمـوت أن يكـون شـاهداً عـلى رؤيـة ذلـك مـن زاويـة غـير منهجيـة، وبهـذا يـرى ريكـور أن مفهومـه «للهرمينوطيقـا يتّخـذ أسـلوبه الصراعـي في التنافـس بـين التأويـل الاختـزالي والتأويـل التضخيمـي»[6]؛ ولذلـك قـال في كتابـه الـذي يعكـس عنوانـه طبيعـة هـذا الـصراع: «إن مَهمَّـة الهرمينوطيقـا هـي إثبـات أن الوجـود لا يصـل إلى الـكلام، المعنـى والتفكـير إلاّ بالصـدور عـن تأويـل متواصـل لجميـع الـدلالات التـي تتولّـد في عـالم الثقافـة، ثـم إنَّ الوجـود لا يصبـح ذاتـاً- إنسـانية إلاّ بامتـلاك هـذا المعنـى الـذي يسـكن «خارجـاً» في الأعـمال الثقافيـة وآثارهـا حيـث تتموضـع حيـاة الفكـر»[7]؛ فالكوجيتـو

1- P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1993, p. 140.

2- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 15.

3- *Ibid.*, p. 15.

4- P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 37.

5- Ibid.

6- P. Ricœur, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, éd. Esprit, Paris, 1995, p. 49.

7- P. Ricœur, Le conflit des interprétations: Essais d›herméneutique, Seuil, Paris, 1969, p. 29.

يتجاوز الكوجيتو الهرمينوطيقي لدى ريكور «الأنا» ذا البنية الأنطولوجية والمتصوَّر في استرجاعٍ فينومينولوجي خالص إلى «أنا» ذي بنية واقعانية والمتصوَّر في الأفعال التي يتمّ القبض عليه من خلالها؛ «ولماذا يجب القبض على وضعية الأنا (Ego) من خلال أفعاله؟

الهرمينوطيقي هو صوت الوجود داخل اللغة والتفكير؛ لأنه تأويلٌ يحمل أصالة الذات إلى الخارج، مروراً بالمعنى الذي تنصهر فيه أبعاد الكينونة.

إن استكمال مشروع هرمينوطيقا الذات لدى ريكور يمرّ «بالانعطاف من خلال الرمزية، بفرضية مشتركة مع هوسرل وديكارت لمعرفة راهنية الكوجيتو وشفافيته وبرهانيته»[1]، من خلال الشروط الإبستيمولوجية والأنطولوجية للوساطة الحتمية للرموز والنصوص والأفعال بين الذات ونفسها، ما يجعل التأمل في الذات مؤسّساً على الطريقة غير المباشرة التي تعمل بها هرمينوطيقا الذات عكس الادّعاءات التي تقول بمباشرية الكوجيتو، حيث «يمكن لهرمينوطيقا الذات أن تدّعي المكوث على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي أشاد به ديكارت والكوجيتو الذي أعلنه نيتشه مخلوعاً»[2]؛ لأنه على هذه المسافة فقط يمكن فهم الذات بوضوح، بفضل القوة التوضيحية للفكر التأمّلي، كما يسمح هذا التعارض بفتح التأويل على جبهة خارجية، هي جبهة «وسيطة» في النصوص والأفعال.

إن الغرض إذاً ليس البحث عن ثبات وضع الكوجيتو فقط، بل دفعه إلى التجسد خارج نفسه، في صيغة انعطافية للفينومينولوجيا لوساطة تصْنعُها الذاتُ مع الذات نفسها؛ ولكنها وساطة ما تلبث أن تُستعاد أنطولوجياً من أجل الفهم؛ وعليه فإن «مسيرة ريكور الفلسفية، من نقطة انطلاقها إلى نقطة وصولها، تطرح مسألة «إمكانية فهم الذات»، وكلّ الصعوبة هي في معرفة بأي معنى يمكن للفينومينولوجيا الهرمينوطيقية أن تكون، في الوقت نفسه، تحقيقاً وتحويلاً جذرياً لمشروع الفلسفة التأملية»[3]، بسبب أن الذات نفسها غير معطاة للوعي المباشر. إنها لا تُنشئ دائرة مع نفسها، بل هي دائماً محلّ استعادة واسترجاع، ليكون التحدّي الأساسي هنا لهرمينوطيقا الذات هو في القدرة على الاستعادة الشاملة والواضحة للذات.

2- حدود الكوجيتو الهرمينوطيقي بين اللغة والأفعال

لقد اتّجه ريكور إلى الحقل العملي، ليتتبع آثار الكوجيتو في جسد الأنا؛ لأنه النواة الدلالية التي يستند إليها تصوّر الذات في العالم كتجربة وليس كمعطى، حتى وإن تعلّق الأمر بالحدس،

1- P. Ricœur, *Réflexion faite*, op.cit., p. 30.

2- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p. 35.

3- J. Greisch, *Le cogito herméneutique*, op.cit., p. 58.

فإنه يرى أن «حدس الكوجيتو هو حدس الجسد نفسه»[1]؛ فالتفكير والوجود ينطلقان من الأنا ويعودان إليه. وعليه، فإن التأويل الذي يضطلع بمَهمَّة إعادة فهم الأنا ضمن عالمه الحقيقي، يبدأ بتحديد مجال هذا العالم وحدوده، وهنا يبرز في منظومة ريكور المفاهيمية والنظرية حدّان أساسيان؛ هما حدّ اللغة وحدّ الأفعال:

أ- حدّ اللغة: يرى ريكور أن بنيات اللغة هي الأدوات الأساسية لاستدعاء الدلالة من العالم الخارجي إلى عالم الذات عبر تمفصل كلمة أنا؛ إذ «بقدر ما يُحيل الخطاب إلى وضعية أو تجربة أو واقع أو عالم؛ أي إلى خارج لغوي، فإنه يحيل أيضاً إلى من يتكلم هذا الخطاب بشكل خاص، بواسطة عوامل خطابية أساساً لا عوامل لغوية، وعلى رأسها نجد الضمائر الشخصية، والتي هي ضمائر «غير دالة»؛ فكلمة «أنا» لا دلالة لها في ذاتها، إنها تدلّ على الإحالة إلى من يتكلم في الخطاب»[2]. وعليه، فإن اللغة ليست إلا مدخلاً ضروريا إلى الذات التي تتكلمها، وكل هرمينوطيقا هي فهم هذا المدخل الذي يتموضع فيه الكوجيتو؛ لأن «اللغة بريئة- اللغة أداة ورمز- لأنها لا تتكلم، بل هي مُتكلَّمٌ بها»[3]، فالعالم الذي نصنعه باللغة ليس في النهاية إلا عالم الذات؛ لأن اللغة محدودة بذاتها من الخارج، وكل ما يبدأ فيها ينتهي فيها؛ لأنها تحيل إلى نفسها، «ففي اللغة، لا يوجد مشكل الإحالة: إن العلامات تحيل إلى علامات أخرى في النسق نفسه»[4]، ولهذا يبدأ العمل الهرمينوطيقي نفسه برفع غطاء اللغة عن الأنا المتكلم عبر الفهم بما هو ملكة تجاوز اللغة باللغة نفسها.

والحال هذه، فإن ريكور يقوم بتحريك الجهاز اللغوي للمعجم عبر بنية الجملة من أجل اختراق الدائرة المغلقة التي ترسمها اللغة التي تثبتت في جسد الخطاب بوصفها مجالاً محدودا للأفكار، ولذلك يتحدث بنبرة انتفاضية: «ألا يمكن للكلمات أن تنام مرتاحة في معاجمنا؟ بالطبع لا، لم تعدْ هناك كلمات في معاجمنا، توجد فقط علامات شاغرة، غير محدودة بعلامات أخرى في النسق نفسه من خلال الرمز المشترك. وتصبح هذه العلامات كلمات مشحونة بالتعبير والتعيين، عندما تقتضي الجمل وجودها، عندما تُستخدم وتأخذ قيمة استخدامها، ولا تصبح ذات دلالة خالصة إلا لحظة الخطاب الذي ندعوه ‹جملة›»[5]. فاللغة بهذا النسق الخطابي، تمنع ملامسة الواقع بوضع الحدود البنيوية أمام رؤيته؛ لأنها لا تعكس كامل الأنا فيها، وهنا يتوجه ريكور نحو مفهوم الاستعارة بوصفه الإمكانية اللغوية الأكثر انفتاحاً على عوالم متمفصلة، وفاتحاً هذه الإمكانية بالسؤال: «هل يمكننا القول إن الاستعارة تكشف عن نواحي وأبعاد العالم الواقعي التي

1- P. Ricœur, Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire, op.cit, p. 13.

2- P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 98.

3- P. Ricœur, *Lectures I : Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991, p. 133.

4- P. Ricœur, *La métaphore vive*, op.cit, p. 97.

5- P. Ricœur, *Lectures I*, op.cit, p. 134.

يتركها الخطاب المباشر متخفية ومستترة؟»[1]؛ لأنه في الاستعارة تلتفّ اللغة على نفسها بما يسمح لعوالم غير مكشوفة بالظهور، وتصبح الذات أكثر حضوراً قبالة الكلام، ففي الاستعارة ينفتح المعنى، الذي تنتجه البنيات اللغوية، على الكينونة التي تأتي للحضور بمناسبة التكلّم باللغة، إذ «إن مسألة المعنى- المسألة الهرمينوطيقية بامتياز- هي مسألة معنى الكينونة»[2] ؛ أي مسألة التجلّي الدلالي للذات عبر خطاب اللغة، ومن ثمة التبادل التأويلي بين الفهم الذي يتطلّب موضوعاً متجسّداً في اللغة والمعنى الذي يتطلّب فهماً هو توجيهٌ ذاتيٌّ أو دليل أنطولوجي له.

ب- حدّ الأفعال: يتجاوز الكوجيتو الهرمينوطيقي لدى ريكور «الأنا» ذا البنية الأنطولوجية والمتصوَّر في استرجاعٍ فينومينولوجي خالص إلى «أنا» ذي بنية واقعانية والمتصوَّر في الأفعال التي يتمّ القبض عليه من خلالها؛ «ولماذا يجب القبض على وضعية الأنا (Ego) من خلال أفعاله؟ لأنه وبالتحديد، غير مُعطى في بديهة نفسية أو حدس فكري أو رؤية عرفانية»[3]؛ أي إنه يتمّ الإمساك به في انقذافه خارج نفسه؛ هذا الخارج الذي يُشكّل تمثلاته الأساسية في العالم، وهي الآثار التي يتتبعها الفعل التأويلي من أجل فهم المعنى في أبعاده المختلفة بما يمثّل «التجربة المتكاملة للكوجيتو، والتي تشتمل على الأنا أريد، أنا أستطيع، أنا أعيش وبصفة عامة الوجود كجسد»[4]، وهو ما يعني أن الكوجيتو الهرمينوطيقي يفتح الأنا على وجوده المتجسّد، وليس وجوده المغلق في حالة نفسية كما هو الحال في الكوجيتو الديكارتي ذي الطابع الاختزالي، والذي يواجهه ريكور بأسئلة الذات الفاتحة لجهويات الوجود «من يتكلّم؟ من يفعل؟ من يحكي عن نفسه؟ والتي تُستكمل بالسؤال: من هو القادر على الانتساب؟ حيث يضيف هذا السؤال مسألة القدرة على تحمّل نتائج الأفعال والأخطاء على الخصوص»[5]، وهي الأسئلة التي توجّه دلالات الوجود الذي تمارسه الذات ولا تتعقّله فقط؛ لأنه تجربة وليس معطى تأملياً. وعليه، فإن عمل التأويل الأساسي لدى ريكور هو النظر في مسارات الكلام والفعل والحَكي، وربطها بالذات التي تنتسب إليها ومراقبة تلك النسبة في الخطابات الحاملة لها.

تعكس هذه المُساءلة الهرمينوطيقية لدى ريكور مرحلة ما بعد أنطولوجية هايدغر، والتي ترتبط بالأساس بالتأثيرات التي خلّفتها حقول الفلسفات الأنجلوسكسونية، والتي ترتكز على مفهوم الفعل. لذلك، يرى ريكور أنه «في مرحلة ما بعد هايدغر، فإن الهرمينوطيقا المتجذّرة لا يجب أن تُفلت من مُساءلة ذات طابع إبستيمولوجي، حيث يمكن ويجب أن نستفسر عن شرط الإمكان الخاص بالخطاب الهرمينوطيقي وتحديد موضعه بالنسبة إلى الفلسفات ذات الطابع

1- P. Ricœur, *Réflexion faite*, op.cit, p. 46.

2- P. Ricœur, *Ecrits et conférences II, Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 126.

3- P. Ricœur, *De l'interprétation*, p. 53.

4- P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, op. cit, p. 13.

5- P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, pp. 157-158.

المنطقـي والإبسـتيمولوجي، وبالخصـوص الفلسـفة التحليليـة المعـاصرة»[1]. ففـي هـذه المرحلـة، يعمـل ريكـور عـلى إخـراج مفهـوم الأنـا مـن الوضـع الفينومينولوجـي الأول المعـبّر عنـه في فلسـفة الوعـي لـدى هـوسرل إلى الوضـع الفينومينولوجـي الثـاني، والـذي يرتكـز عـلى قـوة الأنـا بذاتـه، حيـث «الوعـي هـو «أنـا أسـتطيع»»[2]؛ أي هـو فعـل الأنـا المتعـرّف عليـه فينومينولوجيـاً كظاهـرة غـير قصديـة؛ لأن «القصديـة تعنـي أن الوعـي خـارج ذاتـه»[3]، وبهـذا تُفهـم الهرمينوطيقـا كمنعطـف فلسـفي للفينومينولوجيـا؛ أي عـبر تعليـق مـا يربـط الوعـي بخارجـه، حيـث «إذا كانـت الفينومينولوجيـا تبـدأ عندمـا نعلـق الحيـاة لنجعلهـا دالّـة، فـإن الهرمينوطيقـا تبـدأ عندمـا نعلـق رابطـة الانتـماء لنجعلهـا دالّـة»[4]، وهـو مـا يُعـبّر عنـه باتخـاذ المسـافة (la distanciation) «المتعـارض بشـكل جـدلي مـع الانتـماء»[5] مـن الموضوعـات التـي يتناولهـا الفهـم مـن أجـل إعـادة الاقـتراب مـن الدلالـة التـي تنشـأ قبـل كل رؤيـة نظريـة مسـبقة.

يشـتغل الكوجيتـو الهرمينوطيقـي بعـالم الـذات المنعكـس في مـرآة النصـوص والأفعـال بواسـطة خاصيـة الفهـم، بوصفـه نشـاطاً للتأويـل؛ لأن «التأويـل ليـس إلا تطويـراً للفهـم، فبقـدر مـا نفهـم شـيئاً، باعتبـاره شـيئاً مـا، فإننـا نُؤوّلـه»[6]؛ فالحاجـة إلى الفهـم تنشـأ في الأصـل مـن الحاجـة إلى تأمّـل في الأنـا الذي بـه يتـمّ الفهـم، وهكـذا يُنجـز التأويـل نفسـه داخـل هـذه الدائـرة الهرمينوطيقيـة؛ فالفهـم وعـيٌ غـير مرتبـط بـشيء مـن الأصـل. ولذلـك، فـإن «الفهـم طريقـة في الوجـود قبـل أن يكـون طريقـة في المعرفـة»[7]؛ مـمّا يعنـي أن نشـاط الكوجيتـو الهرمينوطيقـي لـدى ريكـور يحفـر تحـت المـشروع الإبسـتيمولوجي للفلسـفة التأويليـة ليُقـارب الطبقـة الأنطولوجيـة التـي تُؤسـس لـه، وهـي الطبقـة التـي تتشـكّل بفعـل تراكـم الفهـم في خطـاب اللغـة.

3-كوجيتو ما بعد الموت

في آخـر مؤلـفّ لـه (**حـيٌّ حتّـى المـوت**)[8]، يتأمـل بـول ريكـور في مسـألة المـوت، بوصفهـا نقطـة ارتـكاز أخـيرة للكوجيتـو، وهـذا عـبر التأمـل في فكـرة أن يكـون المـرء شـاهداً وحـاضراً في الحِـداد الـذي هـو ظاهـرة إنسـانية يتجـلّى فيهـا موقفنـا مـن «أنـا» ميـت، ولكنـه يُحيـل إلى حيـاة لا تـزال تنبـض بـالإرادة، وكـذا في نظـرة الآخريـن إليـه بوصفـه باقيّـاً عـلى قيـد الحيـاة، مُسـتحضراً التجربـة الدينيـة مـن خـلال قراءتـه لنصـوص بعـض التفاسـير الدينيـة ومقدّمـاً تأويـلات ومواقـف مـن قضايـا يـرى أنـه تبنّاهـا، وهـو يخـرج مـن عنـف «الدينـي»، كـما أن هـذه الفـترة تُمثّـل شـهادته التأمّليـة فيـما يمكـن أن يقولـه عـن موتـه

1- P. Ricœur, *Ecrits et conférences II*, op.cit, p. 128.

2- P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, op.cit, p. 94.

3- *Ibid*., p.13.

4- P. Ricœur, *Réflexion faite*, op.cit, p. 58.

5- P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997, p. 11.

6- P. Ricœur, *Ecrits et conférences II*, op.cit, p. 127.

7- P. Ricœur, *Lectures II: la contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992, p. 453.

8- P. Ricœur, Vivant jusqu'à la mort, Suivi de Fragments, Seuil, Paris, 2007.

وفيما يمكن أن يقوله الآخرون عنه بعد موته، من خلال التمفصل بين زمن الكتابة وزمن الحياة وزمن الاحتضار، وهي الأزمان التي تتدفق من روح الكوجيتو ونواته الأنطولوجية.

في نص (**حيّ حتّى الموت**) تنشأ تمثّلات ريكور عن الموت في سياق «مَلحمي» يُصوّر مواجهة الفيلسوف لسؤال الموت، بوصفه سؤال تمفصلٍ للأنا، مواجهةٌ يتقاطع فيها الديني مع الفلسفي، وهي مَلحمةٌ تبدأ بسؤال ريكور: ولكن ما هذا الموتُ الأكثر واقعية من الحياة؟، إذ «بفقدان شخص ما، يبرز سؤالٌ ويُعاود البروز بعناد: هل لا يزال موجوداً بَعد؟ في أيّ مكان آخر هو؟ في أيّ شكلٍ غير مرئيّ عن أعيننا؟ هل يظهر بطريقة أخرى؟ يربط هذا السؤالُ الموتَ بالموت، بالأموات. إنه سؤال الأحياء، أو يمكن القول أكثر من ذلك، هو سؤال الأصحّاء. سؤال أيّ نوعٍ من الكائنات هُم الأموات؟»[1]، وهو سؤال فهم الميّت كآخر مفقود، ولكنه مسترجعٌ داخل دائرة الحاضر بالاستناد إلى أنا باقٍ على قيد الحياة؛ أي إنه لا يزال يستحضر كينونة ما بداخله. ومن ثمّة، فإن «وظيفة الهرمينوطيقا هي في مطابقة فهمِ الآخر -وعلاماته في الثقافات المتعددة- مع فهم الذات والوجود»[2]؛ لأنه بقدر فهم هذا الآخر يكون فهم الذات، والموت هو مناسبة لتأمّل هذا الآخر الفاقد لسلطة الحضور والتأثير ومنه، فإنه حالة من حالات قطع رابطة الانتماء المباشر من أجل جعل هذه الرابطة رابطة دالّة.

يبدأ تحليل هذا السؤال في تمفصل الذات بين زمن الكتابة وزمن الحياة، في الإحالة إلى ذاكرة الكتابة التي يتجلّى فيها الموت، حيث يتساءل ريكور ماذا يمكنني أن أقول عن موتي؟، إذ في الاحتضار يناضل ريكور من أجل استيعاب واقعية الموت؛ «لأن علاقتي بالموت [يقول ريكور]، غير منتهية الصلاحية بَعدْ، هي علاقة محتجبة، مطموسة، مُضعَفة باستباق ومباطنة سؤال مصير الأموات الذين هُم موتى قبلاً. إنه ميّتُ الغد، المستقبل القريب بشكل ما، الذي أتخيّله. وصورة الميّت هذه التي سأكونها بالنسبة إلى الآخرين، والتي تريد أن تحتلّ كل المكان، مع مجموعة من الأسئلة: من هُم، أين هُم، كيف هُم الأموات؟»[3]، وفي الحِداد يحضر تأمّلٌ كثيفٌ حول أولئك الذين يموتون ونبقى بعدهم أحياء، ولكن أحياءٌ يفكّرون فيما يُقال عنهم بعد موتهم، في رؤية أنفسهم أمواتا قبل أن يكونوا أمواتاً؛ أي من خلال اللحظة الفينومينولوجية للاحتضار الذي لا يعتبره ريكور موتاً، بل حياة «على وشك الموت»؛ أي بوصفه إمكاناً للحياة على عتبة الموت، وبوصفه نقطة ارتكاز لكتابة ذاكرة تأمل الحياة.

نفهم من عبارة «حيٌّ حتّى الموت»، إرادة ريكور «تشريف الحياة حتّى الموت» عبر عيش زمن الكتابة؛ لأن الناس لم يُولدوا ليموتوا، بل ليبتكروا، حسب ريكور، فأنْ يكون المرء حيّاً؛ فذلك يتضمّن غياب هذا الذي لم يعدْ موجودا، ولكنه كان موجودا، فيما يُعبّر عنه بالمنابع العميقة

1- *Ibid.*, p. 36.

2- P. Ricœur, *Lectures II*, op.cit., p. 378.

3- P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, op.cit., pp. 37-38.

للحيـاة، عـبر وسـيطين أساسـيين هـما: النصـوص التـي كتبهـا ناجـون مـن معسـكرات المـوت والإبـادة (مثـال: سـومبرون (Jorge Semprun)، ليفـي (Primo Levi)) ونـص التفسـير الدينـي مـن خـلال كتـاب مُفسِّر كبـير هـو كزافيـي ليـون- ديفـور (Xavier Léon-Dufour) حـول القيامـة (أو البعـث).

إن الجِـداد فعـلٌ للحيـاة وليـس فعـلاً للمـوت، إذ في الجِـداد يتـمُّ اكتشـاف المنابـع الحقيقيـة والعميقـة للحيـاة، كـما أن الشـاهد عـلى الاحتضـار هـو الواقـف عـلى نقطـة ارتـكازٍ للنظـر في زمـن الحيـاة المتدفـق مـن المـوت.

يقـوم اسـتئنافُ الحيـاة في زمـن البعـث والقيامـة عـلى التفسـير الدينـي الأسـاسي، ولأن «النصـوص سـابقة عـلى الحيـاة»[1]، فـإن هـذا يعنـي اسـتئناف الكتابـة عـبر الاحتضـار بوصفـه البوابـة المزدوجـة لرؤيـة المـوت مـن الخـارج مـن جهـة؛ أي في رؤيـة شـهود الاحتضـار المسـتخلفين في الحيـاة (ممارسـة الجِـداد)، إذ «الشـهادة تُعطـي شـيئاً مـا ليُـؤوّل»[2]، ولرؤيـة المـوت مـن الداخـل؛ أي في فعـل الاحتضـار نفسـه (ممارسـة الابتهـاج بالشـكر) مـن جهـة أخـرى، إذ في جِـداد التمثّـل والتصـوّر، لحضـور الغائـب، تقـوم متعـة الحيـاة وبهجتهـا مـن خـلال الرغبـة في الوجـود والبقـاء عـلى قيـد الحيـاة، أو مـن خـلال نسـيان الـذات والانفصـال عنهـا.

إن تأويـل لحظـة الجِـداد كشـهادة الحيـاة عـلى المـوت والاحتضـار كتمفصـل للأنـا بـين حيـاة عـلى وشـك المـوت، ومـوت لا يمكـن عيشـه كتجربـة، هـو عمـل فيـه تحدّيـات دينيـة وتأمليـة خالصـة، ولذلـك سـيعمل بـول ريكـور عـلى تصفيـة ميراثـه الدينـي والسـياسي والفكـري، ليُقـدم بجـرأة شـديدة عـلى تصـور الحيـاة مـن زاويـة المـوت، لذلـك يقـول: «أعلـم كلّ مـا قيـل وكُتـب عـن القلـق مِـن ألاّ أكـون موجـوداً يومـاً. لكـن، إذا كان يجـب اسـتعادة مسـار التّناهـي المقبـول، فسـيكون بعـد صراع مـع مخيـال المـوت، حيـث لم أقـلْ إلا تمثيـلاً بَعـد، الاسـتباقُ الباطنـي لميّـتِ الغـد الـذي سـأكونه بالنسـبة إلى الأحيـاء، أحيـائي»[3]؛ أي في مواجهـة شرسـة ضـد المخيـال، بوصفـه حليفـاً للـشر الـذي يمكـن أن ينشـأ مـن تصـوّر غـير مهـمّ للبقـاء عـلى قيـد الحيـاة؛ أي مـن خـلال المـوت المرعـب، الإبـادة، الوبـاء...

ليـس مُفاجِئـاً، أن يبقـى نـص ريكـور هـذا في ملـف ورقـي لسـنوات، ثـم يُنـشر بعـد وفاتـه، فقـد أراد، عـلى مـا يبـدو، أن يُنـشر هـذا النـص بعـد موتـه، في سـياق تأمّلـه لوجـود الكتابـة مـا بعـد المـوت (posthume)؛ أي تجسـيداً للحظـة الـكلام عـن المـوت بعـد المـوت، عـلى مـا يحملـه هـذا التصـور مـن مفارقـة، إلا أنـه المَنفـذ الوحيـد إلى زمـن الحيـاة بعـد المـوت، عـبر القيامـة التـي تُنشـئها الكتابـة عـن المـوت نفسـها.

1- P. Ricœur, Lectures III : Aux frontières de la philosophie, Seuil, Paris, 1994, p. 283.

2- *Ibid.*, p. 130.

3- P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, op.cit., pp. 40-41.

يُميّـز ريكـور بـين الحـيّ (Vivant) والباقـي عـلى قيـد الحيـاة (Survivant)، وهـذا يعنـي أننـا لا نحيـا إلّا لأننـا ننجـو مـن المـوت في كل مـرة، ويسـتطيع الشـهود عـلى المجـازر والإبـادة والمحتـضرون... إفـادة الحيـاة بمـا تحتـاج إليـه مـن تمثّـل زمـن المـوت، فشـهادة المـوت هـي الذاكـرة الأقـرب إلى الحيـاة، كـما يسـتطيع مُفسّرو النصـوص الدينيـة إيجـاد التمفصـل الزمنـي (اللامخيـالي) بـين زمـن الكتابـة وزمـن الحيـاة، فيـما يُعـبّر عنـه ريكـور في شـكل حلقـة هرمينوطيقيـة: «فيلسـوفٌ بتعبـير مسـيحي، ومسـيحيٌّ بتعبـير فلسـفي».

لقـد أراد ريكـور أن يضـع مسـألة المـوت في صُلـب الذاكـرة الجماعيـة، باعتبـار الأقربـاء (Les proches) صنفـاً مـن الـذوات الذيـن ننسـبُ إليهـم فعـل التذكّـر، فيتّخـذ مـن مرحلـة التقـدّم في السـن نقطـة ارتـكاز للتأمـل في «ظاهـرة» المـوت، بوصفهـا ذكـرى لـدى الأقربـاء، ففـي هـذه المرحلـة «يُضـاف رنـينٌ خـاص يرتبـط بحدثـيْن؛ هُـما حَـدّان أساسـيان للحيـاة الإنسـانية: حـدث الـولادة وحـدث المـوت، فيُفلـتُ الحـدث الأول مـن ذاكـرتي، بينـما يـأتي الحـدث الثـاني عائقـاً مانعـاً أمـام مشـاريعي، غـير أن الحدثـين كانـا محـلّ اهتـمام بالنسـبة إلى المقرّبـين منّـي، أو أنهـما سـيكونان محـلّ اهتـمام في المسـتقبل، سـيَحزن بعضهـم لمـوتي، ولكـن بعضهـم كان قـد فـرِح لـولادتي سـابقاً، واحتفلـوا بتلـك المناسـبة - المعجـزة، وبإعطـائي اسـماً أشـيرُ بـه إلى نفـسي مـا حَييـتْ»[1]. ومنـه، فـإن التفكـير مـن خـلال حـدود الحيـاة الإنسـانية هـو تفكـير في الذاكـرة المسـبقة للأقربـاء، بوصفهـم شـهوداً عـلى الحيـاة.

يدفـعُ ريكـور بتمثلاتـه إلى توليـد مباهـج الحيـاة مـن المنابـع العميقـة لهـا، مـن تأمّـل المـوت عـبر الاحتضـار والبقـاء عـلى قيـد الحيـاة حتـى اللحظـة الأخـيرة التـي تُنهـي ذاكـرة الـذات، ولكنهـا لا تُنهـي ذاكـرة الأقربـاء، ذاكـرة الجماعـة التـي يتمفصـل فيهـا زمـن الكتابـة مـع زمـن الحيـاة، إلى أن يصـل إلى لحظـة الاختيـار: الكتابـة أو المـوت.

وبذلـك، يضـع ريكـور «فكـرة المـوت» داخـل حركـة هرمينوطيقيـة تُعلّـق رابطـة الانتـماء معهـا كظاهـرة عـبر تجليتهـا في ذاكـرة المقرّبـين؛ لأنهـا الواسـطة الوحيـدة التـي تسـتطيع الربـط بـين المـوت في ذاتـه والمـوت، بوصفـه ظاهـرة لـدى الميّـت الـذي لا يمكنـه إلا أن يكـون محتـضراً؛ أي باقيـاً عـلى قيـد الحيـاة حتـى اللحظـة الأخـيرة. أمّـا الكتابـة، فهـي الخطـاب الـذي تتـمّ فيـه ممارسـة تأويـل المـوت واسـتحضاره كظاهـرة، ثـمّ تتحـوّل الكتابـة «بعـد المـوت» إلى حالتهـا الفينومينولوجيـة الثانيـة؛ أي في اسـتحضار فكـرة المـوت بعـد «حـدوث المـوت» في تمفصـلٍ بـين زمـن الاحتضـار وزمـن المـوت.

إن الحِـداد فعـلٌ للحيـاة وليـس فعـلاً للمـوت، إذ في الحِـداد يتـمُّ اكتشـاف المنابـع الحقيقيـة والعميقـة للحيـاة، كـما أن الشـاهد عـلى الاحتضـار هـو الواقـف عـلى نقطـة ارتـكازٍ للنظـر في زمـن الحيـاة المتدفـق مـن المـوت؛ وفي هـذا السـياق يعمـل ريكـور عـلى تأويـل لحظـة النجـاة مـن المـوت، أو فعـل البقـاء عـلى قيـد الحيـاة، الـذي يقـود إلى اسـتئناف الحيـاة التـي تصبـحُ عـودة مـن المـوت في

1- P. Ricœur, *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 162 .

كل مرة، غير أن تسجيل تلك اللحظة هرمينوطيقياً، عبر وساطة التجربة الدينية، هو عملٌ تأسّسَ لدى ريكور من خلال تجربة «الشاهد والمشهود»، الشاهد على الاحتضار والمشهود محتضراً أو عبر شهادات الناجين من الموت.

4- الكينونة- في- العالم: ماذا بقي من الكوجيتو؟

يذكّرنا ريكور بأن الكوجيتو الديكارتي «ينزلق إلى المرتبة الأنطولوجية الثانية، عندما لا يتردد ديكارت في القول إنه: يحصل عندي أن يكون مفهوم اللّانهائي أَولى من مفهوم النهائي؛ أي إن الإله أَولى منّي أنا نفسي»[1]، وبهذا يمارس ريكور الفعل التراتبي (hiérarchisation) لمَوضعة الكوجيتو ضمن نظام جدلي، يتمكّن من خلاله من تمييز أشكال الوجود التي يتّخذها، غير أن الانزلاقات الإبستيمولوجية اللاحقة للكوجيتو في مراتب الرموز والنصوص والأفعال، تجعله فاقداً لأية درجة أنطولوجية تُمكّنه من الاستقرار؛ أي إن الكوجيتو الذي اشتغل عليه ريكور يتآكل في الطريق؛ لأنه يبتعد عن التجذير الفلسفي لكينونته بسبب الفرق الأنطولوجي بين الذات نفسها والذات نفسها كآخر، وهو الفرق الذي لا يمكن القفز عليه لمجرد اتخاذه مشروعاً إبستيمولوجياً وسيطاً للتعرّف والاعتراف.

لا يبقى الكوجيتو متماسكاً إلا عندما يمتلك شروط انفهامه بذاته؛ أي إلاّ إذا حافظ على ذاتيته في مُعطى التأويل، إذْ لا يمكن أن يكون الأنا أفكّر واحداً والأنا موجود متعدداً؛ حيث إن مشروع ريكور، في نضاله ضد «عنف المسار المفرد للفلسفة»[2] والمبنيّ على مسألة الكوجيتو، لا يبدو مشروعاً مبرراً بالشكل الكافي، بما أنه يعتبر أن «الفيلسوف هو هذا الإنسان المحجوز بواسطة التضييق الذي تمارسه مسألة الكوجيتو، مسألة الحكم التركيبي القبلي، مسألة الوجود نفسه»[3]. وعليه، فإن الكوجيتو الريكوري مستنفذٌ وجودياً في وضعيات تعدّده بما أن قوّته تفتر وتتشتت في الطابع الجماعي والعمومي للتفلسف، أو فيما يسميه ريكور بـ«التفلسف معاً»[4]؛ لأن الحكم التركيبي القبلي للكوجيتو، والذي أرسى دعائمه كانط، يعني تحويل قاعدته الأنطولوجية إلى قاعدة منطقية يرتكز عليها لبناء التصورات والتمثلات وأفعال الوعي المختلفة.

إن التفكير في مسألة الموت لدى ريكور يهدف إلى إعطاء الكوجيتو بُعده اللانهائي، بالمعنى الإبستيمولوجي، فهو كوجيتو على قيد الحياة بما أنه يمتلك في داخله كينونة هي كينونة ضد الموت؛ ثم يقوم بتمديده إلى البوستيمية (posthume)، إلى كتابته ما بعد الموت، أو إلى تشييع الكوجيتو إلى الأرض الأنطولوجية الموعودة، في استخلافٍ وعودة إلى الدرجة الأنطولوجية الأولى التي

1- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit, p. 20.

2- P. Ricœur, *Lectures I : Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991, p. 137.

3- *Ibid.*, p. 136.

4- P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 60.

دشّنها ديكارت، وهي الدرجة التي «يدعونا من خلالها ديكارت إلى تغيير الفكر»[1]؛ لأن الغرض في تمديد الكوجيتو هو دفعه إلى فتح العالم الذي يقع في أفقه عندما يشتغل بالتفكير، «العالم بما هو شيءٌ نستطيع سَكَنه، قد يكون مضيافاً، غريباً أو عدائياً..»[2]، ومنه، فإن المَهمّة الأساسية التي اضطلع بها ريكور في سياق التأسيس لهرمينوطيقا الذات هو إسكان الكوجيتو في عوالمه الممكنة.

إن الموت لا يعني موت الكوجيتو نفسه، بل هو نقطة ارتكاز وجودية لاستكمال فهمه في تجربته المتكاملة التي يجب أن يُستعاد فيها، كما يمثّل هاجساً للتفكير بالموت، وليس التفكير في الموت، إذ إن «القلق المبدئي، والذي يجعل من وجودي في العالم يتآكل، ليس محايثاً لوجودي بشكل تامّ»[3]. إنه قلق مؤجل ومُحال إلى زمن غير حاضر، ما يجعل «الكتابة بعد الموت» مشروعاً مكمّلاً للكوجيتو نفسه، إذ «ليس هناك تاريخ للحاضر بالمعنى السردي للكلمة، فلا يمكن أن يكون إلا استباقاً لما سيكتبه المؤرخون عنّا في المستقبل»[4]؛ أي إن مشروع التشييد النهائي للكوجيتو لا ينتهي بموت الأنا، بل يستمر بعده في خطابٍ استباقي هو في بنية «المشروع» نفسه؛ لأن «الإحالة إلى الذات، كيفما أمكنها أن تكون، هي إحالة غير قابلة للانفصال عن الإحالة إلى مشروع»[5]. وهكذا أمكننا إعادة صياغة مقولة الكوجيتو الريكوري بـ«أنا أستطيع، أنا أتكلم، أنا أحكي عن نفسي، أنا أموت».

لقد أراد ريكور من خلال مشروع «هرمينوطيقا الذات» أن «يستقر الكوجيتو»[6]؛ لأن المسار الذي اتّخذه في تاريخ الفلسفة الحديثة جعل هذا الكوجيتو محطّماً من الداخل؛ أي إنه تغلّف بمقولات العقل، ولكنه ظلّ منخوراً في عمق الأنا الذي يستند إليه بفعل الشك المنهجي لدى ديكارت، القبْلي لدى كانط، الشك الجذري لدى نيتشه، وأخيراً الترنسندتالي لدى هوسرل، وهو ما أدى إلى تآكل الذات وهشاشة وضعها الأنطولوجي أمام العالم الذي يتضخّم في اللغة، ممّا يدفع الدلالات الأساسية للوجود تتراجع إلى الخفاء والالتباس والغموض، وهي الحالات التي تمنع من رؤية واضحة للعقل في تجليّاته الإنسانية.

لقد أراد ريكور، إذن، أن يدفع بالإشكالية الهرمينوطيقية إلى صُلب الوضع الأنطولوجي الذي يُبنى على الصيغة «الكينونة- في- العالم»؛ أي تلك الكينونة التي لا تكون إلا في تلك الرابطة مع العالم، كما أن العالم لا يكون إلا بالارتكاز على كينونة مخصوصة وبواسطة ربط إبستيمولوجي يبدأ بالتفكير وينتهي في اللغة، وهذا ما يؤكّد على تجربة الانتماء التي تسبق علاقة الذات بالموضوع،

1- P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, op.cit., p. 18.

2- P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Calman-Lévy, Paris, 1995, p. 262.

3- P. Ricœur, *Histoire et vérité*, op.cit., p. 320.

4- P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, Seuil, Paris, 1983, p. 208.

5- P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, op.cit., p. 57.

6- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 15.

والتـي لا تُفهـم، وهـي في حـال اشـتغال؛ لأن ذلـك غـير ممكـن بالنسـبة إلى الـذات التـي تفهـم، وإنمـا وجـب تعليـق تلـك الرابطـة مـن أجـل الفهـم، وهـي مَهمَّـة الهرمينوطيقـا بالأسـاس، ومنـه فـإن كل عمـل هرمينوطيقـي هـو عمـلٌ لاسـتعادة الـذات في معناهـا وإنجازهـا عـبر مصـادر تدفـق وجودهـا المتعـددة مـن داخلهـا (الـلاإرادي واللاشـعوري) ومـن خارجهـا (الآخـر، الحيـاة، المـوت)، أو مـن وسـيط بـين الداخـل والخـارج (الرمـوز النصيـة الأدبيـة، الدينيـة، الفلسـفية..)، وبالتـالي، فـإن كل اسـتعادة لهـذه الـذات في تراثهـا الـذي تتحـرك فيـه هـي لحظـة الفهـم نفسـها.

يمكـن لـدرس الكوجيتـو الريكـوري أن ينسـحب عـلى الـذات العربيـة، إذ يمكننـا أن نطـرح سـؤالها بالشـكل التـالي: مـاذا بقـيَ مـن ذاتنـا العربيـة؟ أيّ مصـادر تتدفـق منهـا هـذه الـذات اليـوم؟ مـن يتكلّـم بداخلنـا؟ أيّ مُعجـم نتكلـم بـه ونصنـع بـه عالمنـا؟ وهـذه ليسـت أسـئلة هويـة، بـل أسـئلة ذات تقـف قبالـة موضوعاتهـا؛ ثـمّ أيّ «عـالم» نقصـد، ونحـن نقـول «العـالم العـربي»؟ أيّ صـوتٍ نسـمعه ونُصغـي إليه ذاك الـذي يأتينـا مـن المـاضي؟ كيـف تحـضر «أشـياء» المـاضي إلينـا، وتُصبـح مُتاحـة في نصوصنـا وأفعالنـا؟ مـن سـمح بإتاحتهـا بهـذا الشـكل الـذي يتحـول فجـأة إلى مـا لا نسـتطيع التحكّـم فيـه؟ والإجابـة عـن هـذه الأسـئلة، تتطلّـب مشروعـاً متكامـلاً مـن الحفـر في ترسّـب طبقـات التاريـخ فـوق الحيـاة التـي هـي أصـل المعنـى الـذي يتشـكّل منـه الوجـود وتسـتمدّ منـه الـذات كامـل أبعادهـا.

مقدمات لقراءة بعض نصوص الفكر المغاربي المعاصر

محمد أبو هاشم محجوب*

ليس بالأمر الجديد ما تبينته وما استهجنته منذ سنوات، من أن معالجة تاريخ الفكر، عندما يتعلق الأمر بالفكر العربي، لا تخرج عن «تاريخ الأفكار». ولشدّ ما كان يحرجني ذلك بالنظر إلى ما يلقاه الفكر الغربي عموماً، وممثلاً في وجوهه اللافتة، من الاستشكال [*problématisation*] الذي يجعل من مفكريه وكتبه ومعارفه عناصر ضمن إشكاليات حية، حتى عندما يتعلق الأمر برسم محصّلات ذلك الفكر. فالمؤلِّف في أعرافهم ليس جملةً من المقالات الجديرة بتوثيق دوكسوغرافي، ولا هو جملة من السُّبوق المؤرخة والمثبتة في ضرب من السّلم الزمني، وإنما هو حيٌّ، لا كمرجع يثبَّت وتُرسَّخ صورته كإحداثية غير قابلة للزحزحة، وإنما يُدرج في حوار حيّ، لعل إحدى صوره الأخيرة ما أنتجه ريكور في ما بات يعرف بالحوارات «الخيالية» [*les dialogues imaginaires fictifs*][1] التي غالباً ما يجمع فيها بين

> هل مقصودنا اليوم، أن نُقدم تعريفاً للفلسفة؟ لا شكّ أن مثل هذا التعريف يجوز أن يؤسَّس إمكانُه على ما يمكن أن نسمّيه «النصّ الفلسفي المغاربي»، بحيث يؤدّي تقليبُ الممارسات الفلسفية في مغارب الفلسفة، تاريخاً وجغرافياً، إلى ضرب من الصيغة العامّة التي قد تؤدي معنى للفلسفة محدوداً بتلك الممارسات التي من المؤكد أنها لم تستوعب كل الفلسفة.

* جامعة تونس المنار.

1- انظر على سبيل المثال:

S.-J. Arrien, Introduction : Paul Ricoeur (1913-2013): méthode et finitude, *Philosophiques*, *41* (2), 233–240.

مفكِّرِين لم يتحاوروا أبداً، ولا أجاب أحدهم عن الآخر، ولا حتى اشتركوا في موضوع من الموضوعات، وإنما تُستدرج أجوبتهم انطلاقاً مما قالوه، وصولاً إلى ما لم يقولوه: ما لم يقولوه، لا يتعلّق بنتائج تنجم عما صرحوا به (إذا ما واصلنا الصورة المنطقية للاستنتاج)، ولا باستتباعات موقف لم ينطقوا بتبعاته، حتى استنطقناها مما نطقوا به، وإنّما بما افترضوه صمتاً، مما لا يستقيم مقولُهم إلا به.

ولكني لا أعني بذلك مجرّد التحيين أو مجرد إعادةِ قراءةِ أثرٍ ما، أو نص ما، من أجل إبراز راهنيته بحمله على الانخراط ضمن مسألةٍ ما، واستشفاف ما كان رآه كحدوس مبكرة عن إشكاليةٍ لاحقة، رغم أهمية هذه المقاربة وحاجتنا إليها، وإنما أقصد الدخول في حوار يدرج فكرة النص ورؤيته كعنصر من عناصر تفكر ما، لا كمجرد معطى من معطياته.

ما يظلّ محدداً هنا، هو إذن تفكيرنا نحن الذين نستعيد تاريخ فكرنا: ونحن بإزاء هذه الوضعية، وبالنّظر إلى هذا الغرض، نفكّر بهؤلاء الذين يكوّنون معطى لتفكيرنا. كيف؟ باستنطاق عنصر الكلي فيهم. وإذن فعلى العكس من عادة إقامة المحصّلات، ينبغي إدراج مفكرينا كحدوس تتجاوز انتماءها إلى الإرث المحلي، لتكون، بكل بساطة، مفكّرةً. ما يمكن أن يليق مثلاً بالتونسي الطاهر الحداد ليس المضمون الذي رسم به موقفاً من إشكالية مباشرة هي إشكالية التّجديد في الفكر الإسلامي؛ أي بمشكل محلي نبحث له عن حلّ استشرافي ضمن رؤية من قبيل النبوءة، وإنما اضطلاعه بسؤال هو اليوم سؤالنا، اضطلاعه في نوع من اللحظة اللازمنية، بسؤال المرأة، بسؤال المرأة بإطلاق، وإدراج عنصر إجابته أولاً كعنصر تفكير، كاستراتيجية تفكير، تحذر من الوقوع في فخ المؤارخة [*anachronisme*] أو في خداع النظرة الاسترجاعية [*illusion rétrospective*] دون أن تخجل من إشهار الحدس كحضور ضمن المعالجة الكونية لمشكل.

طرحت على نفسي عدّة مرات هذا السؤال: لماذا تظل مقارباتنا العربيةُ، في المعنى التاريخي، محكومة بمنطق العجيبة المتحفية؟ وفي أحسن الأحوال بمنطق السبق «البطولي» إلى فكرة ما؟ طرحته على نفسي وأنا المزدوج الثقافة، المتمرس (أو هكذا يخيل إليّ) بعصوف [*storms*] الجدالات الفلسفية التي قد تستحضر في فقرة واحدة حدوساً متعددة لا تنتمي إلى نفس العصر، ولا إلى نفس السياق. طرحته وأنا المثقل بأسئلة أعرف تاريخها، أو يمكنني أن أعرف تاريخها، دون معرفة إعادة تصريفها؛ أي استحضارها على جهة غير الجهة «التاريخية». كيف يمكننا تخصيص «الجهة التاريخية» [*la modalité*] ؟ وكيف يمكننا مغادرة المنظور التاريخي، وأعني بمغادرة هذا المنظور إلزامه بحدود جهة المعرفة التي هي من شأنه، وعدم إغلاق الإمكان الذي تفتحه الفلسفة في إعادة تنشيط الحدوس؛ أعني في فتق [*rupture/rompre*] «مشيمتها»، و«غشائها» اللّذين ألزمتها بهما المعرفة التاريخية؟

وكذلك المقالات الواردة ضمن العدد الذي خصصته مجلّة *Philosophie*, 2017/1, N° 132، والتي تناول فيها عدد من الباحثين هذه المسألة تحديداً. انظر خاصة تقديم:

Michaël Foessel et Camille Riquier, Présentation. Paul Ricoeur, Le conflit et l'affirmation, pp. 3-6.

ما سأقوله الآن، سأقوله بشكل عدّائي سريع جداً، وفي الحدود التي يسمح به عرض حدس محدود في الرؤية، ومحكوم بضرورة عدم الإفصاح عن كل شيء دفعة واحدة، فضلاً عن حاجته إلى التأييد التجريبي [*confirmation empirique*]. ما سأقوله إذن لا يتجاوز منزلة الفرضيات:

- إن الاضطلاع التاريخي بتاريخ الفكر عندنا، ليس راجعاً إلى الطبيعة التاريخية لهذا الفكر، وإنما هو راجع إلى كون المعرفة التاريخية كانت – ولعلها ما تزال – هي المعرفة الوحيدة الجاهزة والعملية التي يمكنها استيعاب تاريخنا الفكري وتلقيه وتحقيبه وتنزيله في السياق الوحيد الممكن لها؛ أعني سياق التاريخ السياسي والاجتماعي؛

- قامت في الجامعات العربية بدرجات متفاوتة صناعة حديثة نسبياً، اختارت أن تسمّي نفسها بالدّراسات الحضارية، وهي إلى اليوم في نوع من الحوار الصامت مع المعرفة التاريخية التي تستلف منها وتعتمدها، حيث أصبحت الدراسات الحضارية تبدو بمثابة التعليقات الموسعة على ما تكتفي الدراسات التاريخية بأن تشير إليه دون التوقف عنده؛ لأنه ليس من شأنها؛

- في هذا السياق «نتأت» -في الجامعات- الدّراسات الفلسفية، ولم تتمكن لحدّ اليوم من الخروج عن الإشكاليتين اللتين طرحتهما المعرفة التاريخية: أعني تحقيب الحدوس الفكرية في علاقة بسياقاتها، وتفصيل القول في تلك الحدوس على خلفية تاريخية. ودون أن أعتبر هنا الاهتمامات الجامعية التقليدية المعروفة، فليس من الغريب أن يكون الخطاب الفلسفي، المتفلسف في العالم العربي خطاباً «شبه حضاري»: إنّ كثيراً من المحاولات التي اندرجت ضمن ما يسمّى إجمالاً بمشاريع القراءة، هي محاولات إعادة قراءة، تقوم على إعادة تأهيل لماض فكري، ولا تخرج عن السّمات التي كنت أشرت إليها في ما تقدم.

ما اقترحته هو استرجاع فكرنا إلى دائرة الفكر ومغادرة «الريفلكس التأريخي» [réflexe historiographique] الذي في كل واحد منا: إنّ مفكرينا العرب الذين ينبغي في هذه الحال إعادة الاعتراف بهم، هم قطع حية في الجسد الفكري الكوني الحي، ولكنهم قطع متحفية قد تدغدغ شعور الفخر فينا، ولكنها لا تغادره.

لذلك، فإني أقترح محاورة وجوه الفكر العربي لا فقط من زاوية القضايا والمفهومات التي يجعلونها ممكنة النبات فينا، ولكن كذلك من زاوية الإيماءة الفريدة التي تخص كل واحد منهم، ولذلك علينا أن نحاورهم بمعاصرتنا، وبمشاكلنا لا بوصفهم أصحاب حلول، وإنما بوصفهم شهوداً نستدعيهم إلى مقام البيّنة، وتقديم البيّنة [*témoignage*].. ولكنهم شهود ثِقاتٌ، يمكننا أن نطمئن إلى شهاداتهم، إلى الحدّ الذي يمكننا حتى أن نجرّح فيها دون أن نخدشهم: سيقدمون لنا فقط، إذا ما جازت العبارة، روايتهم لما جرى: ولكن الذي جرى هو الذي يجري اليوم. فكأنما نحن نطالبهم بأن يقدموا روايتهم، وهم «يعلمون» مآل الحكاية. ولكن ذلك، لا يعني أن شهادتهم هي الكلمة الفصل. الكلمة الفصل هي دائما كلمةٌ تُسترجع منهم، ونستردها نحن؛ لأن دخولهم إلى المشهد،

أعني إلى التفكير كان بدعوة منا: إننا ندعوهم لأسئلتنا نحن لا محالة، وهو ما يعني أنهم لن يقولوا لنا ما ألفوا قوله، بقدر ما سيقولون لنا ما كانوا سكتوا عنه، وبوجه ما، هذا الذي بسبب سكوتهم عنه، طلبناهم للشهادة.

ما أقترحه إذن، هو إطلاقٌ لفكرة كتابة أخرى وإعادةُ بناء لعلاقة أخرى بمفكرينا. اقترحت تجريب هذه القراءة على الفكر المغاربي في لحظة أولى، ليس لأني ألخص الفكر العربي فيه، وإنما حصراً للتجربة في حدودٍ مخبرية يكون في وسعي أن أسيطر عليها. فكل تجريب علمي كما نعلم يجلب ظاهرته إلى شروط مثالية، اختزالية، بل فينومينولوجية من بعض الوجوه، مادامت تختصرها إلى عناصر يمكن في ما بعد توسيعها على الظواهر المشابهة. ولما كان الأمر متعلقاً بالنصوص الفلسفية، فإن الغرض ليس استيفاءها بقدر ما هو تجريب كيفية في قراءتها، لا شك أنه يمكن بعد ذلك مدها إلى نصوص أخرى.

ما الذي يمكننا إذن، أن نسميه «مغارب الفلسفة» ؟

«مغارب الفلسفة»: عبارة كنت استعملتها، ولعلّني أول من استعملها، في مشاركة لي ضمن ندوة انعقدت في 2014 حول ريكور، وجاء في هذا المداخلة ما يلي :

«أن نفكّر ... في مغرب الفلسفة، بل أحسن من ذلك: في مغارب الفلسفة. عن "المغارب" كتب دولوز في الفقرات الأولى من "ما الفلسفة؟" أنها ساعة هجوم الشيخوخة، وساعة ما «يتجه» [في المعنى القانوني] الكلامُ "عيناً"؛ ويعني ذلك أنها ساعةٌ لا يملك عندها المرء كثيراً من الوقت، حتى يسمح لنفسه بإضاعته. ولذلك، فهي ساعةٌ نسمح فيها بالاستثنائي، وتحت وطأة الواقع، حيناً، والحقيقة، حيناً آخر، نرفع أقفال المناطق والتّخوم، ونسمح بضرب من تهريب هذا إلى ذاك، مثل كنط، حيث تصبح مجاوزة الحدّ من شأن الانفلات الجماعي الذي تبرره دائماً "غفلة العيد".

ويعني ذلك أنّ منطق "المناطق"، إنما يبتدئ فيجعل كلّ منطقة محكومةً -في الأصل وفي وقت النضج- بحدودها القائمة عليها : "هكذا الأمر في الفلسفة أيضاً، حيث يكون (نقد ملكة الحكم) عملاً من أعمال الشيخوخة، قد انفلت من عقاله وطفقت ذريته تلهث وراءه : فكل ملكات الفكر قد جاوزت حدودها تلك التي كان حرص كنط أيما حرص على تثبيتها في كتب النضج"».

هل مقصودنا اليوم، أن نُقدم، نحن أيضاً، تعريفاً للفلسفة؟ لا شكّ أن مثل هذا التعريف يجوز أن يؤسَّس إمكانُه على ما يمكن أن نسمّيه «النصّ الفلسفي المغاربي»، بحيث يؤدّي تقليبُ الممارسات الفلسفية في مغارب الفلسفة، تاريخاً وجغرافياً، إلى ضرب من الصيغة العامّة التي قد تؤدي معنى للفلسفة محدوداً بتلك الممارسات التي من المؤكد أنها لم تستوعب كل الفلسفة، مثلما أن ممارسة الفلسفة في أمريكا قد تعطي للفلسفة مفهوماً، لا شك أنه لا يستوعب كلّ الفلسفة. ولكنّ الفلسفة في أمريكا لم تستوعب كلّ الفلسفة «القارية»؛ لأنها انعرجت منعرجاً هو الذي نصطلح اليوم على تسميته «المنعرج اللساني» [le tournant linguistique]، وضمنه تحديداً

«مغارب الفلسفة» مأخوذة إذن في المعنى الذي تدلّ فيه على الفلسفة المنقولة إلى المغارب من الغربيين: فهل إن اشتغال المغاربة بالفلسفة في مغاربهم هو عين اشتغال الغربيين بها في غربهم؟

«المنعرج البراغماتي» [le tournant pragmatique]، مثلما لاح لمنير الطيباوي منذ سنوات في مقال له ما يزال مخطوطاً، أطلعنا عليه مشكوراً، ولعله يصدر قريباً، بعنوان «هابرماس والمنعطف اللساني».

ثمة إمكان ثان سأصوغه الآن خطفاً: هو ليس أن نختبر التعريف انطلاقاً من صيغة تجريدية لما استقرت عليه ممارسة الفلسفة في مغاربها، فمثل هذا المسعى سرعان ما سينتهي إلى ضرب من تعريفها «الحضاري». ولكنه الحدس بإعادة تعريف للفلسفة، انطلاقاً من معاشرة نصوص مغارب الفلسفة. إنني أتمثل مغارب الفلسفة كممارسة تنكشف لنفسها لدى ما تحاور الفلسفة القائمة، ولكنها كذلك تعيد، من عين ملامستها تلك، كشف الفلسفة القائمة (الغربية) لنفسها على نحو آخر. وبوجه ما، فكأنما تنكشف الفلسفة المغاربية بمثابة ضرب من «الحجَر الفلسفي» [pierre philosophale] الذي ينقل، في الأسطورة المعروفة، خصائصه إلى ما يلامسه من المعادن. سؤالنا هو التالي إذن: أيُّ تعديل [*remaniement*] للفلسفة، أيُّ تعديل لمفهومها، أي ترتيب جديد لأولوياتها، يمكن أن يحصل من إعادة قراءة نصوص الفلسفة في مغاربها؟ أيُّ جنس من الحوار تقيمه الفلسفة في مغاربها، يحصل عنه إعادة تعريف للفلسفة؟

عن الاستيعاب البراغماتي للفلسفة، بل لكامل تاريخ الفلسفة، سأكتفي ببعض الملاحظات، من أجل نمذجته بالنظر إلى الوضع الذي يخصنا، أعني ما سنسميه مؤقتاً «الفلسفة المغاربية»، دون أن نقصد بذلك أكثر من «الفلسفة في مغاربها». على أنّه لا بدّ من التّمييز، من أجل هذه النمذجة، بين العبارتين: الحديث عن «الفلسفة المغاربية» غير الحديث عن «الفلسفة في مغاربها»، وهو فوق ذلك غير الحديث عن «مغارب الفلسفة». فعنوان «الفلسفة المغاربية» يشير إلى أنموذج فكري «محلي»، أو «أصلي» على نحو ما نتحدّث مثلاً عن «الفلسفة الهندية» أو «الفلسفة الصينية»؛ أي إلى أنموذج فكري لا ينخرط بالضرورة ضمن تاريخ الميتافيزيقا، ولا يلتزم بأسئلتها ولا بمسلماتها. ولعله يمكننا أن نمثل لهذه المقاربات بأعمال الفيلسوف الفرنسي فرانسوا جوليان [François Julien]، وقد كنت أشرفتُ من قريب جداً، وبطلب مباشر من فرانسوا جوليان نفسه، على ترجمة أحد كتبه الهامّة كان صدر في أصله الفرنسي تحت عنوان : *Dialogue de Mencius avec un philosophe des lumières* : *Fonder la morale* وصدر عن دار غراسي [Grasset] في باريس سنة 1995. ونشرتُ هذا الكتاب لدى دار الجنوب في تونس سنة 2004، وصدّرتُه بتوطئة حاولتُ فيها تبيئة فكرة فرانسوا جوليان من جهة ما يقيمه من الحوار [dialogue, échange, confrontation, comparaison, rapprochement, différence وكلها من عبارات فرانسوا جوليان] بين الفكر الغربي

ذي النّزعة التأسيسية [fondationnel]، وبين الفكر الصيني الذي يستشكل أسئلة الحياة الخلقية، دون أية محاولة للترجمة: لقد كانت «مراهنة فرانسوا جوليان في هذا الكتاب مراهنة عظيمة: أنّ حقل الأخلاق هو اليوم الحقل الذي يمر عبره كل جدل أو حوار بين الثقافات والحضارات، وأن هذا الجدل، لا بد أن يتمثل الفروق تمثلاً غير إرجاعي، بل تمثلاً ينتصر بها، وبكثرتها، لمزيد الفهم: «فوجهتا الصينية والأوروبية تضيئان كلٌّ [منهما] جانباً مختلفاً من المسألة. وليس المهمُّ ساعتها أن نحملهما على الاتفاق قصد البلوغ إلى ضرب من التركيب «المنتصر للإنسان» (الاجتماعي) بل الانتفاع من اختلاف آفاقهما وأدواتهما، حتى ننمّي فرص الفهم عندنا» (ص9).

ولكن هل نحن بإزاء فلسفة مغاربية بهذا المعنى؟ ما المحلي، الأصلي، الأصلاني، في هذه الفلسفة؟ أليست هي في ما يكتب المشتغلون بها مواصلة لعين مشاغل الفلسفة الغربية، في مختلف وجوهها: القارية والأمريكية؟ هل توجد أيّة خصوصية، أية ذاتية، أية شخصية، في هذه الفلسفة المغاربية التي ليس أقلَّ أسمائها [على نحو استفزازي أولي] مفكرون من قبيل مشاهير القدامى ابن طفيل، وابن رشد، وابن باجة، وابن خلدون، وغيرهم، ومشاهير المحدثين والمعاصرين: الجابري، وأركون، وجعيط، والعروي، وبنعبد العالي، وطه عبد الرحمان، وبن ميلاد، والتريكي، وشوقي الزين، وغيرهم ممن سنأتي حتماً على ذكرهم في ما سيأتي من الاعتبارات؟

ألا نكون بالأحرى في حال من «الفلسفة في المغرب»؛ أعني في ضرب من حطّ الفلسفة لرحالها ومن إقامة لها بما هي كذلك؟ ولكن ألا تقوم في وجوهنا ساعتها لغة هذه الفلسفة التي حطت رحالها في مغاربنا؟ وليكن؛ أفليست الفلسفة الغربية هي نفسها قد انتقلت أيضاً من الإغريقية الأصلية إلى اللاّتينية فالإيطالية، فالإنكليزية، فالألمانية والفرنسية وحتى الإسبانية، حتى أصبحت لها جنسيات مختلفة، وحتى بتنا نتحدث بغير حرج عن فلسفة فرنسية، أو عن فلسفة ألمانية أو عن فلسفة إنكليزية، إلخ؟ وباستثناء الجذر «الهندوأوروبي» الذي يجمع بين هذه اللغات، في حين تنتمي العربية هي والعبرية والفينيقية والآرامية والسريانية إلخ. إلى جذر اللغات السامية، فلا شيء يمنع أن يكون انتقال الفلسفة الغربية إلى العربية قد تم على نفس جهة انتقال الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية أو الألمانية. هذا إذا ما أغمضنا العين عن أن الفلسفة العربية والعبرية هي التي انتقلت من البلاد العربية والإسلامية إلى البلاد المسيحية في إسبانيا والأندلس. فلعلّ العربيّة هي أيضا من اللّغات التي انتقلت إليها الفلسفة، بل لعلها كذلك، انتقلت هي أيضاً كلغة فلسفية حاصلة إلى أرض أصبحت بها فلسفيةً؛ فما الفلسفي في هذه الفلسفة المنتقلة إلى العربية في بلاد لم تكن لغتها هي العربية؟ لقد انطفأ أستاذنا عبد المجيد الغنوشي قبل أن يُكمل عمله الذي كثيراً ما حدّثنا عنه، حول «جزيرية الفكر الفلسفي» في إسبانيا المسلمة، ولعلّ أحدهم من البارّين حقا بهذا المفكّر الفذّ يهتدي يوماً إلى نفض الغبار عن حدوسه بالنّظر في أوراقه ومخلّفاته، بعد أن تهافت عليها البعض ممن لم يتمثل غرض أستاذنا إلاّ في حدود التّرجمة. وإنما أردت بهذه الإشارة أن أجد نصيراً لي في محاولات سابقة تنبهت إلى أن «شيئاً ما» يمكن أن يخصص هذه الفلسفة على جهة «الأسلوب»، أو على جهة «الإيقاع»، أو على جهة «التحيز بأرض ما» أو «التأرضن» [حتى نستعيد

الكلمة الشهيرة لدولوز: territorialisation ومقابلتها déterritorialisation] ولو أنّه قد يتعين، إذا ما أردنا الاحتفاظ بالمعجم الدولوزي، توسيع الحدس ليشمل كل ارتباط لمضمون فلسفي بشكل له، أو بصورة، أو بوظيفة، أو بترتيب، أو بتعبير، إلخ.

هكذا يمكننا أن نتخيل أنّ سؤالنا عن الفلسفة المغاربية يتحوّل إلى «مغاربية» الفلسفة: ما الذي يمكن أن تتمثل فيه هذه المغاربية من أصالة سؤال تكون به الفلسفة: هل هو منهج؟ هل هو عبارة؟ هل هو استشكال خلقي؟ هل هو ضرب من العزلة أو الانعزال المؤسِّس؟ هل هو ضربٌ من المآل الذي تؤولُ إليه الفلسفةُ من بعد محطات النهاية [fin, terminus] أو محطات المنعرج [correspondance, tournant]، هل هو ضرب من الابتداء الثاني، لفلسفة ارتضت لنفسها أن تتسمّى «الفلسفة الثانية»، وأن تكون ابتداءها الثاني الممكن؟ دعوني أُفْضِ لكم للتو، ومن غير أية حيطة، بالحدس الأول الذي يوجّه قراءتي: إن مغارب الفلسفة هي الوضع الذي «تحاسب» فيه الفلسفة ماضيها. أعني أنها تطرح على الفلسفة سؤالها المحرج جدّاً: كيف يمكن تنزيل الفلسفة المغاربية من الفلسفة؟ مغارب الفلسفة هو السؤال عن المرآة، هل، وكيف وما مدى ما تعكس الفلسفة المغاربية؟ كان نيتشه يقول: «لا تجعلوا الغروب يحكم على الشروق» .. لعلّ كلمة نيتشه تندرج ضمن هذا النسيان، الإنكار الذي طبع الميتافيزيقا الغربية من أقصاها إلى أقصاها. أقول هذا بعد أن ظهرت أخيراً كل أعمال جان باتيست بروني التي تمثل شغلها الأساسي في مساءلة الفكر الغربي عن هذا الحضور المنسي الذي لابن رشد، هذا الذي تكلم بالعربية في أرض أوروبا، هذا الذي طرح بإحراج مشكلة النفس ضمن تقليد قام على تجاوز النفس إلى الذات، إلى الأنا، وانتهى إلى محاولات إعادة تأهيل «للنفس» ضمن تاريخ الهوية الحديثة مع شارل تايلور.

ما معنى «مغارب الفلسفة»؟ لا أجدُ في هذه العبارة لا أكثر ولا أقلّ، مما وجده الفارابي في نظيرتها، عندما قال في (**الحروف**) الفقرة 156: «والفلسفة **الموجودةُ اليوم عند العرب** منقولةٌ إليهم من اليونانيين [...]». ورغم أن الفارابي يُضيف: «نحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عنها كلِّها بالعربية [..]»، فإنّ الحالات الثّلاث التي يستعرضها ماتزال هي هي حتى في يومنا هذا. **«مغارب الفلسفة» مأخوذة إذن في المعنى الذي تدلّ فيه على الفلسفة المنقولة إلى المغارب من الغربيين:** فهل إن اشتغال المغاربة بالفلسفة في مغاربهم هو عين اشتغال الغربيين بها في غربهم؟ بعبارة أخرى، ما معنى إن الفلسفة عندنا، **في مغاربنا**، هي الفلسفة **في مغاربها؟** سأصوغ السؤال على نحو أكثر رقاعة، وأكثر استفزازا: بأيّ العبارات سنحتفظ؟ الفلسفة في مغاربها [مما يعني أنها تظل هي هي، حتى وإن غيرت موضعها]؟ الفلسفة المغاربية [مما يعني أنها – على معنى الفلسفة الصينية – سليلة إشكاليتها المخصوصة، وأسئلتها المحدودة بعبقريتها]؟ مغارب الفلسفة [مما يعني أن الفلسفة في هذه المغارب تحولٌ لها، وانتقال (في المعنى الفارابي للنقلة، المعنى الذي تحدث عنه Guillaume De Vaux D'Arcy في مقاله الصادر سنة 2010 بعنوان: *La naqla, étude du concept de Transfert dans l'œuvre d'al-Farabi*) أي باختصار شديد: تحول للمحلي إلى الفلسفي تحولاً، إنما يصدر عن المعرفة باللامحلي. فإذا ما عدنا إلى المعجم الدولوزي، أمكننا أن نصوغ الفكرة بين

قطبي «الأرضنة» و«المؤارضة»؛ أي بين قطبي «العبارة» و«الاستعارة»، إذا ما جاز لنا حمل تحول الغصن إلى العصا (بحسب المثال الدولوزي) على معنى تحول العبارة التي أرضنت وظيفة الغصن إلى ضرب بعيد من الاستعارة التي خرجت -من جهة التخلّص نهائياً من معيار التناسب- عن الوظيفة الغصنية (أنّ الغصن يزهر مثلاً، أو أنه يظلّل، أو أنه يحمل ثمار اللوز التي نطقت أخيراً في أيامنا هذه) إلى وظيفة العصا التي غادرت كل تلك الوظائف إلى ضرب من الامتداد المادي الذي يمكن نقيس به، أو حتى أن نضرب به (وفي هذه الحالة هو يتحوّل إلى «مخصرة») لعل أجمل عباراتها سؤال ربّ موسى : ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ (طه 17/20-21) : ربما عادت الحيّة إلى الغصن، ربما عادت إلى العصا: قد يكون علينا استنباط مفهوم جديد: ما فوق الأرضنة Sur-territorialisation].

ماذا يمكن أن تكون هذه المرآة المناظِرة التي قد يحاسب بها «الفكر المغاربي» تاريخ الفلسفة الغربية؟ بأي معنى تبحث «مغارب الفلسفة» عن مشهودية، عن مقروئية لنفسها داخل الفلسفة؟ ما هو العنصر الذي تريد الفلسفة لدى مغاربها أن تستأنف به الفلسفة؟ وكيف تتمثل هي نفسها هذه الفلسفة الغربية من خلال ترجمتها وترجمة نفسها إليها؟

لا بدّ لنا من نمذجة ما؛ فهذه الوضعية، في صيغتها، وفي حدودها الصورية على الأقل، ليست جديدة، ولا هي بالتي تقع أول مرة. ولكننا لا نبحث لها عن مثال شبيه، بقدر ما نبحث عن نموذج؛ أعني عن الصيغة العامة التي تحدث وفقها: مغارب الفلسفة ليست تحوزاً مغاربياً، من قبل فلاسفة المغارب، بالفلسفة. هي ليست مثلاً تلقياً، على غرار ما نتحدث عن التلقّي الهيدغري لكنط، أو لنيتشه، أو لليونانيين؛ هي ليست قراءة على نحو ما نتحدث عن قراءة مدرسة ماربورغ لأفلاطون، أو لكنط. لماذا ؟ ما هي حدود مثل هذا الموقف «التأويلي»: إنه مجرد إفساح في حدود بنية الفلسفة التي تقرأ، على نحو قد تتحور به الفلسفة المقروءة من حيث دلالتها ومعناها، وقد تتحور به حتى الفلسفة القارئة التي قد تتلقّى بضرب من المفعول المرتد نوعاً من التأثير الذي يعرِضها عرضاً جديداً، بما تكتشفه في نفسها من الحدوس الجديدة، ولكنّه لا يتجاوز في كلتا الحالين مجرد إعادة صياغة، لا تتعلق بأكثر من الرؤية، ومن زاوية النظر: إن هذا النوع من إعادة القراءة يسمح مثلاً بإعادة عرض كنط من أفق تاريخ الفيزياء، أو هو يسمح بإعادة قراءة أفلاطون من وجهة نظر تاريخ الرياضيات، أو نيتشه في أفق تطور البيولوجيا: إنّ أقصى ما تسمح به هذه القراءات لا يتجاوز منازعة الحدس المحدد والمقوم لفلسفة ما: ولكنّه يُبقي على الفلسفات في ضرب من الانتماء الثابت إلى نفس البنية الاستنتاجية التي تتغير (أعني تنتظم انتظاماً مغايراً) بحسب ما نجعل هذا الحدس أو ذاك مبدأ لها: فإذاً أرسطو يتأرجح بين البنية الحاصلة من نظرية العلم، وتلك الحاصلة من مشكل الوجود، وإذاً أفلاطون يتأرجح بين السؤال المدفوع بالعدد بنية للمثال، وبين السؤال عن معنى الحقيقة ومعنى الوجود، أو السؤال عن المدينة العادلة التي لو عاد إليها سقراط لم يعدم. ولعل ذلك هو ما دفع إلى وضع تقاليد قراءة ما انفكت كل

واحدة منها تدعو إلى ضرب من القراءة الداخلية التي تلتزم بالنص وحده، وترفض تقويل النص لأي حدس ناتج عن «أهواء» القراءة؛ غير أنه لا يمكن تجاهل القراءة في الفلسفة والفلاسفة، إنما يقرأ بعضهم بعضاً. ولعل ذلك هو حقاً ما يعنيه التقدم في الفلسفة: أن الفلسفة تتقدم، معناه أنها تجعل الحاضر غير قابل للتراجع؛ أعني أنها تدرج قراءتها للماضي الفلسفي كقراءة لا يمكنها أن تغمض عينيها عن الأحداث الفلسفية التي قبلها. حاضر الفلسفة إنما يتم تعريفه بالفلسفات التي لم يعد من الممكن أن نتلفت عنها، وإذاً بهذه «اللاتراجعية» [irréversibilité] النهائية التي لم يعد يمكن ضمنها فسخ أي عنصر من عناصر «الثقافة الفلسفية» التي تكدّست تكدُّس رأس المال، على حدّ عبارات هـ. غويي [Henri Gouhier]. «فعالم الثقافة الفلسفية لم يعد بعد برغسون هو هو ما كان قبله»[1]. ثمة نوع من الاغتناء في ذلك التراكم، وإنما وليجةَ هذا العالم الذي هو دائماً بعدَ، يفكّر الفيلسوفُ: «في رؤية برغسون للتاريخ ثمة كنط، ولكن لا وجود لبرغسون في ما أمكن لكنط رؤيته منه»[2] . وإنما يفكّر الفيلسوف، **بأقصى ما له من الثقافة،** بعدَ. الفلسفةُ هي دائماً هذا التفكيرُ «بعدَ».

ولكن الأمر ليس كذلك، عندما يتعلق بتاريخ العلم. فـ «البعدَ» في العلم هو «لا تراجعية» نهائية للتاريخ، يضيع فيها شيء ما، هو الماضي، نهائيا. ريكور يستعمل عبارة لا استئناف لها: «quelque chose est définitivement perdu»[3]. في مقابل ذلك إذاً، لا شيءَ مفقودٌ في الفلسفة، وهل كلُّ الفلسفات، بأخرة، إلا استحضاراتٌ، أو نسياناتٌ (قابلةٌ للتذكير إذاً) لماضيها؟ لا تراجعيةُ الفلسفة لا تراجعيةُ ماضيها الذي لا يكون بإمكانها أن تتلفّت عنه: فما تم تحصيله في الفلسفة، إنما يتم تحصيله على نحو لا تراجع فيه عنه. لا تراجعية العلم هي لا تراجعية ماضيه الذي لا يظل بإمكانه أن يتلفت إليه. وما يتم تحصيله في العلم، إنما يتم تحصيله على نحو ليس فيه تراجعٌ إلى ما قبله. تاريخ الفلسفة هو الفلسفة، وهو مادتها التي تتقوّم بها؛ تاريخ العلم هو ‹اللاعلم› الذي إنما يكون بانفصاله عنه؛ أعني أنه يمكننا لا محالة أن نكتب تاريخ العلم، ولكنّ تاريخ العلم ليس مادّة العلم.

إن القدوم إلى الفلسفة ليس إذن قدوماً من الصفر، وإنما هو قدوم من تاريخها، ومن تاريخ الثقافة الفلسفية التي ننتمي إليها. مثل هذا الكلام يمكن أن يتعيَّب بنوع من السطحية والسذاجة: فهل أكثر ابتذالاً من أن نقول، إننا نُقدِم إلى الفلسفة من ثقافتنا الفلسفية؟ وطبعاً، فإن الأمر في

1- انظر:

H. Gouhier, Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Guéroult, Paris, 1964, p.113-114.

أرود لوسيان براون:

Lucien Braun, *Théorie de l'histoire de la philosophie*, Centre de Documentation en Histoire de la Philosophie, Strasbourg, 1985, Parcours VI, p. 150.

2- معطيات الهامش السابق هي هي.

3- «شيءٌ ما ضاع إلى الأبد».

حـدود هـذه الصياغـة، هـو فعـلاً عـلى مـا تقـدم مـن الابتـذال، ولكننـا لا نتحـدثُ عـن المـأتى الـذي نقـدم منـه عـلى الفلسـفة، بقـدر مـا نتحـدث عـن المقصـد الـذي نذهـب إليـه. **فثمـة، قبـل كل قـدوم إلى الفلسـفة، تمثـل للفلسـفي، سـؤالاً، ومنهجـاً، ومعرفـة، وتاريخـاً، يجعـل المـأتى الـذي نصـدر عنـه (في جميـع معـاني المـأتى وأيـاً يكـن)، إمـا أن يرتفـع إلى الفلسـفة، ويتمثـل قانونهـا، وقانـون خطابهـا، أو أن يُـردَّ إلى نفسـه مـن أعتابهـا:**

ليـس يكـون المتكلّـم جامعـاً لأقطـار الـكلام، متمكنـاً في الصناعـة يصْلـح للرياسـة، حتـى يكـون الـذي يُحسـن مـن كلام الديـن في وزن الـذي يحسـن مـن كلام الفلسـفة. والعـالم عندنـا هـو الـذي يجمعهـما، والصيـب هـو الـذي يجمـع بـين تحقيـق التوحيـد وإعطـاء الطبائـع حقائقهـا مـن الأعـمال.

عـلى كل قـدوم إلى الفلسـفة إذاً أن يسـتحضر المـأتى، **اللافلسـفيّ** فيـه، وأن يُفلسـفَه، أن «يَنقلـه» إلى العنـصر الفلسـفي: إنّ ‹الحجَـر› الفلسـفي الـذي تمثلـه فلسـفة مـا، ليـس فلسـفيا؛ لأنـه يعـدّل الفلسـفة القائمـة فقـط، وإنمـا هـو أيضـاً فلسـفي؛ لأنـه يفلسـف اللاّفلسـفي فيـه، ويسـتدرجه إلى الفلسـفة.

إن هـذه الوضعيـة النموذجيـة هـي الوضعيـةُ التـي يمكـن أن نمثّـل لهـا بمـا أنجـزه الفـارابي في كتـاب **(الحـروف)**: فلقـد قـاس الفـارابي عـلى امتـداد البـاب الثـاني مـن الحـروف، وابتـداء مـن الفقـرة 108، تماثـل الحـدوث، **الـذي بالزمـان**، بـين صنائـع الجـدل والسفسـطة والفلسـفة المظنونـة أو المموهـة، ثـم الفلسـفة «اليقينيـة» في كل الأمـم، وعـدم تماثـل ترتيـب حـدوث الملـة الإنسـانية بـين اليونـان والعـرب؛ لأنهـا «**متأخـرة بالزمـان عـن الفلسـفة، وبالجملـة** [هـي متأخـرة بالزمـان عنهـا] **إذ كانـت إنمـا يُلتمـس بهـا تعليـمُ الجمهـور الأشـياءَ النظريـة والعمليـة التـي اسـتُنبطت في الفلسـفة، بالوجـوه التـي يَتـأتّى لهـم فهـمُ ذلـك، بإقنـاع أو تخييـل أو بهـما جميعـاً**»[1]. إن هـذا الوضـع مـن ارتبـاك ترتيـب الحـدوث الـذي للملـة («عنـد العـرب») هـو أيضـاً ارتبـاك يخـص كل الصنائـع المترتبـة عـن الملـة، ولاسـيما صناعـة الـكلام والفقـه. لـن نتعـرض هنـا إلى أحـوال المعرفـة التـي في العلـوم المترتبـة عـن الملـة، إذا لم تكـن الملـة مسـبوقة بالفلسـفة: فالفـارابي يفصـل القـول فيهـا بـين الفقـرات 109 و113، ثـم يفصـل القـول في حـدوث الحـروف والتصويتـات (114-119)، ثـم في حـدوث الألفـاظ وعلاقاتهـا بالمعـاني (120-128)، ثـم في الصنائـع العاميـة (129-139)، ثـم في الصنائـع القياسـية (140-146)، ثـم في وجـوه حـدوث الملـة والفلسـفة مـن حيـث التسـابق والتلاحـق، ومـن حيـث اليقـين والبرهـان ومـن حيـث الظـن والكـذب، ومـن حيـث المنزلـة التـي للفلسـفة بالنظـر إلى الملـة (147-153)، ثـم في مرحلـة أخـيرة في مـا يسـميه الفـارابي اخـتراع الأسـماء ونقلهـا ونقـل المعـاني إليهـا بحسـب مـا تكـون الملـة مسـبوقة بالفلسـفة أو غـير مسـبوقة، وهـذه الفقـرات (154-158) هـي التـي تهمنـا عـلى الحقيقـة؛ لأنهـا هـي التـي تطـرح سـؤال التعديـل الـذي يُدخلـه القـدوم إلى الفلسـفة مـن حيـث مـا يكـون جامعـاً بـين ضرورة تمثـل الفلسـفي والارتفـاع إليـه، مـن جهـةٍ، لأخـذ الفلسـفة «الموجـودة» وأخـذ معانيهـا، وبـين ضرورة حمـل اللاّفلسـفي،

1- **الحروف**، الفقرة 108.

أو اللاّفلسفي بعدُ، باعتباره هو ‹الذي لنا من قبل› في مواجهة الفلسفة القائمة خارجه. وتلخص الفقرة 152 أوضاع تلك العلاقة، فتقول:

(152) «فأما الفلسفة فإن قوماً حَنَوْا عليها، وقوم أطلقوا فيها، وقوم منهم سكتوا عنها، وقوم منهم نهوا عنها، إما لأن تلك الأمة ليس سبيلها أن تُعلَّم صريح الحق ولا الأمور النظرية كما هي بل يكون سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الغرض فيها أو منها أن لا تَطَّلع على الحق نفسه، بل إنما تؤدَّب بمثالات الحقّ فقط أو كانت الأمةُ أمّةً سبيلُها أن تؤدَّبَ بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط لا بالأمور النظرية أو بالشيء اليسير منها فقط، وإما لأنّ الملة التي أتى بها كانت فاسدة جاهليةً لم يلتمس بها السعادة لهم، بل يلتمس واضعُها سعادة ذاته وأراد أن يستعملَها فيما يسعَد هو به فقط دونهم، فخشي أن تقف الأمّةُ على فسادها وفساد ما التَمس تمكينَه في نفوسهم متى أطلق لهم النظرَ في الفلسفة.

(153) وظاهرٌ في كلّ ملّة كانت معانِدةً للفلسفة، فإنّ صناعة الكلام فيها تكون معانِدةً للفلسفة، وأهلُها يكونون معانِدين لأهلها، على مقدار معانَدة تلك الملّة للفلسفة».

لا يفصل الفارابي قوله في أوضاع الفلسفة، ويكتفي بعرض أسباب النهي عنها في الملة التي تحدث فيها؛ وبالتنبيه إلى أن النهي عنها يتواصل في علم الكلام الناجم عن تلك الملة، وأن معاندة علم الكلام ذاك إنما هي من، وعلى قدر، معاندة تلك الملّة للفلسفة.

لأول مرة إذن يظهر أن «معاندة» الملّة للفلسفة هي معاندة السياسة للفلسفة. لا يتعلق الأمر هاهنا بمجرد تفسيرٍ، فَحَلٍّ فقهيٍّ، ثم تأويليّ، للمعاندة التي بين الفلسفة والملّة. وإنما هو تفسير لهذه المعاندة يعرج على المعاندة التي بين الفلسفة والملّة من المنظور السياسي: فتسترجع الملّة هاهنا، بعد أن تأكّد مضمونها الثيولوجي، وضعها السياسي كتحديد للأفعال وتقدير للآراء[1] في جمع يُلتمس بوجودهم المدني أن تُنال السّعادة[2]؛ السعادة مقولة من مقولات الوجود المدني، وليس تعارض الملة والفلسفة هاهنا إلا تخريجاً تبرز في أفقه وعلى نحو أولي إشكالية العلاقة بين اللاهوتي والسياسي في الفكر العربي.

لا شك أنّ مشكل المعاندة لم يطرح عند الفارابي وحده. ولكن خصوصية طرحه عند الفارابي، هي أن هذا الأخير قد عالجه في أفق ما يسمّيه «الحدوث». سيستعمل أبو علي ابن سينا لاحقاً، وبعد بضع سنوات فقط نفس هذه العبارة للحديث مثلاً عن «حدوث الحروف»[3] في معنى

1- راجع الفارابي، **كتاب الملة، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1991، الفقرة 1، ص43.

2- راجع في هذا الخصوص كتابنا: **المدينة والخيال، دراسات فارابية**، دار أمية، تونس، 1989، القسم الأول: الفلسفة والسياسة: أوضاع العلم المدني، ص5-36 وكذلك مقالنا: «المدن والسعادات: في الابتداء الثاني الوحيد للفلسفة: معاودة للفارابي»، الصادر في مجلة **فلسفة**، بيروت، 2003، ص128-136.

3- ابن سينا، **رسالة في أسباب حدوث الحروف**، تحقيق محمد حسان الطيان ويحي مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1983، الفصل الثاني.

يطابق بينه وبين معنى الظهور، ويتقصى الأسباب التي تُحدث الحروف حرفاً حرفاً، بما في ذلك تشريح الحنجرة نفسها. وكان الجاحظ، الذي لم يدرك الفارابي حقاً (توفي في 867 م)، قد كتب في **الحيوان** عن الحرج من عدم اجتماع علم الكلام إلى الفلسفة، فقال:

«وليس يكون المتكلّم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة يصْلح للرياسة، حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع»[1].

معاندة الملة للفلسفة هي إذن معاندةُ الثيولوجي السياسي للفلسفي. إنّ القدوم إلى الفلسفي ضمن البراديغم الفارابي يواجه أمرين معاً:

- هو يواجه معاندة الملّة، ويتعين عليه ضمن تلك المواجهة، أن يستنبط للملة أصلاً فلسفياً تقوم عليه، وأن يقرأ مضمونها قراءة سياسية؛ أعني قراءة تستند إلى فلسفة سياسية.

- وهو يواجه معاندة الفلسفة التي اكتملت بعد واكتملت معانيها لدى الإغريق، ضمن أفق ثقافي وثني، متعدد الآلهة؛ وذلك من خلال اقتراح نموج فلسفة تجدد موضوعها، وإن كانت، في تجدّد موضوعها ذاك، تتشبث بموضوع الفلسفة مثلما تحدد عند الإغريق.

لقد أطلقت سابقاً في مقال كتبته في 2003 عبارة لم تسمح صروف الحياة بأن أعود إليها وأحفر فيها الحفر الذي من شأنها: «الفارابي هو الابتداءُ الثاني الوحيدُ الممكنُ للفلسفة عندنا». وإنما إلى هذه الوضعية كنت أشير: ماذا يمكن أن يكون التفلسف الذي يأتي، من موقع معاندة تاريخية، إلى ما استقرّ منه، تقليداً، وحضارة، وميتافيزيقا، وحتى نقدا للميتافيزيقا، وحداثة وحتى نقداً للحداثة ومروراً إلى ما بعدها، ماذا يمكن أن يكون بحيث يحفظ في نفس الوقت بنية المعاندة الأصلية التي يقوم عليها، ويتمثل بنية التطور الذاتي للمفهوم الفلسفي الذي تحيط به اليوم خيلاء الإنسانية الكلية والكونية؟

لقد أشار آلان باديو، في تصاد لا يكاد يخفي مع **دولوز**[2]، وضمن واحد من ألفت نصوصه، إلى هذه الوضعية عندما طرح السؤال عن المنعطف اللغوي للفلسفة[3]: كيف تحدث اللغة في

1- الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1969، ج2، ص134-135.

2- راجع دولوز:

Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, I, II, III.

3- راجع آلان باديو:

Alain Badiou : *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998, ch. 8 : Logique, philosophie, « tournant langagier », p. 119.

الفلسـفة، كيـف يصبـح درك المنطـق **محايثـاً** للفلسـفة؟ لا بـد أن نـدرك دقـة هـذا السـؤال: إننـا لا نسـأل عـن كيفيـة تعـرض الفلسـفة إلى هـذا الموضـوع أو ذاك، وإنمـا نسـأل عـن كيفيـة محايثـة موضـوع مـا للفلسـفة، كيـف يحـدث أن يصبـح موضـوع مـا **في** الفلسـفة – لا أنـه موضـوع **لهـا** (مـع مـا يفترضـه هـذا التموضـع مـن الخارجيـة التـي بـين كل منهـج وموضـوع)؟ كيـف تخلُـق الفلسـفة مفاهيمهـا مـن هـذا المحيـث؟

وعندمـا ننقـل هـذا الأنمـوذج إلى وضعيـة الفلسـفة العربيـة، فإنـه يحتمـل النظـر مـن وجهتـين: 1) كيـف جعلـت الملـة (السياسـية)، في اختلافهـا، وفي تعـدد تاريخهـا وتنوعـه، كيـف جعلـت مـن نفسـها «محيثـاً» (plan d'immanence) للفلسـفة الإغريقيـة؟ 2) كيـف حدثـت الملـة للفلسـفة (الإغريقيـة، وباختصـار للفلسـفة)؛ أعنـي كيـف جعلـت الفلسـفة، في تاريخهـا، واختـلاف أقاويلهـا، كيـف جعلـت مـن نفسـها محيثـاً للملّـة؟

فكأنمـا تناظـر الفلسـفة والملـة؛ أعنـي نظـر كل واحـدة منهـما في الأخـرى – ضمـن سـياق لم ينتظـم، ضمـن سـياق مـا يـزال عشـوائياً- هـو الـذي يعطـي للفلسـفة قدرتهـا اللامتناهيـة عـلى خلـق المفاهيـم، وحتـى عـلى تجـاوز الحـدود اللغويـة والنّحويـة والمعجميـة التـي تحـول دون إبـداع المفاهيـم: إنّ أشـد ردّ عـلى أبي سـعيد السـيرافي، هـو رد أبي نـصر الـذي يبـصّر متّـى نفسـه بنقطـة «عـماه»، حتـى يضطلـع حقـاً بجملتـه المبكّتـة مـن أنّ «النـاس في المعقـولات سـواء»، وحتـى لا يخجـل مـن «تسـخيف» أبي سـعيد لـه بأنّـه يـكاد يقـول: «لا حجّـة إلا عقـول يونـان، ولا برهـان إلا مـا وضعـوه، ولا حقيقـة إلا مـا أبـرزوه»، وحتـى يجيـب دون مـداورة: «نعـم»، وليـس «لا ولكـن». أعنـي إذن، أنّ «سـطح المحايثـة» الفلسـفية، هـو هـذا الشـواش قبـل الفلسـفي واللافلسـفي، الـذي تبـدع الفلسـفة منـه مفاهيمهـا دون أن تنـسى لانهائيـة، أو عـلى الأقـل، كـثرة المنهـل الـذي تسـتقدمها منـه: «أن تصـير الفلسـفة جديـرة بالحـدث [الحـدوث]: فليـس لهـا مـن غـرض سـواه». هكـذا قـال دولـوز، وهكـذا أفهمـه.

مثـل هـذا السـؤال لا يمكـن النهـوض بالإجابـة عنـه ضمـن مـشروع نسـقي، وليـس مـن حيلـة للإجابـة عنـه إلا مواجهتـه ضمـن مقاربـات تلتـزم بالسـؤال وتجرّبـه عـلى كثـير مـن المدونـات لا عـلى مدونـة بعينهـا. لا بـد مـن زلزلـةِ، رجّـة، هـزّة، لتحجُّـرِ المدوّنـات بمحاورتهـا، انطلاقـاً مـن هـذه المناظـرة التـي تريـد وتقصـد، والتـي لا تـرى. سـنكتفي بإشـارة منهجيـة واحـدة نكشـف فيهـا عـن المعنـى، عـن جهـة المعنـى، التـي ننظـر إليهـا عندمـا نتحـدث عـن اسـتعارة «الزلزلـة» أو الرجّـة. فهـذه الاسـتعارة اسـتلاف مـن سـجل «تكتونيـات الصفائـح»، وهـو العلـم الـذي ينظـر إلى طبقـات غـلاف الأرض الحجـري مـن جهـة كـون تصـادم الصفائـح هـو الـذي يعطـي تضاريـس الأرض. إن كل أرضنـة إنمـا تعـود إلى تفاعـل عميـق لطبقـات مـن الصفائـح الحاملـة. وإننـا ننظـر إلى الزلزلـة عـلى أنهـا العمـل المنهجـي الـذي يكشـف (حفريـاً) عـن تفاعـل الصفائـح الحاملـة. ولا نـرى مانعـاً مـن مواصلـة الاسـتعارة، حيـث تكـون هـذه الصفائـح قاريـة، ويكـون تفاعلهـا هـو العامـل الحقيقـي في «طفـاوة القـارات».

ولكـن الزلزلـة اسـتعارة، أعنـي أنهـا مسـتلفة مـن علـم آخـر، وأنهـا صيغـة بلاغيـة لحـدث فلسـفي؛ وينبغـي تطويرهـا إلى مفهـوم. وأول مـا ينبغـي لتطويرهـا أن نميزهـا عـن الاسـتعارات المفهوميـة [les

métaphores conceptuelles] المجاورة لها، والتي تقدمت عليها في كل الأحيان: ما الحدّ بين الرجة والتقويض[1]؟ ما الذي يجمع أو يفرّق بين الرجّة وبين التفكيك[2]؟ ما الذي يتشابه أو يختلف بين **الدِّسْتْرُكسيون** [*Desruktion*] الهيدغرية، وبين **الدِّيزوبْسترُكسيون** [*désobstruction*][3] التي ترجم بها فرنسوا فوزان [François Vezin] عبارة هيدغر إلى فرنسية متلعثمة وتقريبية؟ سنؤجل لوقت لاحق كل خوض في هذه الاستعارة المنهجية إذاً. وسنكتفي بالتدقيق التالي: إن الرجة/ الزلزلة، مثلما يشير إليها سجلها الأصلي ضمن تكتونيات الصفائح، هي المفهوم [المؤارض=] للعمل المنهجي الذي نقدم عليه، كلما تعلق الأمر بقارتين فلسفيتين متناظرتين؛ من أجل فرز ما يَقبل وما لا يقبل الترجمة إلى مفهومية القارة الأخرى، المناظرة.

من أجل ذلك، طلب أبو نصر من الأرسطيين والأفلاطونيين أن يرخوا أعينهم ويتوسطوا النظر[4]، استنباطاً، وابتداعاً، لمفهوم ظل على امتداد تاريخ الفلسفة مفهوماً محيراً؛ أعني **الجمع بين رأيي الحكيمين**.

1- هيدغر:

M. Heidegger, *GA. 2 : Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1977, §6.

2- راجع جاك دريدا:

J. Derrida : *Psyché : Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987-1998, II, Lettres à un ami japonais, p. 9-14.

3- راجع هيدغر:

Heidegger : *Être et Temps*, tard. fr. par Fr. Vezin, Gallimard, Paris, 1986, §6.

4- من أجل ذلك، طلب أبو نصر من الأرسطيين والأفلاطونيين أن يرخوا أعينهم ويتوسطوا النظر، استنباطاً، وابتداعاً، لمفهوم ظل على امتداد تاريخ الفلسفة مفهوماً محيراً؛ أعني **الجمع بين رأيي الحكيمين**. راجع الفارابي: **الجمع بين رأيي الحكيمين**، حيث يتحدّث عن نقد «أصحاب أرسطاطاليس» لأفلاطون في حال الإبصار، فيقول:

«ومن ذلك أيضا حالُ الإبصار وكيفيّته وما ينسب إلى أفلاطن من أنّ رأيه مخالفٌ لرأي أرسطاطاليس فيه. إنّ أرسطاطاليس يرى أن الإبصار إنما يكون بانفعال من البصر وأفلاطن يرى أن الإبصار، إنما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر. وقد أكثر المفسّرون من الفريقين الخوض في هذا الباب، وأوردوا من الحجج والشناعات والإلزامات وحرّفوا أقاويل الأئمة عن سَننها المقصود بها وتأوّلوا لها تأويلات انساغت لهم معها الشناعات، وجانبوا طريق الحقّ والإنصاف.

(...) ولو أنّ كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلاً وتوسّطوا النّظر وقصدوا الحقّ وهجروا طريق العصبية لعلِموا أنّ الأفلاطونيين، إنما أرادوا بلفظ الخروج، معنى غير معنى خروج الجسم عن المكان. وإنما اضطرّهم إلى إطلاق لفظة الخروج ضرورةُ العبارة وضيقُ اللّغة وعدمُ لفظة تدلّ على انبثاث القوى من غير أن تخيّل الخروج الذي يكون للأجسام. وإنّ أصحاب أرسطاطاليس أيضا أرادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفيّة مع الاستحالة والتّغير. وظاهر أنّ الذي يشبَّه بشيءٍ ما يكون في ذاته وأنّيته غير المشبَّه به. (...)

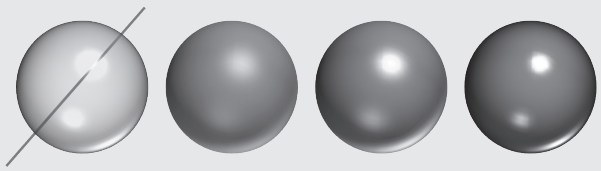
وظاهرٌ أنّ هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة تنبّه لها المتفلسفون، وبحثوا عنها واضطرهم الأمر إلى العبارة عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني، ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة تعبر عنها حقّ العبارة من غير اشتراك

ما الذي تمكننا منه نمذجة الفارابي؟ ما الذي تمكننا منه هذه المداورة الطويلة؟ إننا نريد منها أن تمكننا من أفق فهم لطبيعة المناظرة بين الفلسفة المغاربية والفلسفة الغربية، لا على جهة التعبير عن اختلاف منسي عن هذه الأخيرة، وإنما على جهة التعديل لمفهومها؛ أعني على جهة ابتداع مفهومها على سطح محايثة ما. لا أعني أن هذا التعديل هو شأن يخص المغاربيين وحدهم، وكلّ الأمارات تشير إلى ضرب من الاشتراك الكلي في إعادة صياغة تعديلية لمفهوم الفلسفة ليس أقل أماراته أعمال ج. باتيست بروني، وآلان دو ليبرا، وأغامبن ...

سنعمد على نحو أولي إلى طلب هذا المنحى التعديلي من خلال نصّين من أقصى النصوص الفلسفية المغاربية في رأينا: أحدهما ينتمي إلى نهايات التجربة الفكرية لعبد الله العروي، والثاني إلى بدايات التجربة الفكرية لهشام جعيط. ما أرومه بهذا المدخل الذي سأعطي فيه الكلمة لمفكريْن لا يمكن المرور عليهما مرّ الكرام، إنما هو – في المعنى التشكيلي / ولكن كذلك المسرحي (scénique) - إقامةُ «تنصيبة» المشهد الفلسفي المغاربي، وتحديد إحداثيات ما نرسم من محيث هذه الفلسفة الذي تصنع على صفحته، (على صفيحته؟)، مفهومات للفلسفة هي التي ينبغي لنا -إذا ما قبلنا مواصلة الرّسم الدولوزي- بعد تحديدها أن نرسم ملامح الشّخص المفهومي الذي إليه يعود فعل التّفلسف. إن حديثنا عن التنصيبة بوصفها المشهد الذي نريد إقامته هو حديث مقصود، نريد منه أن يظهر في فضائه المفهومي الفاعلُ الحامل للمفهوم، تماماً مثلما أن الممثل التراجيدي كان حاملاً لشعر المؤلفين التراجيديين في المسرح اليوناني القديم.

إنّ الفلسفة التي تحمل خطاب كلّ منهما، إذا ما جاز لنا أن نسمّيها فلسفة، إنما تقع في دائرة الفهم الأغلظ لنفسها كتاريخ: وإذن، فهي ليست حدثا. ولا يمكن أن تخرج فلسفتهما عن «تقوى» التعلل بالتسلسل التاريخي، والتعضد باليد الطولى للتاريخ، من أجل بناء تصور عن شروط الانخراط الحضاري في الحداثة.

يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك وجد العائبون مقالا، فقالوا. . . فأمّا ذو الذهن الصّحيح والرأي السّديد والعقل المستقيم إذا لم يتعمد لتمويه أو تعصُّب أو مغالبة، فقلما يعتقد خلافاً لعالم أَطلق لفظاً على سبيل الضّرورة، عندما رام بيان أمرٍ غامض وإيضاح معنى لطيفٍ لا يخلو المتصوِّر له عن اشتباه تُوقِعه الألفاظُ المشتَرَكة المستعارة».



الزمانُ الأنطولوجي

أفقاً لفهم الوجود وإعادة تأويله عند هيدغر

شفق يوسف جدوع*

«الحضور» أفقاً لفهم الوجود بالزمان

ليس **الموجود** في الفهم المُعتاد إلا ما هو حاضر؛ أي ما هو ماثلٌ أمامَنا لحظةَ إدراكه التي هي لحظةُ وقوعه وحدوثه، وهذا يعني أن الموجودَ هو **ما يخضع للزمان ويقع فيه**؛ لأن حضورَ الموجود، أو الموجود بوصفه حاضراً، يتمحور حول (الحاضر) الذي هو أحدُ أبعاد الزمان الثلاثة: الماضي - الحاضر - المستقبل، هكذا يُفهَم الموجودُ على أنه: ما يقع تحت إدراكنا الآن، وليس الذي كان موجوداً أو ما سيكون موجوداً.

وتعني مماهاةُ الوجود بـ(الحاضر) أنْ يُرادفَ بينه وبين **الحضور**، حضورِ الموجودات، وهو تصوّرٌ يؤدي الزمانُ الحاضرُ دوراً محورياً في تأسيسه، ما يجعله محدَّداً بالزمان بوصفه أرضيةً له[1]. وعلى وفق مبدأ **المُفارقة**

> **تتجلّى كينونةُ الإنسان - في - العالم وقائعياً بهيأة انشغالٍ بما يؤلف عالَمَه المحيط به، وإذا تُرجم هذا الانشغالُ على أنه عبارةٌ عن عقدٍ دائمٍ لعلاقاتٍ بالعالَم المحيط وما يؤلفه، فليس للإنسان الخيرة من أمره في هذا، وفي اللحظة التي يجد فيها نفسَه منقذفاً في عالَمه بلا خيار يكون انشغالُه بهذا العالم ماهيةَ كينونته - فيه -.**

* جامعة بغداد – العراق.

1- مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-بيروت، 1995، ص89.

المطلقة الـذي قـرّره مارتـن هيدغـر، فـإن تجريـدَ الوجـود مـن الموجـود يعنـي أنـه **ليـس شـيئاً**، ومـن ثـمّ ليـس زمانيـاً؛ أي ليـس مـما يقـع في الزمـان أو يخضـع لـه.

ليـس الوجـودُ مـما يُبرهَـن أو يُسـتدَل عليـه عنـد هيدغـر، بـل هـو **تجربـة** فرديـة، يمكـن أن توصـف وحسـب، مـن خـلال تجلّيهـا وانكشـافِها لا أمـامَ الوعـي، بـل بوصفهـا تجربـة؛ بمعنـى أن تجربـةَ الوجـود (أي أن يوجـد الموجـود) هـي بحـدّ ذاتهـا تجـلّي الوجـود وانكشـافُه، حيـث تكمـن ماهيتُـه وحقيقتُـه المنشـودة[1]، وهـي تجربـةٌ لا تحـدث مـرةً لتنقـضي، بـل هـي حـدثٌ دائـمُ الحـدوث يوجـد بـه الموجـودُ مـا دام موجـوداً، وهـي الشـأنُ الأخـصُّ للكينونـة البشريـة الـذي يعنيهـا في كلِّ مـرةٍ وتعنيـه، بوصفهـا (الكينونـة) صـيرورةً وحالـةً مـن التحقّـقِ الدائـمِ المسـتمرِّ الـذي يتجـلّى وينكشـف مـن خـلال كيفيتِـه ونمطِـه الخاصـين. إن الوجـودَ يكمـن في هـذه الحركـةِ تحديـداً، حركـةِ الكينونـة، وهـي في صيرورتهـا الدائمـة المسـتمرة في كينونتهـا[2]، حيـث ينتـصر معنـىً آخـر للحضـور، يجـلّي ماهيـةَ الوجـود وحقيقتَـه.

كان إثبـاتُ مفارقـة الوجـود المطلقـة الخطـوةَ الأولى عـلى طريـق تحديـد ماهيتـه، حيـث جُـرِّد مـن الموجـود، بالرغـم مـن أنـه، بوصفـه موجـودا، يتحـدّد بالوجـودِ وبالزمـانِ الـذي يخضـع لـه هـذا الموجـودُ ويقـع فيـه، وبذلـك نهضـت الحاجـةُ إلى اقـتراح أفـقٍ آخـر يمكـن للوجـود أن يُقـارَب وأن يُفهَـم مـن خلالـه.

إن «الوجـود هنـاك»[3] ، وهـي العبـارة التـي انتخبهـا هيدغـر ليتجـاوز بهـا مأزقـاً يمكـن أن تقـع لغتُـه فيـه لـو عـبَّر عـن اعترافـه بالوجـود (بوجـود الوجـود) بعبـارة: «الوجـود موجـود»، التـي تـؤدي حتـماً إلى التباسـه بالموجـود، وهـو مـا قـام مـشروعُ هيدغـر الفلسـفي برمّتـه مـن أجـل إثبـات عكسـه.

إن للوجـود وجـوداً يتجـلّى في أنـه: حضـور، ومـن ثـم ماهيـةً وحقيقـةً كامنـةً في أنـه حضـور، وهـو ليـس حضـورَ الكائـن الفيزيقـي الواقـعَ في الزمـان الحـاضر، بـل حضـورَ الكينونـة في حركـة صيرورتهـا وتحقّقهـا الدائمَـين، الحضـورِ الأنطولوجـي الـذي لهـذه الحركـة الدائمـة.

ويمكـن لأنطولوجيـا الحضـور هـذه أن تتجـلّى، بوصفهـا لازمَ الحركـة الدائمـة، في الطريقـة التـي يفهـم بهـا هيدغـر الزمـانَ، ولا يختلـف السـبيل المُجـترَح هنـا عـن ذلـك الـذي اجـتُرِح لتحديـد ماهيـة الوجـود، حيـث يكـون التجريـدُ هـو المنطلـقُ الأول وأسـاسُ كلِّ عمليـة فهـم.

إن لـكلِّ شيء زمنـاً، يقـع فيـه ويخضـع لـه، مـن حيـث كونـه ظرفـاً لحدوثـه، وأمـداً محـدّداً ينقـضي بانقضائـه، وهـو مـا يصطلـح عليـه هيدغـر بـ«الزمـاني»، في دلالـةٍ عـلى كلِّ مـا يتحـدّد بالزمـان ظرفـاً وأمداً. إلا أن ماهيـةَ الزمـان لا تكمـن في مـا يتحـدّد بـه؛ أي في «الزمـاني»؛ فالزمـانُ غـيرُ مـا يتحـدّد بـه ويقـع فيـه،

1- ريجيـس جوليفيـة، المذاهـب الوجوديـة مـن كيركجـورد الى جـان بـول سـارتر، ترجمـة فـؤاد كامـل، مراجعـة محمـد عبـد الهـادي أبـو ريـدة، دار الآداب، بـيروت، ط1، 1988، ص63.

2- التقنية-الحقيقة-الوجود، ص96- 98.

3- المصدر نفسه، ص94.

إن لـه ماهيـةً مُفارِقـة تكمـن في أنـه حركـةُ مـضيٍّ مسـتمرةٌ غـيرُ منقضيـة، لا تتوقـف، بالرغـم مـن أن كلَّ مـا يتحـدّد بالزمـان ويقـع فيـه، كلَّ مـا هـو زمـاني، يسـير نحـو نهايـةٍ محتومـةٍ هـي انقضـاؤه.

أمـا الزمـانُ، فـلا انقضـاءَ لحركتـه المسـتمرة في المـضي، والثابـتُ فيـه هـو اسـتمرارُ حركـة المـضي. إنـه مـضيٌّ مسـتمرٌّ في مضيّـه. هنـا تحديـداً يكمـن للزمـان حضـورُه الخـاص، إنـه يحـضر في مضيِّـه الدائـمِ غـيرِ المنقطـع وغـيرِ المنقـضي، وتتجـلّى ماهيتُـه التـي تعيّنـه بوصفـه زمانـاً، وتنكشـف لـه كينونـةٌ خاصـة مـن خـلال حضـوره، حيـث يلتقـي بالوجـود بكينونتـه تلـك.

إن «الزمـان هنـاك» حيـث يتحـدّد بالوجـود مـن خـلال كينونتـه في الحضـور، حيـث مضيّـه لا يعنـي انقضـاءَه، انقضـاءَ مـا يتحـدّد بـه مـن أشـياء ولا يعنـي تلاشـيه؛ لأنـه حركـةٌ لمضيّهـا وبقـاءٌ واسـتمرارٌ يمنحانهـا حضـوراً دائمـاً[1].

هكـذا يقـارب هيدغـر «الوجـود هنـاك»، حيـث تكمـن ماهيتُـه في حضـوره الـذي لحركـة الكينونـة باتجـاه تجلّيهـا وانتشـارها: «إن الوجـود، مـن حيـث هـو مـا يتحـدد بـه كل موجـود، كـما هـو، هـو الحضـور إنـه اقـتراب الكينونـة مـن الحضـور كي تنتـشر فيـه»[2]، عـلى النحـو الـذي ينـماز فيـه بوضـوح الحـاضرُ الموجـود عـن فعـلِ الحضـورِ ذاتـه، حيـث يصبـح مـا يمنحـه، فضـلاً عـمّا يكـون قابـلاً لـلإدراك فيـه، عمقـاً باطنيـاً مكتفيـاً بذاتـه يلخصـه غادامـر بعبـارة: «انتصـاب الـشيء في ذاتـه»[3]، الـذي مـن دونـه تتسـطح الأشـياءُ وتتشـيّأ نتيجـة تحولهـا الى موضوعـات لـلإدراك بهيـأة تمثـلات مُتصـوَّرة.

وإذا كان الوجـودُ «يحـضر» بحركـةِ الكينونـةِ الدائمـةِ باتجـاه التجـلّي والانكشـاف، فإنـه في الحضـورِ وبالحضـورِ «يحصـل»، ولا يمكـن أن يكـون حصولُـه حدثـاً، وهـي الدلالـة الشـائعة للكلمـة؛ لأن دلالـةَ الحـدث تشـيّئ الوجـودَ وتنتـزع منـه مـا يتقـوّم بـه ماهويـاً، وهـو ديمومـةُ حركـة الاقـتراب بالكينونـة مـن التجـلّي، إذ لابـدّ لهـذه الحركـة مـما يسـمح لهـا بالديمومـة مـن طواعيـةٍ ذاتيـةٍ يمتلكهـا الوجـودُ بوصفـه وجـوداً، بوصفـه حركـةَ تجـلٍّ دائمـة، ففـي الوجـودِ شيءٌ «يسـبب مجيئـه لذاتـه بذاتـه»[4] في مسـاحته الخاصـة التـي هـي مثولُـه الدائـم ومآلُـه الدائـم للمثـول[5]، ولأن مكانَـه يتمثّـل في حركـة التجـلّي التـي هـي حركـةٌ باتجـاه التحـرّر مـن التحجّـب إلى الانكشـاف، فإنـه يبـدو «هبـةً» و «عطـاءً» لحركـة التحـرّر هـذه لا «أساسـاً للموجـود»، وهـو مـا يفرضـه التفكـيرُ في الوجـود خالصـاً متجـرّداً مـن الموجـود[6]؛ بمعنـى أن تجريـدَ الوجـود مـن الموجـود لا ينبغـي أن يقـود إلى عـدِّ الوجـود علّـةَ الموجـود أو أساسـاً لـه، مثلـما يبـدو

1- المصدر نفسه، ص90-91.
2- المصدر نفسه، ص96.
3- هانـس جـورج غادامـر، طـرق هيدغـر، ترجمـة حسـن ناظـم وعـلي حاكـم، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بـيروت، 2007، ص235.
4- التقنية-الحقيقة- الوجود، ص129.
5- المصدر نفسه، ص127.
6- المصدر نفسه، ص97- 98.

في هـذه الحركـة أيضـاً «مصـيرُه» المُختـزَل بخاصيـة «الديمومـة» التـي لا تعنـي الاسـتمرارية «...بالركـون إلى التمثـل الشـائع للزمـان، كقطعـة مـن الزمـن تمتـد مـن آن إلى آخـر يتلـوه»[1].

إن الحضـورَ الـذي للوجـود بفعـل هـذه الحركـة يجعلـه مُقيـماً في صلبهـا، يتحقّـق مثولُـه بهـا، مثلـما تمثّـل هـي مصيرَه ومآلَـه، وإقامتُـه -بوصفـه حضـوراً- في صلبهـا هـو مـا يمنحـه خاصيـةَ الديمومـة، وهـو مـا يخصّـه بمعنـى النـور والانفتـاح والانكشـاف.

ظـلَّ هـذا المعنـى متواريـاً عـن الفكـر؛ لأنـه لم يتمثّـل الوجـودَ كـما بيّنـا إلا مـن خـلال الموجـود، وهـو أولُ مـا يحجبـه ويخفيـه، إلا إن إزالـةَ هـذا الحجـاب لا تعنـي وضـوحَ حقيقـة الوجـود وانكشـافَها مبـاشرة؛ لأن هـذه الحقيقـةَ، بالرغـم مـن أنهـا الأقـربُ إلى الإنسـان، إلا أنهـا أكـثرُ مـا هـو موغـلٌ في التـواري عنـه[2]، ولتواريهـا سـببان:

* الأول: يتمثّـل بالقـربِ نفسِـه، «فكلـما اقتربـت الأشـياء منـا، نحـن معـشر البـشر، طـال الطريـق إليهـا وتعـثر بلوغهـا»[3].

* الثـاني: يتمثّـل في أن الوجـودَ مثلـما يتقـوّم ماهويـاً بخاصيـة الظهـور والانكشـاف، فإنـه يتقـدّم ماهويـاً بالخفـاء والتجـلّي أيضـاً «فالوجـود نـور وظهـور، وهـو بهـذه الصفـة وفي الوقـت نفسـه انحجـاب وخفـاء»[4]، وهـذا يعنـي أن خفـاءَ الوجـود ليـس قصـوراً في قـدرة الإنسـان عـلى إدراكـه وفهمـه، بـل خاصيـةً مـن خواصـه الذاتيـة، كـما إنـه ليـس «غيابـاً للوجـود يكـون فيـه لا وجـود، بـل اختفـاءً وراء حجـاب. إنـه الظاهـرُ بذاتـه والأعـرفُ بذاتـه الـذي لا يحتـاج إلى دليـلٍ أو برهـان»، و«... إننـا نلتقـي دنـوه واقترابـه كذلـك مـن خـلال كل تأمّـل بسـببه ومتحرريـن مـن الأحـكام المسـبقة»[5]، إذ «... يسـفر عـن نفسـه في الوضـوح بوصفـه عمليـة تكـون ماهيـةbeingness الموجـودات»[6]؛ لذلـك ينتفـي عـن وضـوح الوجـود في المنظـور الهيدغـري أن يكـون «سـيرورة تتقـضّى في الزمـن أو «شـيئاً» يقـوم تجاهنـا بالتقابـل»[7]؛ لأنـه يـرادف لديـه «تكشـف الموجـود في العـالم»[8].

إن الموجـودَ الإنسـاني كائـنٌ «منـوّر داخليـاً ومـشرق»[9]، ولحظـةُ تحقّـقِ كينونتـه هـي لحظـةُ إشراق

1- المصدر نفسه، ص109-110.
2- مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة عبد الهادي مفتاح، ص17.
3- مارتـن هيدغـر، مبـدأ العلـة، ترجمـة نظـير جاهـل، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنـشر والتوزيـع، بـيروت، ط3، 1421هـ-2001م، ص7.
4- المصدر نفسه، ص77.
5- التقنية-الحقيقة-الوجود، ص100.
6- طرق هيدغر، ص83.
7- مبدأ العلة، ص103.
8- طرق هيدغر، ص82.
9- المصدر نفسه.

الوجـود وتجلّيـه فيـه. هكـذا يسـفر الوجـودُ عـن نفسـه ويتضـح في الموجـود، وهـو بـه يكـون أجـلى وأوضـح، ومـا يخفيـه هـو ماهيتُـه بوصفـه وجـودا، إننـا مثـلاً «... عندمـا نشـعر بحضـور الطبيعـة بحضورهـا الحـي أو حـين نـدرك هـذا الشـعور في تصـور يحـدده أو في مفهـوم، فـإن جوهـر الطبيعـة يظـل محجوبـا مـن حيـث هـو وجـود. أمـا اختفاء الوجـود هـذا، فهـو في الوقـت نفسـه الطريقـة التـي بهـا يلتفـت بهـا إلينـا، أو ينتـشر أمامنـا في الموجـود»[1]؛ لأنهـا (الطبيعـة) تبـدو في لحظـة إدراكهـا، أمـامَ فعـل الإدراك موضوعـا لـه، ووجودُهـا هـو «موضوعيـةُ موضوعيتهـا» أو موجوديتُهـا، وليـس ماهيـةَ الوجـود[2].

لتتضـح ماهيـةُ العالَـم مـن زاويـةِ نظـرٍ أنطولوجيـة تتبّـع هيدغـر كلمـةَ (in) (في) مـن ناحيـة اشـتقاقية في أصلهـا اللاتينـي الـذي يعـود بهـا إلى كلمـة (innan) التـي تعنـي «سـكن» أو «أقـام»، إذ يمنـح الجـزءُ (an) الكلمـةَ معنـى: أنـا ألفـتُ شـيئاً مـا واعتـدتُ عليـه.

إن ماهيـةَ الوجـود الكامنـةَ في حضـوره (الـذي هـو لازمُ حركـة اقـتراب الكينونـة مـن انتشـارها وتجليهـا)، تنحجـب عنـا وتختفـي وراء ظهـور الكينونـة وتجلّيهـا، حيـث يتجلّى الوجـودُ ويظهـر مـن خلالهـا. مـن أجـل هـذا، لا يتعايـش الخفـاءُ والتجلّي في مفهـومِ الوجـود الهيدغـري نقيضـين جدليـين، بـل فعلـين غـير متمايزيـن وغـير منفـك أحدهـما عـن الآخـر. إنهـما فعـلٌ واحـدٌ، يكـون فيـه الانحجـابُ أصـلَ كلِّ انكشـافٍ وظهـورٍ، وليـس مـن إمكانيـة للثـاني مـن دون الأول.

مفهوم الزمان الأنطولوجي

رفـض هيدغـر أن يفهـم الزمـانَ وَفـق الثنائيـات المعروفـة، إذ تُصـوّرُهُ ثنائيـةُ محايـث/ مفـارق، عـلى أنـه المعلـولُ للأبديـة، ومـن ثَـمّ فـإن كلَّ محايـثٍ للزمـان زمـانيٌ خاضـع لـه. أمـا الأبـدُ، فهـو المفـارقُ للزمان الـذي يقـع خـارجَ حـدوده ليكـون علـةً لـه[3]. وتُصـوّرُهُ ثنائيـةُ الذات/الموضـوع، مفهومـاً كيفيـاً يتحـدّد بوقائـع الحيـاة البشريـة وأحداثِهـا ومجرياتِهـا، وهـو مـا يسـميه هيدغـر **الزمـان التاريخـي** الـذي يعتمـد «التاريـخَ» بوصفـه أحداثـاً ووقائـعَ في فهـم الزمـان وتفسـيره. فدلالـةُ الزمـان إنسـانية، تُعتَمَـد أحداثُهـا في التأريـخ كالـولادات والوفيـات والحـروب وتقلّـد الحـكّام مقاليـدَ الحكـم ومراحـل عمـر الإنسـان الفـرد، وبعـض الأحـداث الطبيعيـة كالفيضانـات والبراكـين، أو الأحـداث التاريخيـة المهمـة كـولادة السـيد المسـيح. وهكـذا يُعتَمـد الحـدثُ التاريخـي بوصفـه واقعـةً حياتيـة، فيُقـال قبـل الميـلاد أو بعـد الميـلاد، وكـذا مـع الأحـداث الأخـرى، وهـي الوسـيلةُ التقليديـةُ في الحسـاب الزمنـي لـدى المجتمعـات الانسـانية[4]. وتُصـوّرُهُ

1- مبدأ العلة، ص61.

2- المصدر نفسه، ص62.

3- كولـن ولسـن/جون جرانـت (تحريـر)، فكـرة الزمـان عـبر التاريـخ، ترجمـة: فـؤاد كامـل، مراجعـة شـوقي جـلال، الكويـت، المجلـس الوطنـي للثقافـة والفنـون والآداب، 1992، ص14-17.

4- المصدر نفسه، ص7-12.

ثنائيـةُ الحركة/السـكون مفهومـاً رياضيـاً مُسـتَمداً مـن الحركـة، يتمتـع باسـتقلاله المطلـق عـن أيّ شيء، منسـاباً كخـطٍّ مسـتقيمٍ باتجـاه واحـد، مبتدئـا مـن المـاضي متجهـاً نحـو المسـتقبل، وهـو الزمـان الفيزيـائي. وإن كان يسـتمدُّ مـن الحركـة التصـوّرَ الخـاص بـه، إلا أنـه يعلـو عليهـا ليكـون محيطـاً بهـا وظرفـاً لتحقّقهـا، فهـي تحـدث فيـه لتمنحـه -بوصفهـا عمليـةَ انتقـال- طابعـاً مكانيـاً يجعلـه مفهومـاً بهيـأة سلسـلةٍ مـن المتتابعـات والمتواليـات الممتـدّة عـلى نحـو التكـرار هـي الآنـات، وهـي تسـميةٌ مُسـتمَدَّة مـن كـون «الآن» هـو مركـزُ هـذا التصـوّر للزمـان الـذي يسـمه بـالآتي:

1 - الاتجاه الأحادي.

2 - التوزع بين ما حدث، وما يحدث، وما لم يحدث، ومن ثم انقسامه إلى ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل.

3 - الجـزء الحقيقـي منـه هـو مـا يحـدث (الحـاضر) .أمـا الجـزآن الآخـران فوهميـان؛ لأنهـما ليسـا حادثـين الآن.

4 - للزمان وجود مستقل عن الإنسان.

5 - لا انقطاع لهذه السلسلة المتوالية.

وفـق هـذا الفهـم، تبـدأ سلسـلةُ الآنـات مـن بدايـةٍ محـدّدةٍ وتتجـه باتجـاه المسـتقبل، ولـكلِّ آنٍ في هـذه السلسـلة موضعُـه الخـاص، والـذي يبـدو فيـه مقطوعـاً عـن غـيره «ومـن هنـا يبـدو الزمـان مجمـداً متحجـراً، ومجـرد ترتيـب متجانـس مـن المواقـف -كأنـه- سـلّم»[1].

يؤسّس هيدغر رفضَه للتصورات السابقة للزمان، ومن ثمّ فهمَه الأنطولوجي له على مبدأين:

الأول: لا يتمتع الزمان باستقلالية ما عن الإنسانِ ونمطِ كينونته في العالَم.

الآخـر: العلاقـةُ بـين كينونـة الإنسـان والزمـان ذاتُ طابـع أنطولوجـي، لا يلتقـي مطلقـاً بالنمـط الظـرفي الـذي يسـم العلاقـةَ بـين الزمـان والحركـة؛ بمعنـى أن الزمـانَ ليـس ظرفـاً لحـدوث الكينونـة.

إن الزمـانَ **يكـونُ** بكينونـة الإنسـان، مثلـما تكـون هـي بـه؛ لأنـه ليـس توقيتـاً لهـا، وليـس مقياسـاً يُعتمـد لحسـاب حركـة حدوثهـا وشروعهـا، فهـو ليـس شـيئاً ولا كائنـاً لـه كينونـةٌ مـا، بـل هـو محـضُ **تزمّـنٍ** بفعـل هـذه الكينونـة.

الكينونة - في - العالَم من منظور الزمان الأنطولوجي

ليـس الإنسـانُ وعيـاً مسـتقلاً، أو وجـوداً قائمـاً بذاتـه، منعـزلاً عـن العالَـم، فـأنْ يوجـد الإنسـانُ يعني أن يكـونَ في عالَـم، وهـذا المعنـى يحـدّد **كونَـه في عالَـم** بوصفـه مكوّنـاً أساسـياً مـن مكوّنـات كينونتـه، فـلا تسـبق هـذه الكينونـةُ، بوجودهـا، وجـودَه في عالَـم؛ بمعنـى أن ليـس للإنسـان كينونـةٌ سـابقةٌ عـلى

1- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص101.

وجـوده في العـالم، فهـو لا يكـون ثـم يوجـد في العالَـم، بـل هـو- يكـون - في العـالم، وإن لحظـةَ كينونتـه تتضمّـن العـالمَ بوصفـه مكوّنـاً أصليـاً مـن مكوناتهـا. إلاّ أن هـذا لا يعنـي أنّ للعالَـم وجـوداً مسـتقلاً هـو الآخـر عـن الموجـود الإنسـاني، يكـون بـه قائمـاً وُجِـدَ الإنسـان أم لم يوجـد، وعليـه لا يمكـن إدراكُ الكينونـة إلاّ في عالَـم، ولا يمكـن إدراكُ العـالم إلاّ بواسـطة كينونـة، فـكلٌّ منهـما ضروري لوجـود الآخـر. فهـي تتطلـب عالَـماً تكون-فيـه-، وهـو يتطلـب كينونـةً ليكون-عالَـماً-. **فالعالَـم والإنسـان حقيقتـان متصلتـان اتصـالاً وثيقـاً**، ولا يمكـن الإمسـاكُ بـأيٍّ منهـما إلاّ مـن خـلال نقطـة الالتقـاء بينهـما.

مـن أجـل هـذا، يؤكـد هيدغـر أن «الكينونـة - في - العـالم» **تُـدرَك بجملتهـا**، عـلى أنهـا ظاهرةٌ موحـدة، ولا يمكـن أن تُـدرَك إلاّ في ضـوء هـذه الوحـدة؛ إلاّ أن إدراكَهـا موحّـدةً لا يتحقّـق إلاّ بتبيـان الطبيعيـةِ الأنطولوجيـة لهـذه الوحـدة، والمنبثقـةِ مـن فهـمٍ أنطولوجـي لـكلِّ جـزءٍ بنـائي مـن أجزائهـا المقوِّمـة لهـا[1].

التأويل الأنطولوجي للكينونة - في - العالم

تـرد كلمـةُ «في» في اللغـة بمعنـىً ظـرفي هـو «وسـط»، وتـأتي بمعنـى داخـل كقولنـا: عبـد اللـه في الـدار، ووسـط الـدار[2]، وقـد منحهـا هـذا دلالـةَ: الوعـاء والظـرف؛ إذ يـؤدي مفهـومُ «المـكان» الفيزيقـي دوراً أساسـياً في منـح الدلالـة طابعـاً مكانيـاً يتجلّى في هيـأة علاقـةٍ بـين شـيئين، يكـون أحدُهـما «وسـطاً» أو «وعـاءً» أو «ظرفـاً» للآخـر، وهـي مـن ثـمّ علاقـةٌ موضعيـة، تقـوم عـلى الاحتـواء والتضمّـن، إذ يحتـوي بموجبهـا شيءٌ شـيئاً آخـر ويتضمنـه، بنـاءً عـلى امتدادهـما في المـكان وموضـع كلٍّ منهـما بالنسـبة إلى الآخـر فيـه[3]. وهـذا يعنـي أننـا نفهـم كلمـةَ «في» فهـماً مكانيـاً مـن خـلال بُعْـد المـكان الـذي يطبـع علاقـاتِ الأشـياء التـي تجمعهـا كلمـةُ «في»، كالمـاء في الـكأس والثـوب في الخزانـة، وهـي بهـذه الدلالـة تنطبـق عـلى كلِّ مـا يصـادف الإنسـانَ في العالَـم مـن أشـياء تصـدُقُ عليهـا عبـارةُ «داخـلَ العالَـم» أو «مـا ينتمـي إلى العالَـم»[4]؛ إذ لا ينطبـق بُعـد المـكان، مـن وجهـة نظـرٍ أنطولوجيـة، عـلى علاقـةِ الإنسـان بالعالَـم ولا يفسّرهـا، فـ «في» لا تـدلُّ عـلى علاقـةٍ مكانيـة هنـا.

ونفـيُ الطابـع المـكاني عـن هـذه العلاقـة لا يعنـي الارتـكان إلى نظـرةٍ مثاليـةٍ للإنسـان تصـوّره «جوهـراً»[5] قائمـاً بذاتـه، قبـل العالَـم، كأن يكـون «روحـاً»، ثـم حلّـت في العالَـم مكانيـاً بمـا يتضمنـه هـذا مـن تجـاوزٍ «للمـكاني» في كينونـة الإنسـان بوصـف المـكان مـن متعلقـات الجسـد/ المـادة.

1- مارتـن هيدغـر، الكينونـة والزمـان، ترجمـة فتحـي المسـكيني، مراجعـة إسـماعيل المصـدق، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بيروت-طرابلـس، 2012، ص129.

2- مادة «دار»، لسان العرب، دار صادر، مج 5-6: 254.

3- الكينونة والزمان، ص131.

4- المصدر نفسه، ص784.

5- الجوهـر: هـو «الـذي لا يقـوم سـببه وأساسـه عـلى شيء آخـر وإنمـا عـلى ذاتـه». روزنتـال، الموسـوعة الفلسـفية، ص171، فهـو «... القائـم بنفسـه حادثـاً كان أو قديمـاً، ويقابلـه العـرض». المعجـم الفلسـفي، ج1: 426.

وبذلك، ليس الإنسانُ جزءًا من أجزاء العالَم، بل هو **يتكوّن** بالعالَم، ولا يكون له أن يدرك كينونتَه ويفكّر فيها إلاّ وهي مرتبطةٌ بالعالَم، على نحوٍ يكون فيه العالَم مكوّناً لها[1]. من أجل هذا يضع هيدغر كلمةَ «في» بين شارحتين، للدلالة على أنه منحها معنىً أنطولوجياً يتمثّل في كونها علاقةً أنطولوجية تخصّ الإنسانَ وحده، فهي نوعُ صلةٍ خاص؛ فالإنسان إذن وحده هو الذي يملك عالَماً، وكلُّ ما عداه كائنٌ «داخل العالَم» من دون أن يكون العالَم «عالماً» له.

وهذه الدلالةُ الأنطولوجية لـ«في» تنسخ نمطَ العلاقة من «مكانية على سبيل الاحتواء» إلى **أنطولوجية**، لا يتماهى فيها الإنسانُ بالعالَم، ولا ينفصلان انفصالاً جوهرياً تاماً يميزهما على نحو الاستقلال، بل الرابطةُ الأنطولوجية العميقة بينهما تكمن في «في» التي يؤسِّس «العالَم» من خلالها بنيةَ كينونة الإنسان الأصيلة.

التأويل الأنطولوجي لـ «العالَم»

لابدّ من تأويلٍ أنطولوجي لماهية العالَم، تكتمل به الوحدةُ البنائية لظاهرة «الكينونة - في - العالم». وإذا كان قد ترشّح إلى الآن، أن العالَم ليس عالَماً إلاّ لكينونة تملك القدرةَ على وعيه؛ لأنَّ كينونتَها - فيه تؤسِّسها تأسيساً أصيلاً، وهي بذلك لا تنفصل عنه جوهرياً، وهو لا ينفصل عنها بالنحو ذاته، فإنه لا يمكن أن يكونَ «كلَّ شيء»، أو «كلَّ ما هو موجود»، ولا يمكن إدراكُه إلاّ على أنه **ظاهرةٌ كلية** يتطلبها وجودُ كلِّ شيء لا العكس[2]. ما يعني أنه شرطٌ قبلي لإدراك كلِّ شيء على أنه عالَم، وهو ما يفسّر أن «كلَّ شيء» أو «مجموعَ الأشياء» لا يمكن أن تكون عالَماً من دون الإنسان.

ولتتضح ماهيةُ العالَم من زاويةِ نظرٍ أنطولوجية تتبّع هيدغر كلمةَ (in) (في) من ناحية اشتقاقية في أصلها اللاتيني الذي يعود بها إلى كلمة (innan) التي تعني «سكن» أو «أقام»، إذ يمنح الجزءُ (an) الكلمةَ معنى: أنا ألفتُ شيئاً ما واعتدتُ عليه. أما في الألمانية (لغة هيدغر الأم)، فإنه يقيم رابطةً دلاليةً بين كلمة (bin) التي تعني «أنا» وكلمة (bei) التي تعني "في" تجعل معنى «في» متضمناً في كلمة «أنا»؛ أي: «أنا أسكن أو أقيم عند ... العالَم، من حيث هو المألوف لدّي على هذا النحو أو ذاك»[3]. هنا يكتمل بيانُ المعنى الأنطولوجي لعلاقة «في» بين الإنسان والعالَم، ويتجلّى استبدالُ معنى «الاحتواء» بمعنى «الألفة» و«السكن»، بناءً على أن «العالَم» -أنطولوجياً- ليس مكاناً تحلّ فيه كينونةُ الإنسان، بل - ما - تألفه[4].

إن «في- ما- يألفه» الإنسانُ تكمن الماهيةُ الأنطولوجية للعالَم، ممثّلا بكلِّ «ما يقع في محيط

1- المذاهب الوجودية، ص68.

2- المصدر نفسه، ص69.

3- الكينونة والزمان، ص132.

4- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص55.

إدراكه أو كل ما يستطيع أن يكوّن عنه فكرة ما»[1]؛ ما يعني أن العالَم هو في كلّ مرة عالَمُ هذه الكينونة أو تلك، مما يؤلف بيئتَها ومحيطَها الخاصّين، ولو أردنا تجريدَ المفهوم؛ فإنه لن يتعدى «كل ما يشكل البيئة البشرية وما يقدّم لنا الإطار أو الميدان setting الذي تُعاش فيه الحياة البشرية»[2]، وهو ما يبعد بمعنى «السكن» أو «المُقام» المرتبطين بمعنى «الألفة» التي للعالَم من المضمون المكاني الفيزيقي، ويسلمنا من جديد إلى وجوبِ تأويلٍ أنطولوجي للمكان، يختزله مفهومُ «المحيط» أو «البيئة»، فإذا كان العالَم هو ما يحيط بالإنسان ويشكّل بيئتَه الخاصة، فإن كينونتَه - في - عالمه (محيطه) تتضمن **شُغْلَه** بما حوله الذي يؤلّف محيطَه على الدوام، ومن خلال مفهوم «**الشُغْل**» (Besorgen) يمسك هيدغر بمفتاح التأويلِ الأنطولوجي للمكان.

إن سلوكَ الإنسان في حياته اليومية هو بالضرورة جملةُ أفعالٍ يؤدّيها في إطار محيطه وبيئته المعيشة، وهي أفعالٌ باتجاهٍ ما في هذا المحيط من:

1 - أشياء،

2 - آخرين وهم أناس مثله، موجودات إنسانية تشاركه ذلك المحيط وتشاطره فيه.

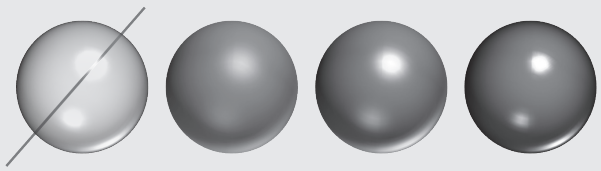
وهي جملةُ ما يؤلّف بيئتَه المعيشة. وكلُّ سلوك عند معاينته، نجده عبارةً عن انشغالٍ على نحو ما بأحدها، ففي كلِّ مرةٍ نجد فيها الإنسانَ قد «كان له شأن مع شيء ما، أنتج شيئاً ما، طلب شيئاً ما واعتنى به، استعمل شيئاً ما، تخلّى عن شيء ما وتركه عرضة للضياع، اضطلع، بلغ، استلم، استجوب، اعتبر، تحادث، عيّن... »[3]، وعليه «فمعنى أن تكون في العالم هو أن تهتم به وتنخرط فيه، وتتفاعل باستمرار مع الأشياء التي تجدها داخل هذا العالم»[4]، هكذا تتجلّى كينونةُ الإنسان - في - العالم وقائعياً بهيأة **انشغالٍ** بما يؤلف عالَمَه المحيط به، وإذا تُرجم هذا الانشغالُ على أنه عبارةٌ عن عقدٍ دائمٍ لعلاقاتٍ بالعالَم المحيط وما يؤلفه، فليس للإنسان الخيرة من أمره في هذا، وفي اللحظة التي يجد فيها نفسَه منقذفاً في عالَمه بلا خيار يكون **انشغالُه** بهذا العالم ماهيةَ كينونته - فيه -.

1- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982، ص89.

2- المصدر نفسه، ص90. حاول ماكوري تأكيد هذا المعنى عبر الرجوع -على منوال التأويل الهيدغري لأصول الكلمات- إلى الأصل اللاتيني لكلمة (world) في الإنكليزية والتي تعني «عالَم»، مبيّناً أنها من الناحية الاشتقاقية وليدة الجمع بين كلمتي: weor التي تعني إنسان وكلمة: old التي تعني عصر، ما يعني أن كلمة (world) في أصلها الاشتقاقي تعني: عهد الإنسان أو عصر الإنسان.

3- الكينونة والزمان، ص135.

4- ملكوري، الوجودية، ص95.



فلسفةُ «الاتصالِ والانفصالِ» في فكر محمد عَابد الجابريَ النقدي

محمد بوشيخة*

تقديم:

تسائل هذه الدراسة قراءةً من أنواعِ القراءاتِ المهتمَّةِ بالتراثِ العربي الإسلامي، إذْ بَحَثت موضوعاً يَتَّصِل بالمنظومةِ الفكريةِ للراحل محمد عابد الجابري، وغيرُ خافٍ على القارئ انخراطَ هذا الأخير، بحثاً وقراءة وتأويلاً، في درس التراث، بالشكل الذي يجعل منه، بنفسِ الدرجةِ، مرتبطاً بأسئلةِ العصرِ؛ أي بمفاهيم الحداثةِ والمعاصرةِ والنهضةِ.

لقد ارتبط سؤالُ النهضةِ في الفكر العربي الحديثِ والمعاصرِ بالموقفِ من «التراثِ» العربيِّ الإسلامي، فَمِن دُعَاةِ إحيائِه في كُلِّ جوانبِه، إلى الذين أعلنوا، صراحةً، القطيعةَ معه، واعتبروه العائقَ الأكبرَ أمام أيِّ تحديثٍ أو تقدُّمٍ، والبديل، في رأيهم، استلهام «الحداثةِ الغربيةِ». هنالك موقفٌ ثالثٌ، ليس بمعنى البحثِ عن سبيلٍ للتوفيقِ بين الموقِفَيْن الأول والثاني؛ بل يجترح صَاحِبُهُ، محمد عابد الجابري، صيغةً جديدةً، نوعاً جديداً من

> **إنَّ السؤالَ المركزيَّ في فلسفةِ «الاتصال والانفصال» عند الجابري هو: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيدَ ويستوعبَ الجوانبَ العقلانيةَ و(الليبراليةَ) في تراثِهِ [الاتصال الواعي]، ويوظفها توظيفاً جديداً [الانفصال الواعي]، في نفس الاتجاه الذي وُظِّفَتْ فيه أوَّل مرَّةٍ، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل.**

* باحث – المغرب.

القـراءةِ؛ لا يقـول بأهمّيـةِ الـتراثِ في كليَّتِـه، ولا يـرى معنًـى للقطيعـةِ. يَنعَـتُ توجُّهَـهُ بــ «التجديـدِ مـن الدَّاخـل»؛ إذ لا بـد مـن التَّمَوقُـعِ في «الـتراثِ» الـذي ننتمـي إليـهِ، كـما لا فائـدة مِـنَ العَـودةِ، إنْ لم تكـن في سـبيلِ الحـاضِرِ والمسـتقبَلِ؛ يعنـي ذلـك ضرورة ربـطِ فكـر ماضينـا -نوعـاً مـن الربـط- بفكـر حاضِرِنـا ومسـتقبَلِنَا، فيـما يكـون أنسـب لنـا ولأجيـال الغـد. وهـل المـاضي كُلُّـهُ أنسَـب؟

ننعـت في هـذه الدراسـة «التجديـدَ مـن الدَّاخـلِ» أو «إعـادةَ البنـاءِ»، كـما يُحَدِّدُهُـمَا الجابـري بــ «الاتصـال والانفصـال»، ونفـترض، بنـاءً عـلى ذلـك، نهـوضَ كلِّ منظومـةِ الجابـري الفكريـةِ عـلى هـذا النَّـوعِ مـن القـراءةِ؛ الـذي تُوَجِّهُـهُ أسـئِلةُ الحـاضر والمسـتقبل، وتَدفَعُـهُ إلى الانخـراطِ في ثقافـةِ المـاضي، والنظـر في «مـا تبقـى» منهـا؛ لأجـل تحقيـقِ «الانفصـالِ» والتحديـثِ والنهضـةِ والتقـدُّم.

لقـد حاولنـا التأصيـلَ لسُؤَالَـيْ: «الاتصـال والانفصـال»، في اللغـةِ والاصطـلاحِ (=المبحـث الأول)، وفي المفهـومِ والأبعـادِ (=المبحـث الثـاني)، وناقشـنا ذلـك مقارِنـينَ بـين اتّجاهـاتٍ ثلاثـةٍ، لمفكريـن مغاربـة، واعتبرنـا رؤيـةَ الجابـري بديـلاً عـن موقِفَـيْ: الاتصـال دون الانفصـال (السـلفية التقليديـة)؛ تصـور طـه عبـد الرحـمان، والانفصـال دون الاتصـال (السـلفية الحداثيـة)؛ تصـور عبـد اللـه العـروي. إنَّ فلسـفةَ الجابـري لا تعمـد إلى الاصطفـاف في أَحَـدِ وَجْهَـي النقيـض؛ إمَّـا أقـصى اليمـين، أو أقـصى اليسـار، فهـي تَقَـعُ ضمـن الاشـتغالِ والانشـغالِ بمدونـةِ الـتراثِ، وتَتَغَيَّـى الانفصـالَ والتحديـثَ، فـلا إمكانيـة للتقـدُّمِ والنهضـةِ دون عـودةٍ إلى تراثنـا العـربي الإسـلامي، الـذي ننتمـي إليـه، ويمتَـدُّ فينـا، لا بمعنـى الاحتـماء بـه، أو جعلـه يحيـا بيننـا بـكلِّ أشـكالِهِ وألوانِـه، دون تمحيـصٍ ولا نقـدٍ؛ إنمـا فيـما يعنـي: «تجديـده مـن داخلـه»، والاسـتفادة «مـمَّا تَبَقَّـى منـه».

إنَّ قـراءة الجابـري للـتراث، تختلـفُ عـن زاويـة النظـر التـي ينطلـق منهـا طـه عبـد الرحـمان (= الاتصـال بمعنـى التقليـد) وعبـد اللـه العـروي (= الانفصـال بمعنـى القطيعـة)؛ فهـي تنخـرط في نـوعٍ جديـدٍ مـن التعامـل مـع الـتراث؛ نسـميه في هـذه الدراسـة بـ«الاتصـال والانفصـال»؛ لكـن بـأي معنـى؟؛ ومـا علاقـة ذلـك بالتأويـل في قـراءة الباحـث المنهجيـة للـتراث العـربي؟

المبحث الأول:

1: الاتصال والانفصال – كلامٌ أوَّل:

أ- ورد عن «الاتصال والانفصال» في (**لسان العرب**) لابن منظور ما يلي:

- «وصلـتُ الـشيءَ بالـشيءِ وَصْـلاً وصِلَـةً، والوَصْـلُ ضِـدُّ الهجـران. يقـول ابـنُ سـيده: الوصـلُ خـلافُ الفصـلِ (...)، وفي التنزيـل العزيـز ﴿ولقـد وصّلنـا لهـم القـولَ﴾[1]؛ أيْ وصَّلنـا ذكـرَ الأنبيـاءِ وأقاصيـصَ مَـن مـضى بعضهـا ببعـض، لعلَّهـم يعتـبرون. واتَّصـلَ الـشيءُ بالـشيء لم ينقطـع (...)، ووصـلَ الـشيءُ إلى الـشيءِ

1- سورة القصص، الآية 51.

وصـولاً وتوصَّـل إليـه: انتهـى إليـه وبلغَـهُ (...)، والوُصْلَـةُ: الاتِّصـالُ؛ مـا اتّصـل بالـشيء. قـال الليـثُ: كلّ شيء اتّصـل بـشيء؛ فـما بينهـما وُصْلَـةٌ، والجمـع وُصَـلٌ. ويقـال: وصـل فـلانٌ رحِمَـهُ يَصِلُهَـا صِلَـةً. وبينهـما وُصْلَـةٌ؛ أي اتِّصَـالٌ وذريعـةٌ»[1].

- «الانفصـال: مطـاوعُ فصـلَ، والمفصِـلُ: واحـد مفاصـل الأعضـاء؛ وهـو كل ملتقـى عَظْمَـيْن مـن الجسـد، وفي حديـث النخَعِـيِّ: في كلِّ مفصِـلٍ مـن الإنسـان ثُلُـثُ ديـة الأصبـع؛ يريـد مفصِـلَ الأصابـع، وهـو مـا بـين كلِّ أُنْـمُلَتَيْن. قـال الليـثُ: الفصـلُ بـونُ مـا بـين الشـيئَيْن، والفصـلُ مـن الجسـد موضِـعُ المفْصَـلِ، وبـين كلِّ فصْلَـيْن وصْـلٌ. أنشـد قائـلاً:

وَصْلاً وَفَصْلاً وَتجمِيعاً ومفترَقاً ** فتقاً ورتقاً وتأليفاً لإنسان»[2].

ب- إن اللفظتَـيْن في المعاجـم الغربيـة لا يختلـف حضورُهـما كبـيرَ اختـلافٍ عنـه في المعاجـم العربيـة؛ إذ يـردا كـما يـلي:

- الاتِّصـال (Attachment /Attachement)، يعنـي الارتبـاط؛ أي «شـعورٌ يُوَحِّدنـا بالأشـخاص أو الأشـياء التـي نُوثِرُهـا ونتعلـق بهـا»[3].

- الانفصـال (Detachment /Détachement)، ويعنـي اللاارتبـاط؛ أي «حالـة شيء منفصـل»[4]، و «حالـة عـدم الاشـتراك في شيءٍ بطريقـة عاطفيـة أو شـخصية، ثـم حالـة عـدم التأثـر مـن قِبَـلِ أشـخاص آخريـن أو مـن خـلال نفسـك»[5].

يرتبط «الاتصال»، بناء على ما سبق، في اللغة العربية والأجنبية بمعنَيَيْن:

- مادي: الاتصال والوصل ضد الهجران؛ وذلك في علاقةٍ بصلة الرحم (عند ابن منظور).

- معنـوي: الاتصـال والوصـل بأخبـار مَـن مضـوا، والغايـة: الاعتبـار (ابـن منظـور)، أو إنـه شـعور يربطنـا بِـمَا ومَـنْ نُفَضِّـل (روبـير وأكسـفورد).

نفهـم مـن ذلـك أنـه عـلى صورتَـيْن؛ **الأولى**: أنـه ضـد القطيعـة. و**الثانيـة**: أنـه بمعنـى بلـوغ الـشيء والانتهـاء إليـه، وفي كلتـا الحالَتَـيْن فهنـاك مسـافةٌ مُتَّصِلَـةٌ ومُفَسَّرَةٌ بـين الانطـلاقِ والمقصِـدِ، بـين الأنـا والآخريـن.

1- ابن منظور جمال الدين بن محمد، **لسان العرب**، مادة: «وصل».

2- المرجع نفسه، مادة: «فصل».

3- *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 16th ed., Edited by Sally Weh Meier, phonetics Editor Michael Ashby, p. 70; Paul Robert, *Le Petit Robert*: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, 11° édition, 1972, p. 110.

4- Le Petit robert, p. 466.

5- Oxford Advanced Learner's Dictionary, p. 366.

جماعُ كُلِّ ذلك، أنَّ «الاتصال» يفيد **الارتباط**.

في مقابله (وليس بمعنى الضد) يوجد «الانفصال»، ويُفهَمُ من تحديداتِه اللغويةِ والاصطلاحيةِ عند ابن منظور أنه لا يفيد القطيعةَ والفصلَ النهائيَّ[1]؛ لأنه على صورة المفصِل، أو إنه انفصالٌ ضمن فضاءٍ عامٍّ عنوانُهُ: «الاتصال» (وبين كلِّ فَصْلَيْنِ وَصْلٌ). يُعَبِّرُ عن ذلك بقوّةٍ البيتُ الشعريُّ الذي أنشده الليثُ؛ فالإنسانُ قبل تأليفِهِ تتوزّعُهُ مفاصلُ وأعضاءٌ وأشياءٌ أُخَرُ، وبعد إتمام خلقِهِ يظهر أيضاً التمايزُ والتكاملُ بينها، إلا أنَّ البدايةَ والنهايةَ، كما بين عناصرِها انفصالٌ، تعرفان اتصالاً وتواصلاً وتشاركاً، تجعل من الكائن الحيِّ يؤدِّي وظائفَهُ.

في معجم روبير وأكسفورد «عدمُ الارتباطِ» يعني عدمَ الاشتراكِ عاطفياً وشخصياً وعدمَ التأثرِ؛ وهو ما لا يعني القطيعة. فإن عبارة (Detachable)، تعني «**قابل للفصل عن شيء مربوط به**»[2].

جماعُ كلِّ ذلك، أنَّ «الانفصال» يفيد **اللاارتباط**.

نخلص إلى أنَّ الاتصال ضد القطيعة، والانفصال لا يعنيها، فاللاارتباطُ المقصودُ في المعاجم يعني أنه الفصلُ الذي في معناه امتدادٌ (وَصْلٌ)، وعندما تُورِدُ المعاجمُ اللغويةُ الأجنبيةُ معنى الشعور والعاطفة تعبيراً عن الارتباط أو عدمه؛ فذلك ما يحدِّدُ (فعلًا) طبيعةَ العلاقةِ التي وَجَبَ أن تجمعَ الإنسان العربي مع التراث؛ فالشعور الذي يُوَحِّدنا بالآخرين (القدماء هنا) لا يجب أن يكون بمثابةِ «قوقعة تُكَيِّفُ الجسَدَ»[3]. أمّا حالة عدم الاشتراك في شيءٍ بطريقةٍ عاطفيةٍ أو شخصيةٍ، فحتى نستطيع «تحويل القوقعة إلى لباسٍ لنا»[4].

إذن لا قطيعة، ولا اتصال دون ورودِ إمكانيةِ الانفصال.

المبحث الثاني:

2: الاتصال والانفصال – في المفهوم والأبعاد:

ما علاقة ما يعنيه «الاتصال والانفصال» مفهومياً، بما تَمَّ تحديدُهُ معجمياً، وكيف تعامل معهما المفكرون أثناء تناولهم لمدونةِ التراثِ؟

1- ولهذا لم نترجم «الاتصال» بـ «Continuité»؛ لأن «الانفصال» (Discontinuité) يرد في معنى القطيعة (أو عدم الاتصال)، خلاف «**اللا ارتباط» الذي يتضمن في عمقه «الاتصال»**، وهو ما سعت الفِقرة توضيحَه، ثم لأن «الاتصال» في الإنجليزية (continuity): يعني الاستمرارية؛ وهو ما لا يفيده عندنا، أو على الأقل ما تحاول الدراسة التأكيد عليه.

2- قاموس أكسفورد الحديث لدارسي اللغة الإنكليزية (إنكليزي - إنكليزي - عربي)، ط 2005م، ص207

3- الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**: نقد العقل العربي، ج4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2011م، ص28.

4- المرجع نفسه.

الاتصال عند طه يعني التقليدَ وحِفظَ الذاكرةِ والهويةِ، «ولا هويةَ للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدلَ بهويتها هويةً أخرى تستند فيها إلى تراثٍ غير تراثها الأصلي»؛ أي لا مجال للانفصال.

1-2: في المفهوم

لا يعني مفهوم «الاتصال» التقليدَ؛ هذا الذي يَتَحَصَّلُ من خلال «وصلِ الأصولِ بالفروعِ، والبحث عن **التأثيرات والامتلاءات**، وَتَقَصِّي **التناغمات والتشابهات**(...)، والحفاظ على مفهومٍ مبسَّطٍ متناغمٍ عن الهويةِ، والإبقاء على الأنا **كدوامٍ ووحدةٍ، وعلى التراث كتقليد واسترسال، وعلى التاريخ كامتداد وذاكرة**»[1]. يترتب عن ذلك، أنّ التقليدَ (وهو وجهٌ من وجوهِ الاتصال لا نَقْصِدُهُ) يكون «مستقرّاً للذات تَخْلُدُ عن طريقِهِ إلى الهدنةِ واليقينِ والتصالحِ والاسترخاءِ الفكري»[2].

أما «الانفصال»، كما تصوَّره عبد السلام بنعبد العالي، فهو الحداثةُ التي تنهض على «تفكيك الاتصال، وإبراز ما بـ»داخله» من انفصال»[3]. ولا تعني «نفي التجذُّرِ التاريخي، وإلغاء الشعور بالتمايز، **وإنما لإرساء تاريخٍ مغايرٍ لا نَتَشَبَّثُ فيه بإثباتِ نفسٍ خالدةٍ تسكُنُنَا، بل تاريخ يقوم على زمان لا يفصل فيه حاضر متحرك الماضي عن المستقبل (...)، ربما ليست الحداثة، في نهاية الأمر، إلا الوعي بهذه الحركة المتقطعة للزمن. إنها اللحظة التي يفقد فيها الانفصالُ عَرَضِيتَهُ لِيُصْبِحَ من صميم الوجود، ويغدو نسيج الكائن ولحمة الزمن**»[4].

بناءً على ذلك يَتَحَدَّدُ مفهوم «الانفصال» من زاويَتَيْن:

- إنه الذي يعني **الحداثة والتحديث**، وفيهما «لا يظل الانفصال علاقة بين طرفَيْن، بين عامِلَيْن، بين مرحلَتَيْن، لا يبقى علاقة، وإنما يغدو خاصيةً (...)، في الحداثة لا يَتَوَسَّطُ الانفصالُ اتِّصالَيْن، وإنّما ينخر الاتصالَ ذاتَهُ»[5].

- إنه الذي يعني **التحوُّلَ**، وفي ذلك يجب التمييز بين مفهومَيْن متقابلَيْن عن «الانفصال»؛ أحدهما مرتبط بما ينعته بنعبد العالي «الهم الكرونولوجي»؛ أي إنه «مفهوم وضعي يفصل فصلاً نهائياً بين مرحلة وأخرى»[6]، ذو علاقة بالتحقيب؛ الثاني يصدر عَمَّا يسميه «الحس التاريخي»؛ أي

1- بنعبد العالي، عبد السلام، **في الانفصال**، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، سنة 2008م، ص5 (التشديد من عندنا).

2- المرجع نفسه، ص6-5.

3- المرجع نفسه، ص6.

4- المرجع نفسه. (التشديد من عندنا).

5- المرجع نفسه، هنا تأكيد للتحديد المحال إليه في الهامش2 من هذا الفصل.

6- المرجع نفسه، ص7.

الـذي «لا يشـغل نفسـه بتقطيـع الزمـن، ولا ينظـر إلى أنمـاط الزمـن مـن حيـث إنَّ أحدَهـما يتلـو الآخـر ويعقُبُـهُ، وإنمـا مـن حيـث إنهـا تَتَعَـاصَرُ خـارج بعضهـا البعـض، حيـث لا يغـدو الحـاضر هـو الآن الـذي يمـر، بـل ذاك الـذي يمتـد بعيـداً، حتـى يبلُـغَ المسـتقبل الـذي يسـتجيب للـماضي»[1].

إنَّ «الحـس التاريخـي» المرتبـط بتصـوُّرٍ محـدّدٍ عـن الزمـان التاريخـي هـو المحـدِّدُ للانفصـال الـذي نقصـد، لا الصـادر عـن «الهـم التأريخـي/ الكرونولوجـي». إنّ الانفصـال الـذي نحـاول بلـورةَ مفهومـه، ليـس بمعنـى القطيعـة النهائيـة، والفصـل بـين العصـور، بـل مـا يخلـق بينهـا علاقـات وترابطـات، فـإن «العـصر ليـس حقبـةً زمنيـةً، ولا فـترةً تمتـد بـين تاريخـيْن. العـصرُ علاقـةٌ متفجِّـرةٌ للـماضي بالمسـتقبل»[2].

يكشـف مفهومـا «الاتصـال والانفصـال» عـن الامتـداد الحاصـل بـين اللغـة والدلالـة والمفهـوم، إلا أن هنـاك تمييـزاً وَجَـبَ توضيحُـهُ بخصـوص «الاتصـال»؛ فهـو لا يعنـي التقليـد؛ هـذا الـذي يتغيَّـى حُلُـولَ المـاضي في الحـاضر. أمـا «الاتصـال»، كـما ورد في اللغـة، وكـما فُهِـمَ مـن مفهومِـهِ المحـدَّدِ تَبَعـاً لمفهـوم «الانفصـال»؛ فمعنـاهُ الارتبـاط، غـير المتماهـي مـع الـتراث كلّيّـاً؛ الاتصـال الـذي يسـمح «بتحويـل القوقعة إلى لبـاسٍ لنـا»[3]، لا قوقعـة تكيِّـفُ أجسـاد الحـاضر.

يَتَحَـدَّدُ مفهـوم «الاتصـال» بالنظـر إلى مفهـوم «الانفصـال»؛ ذلـك أنَّ الاقتنـاعَ بـضرورةِ حضـورِ هـذا الأخـير جنبـاً إلى جنـبِ الأول، يُلـزِمُ إبعـادَ مفهـوم التقليـد عـن مفهـوم «الاتصـال»، ثـم إن «الانفصـال» بهـذا المعنـى «لا يَكْمُـنُ في الفصـلِ والقطيعـةِ، وإنمـا في لا تناهـي الفصـل ولا محدوديـة القطيعـة»[4].

يتضـح مـما سـبق، أن هنـاك علاقـةً جديـدةً تربـط الحـاضر بالمـاضي، ثـم بالمسـتقبل عنوانهـا:

1- بنعبـد العـالي، عبـد السـلام، **بـين الاتصـال والانفصـال؛ دراسـات في الفكـر الفلسـفي بالمغـرب**، سلسـلة المعرفـة الفلسـفية، دار توبقـال للنـشر، الـدار البيضـاء، ط1، سـنة 2002م، ص5.

2- المرجع نفسه.

3- الجابري، محمد عابد، **العقل الأخلاقي العربي**، ص28.

4- بنعبـد العـالي، عبـد السـلام، **في الانفصـال**، ص7. نُسَـجِّلُ هنـا أنَّ عبـد السـلام بنعبـد العـالي اسـتفاد (ولم يـشر إلى ذلـك) في كتابَيْـه اللذَيْـن اعتمدنـا عليهـما في تحديـد مفهومَـي «الاتصـال والانفصـال» مـن ميشـيل فوكـو في **جنيالوجيـا المعرفة** (دار توبقـال للنـشر، ط2، 1988م)؛ الـذي ترجمـه بمعيـة أحمـد السـطاتي؛ فهـو الكتـابُ الـذي انطلـق منـه ووظَّـفَ عديـداً مـن مفاهيمـه (مـع اسـتحضار مسـألة فلسـفة النقـل المعـرفي للمفاهيـم)، بحثـاً في «الفكـر الفلسـفي المغـربي»، لذلـك تضمَّـن كتابُـه: **بـين الاتصـال والانفصـال؛ دراسـات في الفكـر الفلسـفي بالمغـرب**، مقـالاتٍ عـن كُتُـبٍ لمفكريـن مغاربـة (محمـد عابـد الجابـري، عبـد اللـه العـروي، عـلي أومليـل، عبـد الكبـير الخطيبـي، عبـد الفتـاح كيليطـو، سـالم يفـوت، محمـد وقيـدي)، وهـي وإن لم تُعْـنَ مباشرةً بالبحـث في «الاتصـال والانفصـال»؛ لأنهـا مجـرد تقديـمٍ لكُتُـبٍ لم يُعِـر صاحبُهـا اهتمامـاً لربـط ذلـك بالمفهومَـيْن، فيكفـي أن بدايـة الكتـاب: «الفكـر المغـربي بـين الاتصـال والانفصـال؛ مقدمـات»، ونهايتـه: «بـين التأصيـل والتحديـث» تومئـان بذلـك. أمـا لمـاذا ركزنـا عـلى كتـابَيْ بنعبـد العـالي، دون أن نعتنـي بالبحـث في طبيعـة وأشـكال علاقتهـما بكتـاب فوكـو؛ فلأننـا، إنْ فعلنـا ذلـك، سـننخرط في مقارنـاتٍ، دراسـتنا في غِنًـى عنهـا، ثـم إنَّ غايتَنـا الرئيسـةَ هـي تحديـد «الاتصـال والانفصـال» في الثقافـة العربيـة الإسـلامية؛ أي تحديـد طبيعـة التعامـل مـع تراثنـا نحـن، لا تـراث غيرنـا.

«الاتصال والانفصال»، وبعد أن حَدَّدَتِ الفِقْرَاتُ السابقةُ المقصودَ بهما، وشكَلَ حضورهما في هذه الدراسة، نتساءل عن صدور المفكرين المهتمين بقضايا العصر والتراث عن ذلك الفهم، أو أنَّ في المسألة اختلافاً؟

2-2: في الأبعاد

عنِيَتِ الفِقراتُ السابقةُ بتحديد «الاتصال والانفصال» في اللغة والاصطلاح والمفهوم، وأوضحت، من بين ما أوضحت، أنَّ «**الاتصالَ**» لا يعني **التقليدَ**، وأن «**الانفصالَ**» لا يعني **القطيعةَ**؛ ومعلومٌ أنَّ بعضَ التصوراتِ قد صَدَرَتْ عن ذلك الخلطِ عند تعامل أصحابها مع مدونة التراث، وهو ما تسعى هذه النقطة تِبيانَهُ، من خلال عرضِ ثلاثةِ مواقفَ لمفكرين مغاربة، تختلفُ رؤيتُهم لـ «**الاتصال والانفصال**» ضمن سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟

اخترنا المفكرين المغاربة (طه عبد الرحمان وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري) للاختلافِ البَيِّنِ بين رؤاهم في مسألةِ التعامل مع التراث، ومن ثَمَّ في تصورهم «للاتصال والانفصال»؛ أي إنها اختيارات «تفي بالغرض»[1].

إنَّ تعاملنا مع هذه النقطةِ سيظل مرتبطا أساساً بما له علاقة بسؤال «**الاتصال والانفصال**»، أمَّا ما بين المفكرين الثلاثة من تعارضٍ واضحٍ، بخصوص قضايا معرفية كثيرة، مُتَفَرِّعَة عن ذلك، فلا يعنينا حدَّ هذا السياق.

أ: الاتصال بمعنى التقليد (أو السلفية الدينية)

يحضر «الاتصال» عند طه عبد الرحمان بمعنى الاستمراريةِ «التاريخيةِ الحافظةِ للتراث»[2]، واستلهامِ التراثِ كلِّهِ؛ أي يفيد «continuity»، خلاف الارتباط (Attachment)؛ الذي فيه معنى «الانفصال» والتفضيل[3] (نستلهم من التراث ما نُفَضِّلُ وما يَصْلُحُ لنا منه)؛ وهو ما يعنيه الجابري

1- طرح الجابري في نهاية مقدمة كتاب: **الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية**، سؤالاً عن سبب اختياره لنصوص، قصد دراستها، دون أخرى (لماذا هذه النماذج دون غيرها؟)، فكان جوابه: «لأنها ملائمة، وبعبارة أخرى «**تفي بالغرض**»، ليس فقط لما تحمله في ذاتها من دلالات، على مستوى الخطاب، بل أيضاً؛ لأنها أكثر تمثيلية، أي أكثر تعبيراً عن واقع الخطاب العربي الحديث والمعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط5، آذار/ مارس 1994م، ص17. كذلك الأمر عندنا بخصوص اختيارنا هنا.

2- كمال، عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ (قراءة في أعمال الجابري)**، سلسلة شراع، ع53، نيسان/أبريل 1999م، ص18.

3- وهو ما ينتقد فيه طه الجابري بمسمى «النظرة التفاضلية»، إذ ينهض هو على ما يخالفها بمسمى «النظرة التكاملية»، علماً أنه يقع فيما يدفعه عنه؛ ذلك أنه «يفاضل بين مفكري الإسلام، فَيُنْزِلُ ابنَ رشد المرتبة الأدنى، ويبوِّئُ ابنَ خلدون المرتبة الأعلى ...»= يقول عبد النبي الحري في كتابه: **طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، مستحضراً في ذلك رأي ناصيف نصار كما ورد في كتابه:

بعبارة «**ما تبقّى منه**»؛ «أيْ بما عسى أن نجد فيه عناصرَ أو استشرافاتٍ تقبل أن نربطها بنا، ويقبل عصرُنا واهتماماتُنا أن نربطَ أنفسَنا بها نحن العرب الذين نعيش مشارف القرن الواحد والعشرين»[1]؛ **بمعنى لا بد من الانفصال**؛ ذلك أنه «من الناحية المبدئية لا يمكن تَبَنِّي التراث ككل؛ لأنه ينتمي إلى الماضي، ولأن العناصرَ المقوِّمَةَ للماضي لا توجد كلها في الحاضر»[2].

تَبَعاً لذلك، فالاتصال عند طه يعني التقليدَ وحِفظَ الذاكرةِ والهويةِ، «ولا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدلَ بهويتِها هويةً أخرى تستند فيها إلى تراثٍ غير تراثها الأصلي»[3]؛ **أي لا مجال للانفصال**، ولو بمعنى الفصل الذي في معناه امتدادٌ ووصلٌ، الشيءُ الذي يُغَيِّبُ الحاضرَ ويُغَلِّفُهُ بماضٍ منشودٍ، بُغْيَةَ تحقُّقِ مستقبَلٍ موهومٍ، ونهضةٍ أسُسُها في زمنٍ مضى، مما يجعل الذاتَ الحاضرةَ مُسَيَّجَةً بثقافةٍ ماضيةٍ. يسمي الجابري ذلك بالقوقعةِ التي تُكَيِّفُ أجسادَ الحاضرِ، ويَنْعَتُهُ بـ «السلفيةِ الدينيةِ»، «التي رفعت شعارَ الأصالةِ والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية...الأصالةُ والجذورُ والهويةُ مفهومةٌ على أنها الإسلامُ ذاتُهُ: «الإسلام الحقيقي» ، لا إسلام المسلمين المعاصرين»[4]؛ يعني ذلك أن صورةَ المستقبلِ تَتَحَدَّدُ من صورةِ الماضي في شَكلِ إسقاطٍ عنوانُهُ «ما تَمَّ في الماضي يمكن تحقيقُه في المستقبل»[5].

تَحَكَّمَ في رؤية طه عبد الرحمان منطلق «الأخلاقية أخص بالإنسان من العقلانية»، وأن مقاربةَ التراثِ لا بد لها أن تعتمد مبدأ «**التأنيس**»، لا مبدأ «**التسييس**». يشرح ذلك بقوله: «ونقصد بـ «التأنيس» إيلاءَ الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفةً رئيسيةً في النهوض بالفكر، فتكون قيمةُ **النص المقروء** من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يُوَلِّدُهَا عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية؛ فالنصُّ التراثي هو، على الحقيقة، «وحدة تأنيسية»، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد «الفكرانيون»»[6]؛ الذين يُعتَبَرُ الجابري (في رأيه) واحداً منهم؛ على أساس أنه يُشَغِّلُ الجانبَ السياسيَّ في مقاربته للتراث، وهو الأمر الذي لا يخفيه الأخير، فقد صرَّحَ مراراً على «أنَّ ممارسةَ السياسةِ في الكتابة بوعيٍ أفضل ألف مرة من ممارستها بدون

الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة، 2011م). هذا وإن نظرته التفاضلية هي غير «**التفضيل**» الذي يَسِمُهُ الجابري بـ«**ما تبقى من التراث**».

1- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء، ط6، 1993 ص34. الجابري يستعمل **الوصل**؛ بمعنى **الانفصال** عندنا، و**الفصل** بمعنى **الاتصال**. سنوضح ذلك فيما سيأتي. ويهمنا أن نشير هنا أن مفهوم «الارتباط» وارد عنده.

2- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2011م، ص37.

3- طه، عبد الرحمان، **حوارات من أجل المستقبل**، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011م، ص31.

4- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص13.

5- المرجع نفسه، ص12.

6- طه، عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2012م، ص27. (التشديد من عندنا).

وعـي»[1]، أو مـا أعلـن عنـه بخصـوص نهـوضِ علمائنـا القدامـى في إنتاجاتهـم بوظائـف إيديولوجيـة لا مهـرب منهـا؛ وإنْ لم يُصَرِّحُـوا، أمـا القـولُ «إنَّ النـص، بذهـاب **أسـباب إنتاجـه الظرفيـة**، المكانيـة منهـا والزمانيـة، يكتسـب منزلـةً معنويـةً متميِّـزَةً، ويكتـسي **روحانيـةً خاصَّـةً تَهَبُـهُ وجـوداً ثقافيـاً مسـتقلاً يصـير بـه شـاهداً عـلى معـانٍ تمتـد آفاقُهـا إلى الإنسـان حيثـما كان**»[2]؛ أيْ دون أن نجعـل منـه «معـاصراً لنفسـه»؛ حتـى نـدرك إواليـاتـه وبنياتـه ووظائفـه الإيديولوجيـة. القـول بذلـك؛ يعنـي تغييـبَ التاريـخ، واقتـلاعَ النصـوص مـن مَنْبَتِهَـا الثقـافي، لا العكـس، كـما ورد عنـد طـه.

المسـألةُ إذن واضحـةٌ: لا سياسـة ولا بحـث عـن صُـدُورِ فِكْـرِ علمائِنَـا القدامـى عنهـا، إذا أردنـا أن نتعامـل مـع تراثنـا العـربي الإسـلامي، وإلا أفقدنـاهُ هويتَـهُ (روحانيتـه) وافتقدناهـا معـه، ونظرنـا إليـه مجـزَّأً، فالصـوابُ في رأي طـه أنْ نَعْتَـبِرَ مدونتَنَـا التراثيـةَ، في مجملِهـا، صالحـةً لـكل زمـان ومـكان، بعيـداً عـن ربطهـا بظـروف إنتاجهـا وسـياقها الثقـافي والسـياسي والاجتماعـي. أليـس في هـذا تقليـدٌ، وصـدورٌ عـن فكـرٍ إيديولوجـي؟ أليـس «العـزم عـلى عـدم ممارسـة السياسـة -في الكتابـةِ كـما في الحيـاةِ العمليـةِ- هـو نفسُـهُ موقـفٌ سـياسيٌّ»؟[3]

لا يجـب أَنْ يُفهَـمَ مـن **التقليـد** هنـا المعنـى الـذي اكتسـبَهُ مـع جـمال الديـن الأفغـاني ومحمـد عبـدو، فَهُـمَا قَصَـدَا بـه، لَـمَّا دعـوا إلى تركـه، زمـنَ الانحطـاط[4]، ثـم الثقافـة الغربيـة المعـاصرة لهـما. أمـا العـودةُ إلى الأصـولِ وزرعُ الحيـاة في الأمـوات (أي تقليـد الأصـول لا الفـروع)، لَـمِنَ الدَّعْـوَاتِ التـي قامـت عليهـا فلسـفَتُهُمَا (فلسـفة النهضـة)، ممتـدَّةً إلى الزمـن الحـاضر (إذْ «مـا زلنـا نحلـم بالنهضـة»[5]) مـع الفيلسـوف المغـربي طـه عبـد الرحـمان؛ الـذي دعـا في أكـثَرِ كُتُبِـهِ إلى أنْ تكـونَ **الحداثـةُ إسـلاميةً**؛ أيْ بمـا ليـس فيـه «تقليـدُ الغـيرِ [يعنـي الغـرب] في قولِـهِ وفعلِـهِ؛ وإنمـا الإتيـانُ بمـا يضاهـي مـا عنـد الغـير، إنتاجـاً وإبداعـاً. [يضيـف] وأظـنُّ أنِّـي سـعيت في كتبـي المختلفـة إلى أن أكـون **حداثيـاً** بهـذا المعنـى»[6].

عـلى هـذا الأسـاسِ، تكـونُ المرجعيـةُ الفكريـةُ أُسَّ الرؤيـةِ التقليديـةِ التـي تَـحْكُمُ فلسـفةَ «السـلفيةِ الدينيـةِ»، قديمهـا وحديثهـا؛ فالانتصـارُ إلى مدونـةِ الـتراثِ الإسـلامي، واعتبـارُ نتاجِهـا الأسـمى والأقـدرَ عـلى بَلْـوَرَةِ تَصَـوُّرٍ يَكْفُـلُ النهـوضَ بالأمـةِ العربيـةِ الإسـلاميةِ، ومضاهـاةَ الغـربِ، هـو مـا دفـع طـه إلى

1- الجابـري، محمـد عابـد، **مـن أزمـة الاشـتراكية في الـدول المتخلفـة إلى الـدول الوطنيـة الديمقراطيـة**، سلسـلة مواقـف، دار النـشر المغربية-إديمـا، ع12، 2003م، ص8.

2- طه، عبد الرحمان، المرجع نفسه.

3- الجابري، محمد عابد، المرجع نفسه.

4- الـذي يحـدِّدُهُ السـلفيُّ التقليـديُّ في بدايـةِ «الانحـراف عـن سـيرة السـلف الصالـح». **الـتراث والحداثـة**، ص30.؛ ومعلـوم أن هنـاك اختلافـا في تاريـخ تلـك البدايـة بـين السـلفيين أنفسـهم.

5- يقـول الجابـري: «اللحظـة الراهنـة في تاريخنـا العـربي الحديـث مـا زالـت لحظـة نهضويـة، مـا زلنـا نحلـم بالنهضـة». **الـتراث والحداثـة**، ص33.

6- طـه، عبـد الرحـمان، **حـوارات مـن أجـل المسـتقبل**، ص45. لا نتوسَّـع في هـذه الأمـور، حتـى لا ننجـرَّ إلى منزلـق الاختلافـات الفكرانيـة بـين مشروعَـيْ طـه والجابـري. (مـا بـين معقوفـين مـن عندنـا).

مصادرةِ الحداثةِ الغربيةِ، بل ومعارضةِ كونيةِ التفكيرِ الفلسفي، «وَيُعْتَبَرُ كتابُ «الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي»[1] مُحَصِّلَةَ مُرَافَعَاتِهِ الطريفة دفاعاً عن أطروحةِ قوميةِ الفلسفةِ ضِدّاً على الأطروحةِ القائلةِ بكونيتِها»[2]. فيه، كما في كلِّ كتبِه، يُجَمِّدُ المفكرُ «مبدأ الاختلاف» مع الثقافات الأخرى، بدعوى الاختلاف في المنطلقات، وأنها مصدرُ كُلِّ الشرور التي تتربَّصُ بالإنسان العربي المسلم، علماً أن الاختلاف بين الناس، بله بين الأفكار والمعتقدات والسلوكات، أصلٌ في الوجود الإنساني.

إنَّ «الانفصالَ» عند العروي يحضر بمعنى القطيعة (طي الصفحة)المنهجية والمبدئية مع التراث العربي؛ أَيْ إنَّ رِبَاطَنَا به (بمعنى الارتباط) «قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وأنَّ الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا؛ لأننا ما زلنا نقرأ القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سرابٌ.

إنَّ الرؤيةَ التقليديةَ في التعامل مع التراث تجعل المستقبلَ يتحدَّدُ من خلال الماضي، عن طريق إلغاء الحاضر. ينعتُ الجابري هذا النوعَ من القراءة بـ«الفهم التراثي للتراث»[3]؛ يقول: «إن ما يميِّزُ الثقافةَ العربيةَ منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الحركة» داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في **إعادة إنتاج القديم**، وقد تطورت عمليةُ الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلُّسٍ وَتَقَوْقُعٍ واجترارٍ، فساد فيها ما سبق أن عَبَّرنَا عنه بـ«الفهم التراثي للتراث»، وهو **الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم**»[4]. لذلك، فهو يقترح «**قراءةً جديدةً**» للتراث، عنوانها: «**الاتصال والانفصال**»، محور دراستنا.

ينهج طه عبد الرحمان في تعامله مع التراث طريق «**الاتصال**» الذي في معنى **التقليد**، ومن ثَمَّ يَغِيبُ عنده «**الانفصال**»، وهو تصورٌ يَصْدُرُ فيه عن «**أُفْقٍ سَلَفِيٍّ**»[5].

ب: الانفصال بمعنى القطيعة (أو السلفية الحداثية).

يَصْدُرُ هذا الرأي عن تأثُّرِ أصحابِه بالرؤيةِ الحداثيةِ الغربيةِ، التي ترى في التراث العربي مجردَ حَلْقَةِ وَصْلٍ بين ماضٍ كان قبله وحاضر أوروبيٍّ استطاع أن يُحقِّقَ العالَميةَ والشموليةَ؛ خاصيتان لا تتوفران في الثقافةِ العربيةِ، حاضرِها وماضيها[6].

1- طه، عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2002م.

2- الحري، عبد النبي، **طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2014م، ص176.

3- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص13.

4- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص15. (التشديد من عندنا).

5- السَّلَفِيُّ في رأي الجابري هو الذي يتخذ «النموذج العربي الإسلامي إطاراً مرجعياً **وَحِيداً له**؛ بمعنى أنه عندما يفكر في قضيةٍ من القضايا يُفَكِّرُ فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله». **الخطاب العربي المعاصر**، ص16.

6- ناقش ذلك الجابري في مقدمة كتابه: **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**، دار النشر

يَنْظُرُ هذا النَّوعُ من القراءة إلى التراث العربي الإسلامي (أو اللاقراءة التراث) بكونه مجرّدَ تكريرٍ لثقافةٍ يونانيةٍ أو مسيحيةٍ أو فارسيةٍ؛ مما يعني أنه، إذْ يَرُدُّهُ إلى أصله فهو، لا يتعامل معه، وحين يتبنَّى المفكرُ الليبراليُّ العربيُّ هذا الطَّرحَ، ويَصْدُرُ عنه، فهو، من حيث لا يدري، يستدعي تراثاً لا تراثَهُ العربي، مُعتقِداً أنه بِتَبنِّيهِ للحداثةِ الغربية (العالمية) يكون قد قَطَعَ مع كلِّ ما له علاقة بالتراث كيفما كان نوعُهُ، والحال أنه إنما **انفصَلَ** عن تراثه هو، لا تراثَ غيره الأوروبي. يقول الجابري: «إنه عندما يُطلَبُ من العرب أن يستوعبوا الليبراليةَ الأوروبيةَ، فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثاً أجنبياً عنهم بمواضيعه وإشكالياته ولغته، وبالتالي لا يشكل جزءاً من تاريخهم. إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد، إلا تراثها أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراثِ البشري كُلِّهِ فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه»[1].

يتعامل أصحابُ هذا التصور مع التراث العربي بمبدأ القطيعةِ (أي لا تعامل معه)، وينظرون إلى سؤال التغيير والتحديث من منطلق «الدور التاريخي الغربي الممتد في عصر النهضة إلى الثورة الصناعية؛ [إذْ] هو المرجعُ الوحيدُ للمفاهيم التي تُشَيِّدُ على ضوئها السياساتُ الثوريةُ الراميةُ إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاعٍ وسطويةٍ مُتَرَهِّلَةٍ إلى أوضاعٍ صناعيةٍ حديثةٍ»[2]؛ يعني ذلك أن العروي «يُهمِلُ التواريخَ الفعليةَ لحساب تاريخٍ كوني وكليةٍ ميتافيزيقية»[3]، وهو ما يؤاخذه عليه عبد الكبير الخطيبي؛ الذي يرى أنه «لكي نقطع الصلة مع [تراثنا العربي] يجب أن نعرفه جيداً كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبَّعنا به»[4].

إنَّ «الانفصالَ» عند العروي يحضر بمعنى القطيعةِ (طي الصفحة)[5] المنهجيةِ والمبدئيةِ مع التراث العربي؛ أيْ إنَّ ربَاطَنا به (بمعنى الارتباط) «قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وأنَّ الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا؛ لأننا ما زلنا نقرأ القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سرابٌ. وَسَبَبُ التخلُّفِ عندنا هو الغرور بذلك السراب، وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتماً الذهنُ العربيُّ مفصولاً عن واقعه، مُتَخَلِّفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقةً واقعيةً، مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[6].

المغربية، الدار البيضاء، 1977م. وَبَيَّنَ أنَّ «العالميةَ والشموليةَ» كما هي صفةٌ للفكر الأوروبي، فهي صفةٌ للفكر العربي ذات تاريخ. يقول: «ومثل تراثنا في عالميته وشموليته وتاريخيته مثل الفكر الأوروبي المعاصر». يرجى العودة للمقدمة للتوسُّعِ أكثر.

1- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص52-53.

2- العروي، عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980م، ص25.

3- بنعبد العالي، عبد السلام، **بين الاتصال والانفصال**، ص13.

4- الخطيبي، عبد الكبير، **نحو فكر مغاير**، ترجمة وتقديم: عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة كتاب الدوحة، 2013م، ص21. (ما بين معقوفين من إضافتنا حتى يستقيم التركيب).

5- العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2001م، ص10.

6- العروي، عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، 1973م، ص63.

نفهم من «الانفصام الواقعي»، كما وظفه الباحث، أن هناك علاقةً متناقضةً بين ما تَبُثُّهُ الحداثةُ الغربيةُ من مفاهيمَ، وما يحكُمُ الذهنيةَ العامةَ في التراثِ العربي؛ فالأولى مبنيةٌ على التعَدُّديةِ والنسبيةِ، وأنَّ «العقلَ» هو مصدرُ الحقيقةِ، مقابلَ أسبقيةِ «المعقولِ» على «العقلِ» في الثقافةِ العربيةِ، والمعقولُ هو ««العلم» بالمعنى المطلق (...). يسمى الخبرَ أو الحكمةَ أو السنةَ أو التقليدَ أو سِرَّ الإمامِ أو الكشفَ (...). لا يَتَبَعَّضُ ولا يتفاضَلُ ولا يَتَغيَّرُ، وهو أصلٌ تقرَّرَ في علم الكلام ومنه انتقل إلى العلوم الأخرى؛ الدينية والدنيوية، الشرعية والوضعية، الاستنباطية والاستقرائية»[1]. إنه الذي جعل العروي يدعو إلى الانفصال عن التراث نهائياً، فما دامت الحقيقةُ في التراث العربي واحدةً، لا تَعَدُّدَ فيها ولا اختلاف، فالوِجْهَةُ لا بد أن تكون إلى غيره، ولا أفضل في ذلك من الثقافةِ المتحرِّرَةِ، الآخذة بمنطق الاختلاف، ثقافة فلسفة الأنوار، و «كلّ مَنْ يعيش في زماننا هذا، مَنْ يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعلَ غير هذا، ومَن عكس القضيةَ خرج من زمانه إلى زمان آخر»[2]. يقول العروي.

تحكَّمَتْ في صدور العروي عن ذلك الرأي أيضاً، نزعتُهُ الماركسيةُ التاريخانيةُ، إذ يراها «النظريةَ المعقولةَ الواضحةَ النافعةَ لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[3]، وفي هذا ضربٌ لصيرورة التاريخ، بل ووقوعٌ في «**سلفيةٍ حداثيةٍ**»، ومن ثَـمَّ الدفاع عن القطيعةِ، حيث لا قطيعة شاملة، ومع جميع الموروثات، يستدعي تعديل ذلك -يقول الخطيبي- «أن نُفْرِغَ الكتابةَ التاريخيةَ ونُطَهِّرَهَا من المطلقاتِ التي تُقَيِّدُ الشعبَ، فَتُجَمِّدُ الزمانَ الذي يحياهُ، والمكانَ الذي يعيش فيه، والجسدَ الذي يحيا به»[4]؛ أم إن ذلك مَرَدُّهُ إلى هاجس التهجُّم على «**السلفية الدينية**»، المتحصِّنَةِ بأسوار وقباب وصوامع التراث، وهل يُسَوَّغُ ذلك بالارتماء في أحضان ثقافة غربية، تحصَّنَتْ، هي الأخرى، بأرض أجدادها. يقول الجابري: «إنَّ التاريخاني العربي يدعونا إلى البحث عن حَلٍّ لمشكِلَتِنَا، المطروحة علينا «هنا»، في التجارب التي عرفها التاريخ "هناك"»[5].

في نفس منحى القطيعةِ، مع اعتبارها «ضرورة منهجية» لا حتمية، يذهب الباحث علي أومليل إلى أنَّ مسألةَ ربط الحاضر بالماضي تُنبِئُ عن صعوبةٍ كبيرةٍ، وأنَّ «كلَّ محاولةٍ من محاولاتِ تأصيلِ مفهومٍ حديثٍ لا تنتهي (...) إلا نهايةً سلبيةً»[6]. لقد فعل ذلك مع مفاهيم حداثية عديدة؛ مع

1- العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، ص96-99.

2- المرجع نفسه، ص17.

3- العروي، عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، ص25. نشير إلى أن الجابري ناقش توجه العروي الماركسي، وتبيّن له أن «المثالية» أقرب إلى فكره من الماركسية، التي لا يستعمل منها إلا بعض مفاهيمها، ولأن موضوعنا له علاقة فقط بإظهار صدور العروي عن «الانفصال» بمعنى القطيعة، لم نخض في تلك النقاشات. ولمن أراد التوسع في ذلك يرجى العودة إلى دراسة الجابري بعنوان: **مع الأستاذ عبد الله العروي في مشروعه الإيديولوجي**، سلسلة مواقف، دار النشر المغربية-إديما، ع8، ط2002م.

4- عبد الكبير الخطيبي، ص16.

5- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، ص55.

6- بنعبد العالي، عبد السلام، المرجع نفسه، ص122.

سبق أن أَوْرَدْنَا في التحديد المفهومي «للاتصال والانفصال» أن «الانفصال» يرتبط بالحداثة والتحديث، لا باعتبارهما خاصيةً غربيةً، ولا ببنائهما على مرجعية عقائدية، بل لا بد للقائم بهما أن يَنْظُرَ في جميع الاتجاهات، بانياً ومُؤَسِّساً، ورابطاً بين الماضي والحاضر.

الحوار، وشرعية الاختلاف[1]، والديمقراطية، والعقل، والعلم، والتعدُّدية؛ هذه التي إنْ بحثنا عنها في تراثنا سَنُصْدَمُ بعبارةٍ - يقول أومليل- «الحقيقة واحدة، تقوم عليها سلطةٌ واحدةٌ... [وبالتالي] لا يمكن أن نستند إليه [يقصد التراث]، ونحن ندعو إلى مشروعيةِ التعدُّدِ وإرساء مبدأ الحق في الاختلاف»[2].

إنّ الرأيَ الذي يصدر عنه علي أومليل ليس نفياً مبدئياً ونهائياً للاتصال، كما عند العروي، مع العلم أن «العلم المطلق» عند الأخير هو المقصود بـ «الحقيقة الواحدة»، بل ناتجٌ عن مقارباتٍ عدّة لمفاهيم حداثية في مدونة التراث. فالاتصالُ ومحاولةُ التأصيل حاضران عند أومليل، رغم النتائج السلبيةِ التي ترشَحُ خلال القيام بهما، ويظهران أكثر حين حديثه عن مفهوم حقوق الإنسان، معتبراً مسألةَ التأصيل له، إنما تبقى «رَهْناً بالاجتهاد الفكري، وهي مهمَّةٌ ملقاةٌ على عاتق مثقفينا»[3].

يُفهَمُ من ذلك أن أومليل لا يُغلِقُ باب «**الاتصال**»، كما الحال عند العروي، إنما يجعله مشروطاً باجتهادٍ ورؤيةٍ جديدَيْن، وخروجٍ عن «الذين يرون في تراثنا سبقاً مطلَقاً لكل ما جاد به التاريخ، وما سيجود به»[4].

تَتَبَّعْنَا في الفِقراتِ السابقةِ موقفَ عبد الله العروي القائل بالقطيعة مع التراث العربي (=لا تعامل)؛ مما يعني أنه يقع في موقعِ نقيضٍ مع تصور طه عبد الرحمان، رأيان في اتجاهَيْنِ معكُوسَيْنِ، أقصى اليسار وأقصى اليمين، كما أردفنا موقفَهُ (أي العروي) برأيٍ يأخذُ بالقطيعةِ غيرِ المبدئيةِ، بعد أن حاولَ البحثَ عن العلائقِ الممكنةِ بين زمانَيْنِ متباعِدَيْن، وثقافَتَيْنِ مختلِفَتَيْن، فقال (أي علي أومليل) باللاإمكان وبالصعوبة المنهجية الكبيرة، إلا أنه لم يُقْفِل بابَ الاجتهاد، ولم يجعل من رأيه حقيقةً تاريخيةً.

إنه الرأيُ الذي يحيلنا إلى محور دراسَتِنَا، نقصد قراءة الجابري الجديدة، القائمة على: **الاتصال الذي لا يعني التقليد، والانفصال الذي لا يعني القطيعة.**

1- يقول في ذلك: «فقد رجعنا إلى تراثنا ننقب فيه ونحلله، لنرى ما إذا كان مساعداً -أو عائقاً- على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف». أومليل، علي، **في شرعية الاختلاف**، دار الطليعة للنشر، لبنان، منشورات المجلس القومي للثقافة، الرباط، ط2، 1993م، ضمن التمهيد، ص11.

2- أومليل، علي، ص107.

3- المرجع نفسه، ص106.

4- بنعبد العالي، عبد السلام، المرجع نفسه.

أما ماذا نعني بذلك، فهو ما ستنهض للإجابةِ عنه النقطةُ الموالية.

ج: الاتصال والانفصال، بما ليس تقليداً ولا قطيعةً، وعلاقةُ ذلك بالتأويل عند الجابري

مُنْطَلَقٌ أَوَّلٌ:

مَوْطِنُ الاهتمامِ هنا: **كيف يقرأ الجابري التراث؟** يعني ذلك أن التأويلَ الذي نقصد هو: «**التأويل عند الجابري**»، وليس بمعنى البحثِ عن تحديداتِهِ اللغويةِ والمفهوميةِ، وإبدالاتِهِ ومدارسِهِ المختلفةِ. إنَّهُ القراءةُ الجديدةُ للتراث، كما يقترحُهَا الجابري، وما ننهض بحثاً فيه وعنه بمسمّى «**الاتصال والانفصال**»؛ الذي سَعَتِ الصَّفْحَاتُ السابقةُ (=الاتصال والانفصال؛ كلام أوّل) التمهيدَ له. فالاتصالُ (الارتباط) لا يعني التقليد، والانفصال (اللاارتباط) لا يعني القطيعة؛ إنما هما، في مشروع الجابري، رؤية جديدة في التعامل مع التراث.

لذلك كلِّهِ، ورد عندنا عنوانُ هذه النقطة بصيغة «**الاتصال والانفصال وعلاقته بالتأويل**». المسألةُ إذن لها علاقةٌ بالمنهج عند الجابري، كما ستُبَيِّنُ الفِقْرَاتُ القادِمَةُ.

مُنْطَلَقٌ ثَانٍ:

يَحْضُرُ «**الاتصالُ**» عندنا بمعنى «**الفصل**» عند الجابري، و«**الانفصال**» بمعنى «**الوصل**»، يَقْصِدُ بالأول «جعل التراث معاصراً لنفسه»، والثاني (أي الوصل) «جعله معاصراً لنا»، إلا أننا ننظر إلى المسألةِ من زاويةٍ مختلفةٍ، نحدِّدها على الشكل التالي:

- الفَصْلُ؛ لا يمكن أن يتأتَّى إلا عن طريقِ «**الاتصال**» بمدونةِ التراثِ العالِمَةِ (النصوص)[1]، ونعلم أنَّ الجابري يروم بذلك استخلاصَ معاني التراث من خلال محيطِهِ، على «صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي»[2]، وهو ما يمكن أن نطلقَ عليه «**الاتصال الواعي**»، بدل كلمةِ «الفصل»؛ فالأوَّلُ أعمُّ وأدقُّ آلةً ومنهجاً.

- الوَصْلُ؛ أي «**الانفصال**» عن مدونة التراثِ العالِمَةِ (النصوص)، ونعلم أنَّ الجابري يروم بذلك الاستفادةَ مِمَّا تَبَقَّى من التراثِ «على صعيد الفهم والمعقولية»[3]، وهو ما يمكن أن نطلقَ عليه «**الانفصال الواعي**»، بدل كلمةِ «الوصل»؛ فالأوَّلُ أعمُّ وأدقُّ آلةً ومنهجاً.

وماذا بعد ذلك؟

1- يقول الجابري: «عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أيّ فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً مجموعةً من النصوص». **الخطاب العربي المعاصر**، ص10.

2- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص11.

3- المرجع نفسه، ص12.

لقد اكتسب «**الاتصال**» في اللغةِ العربيةِ والأجنبيةِ (كما حَدَّدْنَا سَابِقًا) معنى «**صِلَةِ الرَّحِم**»؛ يعني ذلك أنَّ **الارتباطَ** بالأجدادِ، لأنهم رَحِمُ الأحفادِ، لَمِنَ الأمورِ الهامَّةِ في حياة الكائن البشري؛ ذلك أنهم الأفضلُ شعورياً (هذا في روبير وأكسفورد). أما «**الانفصال**»؛ الذي لا يفيد القطيعةَ والفصلَ النهائي (كما سبق بيانُ ذلك)، حيث تَنْسِيبُهُ إلى «**المَفْصِل**» (بَيْنَ كُلِّ فَصْلَيْنِ وَصْلٌ)، فيحضُرُ بمعنى **اللاارتباط**.

إن «الاتصال والانفصال» يشكلان مصدرَ الاختلافِ الفكريِّ بين مواقفِ المفكرين الثلاثةِ الذين نُوَظِّفُ تَصَوُّرَاتِهم في هذا المبحث، ونعتبر أنَّ ما يُمَيِّزُ الجابري عن الموقِفَيْنِ النَّقِيضَيْنِ هو: عدم انحيازه للتراث حَدَّ التقليد، ولا افتتانه بالحداثةِ الغربيةِ حَدَّ القطيعةِ مع مدونةِ التراثِ العربيةِ؛ أيْ إنه يَصْدُرُ في قراءته عن «**الاتصال والانفصال**»؛ بالمعنى الذي نحاول التأصيل له.

بَيَانُ ذَلِكَ: إنَّ القراءتَيْنِ السَّلَفِيَتَيْنِ (الدينية والحداثية) تعاطت مع سؤال «كيف نتعامل مع التراث؟» من جانبِ الحَمولةِ المعرفيةِ، لا من زاويةِ العقل المنتِج والمؤسِّس لها، لذلك يَعتبر الجابري أنَّ «سلاحَ النقد يجب أن يسبِقَهُ ويرافِقَهُ «نقدُ السلاحِ»»[1]؛ أيْ «نقدُ العقلِ»، الأمرُ الذي لم تصدر عنه القراءتان. فالأولى تفكر في سؤال النهضة انطلاقاً من «عقودٍ «أُعِدَّت للماضي»، حَسْبَ تعبير غرامشي. [والثانية من خلال] مفاهيمَ أنتجَها «حاضرٌ» غير حاضرِ [العَرَبِ]؛ حاضرٌ كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تَمَّ تجاوزُهُ»[2].

ينظر الجابري إلى التصوُّرَيْن السَّلَفِيَيْنِ من زاويةِ انخراطِهما في الاحتفاء بالأصول والنماذج، فطه «يَتَمَسَّكُ بالأصوليةِ التراثيةِ العربيةِ الإسلاميةِ»[3]، والعروي يجعل «ماضي الغرب وبالذات ليبراليته في القرن السابع عشر والثامن عشر (...) [مكان] ماضي العرب مجسَّداً في الفكر السلفي»[4]؛ أيْ إنهما مَعاً مُنقَطِعَان عن سؤال الحاضر، متمسكان بقاعدة «قياس "الجديد" على "القديم"، فأصبحت معرفةُ الجديدِ مُتَوقِّفَة على "اكتشاف" قديم يُقَاسُ عليه»[5]. الشيءُ الذي تَرَتَّبَ عنه الابتعاد عن سؤال الحداثة، كما يجب أن يُعَادَ تأسيسُهُ في الواقع العربي، لا كما يتصوَّرُهُ العروي وطه أو يستلهمانه.

دفع ذلك بالجابري إلى القول بضرورةِ إحداثِ «قطيعةٍ ابستمولوجيةٍ تامَّةٍ مع بنيةِ العقل

1- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، ص9.

2- المرجع نفسه. [ما بين المعقوفَيْن من إضافتنا ليستقيم التركيبُ].

3- الجابري، محمد عابد، **المسألة الثقافية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1994م، ص79.

4- جبري، إدريس، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري (رؤية مختلفة)**، فالية للطباعة والنشر والتوزيع، سلسلة أكاديميات1، ط1، 2013م، ص71 [ما بين معقوفَيْن من عندنا]، وعنه قال الجابري: وفريق يدعو إلى الأصولية الحداثية الغربية.

5- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص19. من النتائج الخطيرة في انحراف **القياس** من كونه قاعدة علمية إلى اعتباره آلية ذهنية يُفَسَّرُ بها المجهولُ (المستقبل) بواسطة المعلوم (الماضي): إلغاء الزمان والتطوُّر (أو لا تاريخية الفكر العربي)، ثم فصل الموضوع عن الذات (أو افتقاد الفكر العربي إلى الموضوعية). المرجع نفسه، ص18-19.

العـربي في عـصر الانحطـاط وامتداداتهـا إلى الفكـر العـربي الحديـث والمعـاصر»[1]، حتـى لا يُلْغَـى الحـاضرُ، وَيُنْظَـرَ إلى المسـتقبل بعيـونٍ ماضويـةٍ. القطيعـةُ هنـا لا تعنـي طـيَّ صفحـةِ الـتراثِ، إنمـا «التخلـي عـن الفهـم الـتراثي للـتراث؛ أي التحـرُّر مـن الرواسـب التراثيـةِ في عمليـةِ فَهْمِنَـا للـتراث، وعـلى رأس هـذه الرواسـب "القيـاس" النحوي-الفقهي-الكلامـي في صورتـه الآليـة اللاعلميـة التـي تقـوم عـلى ربـط جـزء بجـزء ربطـاً ميكانيكيـا، والتـي تعمـل بالتـالي، عـلى تفكيـك الـكل وفصـل أجزائـه عـن إطارهـا الزمـاني-المعرفي-الإيديولوجي»[2].

سـبق أن أَوْرَدْنَـا في التحديـد المفهومـي «للاتصـال والانفصـال» أن «الانفصـال» يرتبـط بالحداثـةِ والتحديـثِ، لا باعتبارهـما خاصيـةً غربيـةً، ولا ببنائهـما عـلى مرجعيـةٍ عقائديـةٍ، بـل لا بـد للقائـم بهـما أن يَنْظُـرَ في جميـع الاتجاهـات، بانيـاً ومُؤَسِّسـاً، ورابطـاً بـين المـاضي والحـاضر، «إذْ لا نهضـةَ دون وَصْـلٍ تاريخـيٍّ، يربـط المـاضي بالحـاضر»[3]. إن الحداثـةَ عنـد الجابـري تَتَحَـدَّدُ مـن خـلال «الانتظـام النقـدي في الثقافـةِ العربيـةِ نفسِـها، وذلـك بهـدف تحريـك التغيـر فيهـا مـن الدَّاخـل[4]. لذلـك، كانـت الحداثـةُ بهـذا الاعتبـار، تعنـي أوَّلاً وقبـل كل شيء حداثـة المنهـج وحداثـة الرؤيـة، والهـدف: تحريـر تصوُّرنـا للـتراث مـن البطانـةِ الإيديولوجيـةِ والوجدانيـةِ التـي تضفـي عليـه، داخـلَ وعينِـا، طابـعَ العـام والمطلـق وتنـزع عنـه طابـعَ النسـبية والتاريخيـة»[5].

يصـدر الجابـري عـن هـذا الـرأي ويُؤَسِّـسُ لهـذا التوجُّـه الجديـد؛ لأن النهـوضَ بواقعِنـا العـربي المتـأزِّم، واسـتشرافَ مسـتقبلٍ يكـون بديـلاً، لا يمكـن أن يَتَـأَتَّى بنـاءً عـلى «الأشـباه والنظائـر»؛ «لأن معظـم معطيـات الحضـارة المعـاصرة لا أشـباه لهـا ولا نظائـر في المـاضي. وإذن، فالإصـلاح أو «تطبيـق الشريعـة» أصبـح يتطلـب ليـس فقـط الرجـوع إلى الأصـول، **بـل إعـادة تأصيلهـا بفكـر مُتَفَتِّـح يجمـع بـين اعتبـار المقاصـد والاسترشـاد بأسـباب النـزول، وبـين ضروريـات وحاجيـات وكماليـات عصرنـا**، خصوصـاً منهـا تلـك التـي لا بـد منهـا لاكتسـاب المناعـةِ والقـوةِ والإسـهامِ في تحريـرِ الإنسـانِ وتقـدُّمِ الحضـارةِ»[6].

يقـع تصـوُّر الجابـري تَبَعـاً لذلـك، في موقـعٍ نقيـضٍ مـع تَصَـوُّرَيْ طـه والعـروي، فهـو يدعـو إلى الانتظـام في حقـل الـتراث العـربي، وعـدم مصـادرة تجـارب الآخـر الغـربي، بالنظـر إلى فكـره بمـا يلائـمُ الثقافـةَ العربيـةَ المعـاصرةَ[7]، لا مجـرَّدَ نهـجِ طريقـةِ الإسـقاطِ؛ كـما في تاريخانيـةِ العـروي، القائمـةِ عـلى

1- المرجع نفسه، ص20.

2- المرجع نفسه، ص21.

3- كمال، عبد اللطيف، ص22.

4- أو مـا يسـميه بـ«اسـتراتيجية "التجديـد مـن الداخـل"»، آخـر مقدمـة: **المثقفـون في الحضـارة العربيـة؛ محنـة ابـن حنبل ونكبـة ابـن رشـد**، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، ط2، 2000م، ص16.

5- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص16.

6- المرجع نفسه، ص11.

7- يقـول الجابـري: «إن سـؤال «**كيـف نتعامـل مـع الفكـر العالمـي المعـاصر**» -الوجـه الآخـر لسـؤال: «**كيـف نتعامـل مـع الـتراث**»- يطـرح، في مـا يُـخَيَّلُ إلينـا، مهمـةً شـبيهةً بتلـك التـي قمنـا بهـا في كتابنـا **نقـد العقـل العـربي**؛ أعنـي بذلـك

«الانفصال» بمعنى القطيعةِ، مع العلم أنه «لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لابد فيهما من الانتظامِ في عملٍ سابقٍ، أعني [يضيف الجابري]: في تراثٍ»[1].

إنَّ السؤالَ المركزيَّ في فلسفةِ «الاتصال والانفصال» عند الجابري (كما صاغه بنفسه) هو: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيدَ ويستوعبَ الجوانبَ العقلانيةَ و(الليبراليةَ) في تراثِه [الاتصال الواعي]، ويوظفها توظيفاً جديداً [الانفصال الواعي]، في نفس الاتجاه الذي وُظِّفَتْ فيه أوَّل مرَّةٍ، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل»[2]. إنه الانتظام في سؤال «الاتصال والانفصال»؛ أي الدعوة إلى «**الانفصال عن التراث عن طريق الاتصال به**؛ ذلك أنَّ الجابري يرى **استحالةَ الفصلِ دون وصلٍ**، فنحن [الكلام لعبد اللطيف كمال] لا نستطيع النهوض ولا التقدم باستعارة النماذج واللغات والأزمنة التي تأسست خارج تاريخنا. وبالمقابل، فإننا **نستطيع تطوير ذاتنا بالانخراط في تاريخها الخاص، وإحداث شقوق داخلية فيه، بالصورة التي تُمَكِّنُنَا من تجاوزه، بفعل مفعول الشقوق التي أنشأنا أثناء قراءته، لا بفعل نداء القطيعة**»[3]؛ أو بفعل ما يسميه سعيد بنسعيد العلوي «الإقبال الكلي على الغد، على المستقبل، دون التفاتٍ إلى الماضي»[4]، بل وعدم التركيز على أسئلة الحاضر العربي. إنَّ استلهامَ قيمِ الحداثةِ الغربيةِ، ومحاولة إسقاطها على الواقع العربي يضعنا أمام مفارقةٍ خطيرةٍ، عنوانُهَا: «إحلالُ التصَوُّرِ محلَّ الواقع، وتحويل الرغبة إلى واقع متخيَّل»[5].

يُلاحَظُ أننا ناقشنا رأيَ الجابري بشكلٍ عام بخصوص الاتصال بالتراث (الارتباط)، والانفصال عنه (اللاارتباط)، مع مُعَاوَدَةِ استدعاءِ مفاصلِ التصوُّرَيْن السَّلَفِيَيْن، للاستمرار في إبراز تهافُتِهِمَا، ولنؤكد أن الجابري يدعو وبوضوح إلى القطع مع القراءَتَيْن السَّلَفِيَتَيْن. أما الآن، فسننتقلُ إلى إبراز خصائص المنهج، أو القراءةِ الجديدة للتراث، كما يعتبرها الجابري، لتتضحَ الرؤيةُ أكثرَ، رؤية: **«الاتصال والانفصال»، والعلاقة بالتأويل**.

إنجاز «**قراءة عربية**» للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعا لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو: **قراءة نقدية، متجددة ومتواصلة**، تبرز تاريخيتَهُ ونسبيتَه وحدودَ العموم والخصوص فيه، وتفضح بالتالي ميوله إلى الهيمنة، واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها». المرجع نفسه، ص11.

1- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية:** نقد العقل العربي، ج2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2000م، ص545. أو كما قال: «لا يمكن رفض التراث كَكُلٍّ (...)، فهو شئنا أم كرهنا، مُقَوِّمٌ أساسي من مقومات الحاضر، وتغيير الحاضر لا يعني البداية من الصفر نفسه». **التراث والحداثة**، ص37.

2- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص53. [ما بين معقوفين من عندنا].

3- كمال، عبد اللطيف، ص13-12. (التشديد من عندنا).

4- ورد ضمن ندوة: «**نقد العقل العربي في مشروع الجابري**»، مجلة الوحدة، عدد26-27، تشرين الثاني/نوفمبر 1986م، وأعيد نشر وقائع الندوة بعنوان: **النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر..!؛ الإبستيمولوجيا والإيديولوجيا والاستقلال التاريخي**، سلسلة مواقف، ع19، أيلول/سبتمبر 2003م، ص24.

5- كمال، عبد اللطيف، **درس العروي؛ في الدفاع عن الفكر التاريخي-الحداثي**، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، ع11، 1999م، ص85-86.

إنَّ قـولَ الجابـري بـضرورةِ فصـلِ الـتراثِ عَنَّـا (جعله معـاصراً لنفسـه)، فَلِتَكُـونَ قراءتُـهُ **موضوعيـةً** (الاتصـال الواعـي لا المتماهـي). أمـا وَصْلُـهُ بنـا (جعلـه معـاصراً لنـا)، فَلِنُحَقِّـقَ **فَهْـماً معقـولا** (انفصـالاً واعيـاً لا قطعيـاً).

يعنـي ذلـك: تحقُّـقُ «الموضوعيـة» و«المعقوليـة» في مقاربـة نصـوص الـتراث؛ ذلـك أنَّ القـراءات السـلفية ظَلَّـتْ عقيمـةً وغيـرَ منتِجَـة، بـل ومسيئة للـتراث وللفكـر المعـاصر معـاً؛ لأنهـا لا تنفـكُّ تصـدُرُ عـن «ذاتيـةٍ» فَجَّـةٍ، جعلـت منهـا تصـوُّرات «لا تاريخيـة». يقـول الجابـري: «إن المنهـج السـلفي -بالمعنـى الواسـعِ لكلمـةِ سـلفية- منهـجٌ انتقـائيٌّ، يسـعى إلى تأكيـدِ الـذاتِ أكـثر مـن سـعيه إلى شيء آخـر، وهـو في الأعـم الأغلـب منهـج خطـابي يمجد الماضي بمقـدار مـا يبـكي الحـاضر، ومـن هنـا تظـل «الـذات» التـي يريـد تأكيدهـا هـي «ذات» المـاضي الـذي يُعَـادُ بنـاؤه بانفعـال تحـت ضغـط «ويـلات» الحـاضر و»انحرافاتـه». ومناهـج المسـتشرقين عـلى تبايـن درجـة «علميتهـا» تعالـج تُرَاثَنَـا معالجـةً خارجيـةً، تعالجـه كموضـوع، وليـس كـذات وموضـوع، تضعـه «هنـاك» لا هنـا وهنـاك. أضـف إلى ذلـك أنهـا مناهـجُ مؤطّـرة إيديولوجيـاً بـرؤى تمليهـا نزعـةُ «التمركـز حـول أوروبـا»»[1]. إنَّ مـا نحتـاج إليـه هـو «الاسـتقلال التاريخـي»؛ أي «كـسر قيـود التقليـد وقطـع خيـوط التبعيـة»[2]، ومـن ثَـمَّ ضرورة فصـل الـذات عـن الموضـوع (الـتراث)، في أُفْـقِ فَصْـلِ الموضوع عـن الـذات لتتحقـق اسـتقلاليتُهُ، وتتـم دراسـتُهُ دراسـةً علميـةً، ولِنَتَمَكَّـنَ بعـد ذلـك مـن ربطـه بنـا؛ أيْ جعلـه معـاصراً لنـا.

إن «**الموضوعيـة**» في التعامـل مـع الـتراث هـي مـا يعنـي «**الاتصـال الواعـي**»؛ يلزمهـا أن «تُـحَقِّقَ قَـدْراً كافيـاً مـن المسـافة بـين الـذات والموضـوع يسـمح برؤيـة الأشـياء كـما هـي، دون تأثـيرٍ مـن عواطفنـا ورغْبَاتِنَـا، مـما يفسـح المجـال لقيـام رأيٍ مشـتركٍ بيننـا حولَهـا، وهـذا يكشـف عـما فيهـا مـن المعقوليـة»[3]؛ أي إمكانيـة «الانفصـال الواعـي» عـن الـتراث، وهـو مـا أشرنـا إليـه في التحديـد اللغـوي لَـمَّا اعتبرنـا الانفصـال (اللاارتبـاط) «حالـة عـدم التأثُّـر مـن قِبَـلِ أشـخاصٍ آخريـن»، أو «حالـة عـدم الاشـتراك في شيء بطريقـة عاطفيـة أو شـخصية».

إنَّ «الانفصـال الواعـي»، العاقـل (مـن **المعقوليـة**)؛ الـذي يَتَحَقَّـقُ مـن خـلال الموضوعيـةِ، يحتـاج إلى ممارسـةٍ ديمقراطيـةٍ؛ ذلـك أن «العقلانيـةَ والديمقراطيـةَ ليسـتا بضاعـةً تُسْـتَورَدُ، بـل هـما ممارسـة حسـب

إذا كان كـمال عبـد اللطيـف يـرى في التحليـل والتأويـل خاصيتَـيْن تُـمَيِّزان منهـجَ الجابـري في قـراءة الـتراث، بحكـم مـا بينهـما مـن تَكَامُـلٍ وَتَعَـاوُنٍ، فـإنَّ عـلي المخلبـي الـذي خَـصَّ مـشروعَ الجابـري بكتـابٍ عنوانُـهُ «التحليـل والتأويـل» فلـه رأيٌ آخـرُ.

1- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص42-43.

2- المرجع نفسه، ص60.

3- المرجع نفسه، ص46. وعن المعقولية يقول الجابري: «جعله [أي التراث] معاصراً لنا؛ أي إعادة وصله بنا»، ص47.

قواعـد، [يضيـف الجابـري] ، ونحـن نعتقـد أنـه مـا لم نمـارس العقلانيـةَ في تراثنـا، ومـا لم نفضـح أصـولَ الاسـتبداد ومظاهـرَهُ في هـذا الـتراث، فإننـا لـن ننجحَ في تأسـيس **حداثـةٍ خاصـةٍ** بنـا، حداثـة ننخـرط بهـا ومـن خلالهـا في الحداثـة المعـاصرة «**العالميـة**» كفاعلـين وليـس كمجـرَّد منفعلـين»[1]. أمـا كيـف تَتَحقَّـقُ الموضوعيـةُ والمعقوليـةُ والديمقراطيـةُ -مـا يجعـل اتِّصَالَنَـا بماضينـا وانفصالَنَـا عنـه واعِيَـيْن- فذلـك مـا نَتَبَيَّنُـهُ في الخطـواتِ التاليـةِ، التـي مـن خلالهـا، كـما مـن خـلال أدواتٍ تأويليـةٍ، قريبـةٍ أو بعيـدةٍ منهـا، يَتَحَـدَّدُ «**التأويـلُ**» عنـد الجابـري، الـذي يرسـم للقـرّاء المعاصريـن معالـمَ الانفصـال.

ننظر إلى ذلك في مستَوَيَيْن:

المسـتوى الأول: المقاربـاتُ المنهجيـةُ التأويليـةُ التـي تُـحَقِّقُ **الاتصـالَ الواعـيَ** (الموضوعـي) مـع مدونـة الـتراث:

- المعالجـة البنيويـة: وفيهـا تتـم «مَـحْوَرَةُ فكـرِ صاحـبِ النـصِّ حـول إشـكاليةٍ واضحـةٍ [عبـارة عـن كُلٍّ تتحكـم فيـه ثوابـت]، قـادرةٍ عـلى اسـتيعاب جميـع التحـوُّلات التـي يتحـرَّك بهـا ومـن خلالهـا [ذلـك الفكـر]»[2]. يرتبـط ذلـك إذن بالبحـثِ عـن العلاقـاتِ الرابطـةِ بـين كلِّ أفـكار صاحـب النـص، في إطـار «بنيـةٍ كليـةٍ»، وتَبَـيُّنِ طرائـق التأليـف لديـه، وتحديـد أشـكال اسـتحضاره للمخاطَبـين.

- التحليـل التاريخـي: يَتَحَـدَّدُ مـن خـلال ربـطِ البنيـةِ الكليـةِ التـي يصـدر عنهـا فكـرُ صاحـب النـص بالمجـال التاريخـي (ثقافيـاً وإيديلوجيّـاً وسياسـياً واجتماعيـاً). ويسـمح، هـذا النـوعُ مـن التحليـل، بِتَبَـيُّنِ «مـا يمكـن أن يَتَضَمَّنَـهُ النـص، ومـا لا يمكـن أن يَتَضَمَّنَـهُ، وبالتـالي يسـاعدنا عـلى التعـرُّفِ عـلى مـا كان في إمكانـه أن يقولَـهُ، ولكنـه سَـكَتَ عنـه»[3].

- الطـرح الإيديولوجـي: تتحـدَّدُ مـن خلالـه الوظائـف الإيديولوجيـة، التـي نهـض فِكْـرُ صاحـبِ النـصِّ عـلى القيـام بهـا، وسـعى إلى تحقيقِهـا. يقـول الجابـري: «إنَّ الكشـفَ عـن المضمـون الإيديولوجـي لفكـرٍ مـا هـو الوسـيلةُ الوحيـدةُ لجعلـه فعـلاً معـاصراً لنفسـه، مرتبطـاً بعالمـه»[4].

تعـد هـذه **المقاربـاتُ الثـلاث مداخـلَ في التأويـل**، تعتمـد عـلى آليـاتٍ وطُـرُقٍ تكـون مـن صُلْـبِ مؤسَّسَـاتها النقديـةِ، أو تسـتدعيها مـن حقـولٍ معرفيـةٍ أخـرى. مقاربـاتٌ وآليـاتٌ لهـا أَنْ تُـحَدِّدَ لنـا وِجْهَـةَ **الانفصـال**؛ ذلـك أن «المعنـى الـذي يحملـه النـصُّ [هـو]، في آنٍ واحـدٍ، مـن **إنتـاج الكاتـب والقـارئ**. الكاتـب يريـد أن يُقَـدِّمَ فكـرةً أو وِجْهَـةَ نظـرٍ معينـة في موضـوعٍ معـيَّنٍ، وهـذا خطـابٌ. والقـارئ يتلقَّـى

1- المرجـع نفسـه، ص17. يسـمي الجابـري الحداثـة الخاصـة بنـا بـ«**الحداثـة العربيـة**»؛ إذْ «ليسـت هنـاك حداثـة مطلقـة، كليـة وعالميـة، وإنمـا هنـاك حداثـات تختلـف مـن وقـت لآخـر، ومـن مـكان لآخـر»، ص16 (التشـديد مـن عندنـا).

2- الجابـري، محمـد عابـد، **نحـن والـتراث**، ص24. مـا بـين معقوفَـيْن مـن إضافتنـا، تفاديـاً لتَكـرار عبـارة «فكـر صاحـب النـص» الـواردة في النـص.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

هـذه الفكـرة أو الوِجهـة مـن النظـر كـما يسـتخلصها هـو مـن النـص وبالطريقـة التـي «يختارهـا» (...)، وهـذا تأويـل للخطـاب أو قـراءة لـه»[1].

تَبَعـاً لذلـك، يَتَحَـدَّدُ **الخطـاب** عنـد الجابـري مـن زاويتَـيْن: باعتبـاره مَقُـولاً لكاتـبٍ؛ يُحـدِّدُ فكـرَهُ وطريقـةَ البنـاء لديـه. وباعتبـاره مقـروءاً؛ قـد اسـتوى في بنائـه، و«أصبـح موضوعـاً لعمليـةِ إعـادةِ البنـاء؛ أي نصّـاً للقـراءة»[2]. البنـاءُ وإعـادةُ البنـاءِ لا يقـولان كُلَّ شيءٍ، فقـد يسـكت صاحباهـما عـن أشـياء، ويجنحـان إلى التقديـم والتأخـير بحَسْـبِ الحاجـةِ إلى ذلـك، ارتباطـاً بالوظيفـةِ الإيديولوجيـةِ التـي يَسْـعَيَان إلى تحقيقِهـا.

ترتبـط **إعـادةُ البنـاءِ** بنـوعِ «القـراءةِ التـي تَعِـي منـذ اللحظـةِ الأولى كونهـا تأويـلاً»[3]؛ المعْنِـيُّ صاحبُهـا بكشـف «البنيـة الكليـة» التـي يَرْتَسِـمُ ضمنَهـا خطـابُ فكـرٍ مـا، انطلاقـاً مـن مـتن الخطـاب نفسِـهِ، وتوظيفـاً لآليـاتٍ تأويليـةٍ كفيلـةٍ بتأطيـرِ النـص تاريخيـاً، وتحديـدِ وظيفتِـه الإيديولوجيـةِ، وفتحِـه عـلى آفـاقٍ تربـط بعضَـهُ أو كلَّـه بنـا، أو تكشـف عـمَّا يدفـع إلى جعلـه في خانـة النسـيان، «مـن أجـل التحـرُّر مـما هـو مَيِّـتٌ أو مُتَخَشِّـبٌ في كياننـا العقـلي، وإرثنـا الثقـافي، والهـدف: فسـح المجـال للحيـاة كي تسـتأنف فينـا دورتَهـا، وتعيـد فينـا زرعَهـا. ولَعَلَّهَـا تفعـل ذلـك قريبـاً»[4].

إنَّ قـراءةَ الجابـري الجديـدة للـتراث جَعَلَتْـهُ يَنْتَهِـجُ طَريقَتَـيْن، بينهـما مـن التكامـل مـا يُـمَيِّزُ منهجَـهُ وأسـلوبَهُ في المقاربـةِ: طريقـة **التحليـل** وطريقـة **التأويـل**. يقـول كـمال عبـد اللطيـف «ينتقـل الباحـث [يقصـد الجابـري] مـن مسـتوى التحليـل إلى مسـتوى التأويـل، حيـث يُفَكِّـرُ في كيفيـةِ امتـلاكِ مُقَدِّمـاتِ الحداثـةِ، مـن داخـل عمليـةِ إعـادةِ تَـمَلُّكِ الـتراثِ، يُفَكِّـرُ في الانفصـال بالاتصـال»[5]؛ فهـو يتَّصِـلُ بنِتَـاجِ الـتراثِ عـبر نصوصِـهِ، **مُحَلِّـلاً** و**مُـؤَوِّلاً**، يشـير إلى ذلـك عَقْـدُ القـراءةِ الـذي تجسِّـدُهُ بعـضُ عناويـن إصداراتـه، منهـا التـي انتظَمَـتْ مشروعَـهُ «نقـد العقـل العـربي»، بـل وتُبَرْهِـنُ عنـه المقدمـاتُ التـي يُؤَسِّـسُ لهـا والنتائـجُ التـي يخلـص إليهـا في كُلِّ مصنفاتـه، بُغْيَـةَ تحقيـقِ الانفصـال الواعـي.

إذا كان كـمال عبـد اللطيـف يـرى في التحليـل والتأويـل خاصيتَـيْن تُـمَيِّزان منهـجَ الجابـري في قـراءة الـتراث، بحكـم مـا بينهـما مـن تَكَامُـلٍ وَتَعَـاوُنٍ، فـإنَّ عـلي المخلبـي الـذي خَـصَّ مـشروعَ الجابـري بكتـابٍ عنوانُـهُ «التحليـل والتأويـل»[6] فلـه رأيٌ آخـرُ. يختلـف الباحثـان، رغـم أن موضـوعَ المـادةِ واحـدٌ: كُتُـبٌ

1- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، ص10. (التشديد وما بين معقوفين من عندنا).

2- المرجع نفسه، ص11.

3- المرجـع نفسـه، ص12. نعلـم أن الجابـري يركـز عـلى مـا يسـميه «**القـراءة التشـخيصية**»، بديـلاً عـن القراءتيْن: الاستنسـاخية والمعتمِـدة عـلى التأويـل «الـذاتي» لا الموضوعـي، وهـو إذْ يفعـل ذلـك لا ينفـي اعتـماد المشـخِّص عـلى التأويـل الموضوعـي.

4- الجابـري، محمـد عابـد، **تكويـن العقـل العـربي:** نقـد العقـل العـربي، ج1، دار النـشر المغربيـة (طبعـة خاصـة بالمغـرب)، الـدار البيضـاء، ط8، 2000م، ص8.

5- كمال، عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟**، ص80.

6- المخلبـي، عـلي، **التحليـل والتأويـل؛ قـراءة في مـشروع محمـد عابـد الجابـري**، منشـورات كارم الشريـف، تونـس، ط1،

محمـد عابـد الجابـري. المسـألةُ ترتبـط بطبيعـةِ المقاربـةِ وفسـحةِ التأويـل.

لا أحـد يجـادل في أنَّ الـتراثَ العـربيَّ عَـرَفَ، عـلى مَـرِّ التاريـخ، شـخصيات فـذة، لهـا تطلُّعـاتٌ مسـتقبليةٌ قويـةٌ، إلا أنَّ تعبيرَهَـا عـن ذلـك التطلُّـعِ يشـهد كثـيراً مـن الالتـواءاتِ بفعـل جـبروت الحاكـم وسـلطة المجتمـع.

يرتبـط رأيُ المخلبـي المخالِـفُ بمرحلـةِ «**التحليـل**»، التـي تطابـق ما يعنيه الجابـري بـ«**المعالجـة البنيوية**»، هذه التـي تدفـعُ النـصَّ إلى أن يقـول بنفسـه مـا تنطـوي عليـه صَفحَاتُـهُ، لِيَتَبَـيَّنَ فيـما بَعْـدُ، مِـنْ خـلال «بنيتِـه الكليـةِ»، ومـن خـلال البحـثِ عـن «وظيفتِـه الإيديولوجيـةِ»، مـا سـكتَ عنـه. يَعتـبر المخلبـي هـذه العمليـة (التحليـل) تغييبـاً للنـص، ويصفهـا بـ «الدوغمائيّـة»[1]، إذْ تقـوم عـلى «أسُـسٍ تجعـل الموضـوعَ المحلَّـلَ في وضـع المغـترب الغائـب عـن عمليـةِ التحليـلِ نفسِـها. إنَّ كينونـةَ التحليـل، إن جـاز الحديـثُ عـن كينونـةٍ تلحقـه، تتحقَّـقُ عـبر إلغـاء الموضـوع المحلَّـل»[2]. هـذا (قـد) يَتَحَصَّـلُ إذا نظرنـا إلى مرحلـةِ «المعالجـةِ البنيويـةِ»، القائمـةِ عـلى التحليـل، بِـمَعْزِلٍ عـن مقَارَبَتَـيْ: التحليـل التاريخـي والطـرح الإيديولوجـي، مـا يمكـن التعبيـرُ عنـه بـرأي المخلبـي، وفي صـورةٍ مختلفـةٍ، بـ«الهامـش»[3]، أي إنـه ينظـر إلى هـذا الأخـير بأنـه المحصِّـن لتاريخيـةِ النـصِّ وعـدم تغريبـه، ومعلوم أنـه لـو نظـر إلى «**التحليـل**» في علاقتِـه بالوظيفـةِ الإيديولوجيـةِ لَـمَا صَـدَرَ عـن ذلـك القـول. الباحـثُ هنـا تَوَقَّـفَ عنـد الخطـوةِ/ المقاربـةِ الأولى وقـام بفصلِهـا، فأصـدر بنـاءً عـلى ذلـك حُكْمَـهُ، بـل نظـر إلى «المعالجـةِ البنيويـةِ» عنـد الجابـري في أُفُقِهَـا اللسـاني، دون الالتفـاتِ إلى «**التحويـل**» الـذي يضفيـه الأخـير عـلى مفاهيمِه وقوالبِـه؛ فهـي هنـا ليسـت نظريـة تكفـي ذاتهـا بذاتهـا.

إن التحليـل والتأويـل عنـد الجابـري عمليتـان مُتَّصِلتـان، والمقاربـاتُ التـي حَدَّدْنَـا سَـلَفاً، لا بـد أن يُنْظَـرَ إليهـا، وهـي «متداخلـةٌ»[4]، يقـول الجابـري: «إنَّ النظـرةَ البنيويـةَ، باهتمامهـا بالـكل أكـثر مـن

كانـون الثاني/يناير 2010م، وهـو -وإنْ صَـدَرَ بذلـك العنـوان- فلـم يهتـم صاحبُـهُ باكتشـاف «**آليـات التأويـل**» في مـشروع الجابـري، إنما ربـط «التحليـل والتأويـل» بالمنهـج العـام عنـده مـن جهـة، كـما ورد في مدخـل «نحـن والـتراث» و«الخطـاب العـربي المعـاصر»، أو في كتبـه الأخـرى، ثـم ناقـش «التأويـل» كـما مارسـه القدمـاءُ مـن جهـة أخـرى. إنَّ كتابَـهُ عـرضٌ لِمُتَفَرِّقَـاتٍ مـن فلسـفة الجابـري في قراءتـه للـتراث.

1- المرجع نفسه، ص177.

2- المرجع نفسه، ص57.

3- يعتـبر المخلبـي مفهـوم «**الهامـش**» بديـلاً في مقاربـة النـص عـما اعتـبره جـبروتَ التحليـل ودوغمائيتَـه، يقـول: «إن الاهتـمام بالهامـش هـو بقـاء في النـص **ولكنـه** بقـاء مـن نـوع خـاص، بقـاء عـلى أطرافـه، وفي وسـطه معـاً، تحفُّـزاً للخـروج عنـه وبـه لنسـخه واستنسـاخه». المرجـع نفسـه، ص178. الهامـش عنـده بمعنـى «النـص المـوازي»، وفي هـذا ينـسى الكاتـب مـا عنـاه الجابـري بالبحـث في فكـرِ أيِّ مفكـرٍ عَـمَّا يُؤَطِّـرُهُ إشـكالياً، ووحـدةُ الإشـكاليةِ مـن وحـدةِ الفكـر، ولذَيْنِـكَ علاقـةٌ بحـواشي أيِّ نـصٍّ لأيِّ مفكـرٍ.

4- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص32.

اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه **ضرورية** لاكتساب رؤية أشمل وأدق، **ولكنها وحدها لا تكفي**، بل لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجِّهة لها»[1].

إن التحليل والتأويل عند الجابري مرحلتان ترتكزان على آلياتٍ مختلفةٍ، لأجل استكناه «المعنى» والوصول إلى المسكوتِ عنه، تحقيقاً للانفصال. لا يمارس الجابري النقدَ من أجل النقدِ، بل النقدُ عنده مقرونٌ بالتفكيكِ وإعادةِ البناءِ، وهي العناصرُ التي يراها قابلةً «لإحداثِ الانفصالِ والتجاوُزِ المنشودِ وتحقيقِ النهضةِ المأمولةِ»[2]؛ أي إنه يقوم بـ«التعرية الأركيولوجية لكلِّ العناصرِ والتصوُّراتِ والرواسبِ التي ترسَّخَتْ على هيئةِ مسلماتٍ لا تُناقَش، وَشَكَّلَتْ بالتالي عقباتٍ إبستمولوجية ضد أيِّ تحرُّكٍ عربيٍّ أو انطلاقةٍ حقيقيةٍ، هذه العناصرُ والمسلماتُ المنتشرةُ لدى كافة الفئات الاجتماعية لا يمكن التخلُّصُ منها بالقفز فوقَهَا، أو بتجاهلها، وإنما تنبغي مواجهتُها بشكلٍ صريحٍ وتحمُّل مسؤولياتها عن طريق **التفكيك العلمي الدقيق** الذي يُحَرِّرُها ويُحَرِّرُنا منها في لحظةٍ واحدةٍ، وعندئذ يبدو ماضينا على حقيقته بكل إيجابياته وسلبياته، ويمكن للانطلاقة الجديدة أن تعرفَ كيف تتحرَّك وفي أيَّة جهة تتجه»[3].

تحدثنا في الفِقْرَاتِ السَّابقةِ عن المقارباتِ المنهجيةِ، التي وَجَبَ أن يعتمدَها القارئُ العربيُّ المعاصرُ في قراءةِ تراثِهِ قراءةً موضوعيةً (الاتصال الواعي)، ثم كشَفنا عن العلاقةِ بين ذلك والتأويل؛ هذا الذي من خلاله نُحَقِّقُ الانفصالَ الواعي.

المستوى الثاني: أشكال **الانفصال الواعي** (المعقول والديمقراطي) المترتِّب عن المقارباتِ التأويليةِ:

يُشَكِّلُ الانفصال امتداداً للاتصال؛ إذْ «لا انفصال بدون اتصال، وَإِنِ اقتضى جهداً في التأويل، يُقَارِبُ الحاضرَ بالماضي، ويُدمِجُ التراثَ في الحداثةِ، فلا يحصل النفورُ من الآخر، تحت ضغطِ دونيةٍ ذاتِ طابعٍ نفسيٍّ أو سياسيٍّ تاريخيٍّ»[4]، فحين **نَتَّصِلُ** بالنصوص التراثيةِ قراءةً وتأويلاً، فلأجل أن **ننفصِلَ** عنها، مستفيدين مِـ«**مَّا تبقَّى لنا منها**».

1- المرجع نفسه، ص43. (التشديد من عندنا).

2- كمال، عبد اللطيف، المرجع نفسه، ص14. يقول الجابري: «...أما في مجال الأخلاق ونظام القيم، فقد وجدنا أنفسنا أمام ضرورة القيام بمهمةٍ **مزدوجةٍ**: القيام بدور المؤرخ الذي عليه أن يبحثَ عن المصادر أولاً ثم **نقدها وتقويمها وتصنيفها** وبناء التاريخ على أساسها من جهة، والقيام ثانياً **بالتحليل والمقارنة والنقد و«القراءة»** من جهة أخرى». **العقل الأخلاقي العربي**، ص18.

3- هاشم، صالح، «**التأويل/ التفكيك؛ مدخل ولقاء مع جاك دريدا**»، **الفكر العربي المعاصر**، ع54-55، تموز/يوليو-آب/أغسطس 1988م، مركز الإنماء العربي، بيروت، ص107 (التشديد من عندنا).

4- كمال، عبد اللطيف، المرجع نفسه، ص22-23.

بَيَانُ ذَلِكَ في النقطَتَيْن التاليَتَيْن:

1- لا أحد يجادل في أنَّ التراثَ العربيَّ عَرَفَ، على مَرِّ التاريخ، شخصيات فذة، لها تطلُّعاتٌ مستقبليةٌ قويةٌ، إلا أنَّ تعبيرَهَا عن ذلك التطلُّعِ يشهد كثيراً من الالتواءاتِ بفعل جبروت الحاكم وسلطة المجتمع، فتلجأ إلى التخفِّي «وراء اللغة والمنطق»، أو ما سَمَّتْهُ هي بـ«المضنون به على غير أهله»[1]؛ يتعلَّقُ الأمرُ بالمنطقةِ الخفيةِ، المسكوت عنها في تراثنا العربي، أو القضايا التي لم يتعرضوا لها «إلا تلميحاً أو رمزاً أو من وراء حجاب»[2].

تَبَعاً لذلك، ينهج القارئُ المعاصرُ مع مقروئِهِ (التراث) **حواراً جدلياً**، عبر ثلاث مقارباتٍ موضوعيةٍ (تَعَرَّفنا عليها سابقًا). يفعل ذلك بمنطِقِ **الحدسِ الاستشرافيِّ** (رؤية مباشرة ريادية استكشافية)؛ القادرِ على «قراءةِ ما سكتت عنه الذاتُ المقروءَةُ»[3]. يقول الجابري: «هنا تُقرَأُ المقدماتُ بنتائجِها والماضي بمستقبلِه، وما كان بما «كان سيكون»، فيندمجُ الموضوعي مع الإيديولوجي، ويتحوَّلُ «المستقبل-الماضي» الذي كانت الذاتُ المقروءةُ تَتَطَلَّعُ إليه إلى «المستقبل-الآتي» الذي تجري الذاتُ القارئةُ وراءَهُ...فيصبحُ المقروءُ المعاصرُ لنفسه، معاصراً لقارئه»[4].

2- سؤال: ما الذي نَسْتَثْمِرُهُ -بعد القراءةِ الحدسيةِ الاستشرافيةِ- من تراثنا العربي، وما الذي نعلن موتَه، ونتخلَّى عنه؟

يُحَدِّدُ الجابري، جواباً عن هذا السؤال، **ثلاث** ركائز تُشَكِّلُ، في تَعَالُقِها، الرؤيةَ التي تُؤَطِّرُ المنهَجَ:

أولاً: يجب أن يُنظَرَ إلى مُدَوَّنَةِ التراثِ، رغم تَعَدُّدِ وتَنَوُّعِ مصادرِها، على أنها وحدةٌ في الفكر؛ التي قد تعني (أو لا تعني): التشابهَ في الأفكار والموضوعات بين المفكرين، والزمان-المكان الذي عاشوا فيه. وَيُقصَدُ بوحدةِ الفكرِ تحديداً وحدةَ الإشكاليةِ؛ أي «منظومة من العلاقات التي تنسُجُها، داخل فكرٍ معينٍ، مشاكلُ عديدةٌ مترابطةٌ لا تتوفر إمكانيةُ حَلِّهَا مُتَفَرِّدَةً، ولا تقبل الحل -من الناحية النظرية- إلا في إطار حَلٍّ عَامٍّ يشملها جميعاً»[5]؛ مثالُ ذلك: وحدةُ إشكاليةِ النهضةِ، فهي تعبيرٌ عن وحدةِ الفكرِ العربي الحديثِ[6].

1- يقول الجابري: «لقد تحدث الغزالي عن كتاب له سماه «المضنون به على غير أهله»، ولم يصلنا هذا الكتاب... وتحدث ابن سينا عن كتاب بعنوان «الفلسفة المشرقية»، قال عنه: أنه أودع فيه آراءه الحقيقية، ولكن هذا الكتاب لم يصلنا هو الآخر، ولعل ابن سينا قد احتفظ به لنفسه «مضنوناً به على غير أهله» ... وتحدث ابن رشد عن «الحكمة البرهانية» التي يجب، كما قال، «أن تطلب في محلها»، ومن طرف مَنْ هُم أهل لها، وألا يُصَرَّحَ بشيء منها للجمهور، فبقيت هي الأخرى من صنف «المضنون به على غير أهله» ...»، إلخ. **نحن والتراث**، ص26.

2- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص26.

3- المرجع نفسه، ص25.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه، ص27.

6- للتوسع أكثر في هذا المثال، ينظر المرجع نفسه، ص28.

إنَّ الصدورَ عن هذا التحديد (وحدة الفكر تعني وحدة الإشكالية) يهدف إلى أمرَيْن بتعبير الجابري:

أ- لا فرق بين أن نَنْظُرَ إلى الوحدةِ في مستواها العام أو الخاص. العام؛ باعتبارها تعبيرا عن فكرِ كُلِّ المفكرين المنتمين إلى حِقْبَةٍ تاريخيةٍ ما. الخاص؛ باعتبارها تعبيراً عن فكرِ مفكِّرٍ واحدٍ، شرط استحضارِ المجال التاريخي الذي يتحرَّك داخلَهُ.

ب- يُفسَّرُ الأمرُ الثاني بأنَّ وحدةَ الإشكاليةِ لا تنهارُ بفعل الاختلافِ في مقدِّمَاتِ ونتائجِ وأسئلةِ أطروحاتِ المفكرين الذين يُعبِّرون عنها، «بل بالعكس إنَّ ذلك دليل، ليس فقط على خصوبتها، بل أيضاً على تماسك عناصرها واتساعها لأنواعٍ من التفكير... وبعبارة أخرى: الإشكاليةُ لا تَتَحَدَّدُ فقط بما تَـمَّ التصريحُ به، بل أيضا بما تتضمَّنه وتحتمله»[1].

ثانياً: إنَّ التحديدَ السابقَ لمعنى وحدة الإشكالية/ وحدة الفكر يَتَطلَّبُ، حين التعامل مع نصوص التراث، مرونةً في استعمال أدواتِ التحليلِ والتأويلِ، تحقيقاً لاستقلالية الفكر النسبية، ومن هنا علاقةُ الفكرِ بالمجال التاريخي، لا بالتاريخ والواقع اللذين تولَّد فيهما نصٌّ من النصوص. إنه المجالُ الذي يَتَحَدَّدُ انطلاقاً من مَدْخَلَيْن: **الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي**؛ الأول: «يتكون من نوعٍ واحدٍ ومنسجمٍ من «المادةِ المعرفيةِ»، وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية»[2]، وأنه الذي يُحَدِّدُ بتناقضاته معنى الإشكاليةِ التي تُؤَسِّسُ وحدةَ الفكر. والثاني (أي المضمون الإيديولوجي) هو «الوظيفة الإيديولوجية (السياسية والاجتماعية) التي يُعطيها صاحبُ أو أصحابُ ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية»[3]، كما أنه لا يُعَبِّرُ، بتداخله مع الحقل المعرفي، عن نفس المسار؛ ففي الوقتِ الذي تُسَجَّلُ تناقضاتٌ معرفيةٌ ضمن حقلٍ مُعَيَّنٍ وإشكاليةٍ محدَّدَةٍ، يكون الصِّرَاعُ والتناقضُ في المدخل الثاني إيديولوجياً. يقول الجابري: «إنَّ الانتماءَ إلى نفس الإشكاليةِ وإلى نفسِ الحقلِ المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراطَ في نفس الإيديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل المعرفي في أغراض إيديولوجية واحدة، بل إنَّ ما يحصل في كثيرٍ من الأحيانِ هو أَنْ تَـحْمِلَ المنظومةُ المعرفيةُ الواحدةُ، بل الفكرةُ الواحدةُ، مضامينَ إيديولوجيةً مختلفةً»[4].

يَترَتَّبُ عن ذلك التداخلِ ثم التَّمَايُزِ بين الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي أنَّ معرفةَ الحقل المعرفي، الذي يَتَحَرَّكُ ضِمْنَهُ فِكرٌ مَعَيَّنٌ، مسألةٌ ترتبط بالمعلومات التي يُتيحُها تاريخُ العلومِ والمعارفِ. أمَّا المضمون الإيديولوجي، فَيُسْتَنْتَجُ ويُفَكَّرُ فيه، لا من داخل مجرى التاريخ، ولا من زاويةِ المادة المعرفية لنفس الفكر، إنما انطلاقاً من النص ذاتِهِ؛ أي ما قاله، أو ما عبَّرَ عنه صاحبُهُ بـ«المضنون به على غير أهله».

1- المرجع نفسه، ص28-29.
2- المرجع نفسه، ص29.
3- المرجع نفسه.
4- المرجع نفسه، ص30.

ثالثاً: لهذه النقطةِ ارتباطٌ وثيقٌ بالسؤالِ المطروحِ سابقاً (ما الذي نستثمِرُهُ من تراثنا العربي الإسلامي، وما الذي نُعْلِنُ مَوتَهُ؟)، وقد شَكَّلت الركيزتان السابقتان عنها تمهيداً لِمَا سَيُطرَحُ فيها؛ ذلك أنَّ التمييزَ بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي؛ إنَّمَا حضرا عند الجابري، **اعتباراً لطبيعةِ العلاقةِ التي وَجَبَ أن تَحْكُمَ كُلَّ واحدٍ منهما مع مبدأ «الانفصال»**؛ تَوضِيحُ ذلك:

يَعْتَبِرُ الجابري الفكرَ التراثيَّ العربيَّ (الفلسفي مثلاً) استعادةً في مَادَّتِهِ المعرفيةِ لمحتوى ثقافةٍ أخرى (الفلسفة اليونانية هنا)؛ يعني ذلك أن الفلسفةَ الإسلاميةَ، على مَرِّ التاريخ، لم تكن بناءً فكرياً متراصّاً ومستقلاً، يُطَعِّمُ ويتجاوَزُ بَعْضُهُ بَعْضاً؛ إنما «كانت عبارة عن قراءاتٍ مستقلةٍ لفلسفةٍ أخرى هي الفلسفةُ اليونانيةُ، قراءاتٌ وَظَّفَتْ نفسَ المادة المعرفيةِ لأهدافٍ إيديولوجيةٍ مختلفةٍ متباينةٍ»[1]. إنَّ المادةَ المعرفيةَ، في الحقل المعرفي الفلسفي اليوناني، تظل هي نفسُها في الفلسفة الإسلامية، ويبقى **المختلِفُ** في ذلك هو **الوظيفةُ الإيديولوجيةُ**؛ التي تُؤَطِّرُ تلك المادة، بعد نقلِها. يظهر ذلك مثلاً في سَعْيِ بَعْضِ فلاسفةِ الإسلام إلى «جعلِ التصوُّرِ الديني مقبولاً من طرف العقل، وجعلِ التصوُّرِ العقلي مشروعاً في نظر الدين»[2]، مما عُرِفَ بمبدأ «التوفيق بين العقل والنقل»، وهو ما نهض على رفضه ابنُ رشد. لذلك، وَجَبَ أَنْ يتركَّزَ اهتمامُ البحثِ في التراثِ على هذا الجانب الإيديولوجي **المختلَف فيه**، حتى لا تظل نفسُ الصورةِ قائمةً تجاه الفلسفةِ الإسلاميةِ، باعتبارها مرآةً تعكس في معرفتِها معرفةَ الفلسفةِ اليونانيةِ، ومن ثَمَّ فَهِيَ هِيَ، ولا اختلاف. يقول الجابري: «لم تكن الفلسفةُ الإسلاميةُ قراءةً متواصلةً ومُجَدِّدَةً لتاريخِها الخاص، تاريخِها المعرفي-الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية. وعليه، فإنَّ الجديدَ فيها يجب البحثُ عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروَّجتها، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كلُّ فيلسوف لهذه المعارف... ففي هذه الوظائف، إذن، يجب أن نبحثَ للفلسفة عن معنى... عن تاريخ»[3]، بل في هذه الوظائف يجب التركيز أثناء قراءةِ كُلِّ أنواعِ نصوصِ التراثِ، فلا يجب أن تخدَعَنَا كُتُبُ الأدبِ بأنها مجردُ تأليفٍ في الأدبِ، ولا كتب علوم الدين الإسلامي بأنها خالصةٌ لدفع الناس على التفكير في العالَم الآخر... فَكُلُّ ذلك (كلُّ التراثِ) تُحَرِّكُهُ إيديولوجياتٌ، ترتبط بآفاق نضالية تسعى إلى التغيير ونقد السائد، أو بخلاف ذلك تشارك في تثبيت واستمرار دولة الفساد والاستبداد.

ما الذي نستثمِرُهُ من تراثنا؟ وما المقصود بـ«ما تبقى منه»؟

يقول الجابري: «إنَّ **المحتوى المعرفي** في الفلسفة الإسلامية، بل في كلِّ فلسفةٍ سابقةٍ لمرحلتنا

1- المرجع نفسه، ص31.

2- المرجع نفسه، ص33.

3- المرجع نفسه. ذلك التمييز يُمَكِّنُنَا أيضاً -حسب الجابري- من أن نَتَبَيَّنَ في الفلسفة الإسلامية «ما تزخر به من تنوعٍ وحركةٍ، ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ؛ ذلك لأنه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله -وهذه هي النظرة السائدة- وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز»، المرجع نفسه، ص31.

المعاصرة يُشَكِّلُ في معظمِهِ **مادةً معرفيةً ميتةً** غير قابلةٍ للحياة من جديد، أما بالنسبة **للمضمون الإيديولوجي** فالأمرُ يختلف. إنَّ له، بشكل من الأشكال «**حياة أخرى**»، **يظل يحياها على مَرِّ الزمن في صورٍ مختلفةٍ**»[1].

يُسْتَنْتَجُ من هذا التحديد، كما مِنَ الفِقْراتِ السابقةِ، أنَّ الأساسَ في التراث، والذي يجب أن يُبْحَثَ فيه عن إمكانيةِ توظيفِهِ في عصرِنا (**أي وجه الانفصال**)، هو ما اتَّصَلَ **بالمضمونِ الإيديولوجي**؛ الخلفيةِ الإيديولوجيةِ التي يَصْدُرُ عنها المصنِّفُون (أدباء وفلاسفة ومفكرون وفقهاء وعلماء كلام ...) في تعامُلِهم مع المادةِ المعرفيةِ (أدبية وفلسفية وفكرية وفقهية ...). ولقد خَصَّ الجابري مدونةَ التراثِ العربيةَ بمؤلفاتٍ عديدةٍ[2]، وبعد **اتِّصالِه** بها، وقراءةِ أفكارِ أصحابِها، خَلُصَ إلى ما يستحقُّ منها أن يعيشَ بيننا، ونعملَ على توظيفه في واقعنا، ليس من باب «ما يجب أخذُهُ وما ينبغي تركُهُ»؛ فهو قد ذَمَّ هذه العملية غير العلمية وغير التاريخية؛ لأن ذلك فيه إقصاء لجانبٍ، مقابلَ تمجيدِ جانبٍ آخر، بل من خلالِ اعتبارِ **الاتصالِ** بالتراث عملية شاملة وواعية، و**الانفصال** عنه مسألة قائمة على التمييز فيه بين ما هو **معرفي** وما هو **إيديولوجي**، أو ما عناه بالقول: إنَّ «التعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويَيْن: مستوى **الفهم** ومستوى **التوظيف أو الاستثمار**، في المستوى الأول يجب أن نحرصَ فعلاً على استيعاب تراثنا **ككل** بمختلِف منازعِه وتياراتِه ومراحلِه التاريخيةِ. أما على مستوى التوظيف، فيجب أن نتَّجِهَ أكثرَ وأكثرَ إلى أعلى مرحلَةٍ وَقَفَ به التقدم»[3].

خلاصة:

ورد حديثنا عن «**الاتصال والانفصال**» عند الجابري بشكل يربطه بما حاولنا التأصيلَ له في مبحث: (الاتصال والانفصال؛ كلام أوّل). ولئن صدّر الجابري مدخله في كتاب (**نحن والتراث**) برؤى منهجية تحدّد «الاتصال والانفصال»، فإنه عبّر في كتبه اللاحقة، بأنها المنطلق في كلِّ قراءاته للتراث العربي، بحقوله المختلفة[4]. لم يكن هدفنا، من تحديد رؤية الجابري تلك، التطرّق إلى ما أسفرت عنه من أفكار وقضايا، فذلك شأنٌ آخرُ، وإنما كان سعيُنا تحديد معالم قراءته الجديدة للتراث (الاتصال والانفصال؛ بما ليس تقليداً ولا قطيعة)، المختلفة عن القراءتين: الاتصال دون الانفصال أو الانفصال دون الاتصال.

1- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص48 (التشديد من عندنا).

2- فَعَلَ ذلك في **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، في **نحن والتراث**، ثم في رباعية **نقد العقل العربي**، والمصنفات الأخرى هي من قبيل الشارح أو المتمم أو الباحث عن إمكانية الانفصال.

3- الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ص47 (التشديد من عندنا).

4- قوله مثلاً في مدخل كتابِ: العقل الأخلاقي العربي: «...أمَّا عن المنهج، فيمكن القول باختصار: إنه نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة، وكنا قد حددنا خطواته الثلاث في كتابنا "نحن والتراث"»، ص23.

النص القرآني
نحو مداخل تأويلية معاصرة

صابر مولاي أحمد*

اعتاد عموم الناس بما ترسّخ في أذهانهم؛ بأن عملية تدبّر وفهم تأويل مغزى ومقصد القرآن الكريم في مجمله، أو في بعض من آياته وسوره؛ تستوجب العكوف على قراءة عشرات المجلدات، إن لم نقل المئات من كتب التفسير التي ألفها كبار العلماء تبعاً لمقتضيات أزمنتهم، وهم مشكورون على ذلك؛ وهناك من يعتمد على تفسير مفسّر واحد بعينه، لاعتبارات لا داعي لذكرها؛ وتبعا لهذا ترسخ لدى الكثير من الناس أن آليات علوم القرآن من قبيل: المحكم والمتشابه؛ الناسخ والمنسوخ؛ أسباب النزول... آليات لا هروب منها في فهم وتأويل القرآن. فالنادر والقليل من الناس اليوم، هم من يخوضون غمار الفهم والتدبر والحوار المباشر بينهم وبين القرآن الكريم توسّلاً منهم بآليات الفهم التي تتوافق مع مقتضيات الزمن الحاضر، واعتماداً منهم على ما أوتوا من علم ومن قدرات معرفية وفكرية، بمعزل عمّا قال به كبار المفسرين وغيرهم. فالمشكلة اليوم ليست مشكلة المفسرين والتراث التفسيري للقرآن الكريم وآليات علوم

> **نحن اليوم في حاجة إلى الخروج من حرفية الكلمة إلى فضاء المعنى في التعامل مع القرآن الكريم؛ وفي تقديرنا ليس في القرآن آية تؤكد قيمة الخروج من ظاهر وحرفية الكلمات إلى مدارات المعنى والدلالة أكثر من هذه الآية قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾.**

* باحث مختص في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

القـرآن؛ بقـدر مـا هـي مشـكلة الوقـوف عنـد مـا قـال بـه المفـسرون في فهمهـم لهـذه القضيـة أو تلـك؛ بمعـزل عـن اسـتثمار اجتهاداتهـم في عمليـة فهـم وتدبّـر القـرآن الكريـم تبعـاً لـروح العـصر؛ وقـد ترتـب عـن هـذه المشـكلة تحـول مجمـل التفاسـير إلى حاجـب يحجـب النـاس عـن روح القـرآن الكريـم ومعانيـه المتجـددة؛ بـدل أن يكـون لهـا دور في تقريـب عمليـة الفهـم والتأويـل وتفعيلهـا.

فموضـوع فهـم القـرآن وتدبّـره في تقديرنـا، لا ينبغـي أن يـدور في دائـرة الكـم مـن الأخبـار والأثـر والأقـوال المتعـددة والمتنوعـة بتعـدد وتنـوع أصحابهـا تبعـاً لتعـدد وتنـوع خلفياتهـم المذهبيـة والثقافيـة بمعـزل عـن الكيـف. فالكيـف يقتـضي تمحيـص ونقـد وتحليـل مـا قـال بـه المتقدمـون، وعـدم الوقـوف عنـد مـا ذهبـوا إليـه بالقـول بمقاربـات وإضافـات علميـة تسـتجيب لمقتضيـات الزمـن الحـاضر. صحيـح أن المطلـب الكمـي في غايـة الأهميـة، ولكنـه يفقـد قيمتـه، عندمـا لا يكـون كيفيـاً. ولهـذا، فمـن بـين نقـط قصـور التفاسـير القديمـة؛ كـون اللاحـق منهـا يعتمـد ويكـرر مـا جـاء في السـابق إلى درجـة التطابـق في القـول والمعنـى والتعبـير أحيانـاً؛ وهـذا مـا جعـل منهـا كتبـاً وتفاسـير كميـة تشـمل الكثـير مـن القضايـا ووجهـات النظـر المتعارضـة فيـما بينهـا أحيانـاً، وتشـمل في الوقـت ذاتـه الكثـير مـن النقـط المشرقـة والمضيئـة. والحقيقـة أن الـتراث التفسـيري في الثقافـة الإسـلامية بشـكل مجمـل، أو بشـكل يرتبـط بعَلَـم مـن الأعـلام؛ يحتـاج إلى دراسـات تحليليـة ونقديـة يكشـف مـن خلالهـا عـن طبيعـة الخلفيـات الثقافيـة التـي تكمـن مـن وراء أي مفـسر؛ ومـدى انسـجام أقوالـه وآرائـه مـع السـياق الـكلّي لآيـات القـرآن الكريم؛ فـما هـي الأقـوال التـي يمكـن أن نحتفـظ بهـا تبعـاً لمحيطنـا الثقـافي الـذي نحيـاه اليـوم؟ ومـا هـي الأقـوال التـي ينبغـي الإعـراض عنهـا بالكامـل؟ وإلى غـير ذلـك مـن الأسـئلة العلميـة... أمـا التعامـل مـع مجمـل الـتراث التفسـيري عـلى أنـه معطـى مكتمـل، سـواء كان ذلـك بوعـي أو دون وعـي؛ فهـو أمـر لا يليـق بمقـام القـرآن مـن جهـة، ولا يليـق بمقـام الإنسـان مـن جهـة ثانيـة.

والأكـثر مـن كل هـذا، وبغـرض تأسـيس تأويليـة معـاصرة؛ فإننـا في حاجـة لإعـادة النظـر في موضـوع التفسـير ذاتـه؛ العلـم الـذي تـم تعريفـه بكونـه «يبحـث عـن كيفيـة النطـق بألفـاظ القـرآن، ومدلولاتهـا، وأحكامهـا الإفراديـة والتركيبيـة، ومعانيهـا التـي تُحمـل عليهـا حالـة التركيـب وتتـمات لذلـك»؛[1] أي بيـان معنـى ومدلـول النـص المنـزل، فالبيـان في اللغـة يفيـد «الإفصـاح، والبـيّن مـن الرجـال أي الفصيـح؛ وفـلان أبـين مـن فـلان؛ أي أفصـح منـه، وأوضـح كلامـاً، ورجـل بـين فصيـح»[2]؛ فكلمـة «بيـان» تـدور عـلى معنـى الدلالـة، والفصاحـة والوضـوح، والكشـف والظهـور.

لقـد صـارت مفـردة «تفسـير» تحمـل نفـس معنـى مفـردة بيـان عنـد المفسريـن وأصحـاب المعاجـم عـلى السـواء، إذ جـاء في (**لسـان العـرب**) أن «الفـسر: كشـف المغطـى، والتفسـير كشـف المـراد عـن اللفـظ المشكل»[3].

1- مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة المعارف، الرياض، ط3، سنة 2000م، ص335.

2- ابن منظور محمد بن مكرم جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ ج12، ص68.

3- المرجع نفسه، ج1، ص55.

في تقديرنا، القرآن كتاب يفسِّر بدل أن تقام عليه عملية التفسير؛ فهو لم يطلب منا أبداً أن نجري عليه عملية التفسير؛ بقدر ما احتفظ بها لنفسه؛ قال تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ **(الفرقان 33/25)**. فأحسن التفسير هو التفسير بالقرآن من خلال القرآن ذاته، وهي عملية تتطلب تتبع موضوعاته وقضاياه تبعاً لرؤى منهجية تأخذ بمقتضيات ما عليه المعرفة العلمية اليوم؛ طمعاً في إغناء وإثراء المعرفة الدينية؛ فالله جلّ وعلا ضرب للناس الأمثال في القرآن ﴿**لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ و ﴿**لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾. وذوو العلم هم من يعقل الأمثال التي ضرب الله للناس في كتابه قال تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (43)**﴾ (العنكبوت 43/29) قال تعالى: ﴿**وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)**﴾ (إبراهيم 25/14) قال تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (21)**﴾ (الحشر 21/59).

نحن اليوم في حاجة إلى الخروج من حرفية الكلمة إلى فضاء المعنى في التعامل مع القرآن الكريم؛ وفي تقديرنا ليس في القرآن آية تؤكد قيمة الخروج من ظاهر وحرفية الكلمات إلى مدارات المعنى والدلالة؛ ومن عدم الوقوف عند ظاهر الأشياء والظواهر والكائنات بمعزل عن الغوص في كينونتها وماهيتها؛ أكثر من هذه الآية قال تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً (109)**﴾(الكهف 109/18).

القرآن والمسألة الأخلاقية:

تعدّ المسألة الأخلاقية في القرآن مسألة في غاية الأهمية؛ وهذا أمر بديهي جدّاً؛ لكون القرآن كتاباً يكتنز بين آياته وسوره فلسفته للوجود والإنسان والعالم. ولم نجد سورة تحث على هذا الأمر الجليل أكثر من سورة القلم، قال تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (1) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (2) وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ (4)**﴾ (القلم 1/68-4) ، إذ من المعلوم أن أعداء الدعوة المحمدية قد سبق لهم أن اتهموا محمداً ﷺ بكونه مجنوناً، طعناً منهم في الوحي والقرآن الذي جاءهم به؛ قال تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آَلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ (36)**﴾ (الصافات 36/37) فالنعمة هنا إذن؛ هي الخلق العظيم؛ وهي نعمة تعود بدرجة أولى على منظومة الأخلاق والقيم التي جاء بها الإسلام؛ أي القرآن قال تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ (29)**﴾ (الطور 29/52) فعظمة الخلق من عظمة القرآن قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آَتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالقرآن الْعَظِيمَ (87)**﴾ (الحجر 87/15) ولا شك أن العلم هو السبيل إلى عظمة الخُلق؛ ولهذا جاءت الإشارة إلى الخُلق العظيم مسبوقة بما رمز به إلى العلم ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ قال تعالى: ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4)**﴾ (العلق 3/96-4).

وعليه، فموضوع الأخلاق المشار إليه موضوع يعدّ من أهمِّ المواضيع؛ ولكن مع الأسف يتم التعامل مع المسألة الأخلاقية في ما هو أعم بالتركيز على الجانب المرتبط بالآداب العامة وبسلوكيات الأفراد وطباع الناس المتعلقة بطريقتهم في التواصل والكلام والأكل والشرب وغير ذلك؛

مـما ينبغـي للفـرد السـوي أن يتصـف بـه، ومـا ينبغـي أن نعلمـه للصغـار مـن آداب وأخلاقيـات وغيرهـا؛ وهـذه أمـور كلّهـا لهـا أهميتهـا الخاصـة.

ولكـن ربـط المسـألة الأخلاقيـة في مجملهـا بالتفكـير وبالفلسـفة وبالنظـرة إلى العـالم هـو أمـر شـبه مغيّـب، وهـذا لا يعنـي أنـه ليسـت هنـاك كتابـات حـول معالجـة المسـألة الأخلاقيـة في علاقـة الأخـلاق بنظـم المعرفـة الإنسـانية إلا أنهـا قليلـة، إذ سـبق لأحمـد أمـين أن أصـدر كتابـاً بعنـوان: (**الأخـلاق**) سـنة 1920م، وأصـدر زكي مبـارك سـنة 1924م كتابـاً عنوانـه: (**الأخـلاق عنـد الغـزالي**)، وكان قـد أثـار ضجـة بسـبب منحـاه النقـدي، وأصـدر يوسـف مـوسى سـنة 1940م كتابـاً عنوانـه: (**تاريـخ الأخـلاق**)، وقـدم محمـد عبـد اللـه دراز أطروحـة متميـزة في جامعـة السـوربون عنوانهـا: (**دسـتور الأخـلاق في القـرآن**) سـنة 1947م، وأصـدر ماجـد فخـري سـنة 1978م كتابـاً عنوانـه: (**الفكـر الأخلاقـي العـربي**)، وكتـب طـه عبدالرحمـن (**سـؤال الأخـلاق: مسـاهمة في النقـد الأخلاقـي للحداثـة الغربيـة**) سـنة 2000م، وكتـب محمـد الجابـري (**العقـل الأخلاقـي العـربي، دراسـة تحليليـة نقديـة لنظـم القيـم في الثقافـة العربيـة**) سـنة2001م إلـخ[1]، ولكـن في تقديرنـا أن موضـوع المسـألة الأخلاقيـة عـلى أهميتـه في حاجـة لاهتـمام ومعالجـة أكـبر، وفي حاجـة لتوسـيع مجـال الدراسـة والبحـث فيـه وفقـا لمقتضيـات الزمـن المعـرفي الـذي يضللنـا اليـوم.

وربمـا أننـا في الزمـن الحـاضر في حاجـة أكـثر مـن أي وقـت مـضى إلى معالجـة المسـألة الأخلاقيـة؛ وبالأخـص العمـل عـلى تعميـق النظـر في فهـم الرؤيـة الأخلاقيـة القرآنيـة؛ وذلـك بإعـادة تقييـم بنـاء العلاقـة التـي تربـط الإنسـان بالكـون وبأخيـه الإنسـان وبالغيـب؛ بالنظـر إلى المعضـلات الكـبرى التـي تعنـي الإنسـانية جمعـاء؛ مـن قبيـل مضلـة التلـوث البيئـي ومشـكلة أسـلحة الدمـار الشـامل؛ ومـن قبيـل مشـكلة الحـروب والصراعـات في العـالم؛ فضـلاً عـن التمييـز بـين بنـي البـشر وجلـب المصلحـة الخاصـة عـلى حسـاب المصلحـة العامـة لصالـح مركزيـة دول الشـمال عـلى حسـاب دول الجنـوب، وغـير ذلـك مـن المشـكلات المتعلقـة بالعنـف والاسـتغلال... وكذلـك مشـكلة التطـرف باسـم الديـن[2] تبعـا للفهـم المغلـق والمتشـدد للديـن؛ وهـو فهـم يجنـي عـلى الغايـات والمقاصـد التـي جـاء مـن أجلهـا الديـن ذاتـه؛ فـكل هـذه المطبـات وغيرهـا تضعنـا أمـام سـؤال جوهـري مفـاده يـدور حـول مـا هـي طبيعـة العلاقـة التـي ينبغـي أن تسـود بـين العلـم والأخـلاق والديـن؟ وفي الوقـت ذاتـه مـا هـي منظومـة القيمـة الأخلاقيـة العليـا في الإسـلام؟ وهـذا سـؤال يعنـي المسـلمين أكـثر مـن غيرهـم؛ أليـس مـن غايـات الكسـب الإنسـاني أن ينحـو منحـى الإعـمار والإصلاح بـدل الفسـاد والدمـار!؟ ولا نجـد أقـوى جوابـاً لهـذه الحـال، إلا قولـه تعـالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (الـروم 41/30). لقـد ذاقـت الإنسـانية في الزمـن المعـاصر ويـلات بعـض مـما كسـبت ولعلهـا اليـوم، وفي مـا هـو قـادم مـن الأيـام ترجـع إلى رشـدها؛ والرجـوع رجـوع إلى اللـه جـل وعـلا؛ فالرجـوع إليـه يكـون بالأخـذ بهـدي **الوحـي**: ﴿**إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى**﴾ (العلـق 8/96).

1- محمـد الحـداد، «سـؤال الأخـلاق في الفكـر العـربي المعـاصر: محمـد أركـون أنموذجـاً»، **التفاهـم**، العـدد 34، 2011م، ص173-193.

2- تعـد الصهيونيـة الوجـه المتطـرف للديانـة اليهوديـة؛ وتعـد التنظيـمات الأصوليـة مـن قبيـل (داعـش والقاعـدة) الوجـه المتطـرف في فهـم الإسـلام.

من وراء بدن القرآن تكمن روحه؛ فالنفاذ إلى مكنون القرآن أمر يجعلنا نقترب إلى روحه ومقصده بدل الوقوف عند بدنه، وإذا تتبعنا عموم الناس اليوم، سنجدهم يقفون عند بدن القرآن؛ وهي معضلة منهجية حذر القرآن منها خشية ألا يقع فيها حاملوه وغيرهم.

يُعد محمد إقبال من بين المفكرين الذي اهتموا بهذه المشكلة؛ فقد حصر حل مشكلة العالم هذه في البعد الأخلاقي الكامن في جوهر روح الدين، وليس بكونه عقيدة أو بكونه كهنوتا أو شعيرة من الشعائر، إذ الدين «هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري، إعداداً خلقياً، يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء»[1]؛ فالمشاكل الأخلاقية ذات القالب الكوني والعالمي، تتطلب وتفترض كذلك حلاً وتفكيراً كونياً.

ومن ثَمّ، فالمسألة الأخلاقية اليوم مسألة في غاية الأهمية، وبالأخص إذا حاولنا أن نربط موضوع التجديد والدعوة إليه بموضوع الأخلاق؛ فالتجديد في فهم الدين هو تجديد كذلك في منظومة الأخلاق، إذ يعد التجديد ثورة عن أخلاق التقليد والاتباع، والأخذ بأخلاقيات النظر العقلي الذي ينحو منحى الغائية والقصدية في الخلق بجلب المنفعة والخير العام. وبالرجوع إلى مكتباتنا الإسلامية - كما عبر المرحوم عبد الله دراز- «يلاحظ أنها لم تعرف حتى الآن سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية: فهي إما نصائح علمية هدفها تقويم أخلاق الشباب حين توحي إليهم الاقتناع بالقيمة العليا للفضيلة، وإما وصف لطبيعة النفس وملكاتها، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها في غالب الأمر بحسب النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي (...) ولم يظهر فيها النص القرآني كلية (...) فالأخلاق القرآنية لم تكن الموضوع الرئيس للدراسة لدى المسلمين و المستشرقين»[2].

صحيح أن العلماء الأوائل قدموا نظرتهم عن موضوع الأخلاق؛ فعلماء الكلام وعلماء الأصول قد فكروا جميعاً في مقياس الخير والشر؛ أي الحسن والقبيح، كما فكر الفقهاء في شروط المسؤولية وفكر المتصوفة في فاعلية الجهد وإخلاص النية والقصد، ولكن رغم كل هذا، نجد كل هؤلاء متأثرين بنزعاتهم المذهبية؛ فالقرآن لم يرد ولا يحضر لديهم إلا مكملا أو شاهداً أو برهاناً على فكرة ضد أخرى[3].

وحتى الوقت الراهن «لم يحظ سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر الاسلامي باهتمام كبير، فقد بدا لدى الكثيرين سؤالاً "تقليدياً" لا يستجيب للمشاغل الإيديولوجية لهذا الفكر؛ لا يعني

1- محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار الهداية. ط2، 2000م، ص222.

2- عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، تعريب وتحقيق وتعليق: الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ودار البحوث العلمية، الكويت 1973م، ط1، ص4، (بتصرف).

3- المرجع نفسه، ص5.

ذلك أن الأخلاق لم تعد تعني الإنسان العربي والمسلم، على العكس، ظلت الأخلاق موضوعاً متصلاً بالسلوك؛ لكنه منفصل عن التفكير، ومن هنا ظلت كتب الأخلاق كتباً تقليدية أساساً، تحث على القيم المألوفة، ولا تهتم بالخلفية الفلسفية التي تستند إليها هذه القيم»[1].

ولهذا، فالتعامل مع النص القرآني كمنظومة كلية أخلاقية تحمل تصورها الخاص للكون والعالم والإنسان، أمر شبه مغيب لدى أغلبية الدارسين، ونلمس هذا المعطى اليوم في الدراسات والأبحاث التي تعاملت مع القرآن الكريم كمنظومة كلية ينبغي العمل على فهمها كما هي، مثل كتابات المفكر الياباني إيزوتسو توشيهيكو وعبد الله دراز وأبي القاسم حاج حمد وفضل الرحمن ومحمد إقبال وغيرهم؛ وذلك لأن القرآن الكريم يكتنز بين طياته نظرته الخاصة إلى العالم، إذ ينبغي استحضار هذا المعطى المنهجي في قراءة وفهم وتدبر سوره وآياته. ويمكن تعريف «النظرة إلى العالم» بأنها «طريقة لوصف الكون والحياة...النظرة إلى العالم تحدد ما يمكن أن يعرف، أو أن يفعل في العالم، وكيف يمكن أن يعرف، أو أن يفعل. إضافة إلى تحديد الأهداف التي يمكن الطموح إليها، النظرة إلى العالم تحدد الأهداف التي يجب العمل على تحقيقها»[2]. وتتكون النظرة إلى العالم من ثلاثة موضوعات أساسية؛ وهي: تصوراتنا للموجودات في العالم، وتصوراتنا لأسلوب المعرفة، وتصوراتنا للقيم المجتمعية التي تحدد كيفية عملنا في المجتمع[3]. ولاشك أن الرؤية الكلية القرآنية تتضمن تصورات لكل هذه الموضوعات الثلاثة التي جئنا على ذكرها؛ فهذه الموضوعات الثلاثة تعرف نوعاً من الفوضى في العالم الإسلامي؛ فمثلاً على مستوى أسلوب المعرفة هناك من يستعدي العقل والفلسفة باسم الدين؛ وهناك من يستعدي الحداثة دون نقد ولا تحليل، وفي الوقت ذاته قد تجد من يستعدي الدين باسم العقل الفلسفة؛ وهناك من يقدس الحداثة ويقبل كل شيء نسب إليها بدون نقد ولا تحليل؛ كل هذا يعود إلى الغياب أسلوب متكامل في المعرفة، فلا الدين نقيض للفلسفة ولا الفلسفة نقيضة للدين.

إن حديثنا هذا حول المسألة الأخلاقية يلامس مجال الدين ومجال الفلسفة؛ فموضوع الأخلاق يعد من الموضوعات الأساسية في مجال الفلسفة؛ وذلك بالبحث في سيرة الإنسان وشخصيته وقيمه وواجباته تجاه ذاته وتجاه غيره...والبحث في ماهية الخير وماهية الشر. أما الدين، فمن مقاصده العليا أن يتمم مكارم الأخلاق كما أشرنا سالفاً، إذ لخص الرسول ﷺ مهمة بعثته في إتمام مكارم الأخلاق «إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مكارم الأَخْلاَقِ»[4]. وهذا لا يعني أن النظرة الفلسفية للأخلاق هي نفسها نظرة الدين، فالدين له سياقه الخاص وللفلسفة سياق ظهورها الخاص بها.

1- محمد الحداد، **سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون أنموذجاً**، مجلة «التفاهم» العمانية، العدد،34، 2011م، ص193-173.

2- أبو زيد سمير، **العلم والنظرة العربية إلى العالم**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص84.

3- المرجع نفسه، ص94 (بتصرف).

4- أخرجه أحمد.

فالفلسفة ظهرت -أول ما ظهرت- في اليونان، إذ كان اليونان أساتذة الفكر الإنساني في مجال الفلسفة، غير أن هؤلاء لم يتوصلوا إلى نظرية متكاملة في الدين، ولم يعرفوا نعمة الوحي، إذ فكان الدين اليوناني في مجمله عبارة عن أساطير غامضة[1]. أما نعمة الوحي، فقد حلّت ببني إسرائيل حتى بعثة محمد بن عبد الله من نسل إسماعيل؛ بنزول القرآن الكريم عليه.

وقد رأى القرآنيون من أصحاب محمد ﷺ، أنه إذا كان كتاب القرآن قد أعلن أنه جاء للناس جميعاً، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية -الميتافيزيقا- وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها -الفيزيقا- وأن يضع قواعد السلوك الإنساني- الأخلاق-[2]. إن القرآن لدى الصحابة «لم يكن كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وفيزيقي وإنساني وعملي، وضع الخطوط الرئيسة للوجود كله، فهو كتاب كون منذ نشأته إلى فنائه. كان لا بد لهؤلاء المؤمنين به، أن يلتمسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع»[3]. ولهذا، فالتاريخ المصاحب للفلسفة غيره التاريخ المصاحب للوحي في أعلى صوره.

ومن ثَمّ، ينبغي فهم وتتبع معارف الفلسفة في سياقها وفهم ما جاء به الوحي في سياقه الخاص، بدل إسقاط ما عليه النظر الفلسفي على الوحي، ومن المعلوم بأن المتقدمين لم ينظروا إلى الثقافة اليونانية بوصفها ثقافة غريبة عنهم، بل تأثروا بها الى أبعد حد، ونظروا الى أنفسهم على أنهم الورثة الحقيقيون لها، وهذا أمر محمود، لكون «الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها»[4]. ولكن الأمر الذي في غاية الأهمية هنا يتعلق بالرؤى المنهجية في مدى فهم ما قال به الوحي وما عليه الفلسفة.

وهذا أمر منهجي يتطلب فهم المتفرقات في سياقها الكلي والمركب؛ ففي عملية النقد والتفكير نفكك ونحلل بقصد إعادة التركيب من جديد، سواء في نظرتنا لموضوع الأخلاق أو غيره، فمثلاً موضوع الخير وما فيه مصلحة للإنسان ينبغي أن يكون فيه خير للخلق والكون بأكمله، ولا فائدة إن ربط أهل الاقتصاد ورأس المال المصلحة بهم وحصروها في الربح على حساب المتاجرة بدماء الشعوب ببيع الأسلحة والأطعمة المضرة وغير ذلك؛ فسؤال التركيب هذا ينطوي على بذل الجهد في الإحاطة بالأبعاد الكلية للنص القرآني في علاقته بالكون والإنسان والزمن والغيب. وهذا يتطلب بسط مناهج تنسجم مع الزمن الذي نحن فيه في فهم وقراءة (القرآن الكريم)، فهو ينطوي على أبعاد تركيبية في نظرته للإنسان وفي نظرته للوجود وللكون.

1- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج.1، دار المعارف، القاهرة، ط9، ص29.
2- المرجع نفسه، ص32-31.
3- المرجع نفسه، ص32.
4- رواه الترمذي.

القرآن بين الرّوح والبدن:

القرآن الكريم لا يمكن حدّه في الأحرف والكلمات التي نسج من خلالها من أوله إلى آخره؛ لأن نسيجه هذا وبنيانه الحرفي لا يعد إلا بدن القرآن الذي نحفظه كلّه، أو نحفظ بعضاً منه على ظهر قلب؛ ونتلوه في الصلوات ونتداوله في المصاحف والكتب، ونزين به جداريات المساجد والبيوت ونطرب لسماعه بأصوات ندية...

من وراء بدن القرآن تكمن روحه؛ فالنفاذ إلى مكنون القرآن أمر يجعلنا نقترب إلى روحه ومقصده بدل الوقوف عند بدنه، وإذا تتبعنا عموم الناس اليوم، سنجدهم يقفون عند بدن القرآن؛ وهي معضلة منهجية حذر القرآن منها خشية ألا يقع فيها حاملوه وغيرهم؛ قال تعالى: **﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)﴾** (الواقعة 56/77-80). تفيد هذه الآية أن القرآن كريم معطاء؛ وهذا لا يعني أن كرمه كرمٌ على قارعة الطريق قد يتأتى لكل من هبّ ودب؛ بل على العكس من ذلك؛ فكرم القرآن كرم مكنون ومستور في ثنايا كتاب الكون والخلق والوجود؛ وذلك بوصفه كتاباً مفتوحاً على الإنسان وعلى الكون بأكمله؛ وقابل لتكشُّف؛ لا يتأتى إلا لمن أوتي حظّاً وافراً من العلوم الكونية والإنسانية، وفي الوقت ذاته حظاً وافراً من العلوم القرآنية؛ لأن مجال تكشُّفه مجال يتصل بالإنسان من حيث هو إنسان ومن حيث فهم الجماعات الإنسانية... وهذا أمر لا غنى فيه عن التوسل بالعلوم الإنسانية بتخصصاتها المتعددة.

وهو يتكشف كذلك في الكون -الطبيعة- مما يقتضي الإحاطة بآليات ومناهج البحث في العلوم الحقة بتخصصاتها الواسعة... وكذلك هو الأمر نفسه في العلوم المتصلة بالتاريخ... ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا أننا ندعو إلى إسقاط ما يقول به القرآن تبعاً لفهم معين على سيرورة البحث العلمي بتحويل النص إلى سلطة على الواقع وتحولاته؛ وإيماناً منا بأن الاتساع في المعرفة العلمية بالضرورة أن يكون لها أثر إيجابي على المعرفة الدينية؛ لكن المعرفة الدينية في العالم الإسلامي اليوم معرفة مفارقة للمعرفة العلمية المعاصرة؛[1] وهنا تكمن المعضلة الأخلاقية والفكرية

1- الأمثلة في هذا الصدد كثيرة جدا؛ ومن أبرز الآراء التي تدل على المفارقة والتباعد الكامل إلى حد القطيعة بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية؛ ما تبناه الكثير من المحسوبين على المذهب الوهابي باسم الدين، استخفافاً منهم بكل العلوم المعاصرة اليوم؛ القول بأن «الشمس جارية لا ثابتة، وأن الأرض قارة ساكنة كما قد أرساها الله بالجبال الرواسي» ويكون الدليل على هذا القول الغريب قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (15)﴾ (النحل 15/16) وقوله تعالى: «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى» (لقمان 29/31) وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (38)﴾ (يس 38/36). هذا الموقف الغريب «الشمس جارية والأرض ثابتة» لا تدور، وهو قول يستعدي العلم والمعرفة قال به الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (1910 / 1999)، وهو قاض وفقيه سعودي، شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية منذ عام 1992 حتى وفاته، بالإضافة إلى رئاسة هيئة كبار العلماء السعودية، ورئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ورأس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، ورئاسة المجمع الفقهي

في العالم الإسلامي؛ ونحن هنا نتحدث عن المعرفة العلمية ولا نتحدث عمّا نتج عنها من مدارس وأيديولوجيات، منها ما اتخذ من الدين موقفاً سلبياً.

وقد تحدثت الآية التي نحن بصددها على أن الكتاب المكنون يتأتى مسّه للمطهرين؛ -الكتاب المكنون تعود على الكون- فمفردة «المسّ» من خلال مداراتها في القرآن الكريم تحمل بعداً معنوياً بدلاً عن الحمولة الحسية التي تحملها مفردة «اللمس»؛ فمسألة تكشف القرآن مسألة تتصل بملكات السمع والبصر والفؤاد... قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ **(78)**﴾ (النحل 16/78) قال تعالى : «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً **(36)**» (الإسراء 36/17)؛ أي آليات الكسب المعرفي والعلمي لدى الإنسان؛ وهي ملكات معنوية ومجردة بدرجة أولى. أما استثناء المطهرين بكونهم من يرتقي في دروب المسّ تكشفا منهم للحقائق والمعارف في الوجود؛ فذلك يعود إلى كونهم عمدوا إلى تطهير أنفسهم من العوائق والحجب الثقافية وغيرها من التي تحط من إعمال ملكات السمع والبصر والفؤاد. فالطهارة هنا بدرجة أولى، تتصل بتفعيل مقومات النظر والرأي والتفكير والتفكر... وهذه هي مشكلة الكثير من الناس؛ إذ يتحول ما ورثوه عن آبائهم من مواقف وتصورات باسم العلم وغيره إلى أكنة وحجب تحول بينهم وبين الإعمال العميق لملكات السمع والبصر والفؤاد؛ قال تعالى: ﴿**حم (1) تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (3) بَشِيراً وَنَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (4) وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ (5)**﴾ **(فصلت 41/1-5)** القرآن إذن يدعونا لنلتحم بروحه بدل الوقوف عند بدنه.

والتمييز بين روح القرآن وبدنه، يلزمنا أن نقف عند مدلول مفردة «الروح» وعائدها المعرفي في علاقة ذلك بالقرآن نفسه؛ قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً (85) وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً (86) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيراً (87) قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (88) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً (89)﴾ (الإسراء 85/17-89) حصر الجواب هنا عن ماهية الروح من خلال الآية السالفة، بأن الروح من أمر الله؛ وفي الوقت ذاته تم استبعاد العلم بالروح وماهيتها؛ يعني أنه لا يمكن بحال من الأحوال الاستدلال من الطبيعية والأشياء عن ماهية

الإسلامي، وشغل مدير الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وحتى إن كان ابن باز قد تراجع عن رأيه هذا آخر حياته؛ فهذا الموقف يجسد لنا مدى القطيعة التي عليها الكثير من رجال الدين في علاقتهم بالعلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها، وننبه هنا بكون موقف ابن باز لا يمثل مجموع علماء الإسلام، بل يمثل قطاعاً واسعاً من المتدينين المحسوبين على المؤسسة الدينية الوهابية في السعودية وغيرها. انظر كتاب: **الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض**؛ عبد العزيز بن باز؛ مكتبة الرياض الحديثة؛ البطحاء الرياض؛ ط2؛ 1982م. ص22.

الروح وطبيعتها المتميزة تمام التميز عن عالم الطبيعة الفزيائية؛ فمبدأ السببية الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية؛ لا يصدق إلا في عالم الظواهر الطبيعية فقط[1]. فالروح إذن؛ لا تنتمي إلى عالم الطبيعة، بل هي مفارقة لها.

طبيعة التمييز المنهجي بين روح القرآن وبدنه؛ تقتضي الوعي بأن هناك حاملاً ومحمولاً في القرآن الكريم؛ الحامل هو القصص والوقائع والأحداث والتشريع... أما المحمول، فيكمن في المقصد الأخلاقي والقيمي الذي يتوخاه القرآن ونحا نحوه.

ففي سياق الجواب عن سؤال الروح، ورد موضوع الوحي والقرآن؛ في إشارة بأن الإنس والجن لا قدرة لهم أن يأتوا بمثل القرآن؛ فوجه المثلية غير المقدور عليه إطلاقاً وبأيّ وجه من الوجوه؛ ولو استنفذ الإنس والجن معا كل قدراتهم ﴿**وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ يرتبط بجانب الروح؛ والقرآن الكريم نزل به الروح الأمين؛ والروح من أمر الله ولا علم لنا بها. وعليه، فأحرف القرآن وكلماته وعباراته كلها تنتمي إلى اللغة العربية التي يتواصل بها العرب؛ وقد نجد بعض المفردات تنتمي إلى لغات أخرى؛ ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)**﴾ (الإسراء195/17).

فعين تحدي القرآن يكمن في روحه التي لها الدور المحوري في عملية التركيب والربط بين المواضيع والقضايا التي تشمل الإنسان والكون (عالم الشهادة) وعالم الغيب؛ وهنا يبدو الفرق جلياً بين الارتباط بالقرآن والنظر إليه في بعده الحرفي والنصي؛ وبين تدبر آياته بغية الارتقاء نحو روحه. ومن أجل هذا، دعانا القرآن إلى تدبره قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً (82)**﴾ (النساء 82/4). ففي الوقت الذي يدعونا فيه القرآن إلى تدبره وينفي عن نفسه الاختلاف، يدفعنا لنخوض غمار البحث والنظر في آياته في علاقة بعضها مع البعض الآخر وفي علاقتها مع الكون؛ وبالتالي نجد أنفسنا قد سلكنا مسلكاً في فهم القرآن في أبعاده الكلية والغائية؛ بدل الوقوف عند القراءة الصنمية التي لا تتجاوز الأحرف والكلمات؛ وتجعل من الأحرف والكلمات أقفالا على القلوب قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآن أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)**﴾ (محمد 24/47). فالقرآن نزل على قلب محمد وارتبط التدبر هنا بالقلب؛ وقد دعا القرآن في أكثر من موضع إلى إعمال العقل، وإلى تشغيل ملكة التفكير ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا... (46)**﴾ (سبأ 46/34). فالذين ينتسبون إلى القرآن ويؤمنون به وحياً نزل به جبريل على قلب الرسول الأمين لا يتعدى إيمانهم هذا أحرفه وآياته وسوره؛ لا فرق بينهم وبين أولئك الذين يتوقف موقفهم من القرآن على كونه أحرفاً وكلمات، مثله مثل باقي الكتب التي توارثها الناس عبر الأجيال؛ إذ يعد التفكير والدعوة إليه من بين الغايات الكبرى التي نزل القرآن من أجلها قال تعالى: ﴿**لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا القرآن عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (21)**﴾ (الحشر 21/59).

1- محمد عثمان الخشت، **مدخل فلسفة الدين**، الرباط، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016، ص110.

وعليه، فعندما نسعى إلى فهم وتدبّر القرآن تبعاً لروحه بدل الوقوف عند بدنه الظاهر المتشكل من الأحرف والكلمات؛ يلتقي الجانب الروحي فينا بالجانب الروحي من القرآن؛ **قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29)﴾ (الحجر 15/28-29) وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72)﴾** (ص 38/71-72) وهنا يعترضنا السؤال التالي: ما هو الجانب الروحي في القرآن؟ وما هو الجانب الروحي في الإنسان؟ وكيف يلتقي ما هو روحي في الإنسان بما هو روحي في القرآن؟ هنا يكون الجواب هو الآية 85 من سورة الإسراء: **﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾**. فالروح والوحي رحمة وفضل من الله كما بينت الآية 87 سورة الإسراء؛ فبروح الله وفضله جاء القرآن مواكباً ومفارقاً في الوقت ذاته للأرضية المعرفية والثقافية لزمن النزول؛ فلا وكيل ولا معين لمحمد عليه السلام في عملية الوحي هذه كما ورد في سورة الإسراء عطفاً على جواب سؤال الروح قال تعالى: **﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً (86) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيراً (87)﴾** فما يضمه القرآن يعد فوق المعرفة الفردية لمحمد ﷺ وفوق المعرفة الجماعية التي تحيط به؛ وفي الوقت ذاته محيط ومهيمن على ثقافة زمن النزول بأكملها؛ وهذا مدخل منهجي مهم جدّاً، ولا بد منه في فهم القرآن.

ما ينطبق على القرآن ينطبق على الإنسان كذلك؛ فكل مكونات الإنسان الفيزيولوجية تنتمي إلى هذا العالم الذي نحن فيه، بدءاً من التراب الذي خلق منه؛ بينما الروح التي نفخ الله فيه؛ لا تنتمي إلى هذا العالم كما تقدم. وعليه، فاختزال الإنسان في مكوناته التي تنتمي إلى هذا العالم ينتج عنه تضييق وضياع لماهية الإنسان؛ بينما فهم الإنسان في أبعاده الكلية والغائية باستحضار الجانب الروحي الذي اختص به دون الخلق؛ يترتب عليه رهان الارتقاء القيمي والأخلاقي لدى الإنسان.

تبعاً لهذا المطلب المنهجي الذي بسطنا القول فيه؛ بإمكاننا القول إن سور القرآن الكريم ينبغي التمييز فيها بين روح السورة وبدنها الذي يضم مجمل المفردات والأحرف التي تتكون منها السورة؛ كما يضم بدن السورة الحديث عن وقائع وأحداث أو قصص... أما روح السورة، فهي القيم الأخلاقية التي تكمن بين ثنايا السورة في علاقة ذلك بكل سور القرآن الكريم؛ وننبه هنا بأنه لا يمكن بحال لأي شخص أن يدعي إحاطته بروح القرآن كله؛ فهذا أمر بعيد المنال؛ فمن ادعى ذلك فكأنه يدعي إحاطته بعلم أسرار الكون في كبره وصغره.

فالسورة التي نحن بصددها؛ وهي سورة التوبة؛ تلخص لنا من خلال بدنها أن الدعوة المحمدية قد اعترضتها معارضة شرسة جداً استهدفت استئصالها؛ وقد استمرت تلك المعارضة منذ بدء الدعوة حتى نهايتها؛ وكان مشركو قريش على رأس معسكر المعارضين؛ ومعسكر اليهود من بني إسرائيل في المدينة؛ ومعسكر المنافقين في المدينة كذلك؛ ومن المعلوم أن جبهة المعارضة قد شنت حروباً متعددة ضد محمد ومن معه. وأهم فكرة تنقلها لنا سورة التوبة هي أن الدخول في القتال تبعاً لمطلب الدفاع عن أمر الدعوة وعن الكينونة المادية والمعنوية لأتباع محمد؛ كان هو الخيار الأخير؛ فالرسول

ومـن معـه خاضـوا حروبـاً مكرهـين عليهـا؛ ولا خيـار لهـم إلا الدخـول فيهـا؛ فعـلى الإطـلاق لم يخـض الرسـول ومـن معـه حربـاً معتديـن أو غازيـن لأحـد مـن مكونـات المجتمـع الـذي عاشـوا فيـه.

الحامل والمحمول في القرآن:

طبيعـة التمييـز المنهجـي بـين روح القـرآن وبدنـه؛ تقتـضي الوعـي بـأن هنـاك حامـلاً ومحمـولاً في القـرآن الكريـم؛ الحامـل هـو القصـص والوقائـع والأحـداث والتشريـع... أمـا المحمـول، فيكمـن في المقصـد الأخلاقـي والقيمـي الـذي يتوخـاه القـرآن ونحـا نحـوه؛ وتبعـاً لهـذا الأمـر المنهجـي؛ بإمكاننـا القـول إن القـرآن مـن أولـه حتـى آخـره، يعـد حامـلاً لقيـم إنسـانية راقيـة يريـد لهـا أن تسـود بـين كل النـاس؛ بمعـزل عـن انتماءاتهـم الدينيـة والمذهبيـة.

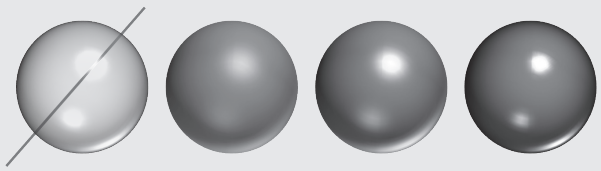
وقـد اتصـف القـرآن باسـترجاعه النقـدي للكثـير مـما ورد في الكتـب التـي سـبقته؛ بهـدف الرفـع مـن قيـم أخلاقيـة عاليـة، والحـط في الوقـت ذاتـه مـن قيـم أخلاقيـة أخـرى تتصـف بضيـق أفقهـا الإنسـاني؛ ومثـالاً عـلى هـذا نجـد أن القـرآن الكريـم تنـاول في حديثـه نبـأ بنـي آدم، قـال تعـالى: **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (32)﴾** (المائدة 2/27-32).

وهـذا أمـر قـد سـبقه إليـه التـوراة (العهـد القديـم)[1]؛ فالقـرآن مـن خـلال حديثـه هـذا، يعيـد

1- (1 وَعَـرَفَ آدَمُ حَـوَّاءَ امْرَأَتَـهُ فَحَبِلَـتْ وَوَلَـدَتْ قَايِـنَ. وَقَالَـتْ: «اقْتَنَيْـتُ رَجُـلاً مِـنْ عِنْـدِ الـرَّبِّ» 2ثـمَّ عَـادَتْ فَوَلَـدَتْ أَخَـاهُ هَابِيـلَ. وَكَانَ هَابِيـلُ رَاعِيـاً لِلْغَنَـمِ، وَكَانَ قَايِـنُ عَامِـلاً في الأَرْضِ. 3 وَحَـدَثَ مِـنْ بَعْـدِ أَيَّـامٍ أَنَّ قَايِـنَ قَـدَّمَ مِـنْ ثِمَـارِ الأَرْضِ قُرْبَانـاً للرَّبِّ، 4 وَقَـدَّمَ هَابِيـلُ أَيْضـاً مِـنْ أَبْـكَارِ غَنَمِـهِ، وَمِـنْ سِـمَانِهَا. فَنَظَـرَ الـرَّبُّ إِلَى هَابِيـلَ وَقُرْبَانِهِ، 5 وَلَكِـنْ إِلَى قَايِـنَ وَقُرْبَانِـهِ لَـمْ يَنْظُـرْ. فَاغْتَـاظَ قَايِـنُ جِـدّاً وَسَـقَطَ وَجْهُـهُ. 6 فَقَـالَ الـرَّبُّ لِقَايِـنَ: «لِمَـاذَا اغْتَظْـتَ وَلِمَـاذَا سَـقَطَ وَجْهُـكَ؟ 7 إِنْ أَحْسَـنْتَ أَفَـلاَ رَفْـعٌ. وَإِنْ لَمْ تُحْسِـنْ فَعِنْـدَ البَـابِ خَطِيَّـةٌ رَابِضَـةٌ، وَإِلَيْـكَ اشْـتِيَاقُهَا وَأَنْـتَ تَسُـودُ عَلَيْهَـا». 8 وَكَلَّـمَ قَايِـنُ هَابِيـلَ أَخَـاهُ. وَحَـدَثَ إِذْ كَانَـا فِي الحَقْـلِ أَنَّ قَايِـنَ قَـامَ عَـلَى هَابِيـلَ أَخِيـهِ وَقَتَلَـهُ. 9 فَقَـالَ الـرَّبُّ لِقَايِـنَ: «أَيْـنَ هَابِيـلُ أَخُـوكَ؟» فَقَـالَ: «لاَ أَعْلَـمُ! أَحَـارِسٌ أَنَـا لأَخِـي؟» 10 فَقَـالَ: «مَـاذَا فَعَلْـتَ؟ صَـوْتُ دَمِ أَخِيـكَ صَـارِخٌ إِلَيَّ مِـنَ الأَرْضِ. 11 فَـالآنَ مَلْعُـونٌ أَنْـتَ مِـنَ الأَرْضِ التـي فَتَحَـتْ فَاهَـا لِتَقْبَـلَ دَمَ أَخِيـكَ مِـنْ يَـدِكَ ! 12 مَتـى عَمِلْـتَ الأَرْضَ لاَ تَعُـودُ تُعْطِيـكَ قُوَّتَهَـا. تَائِهـاً وهَارِبـاً تَكُـونُ في الأَرْضِ. 13 فَقَـالَ قَايِـنُ للـرَّبِّ: «ذَنْبِـي أَعْظَـمُ مِـنْ أَنْ يُحْتَمَـلَ. 14 إِنَّـكَ قَـدْ طَرَدْتَنِـي اليَـوْمَ عَـنْ وَجْـهِ الأَرْضِ، وَمَـن وَجْهِـكَ أَخْتَفِـي وَأَكُـونُ تَائِهـاً وَهَارِبـاً في الأَرْضِ، فَيَكُـونُ كُلُّ مَـنْ وَجَـدَنِي يَقْتُلُنِـي. 15 فَقَـالَ لَـهُ الـرَّبُّ: «لِذَلِـكَ كُلُّ مَنْ قَتَـلَ قَايِـنَ فَسَـبْعَةُ أَضْعَـافٍ يُنْتَقَـمُ مِنْـهُ». وَجَعَـلَ الـرَّبُّ لِقَايِـنَ عَلاَمَـةً لِـكَيْ لاَ يَقْتُلَـهُ كُلُّ مَـنْ وَجَـدَهُ. 16 فَخَـرَجَ قَايِـنُ مِـنْ لَـدُنِ الـرَّبِّ، وَسَـكَنَ في أَرْضِ نُـودٍ شَرْقِـيَّ عَـدَنٍ.) سـفر التكويـن، الإصحـاح الرابـع 1-16.

استرجاع حدث ثقافي معين؛ قد يكون تحقق بالفعل في لحظة زمنية ومكان ما؛ وهو قابل للتحقق بأوجه متعددة؛ وهو يهدف باسترجاعه هذا إلى أن يغرس في النفوس قيمة أخلاقية إنسانية عليا مفادها: ﴿**أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾؛ هذه القيمة لا يمكن غرسها في الاجتماع بشكل مباشر؛ بل لا بد لها من حامل ثقافي يمكِّن الناس من الإحاطة بها واستيعابها والأخذ بها؛ ومن هنا يمكن لنا أن نقول إن نبأ بني آدم يعد حاملاً؛ بينما المحمول هو القيمة الأخلاقية التي ينبغي أن نحذو حذوها، ونأخذ بها تبعاً لمحيطنا الثقافي والاجتماعي بوضع القوانين والتشريعات الضامنة لذلك؛ وتجنب كل المعيقات الاجتماعية والاقتصادية التي تجيل بيننا وبين تلك القيمة الأخلاقية؛ وقد نضل السبيل إن ارتبطنا بالحامل بمعزل عن المحمول بالبحث عن بني آدم من حيث تحديد أسمائهم والمكان الذي اقتتلوا فيه وكيف اقتتلوا؟

إن القرآن الكريم يضم الحديث عن زمن البعثة وما تخللها من وقائع وأحداث بين كل الفاعلين في الواقع من أتباع محمد ﷺ، ومن أهل الكتاب ومن المشركين وغيرهم؛ وكل ذلك كان محكوماً بالسياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي الذي مرت به الدعوة المحمدية؛ فالقرآن وهو يسترجع الكثير من تلك الوقائع والأحداث، يجعل من حديثه عن ذلك الواقع حاملاً للقيم العليا التي ينبغي أن يغرسها في الناس؛ وبالتالي فنحن في حاجة إلى الفهم المنهجي؛ الذي يميز بين القيمة التي يريد لها القرآن أن تسود؛ وبين طبيعة الحدث والواقعة التي وقعت وقال فيها القرآن برأي؛ أو استحضر قول بعض الفاعلين في الواقع حول تلك الواقعة وغير ذلك؛ وهذا يتطلب منا أكثر أن نحيط ونقترب بالقدر المستطاع من المحيط الثقافي والتاريخي الذي نزل فيه القرآن؛ خاصة فيما يخص علاقة الرسول بالمشركين وأهل الكتاب وغيرهم على طول مسار دعوة الرسول ﷺ؛ فالاهتمام بالحامل القرآني ينبغي أن يدور في دائرة خدمة فهم المحمول القرآني. أما العناية والاكتفاء بالحامل بمعزل المحمول، فتلك حالة صورها القرآن بقوله: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (5)**﴾ (الجمعة 5/62) دور الحمار يتوقف عند حمل الحامل -أي السفر- أما المحمول -آيات الله- فنقرأها ونبصرها في الوجود بأكمله بما فيه من كائنات لا تعد ولا تحصى؛ والحمار كغيره من الحيوانات الأخرى؛ لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون له نظر ورأي وبصيرة وقراءة وتدبر وفكر وتفكر وعقل وتعقل... فهذه مهمة الإنسان، قال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ (37)**﴾ (ق 37/50) وقال: ﴿**وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (7) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (8)**﴾ (النحل 5/16-8).



تأويلية الضجر عند هيدغر من خلال «المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا» (درس 1929-1930)

عماد عماري*

مقدمة:

إنّ تأويلية القلق بوصفه وجداناً أساسياً، هي من بين المسائل الأساسية لتفكير هيدغر، والتي تمّ في كنفها استقبال أثره الفلسفي في العقود الأخيرة. ولا ريب أنّ مفهوم القلق الذي حصد كل عناوين الشرف داخل نظام اللاّهوت وعلم النفس على أيدي شيلينغ وكيركيغارد قد أخذ داخل التأويلية الهيدغرية معنى بكراً تماماً، مع حدّة سحرت أغلب قراء هيدغر. وعليه، فإنّ القلق هو قطعاً أنسب مفهوم لتطويق تطور التفكير الهيدغري. إن ما نهض إليه هيدغر هو استعادة المأثور الميتافيزيقي على جهة الفهم والتأويل. هذه العودة إلى أساس الميتافيزيقا يجب أن تمكننا حسب عبارة طريفة لميشال هار من إحداث «طفرة» في مستوى ماهية الإنسان، هذا الإنسان الذي هو أبعد من أن يمتلك سر ماهيته[1]. وبالفعل، فإن «تأويلية هيدغر وبتمهيد من

> **لقد أصبحنا اليوم في نظر هيدغر عبيداً لشعار ما، وأدوات تنفيذ لبرنامج ما دون أن يكون لنا فعل جوهري ننشدّ إليه. فنحن نفتح عيوننا كل يوم وكامل اليوم، غير أن ما نراه ليس أنفسنا، وإنما صورة منها، بل صورة مشوهة لها. إنّ ما أصبح يميزنا اليوم، هو أن العين التي ترى لم تعد قادرة على أن تمدنا بالصورة التي تراها.**

* باحث في الفلسفة - تونس.

1- M.Hâar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Million -2002.p. 96.

نيتشه ترغب في إحداث قلب جذري للمسألة»[1]؛ ذلك أن مفاهيم «الذات»، و«الروح»، و«العقل» أضحت اليوم مفاهيم معطبة غير قادرة على حمل إنسانيتنا. وكل هذه التعريفات التقليدية ليست خاطئة في تقديره، وإنما هي تعريفات أهملت في نظرتها السمة الأساسية للإنسان. وفي مقابل التعريف الديكارتي للذات من خلال «**الأنا أفكر أنا موجود**» تذهب فرنسواز داستور[2] إلى أن هيدغر يقترح منذ 1925 مفهوم **الموجد**[3] الذي يقوم معنى وجوده على الموت داخل رؤية جديدة لم تعد تنظر إلى الإنسان، باعتباره كوجيتو بلا حياة، بل حياة ارتقت إلى مستوى الاضطلاع الأصيل بنفسها. فضلا عن أن «الوجود -نحو- الموت هو قلق بالأساس»[4]، إذ داخل انشغال الموجد بوجوده الخاص، تتجذر الأسئلة الحقيقية للفلسفة؛ بيد أن الطريف حقاً في مفهوم **الموجد**، باعتباره هذا الموجود نحو الموت، هو أنّه يرفع **التناهي** إلى مرتبة المقام التأويلي لفهم أنفسنا. أجل، لم يعد التناهي معطى عرضياً في ماهية الإنسان الخالدة، وإنما هو المقوم الجوهري لوجوده. هذا ما نهض إليه هيدغر منذ 1929 في كتابه (**كنط ومشكل الميتافيزيقا**) من خلال الكشف عن معنى للتناهي أكثر أصالة من ذلك الذي نجده عند كنط.

ولعل التصور الفلسفي الذي يمكن استخلاصه من نصوص مرحلة 1925-1930 يتمثل خاصة في الدور الكبير الذي يعطيه هيدغر للمقامات الأساسية Grund Stimmungen. فحتى نتفلسف

1- J. Greisch, le cogito herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Vrin, 2000, p. 7.

2- F.Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Editions, Louvain-Paris 2003. p.p. 47-48.

3- نهتدي هنا بالترجمة التي قدمها الأستاذ محمد محجوب لهذا المصطلح الألماني في كتابه **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، ومثلما أكد ذلك هيدغر بنفسه، فإن هذا المصطلح Dasein لا يمكن فهمه ببساطة كبديل للوعي، كما لو أن الأمر يتعلق في **الوجود والزمان** بتغيير بسيط لمصطلح، وليس بفهم جديد كلياً لوجود الإنسان. وخلافاً للتقليد الفلسفي الألماني الذي جعل هذا المصطلح ترجمة للكلمة اللاتينية existentia، والتي تعني الوجود هنا لشيء؛ أي حضوره وحدثيته في مقابل ماهيته وإنيته، فإن هيدغر أعطى لكلمة «دزاين» معنى جديداً، إذ احتفظ به للدلالة على وجود الإنسان l'être de l'homme . إن الموجد Dasein هو النقيض للكلمة الألمانية Wegsein بما هي كيفية تعبر عن النقص والتشظي، وهو الانحطاط الذي يسعى هيدغر إلى محاربته. إن نقيض الموجود ليس اللاوجود و إنما الوجود المقصي أو المبعد أو غير المتعين، أو هو الموجود هنا. وفوق ذلك، نحن نجد الكلمة الألمانية Wachsein التي تحيلنا على اليقظة، وهي الغاية السرية والإيتيقية لهيرمينوتيقا هيدغر الحدثية، مثلما يذهب إلى ذلك جون غروندان. «إما الهيرمينوتيقا أو الثرثرة» هذا هو الخيار الذي أمامه يضع هيدغر الموجود ويقاضيه. أما الكلمة الألمانية Auslegung بما هي تمرين على التيقظ ، فإنها تحيلنا على التسمية التي يعطيها هيدغر لتوضيح مقتضيات الفهم ، وهو ما يجعل من هيرمينوطيقا هيدغر تمريناً ودربة على التنوير Aufklärung . أن نقوم بهيرمينوتيقا الموجد بالمعنى الأصلي للكلمة هو أن نعطي ونمكن الموجد من الوسائل الكافية ليفتح عينيه على وضعيته الخاصة المتشظية . راجع:

J. Grondin, « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in *Heidegger 1919-1929 de l'herméneutique de la facticité à la Métaphysique du Dasein,* J.-F. courtine (ed.), Paris, Vrin, pp.189-190.

4- M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Édition Authentica, 1985, p.321.

ينبغي إيقاظ هيأة أساسية عليها أن تحمل فلسفتنا، إذ في التفلسف يجب أن نتهيأ وما يهيئ للفلسفة ليس أي مقام كان، وإنما يجب أن يكون مقاماً أساسياً.

في كتاب (**الوجود والزمان**) وجد هيدغر ضالته في القلق Angst/Angoisse. أما في 24 تموز/يوليو 1929، فقد قدم هيدغر محاضرة عامة أمام الكليات المجتمعة حول سؤال: **ما هي الميتافيزيقا؟** إنّه النص الشهير الذي يتعلق بالقلق والعدم. ويبقى غرضنا في حدود هذه المحاولة هو توضيح مسلك آخر يتحدث عن مقام أو هيأة غير القلق هي الضجر (l'Ennui)؛ وذلك من خلال الدرس الأساسي الذي ألقاه في جامعة فرايبورغ خلال سداسية شتاء 1929 – 1930 تحت عنوان (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**). إن ما يدفعنا إلى البحث في هذه الإشكالية، هو أن تحليلية الضجر بما هي تحليلية جديدة للموجد تبقى من المباحث الهيدغرية التي لم تلق بعد اهتماماً كافياً من قبل الباحثين ورواد الفكر الهيدغري. ولهذا الدرس من جهة الحجم دلالة استثنائية داخل أعمال هيدغر[1]. تم إلقاء هذا الدرس في أواخر سنوات العشرينيات وتحديداً بعد محاضرة (**ماهي الميتافيزيقا؟**) (1929).

I - في توضيح المهمّة الأساسية للدرس:

1- الفلسفة كميتافيزيقا و التباس المفهوم:

لما كان مطمح الفلسفة منذ ديكارت هو أن ترتقي إلى مرتبة العلم المطلق، وهو ما لم تصل إليه بعد، فإن ما يجب فعله، في نظر هيدغر، هو أن نجند كل مجهوداتنا لنصل إلى تلك المرتبة، وهو ما دفعه الى تشخيص منزلة الفلسفة داخل حلبة العلوم. واللافت للانتباه في بداية هذا التشخيص، أن هيدغر يرد تراجع الميتافيزيقا كنشاط إنساني إلى غموض ماهية الإنسان نفسه، باعتباره موضوعها المميز. وهذا ما جعل المفاهيم الميتافيزيقية تبقى مغلقة أمام المعقولية العلمية، ولا يمكن لنا أبداً أن ندرك صرامة هذه المفاهيم، إذا لم نكن قادرين أولاً على استيعابها. بناء على ذلك، فإن السؤال «**ما هي الميتافيزيقا؟**» قد تحول مع هيدغر إلى سؤال «**من هو الإنسان؟**»، وهو ما جعل السؤال أكثر إلغازاً. من هنا فإن هذا **الاعتبار التمهيدي** لا يكتمل، في نظره، من دون أن نعطي ملاحظة بشأن هذا الغموض الذي يسم إيجابياً ماهية الميتافيزيقا وماهية الفلسفة. لقد سبق لديكارت أن أضفى خاصية الحقيقة الرياضية على الحقيقة الفلسفية، حتى ينقذ الإنسانية من لجّة الشك وفقدان الوضوح؛ غير أن هيدغر طرح السؤال الآتي: إذا كان من الواضح وضوح النهار أن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة يقينية بكل تأكيد، فلماذا تبقى رغبة الفلسفة في الوصول إليها صعبة المنال؟

1- ما إن تلقى نبأ موت أوغن فنك Eugen Fink، حتى قام هيدغر في 25 تموز/يوليو 1975 بفرايبورغ بإهداء الفقيد مجلد هذا الدرس. وقد أرسل هذا الإهداء مكتوباً بخط يده إلى أرملته السيدة سوزان فنك، ولهذا الإهداء دلالة جد بليغة. إنّه ينبئ القارئ بشأن دافع هذا الولاء بعد الوفاة، ويترجم العلاقة الحميمة التي كانت تجمع بين الرجلين.

إن المعرفة الرياضية من حيث هي الأكثر فراغاً وتجرداً، لا يمكن لها البتة أن تكون نموذجاً للمعرفة الفلسفية. وهذا إحراج حقيقي قد يسقط، في نظره، كل التوضيحات السابقة بشأن ماهية الفلسفة. وليس للفلسفة من معنى عند هيدغر إلا من حيث هي شأن إنساني وحقيقتها هي أساساً تلك التي للموجد الإنساني. إن فعل التفلسف يجد فعاليته وحقيقته داخل مصير الموجد، بينما يجد الموجد ماهيته داخل الحرية من جهة أنه لا يزال تحت طفرة لا يعرفها وأمام إمكانيات لم يستشرفها بعد. وفي سياق تحليله لصراع التفلسف في مواجهة هذا الغموض المستعصي الذي يلفّ ماهيته، ينبّهنا هيدغر إلى أن إلقاء نظرة على هذا الغموض متعدد الأوجه للتفلسف، يحيلنا في النهاية على عقم أية مهمة تبغي إزاحته: «إنّه الموجد داخل الإنسان، يقول هيدغر، هو من يقود هذا الهجوم على الإنسان داخل التفلسف»[1]. والطريف في هكذا إشارة، أنها ترى الإنسان مصاب في عمق وجوده بكونه هو ما هو. لذلك، فإن هذه الفلسفة المنشغلة بالإنسان لها استقلاليتها، ولا يمكن اعتبارها علماً من بين العلوم الأخرى. فليس ثمة فلسفة، لأنه ثمة علوم، بل على خلاف ذلك، لا يمكن أن تكون هناك علوم إلا إذا ما كانت هناك فلسفة. وفي حدود الفصل الثالث من هذا الاعتبار التمهيدي، يعرض لنا هيدغر أصل وتاريخ كلمة **ميتافيزيقا** من خلال تتبع مأتاها ودلالتها الأصلية بالعودة إلى جذورها اليونانية، ليستنتج أن هذا المصطلح هو «مجرد عنوان تقني صرف لا يقول شيئا عن العمق. ونحن لا نعرف في نظره، متى وكيف أخذ هذا المصطلح دلالة مرتبطة بمحتوى ما»[2]. بناء على ذلك، فإن المفهوم التقليدي للميتافيزيقا ليس سوى مفهوم سطحي لم يقع فهمه على نحو يصبح من خلاله مشكلاً قياساً لما يحمله في طياته. ويقف هيدغر عند المفهوم الخاص بتوما الأكويني، باعتباره «الأرسطي الأكثر نقاء»[3] على حد قوله، ليكشف أن هذا المفهوم التقليدي للميتافيزيقا هو بمثابة حجة تاريخية ذات مكونات ثلاث: طابعه السطحي والتباسه مع تجرده من إشكاليته. أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا الوسيطة، يعود هيدغر إلى مفهومها الخاص بفرانسيسكو سوارز الذي أعطى لهذه العبارة معنى آخر يختلف عن ذلك الذي نجده عند توما الأكويني، إذ يعتبر بوصفه رجل دين أن الميتافيزيقا سُمّيت كذلك لأنها تيولوجيا، كما أن هذا المصطلح لا يأتي من أرسطو، وإنما من مؤوليه. وعندما انتقل إلى الحقبة الحديثة، لاحظ هيدغر أن هذه الفلسفة انتعشت بواسطة النقد، وأن كانط تحديداً هو من وضع إمكانية الميتافيزيقا موضع شك؛ بيد أن اللاّفت للانتباه حقاً في هذا الجرد التاريخي لدلالة كلمة **ميتافيزيقا**، هو أن هيدغر لم يجد داخله ما يشفي الغليل. إننا لا نعثر داخل هذه المراحل الثلاث على هذا الذي من شأنه أن يعيّن بحق جوهر الميتافيزيقا. وهذا ما دفع هيدغر في نهاية اعتباره التمهيدي، إلى الإعلان عن مهمّة درسه على نحو صريح: **استنهاض مقام أساسي لتفلسفنا اليوم**. لقد صار منشود هذا الكتاب هو تعيين جوهر الميتافيزيقا. وتجدر الملاحظة، أن **تحليلية الضجر** التي عرضها هيدغر على امتداد

1- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique* : *Monde*, *finitude*, *solitude*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992. p. 44.

2- Ibid., p. 67.

3- Ibid., p. 78.

مائتي صفحة تقريباً، وتتعلق بوصف دقيق لظاهرة الضجر. وينبغي لنا أن ننبّه مسبقاً إلى الطريقة التي تنمو بها تأويلية ظاهرة القلق من صيغتها الأولى إلى شكلها الأكثر عمقاً. ولعل هذا ما دفع باحث مثل ألكسندر شنال إلى اعتبار «أن هذه التحاليل الرائعة للقلق في (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**) هي ربما التحاليل الأكثر فينومينولوجية التي يمكن أن يوفرها الأثر الهيدغري برمته»[1].

من اللافت للانتباه، أن هيدغر قبل أن يشرع في بداية الفصل الثاني بتحليل الشكل الأول للقلق، يتوقف في مستوى الفقرة §19 ليقدم لنا بعض الإشارات حول الطابع الملغز لهذا القلق، وكأننا أمام جملة من المزالق علينا أن نحذر منها.

2- في استنهاض مقام أساسي لتفلسفنا اليوم:

إن صحوة هذا المقام ومحاولة الاقتراب من هذه الغرابة التي ترافقه، تتطابق بشكل قطعي مع الحاجة إلى قلب جذري في مستوى رؤيتنا للإنسان. وإزاء هذه الصعوبة التي ترافق إلمامنا بمعنى هذا **المقام**[2] الذي نرغب في استنهاضه يتساءل هيدغر: كيف لنا أن نتبين على نحو موجب هذا المقام من حيث هو متأت من الانكشاف الجوهري للإنسان؟ وكيف لنا أن نتصرف إزاء الإنسان نفسه؟

ذانك هما السؤالان اللذان يقف عندهما هيدغر[3] قبل أن يعود مجدداً إلى تذكيرنا بمهمة درسه؛ خشية أن تذهب بنا قراءة مثل هذا الأثر إلى مسالك جانبية ويضيع بذلك مطلوبه الأساسي. لقد بات استنهاض مثل هذا المقام الأساسي لموجدنا المعاصر، هو الخيط الهادي الذي يرسم ملامح الخطة الهيدغرية في تخريج جوهر الميتافيزيقا. وتبقى الخاصية الأساسية للفلسفة مثلما ظهرت في ثنايا هذا الدرس، تتمثل في هذه الصبغة التبطنية، وكأنما الإنسان مأخوذ إلى الفلسفة في سعيها إلى تأصيل التساؤل الميتافيزيقي كتساؤل جوهري لديه. لذلك عمد هيدغر في درس (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**) إلى استعراض المفاهيم السائدة لينتهي إلى إفراغها من كل

1- A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Heidegger 1925-1930. Paris, Vrin, 2005, p. 198.

2- حول هذه الصعوبة التي تتعلق بمعنى «المقام»، يتساءل جون غرايش في سياق البحث الذي أنجزه حول بول ريكور: ما إذا كانت هذه المشاعر الأنطولوجية مشتقة من لواحق «الأفكار» أم إنها تعود إلى «نحن» بعينها؟ إن الحالة التي يستحضرها ريكور حسب غرايش، هي تلك التي تتعلق بالمشاعر التي تتوافق مع العبارة الألمانية «Stimmung» («مزاج» أو «استعداد» أو «هيأة عاطفية») من قبيل: نشوة، فرح، تهلل، صفاء، قلق...التي تعبر جميعها عن «جوّ ما»...غير أن ما يهمنا في هذه الإحالة هو أن ريكور يرفض ذلك التأويل الأنطولوجي الذي نجده -على نحو حصري- عند هيدغر، حينما يفتش داخل «مقاماته» عن صدى لمستوى حيوي؛ أي عن «مزاج» (جيد أو سيء، خفة حيوية، ثقل، عياء، ضجر...) كل هذه المشاعر لا تخبرنا بالضرورة حسب ريكور عن الخفة غير المضمونة أو الثقل الذي لا يحتمل للوجود. راجع:

.J. Greisch, *Paul Ricœur: L'itinérance du sens*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 70.

3- Les concepts fondamentaux de la Métaphysique, p. 105.

محتوى جوهري، وكأننا أمام ميتافيزيقا لا تُعنى بأهمية التساؤل عن نفسها وعن جوهرها، بل السؤال الميتافيزيقي هو ذاك الذي يُدرج الإنسان كمشكل رئيس له، إذ إن الاحتماء بالتعريفات التقليدية للميتافيزيقا لا يقدم لنا تعريفاً كافياً لها. ولا رغبة لنا في إثارة نقاشات نظرية حول التفلسف، بل نحن في حاجة أكيدة حسب هيدغر إلى أن نحدد مقاماً لتفلسفنا اليوم. فضمن أيّ مقام ينبغي أن ننزّل أنفسنا اليوم؟

يقدم لنا هيدغر في هذا السياق، وتحديدا في مستوى §18 جملة من التأويلات التي تتصل بمقام الوضعية الحالية هي بمثابة «تشخيص» يعتبر أن الإحالة إليه أمر جوهري غير أنّه سرعان ما يلاحظ أن هذه التوقعات حول الحضارة من وجهة نظر التاريخ الشمولي، لا يمكن إدراكها وليست في متناولنا. وإذا كنا نعترف بقدرتها على إدراك الراهن، فإنه بدوننا يصبح هذا الراهن ليس سوى الأمس الأبدي. أجل، إن فلسفة الحضارة في تأويلها لوضعيتنا الحالية لا تحملنا ولا تشعر بنا، وزلتها في ذلك أنها تتخيلنا على غير ما نحن عليه في تأملاتنا الباطنية.

ويعود أوّل هذه التأويلات إلى شبنغلر، وهو التأويل الأكثر شيوعاً. يجد هذا التأويل مضمونه في شعار «أفول الغرب»، وهي نبوءة تجد صياغتها في عبارة «تلاشي الحياة داخل العقل ومن خلاله». يذهب هذا التأويل إلى أن ما أنجزه العقل، باعتباره «راسيو» Ratio من مدينة كبيرة بواسطة التقنية والاقتصاد والمتغيرات الدولية، كل هذا كان على حساب النفس والحياة. إن مثل هذا التخريب الروحي نزل بالحضارة إلى مستوى الانحطاط والتشظي. أما ثاني هذه التأويلات، فهو ذاك الذي نجده عند كلاغس Klages، وهي تأويلية تتحرك داخل نفس مساحة التأويلية السابقة، غير أنها تنتهي إلى استخلاص أن الروح استحال خصماً للحياة، وداء يجب استئصاله من أجل تحقيق العودة إلى الحياة وإطلاق العنان للغرائز؛ بيد أن هذا التأويل في نظر هيدغر، يبقى مجرّد فلسفة شعبية ميثولوجية. وينطلق ثالث هذه التأويلات من نفس الصراع بين الحياة والروح، غير أنّه يقترح مخرجاً آخر، يتمثل في خلق نوع من التوازن والمصالحة بينهما، مصالحة يعتبرها شيلار بمثابة روح هذا العصر. ويبقى التأويل الرابع حسب هيدغر هو الأطروحة الأكثر هشاشة والأقل أصالة، والتي تعود إلى زيغلر Ziegler في كتابه (**الروح الأوروبي**) الذي يبحث فيه عن رفع التعارض بين الحياة والروح من خلال خلق نوع من التوازن والاعتدال داخل مساحة وسطى بينهما. وترجع جملة هذه التأويلات الأربعة إلى نيتشه ، أين ولد بالفعل هذا الصراع الحقيقي الذي يمثل في نظر هيدغر شرط إمكانها جميعا. بناء على ذلك، يستنتج هيدغر أن فلسفة الحضارة لم تفعل بتأويلاتها سوى أنها أسندت مهمة لنا وسلبتنا في الوقت نفسه، من كل دور ممكن، بدل أن تساعدنا في البحث عن فن الفهم الأصيل لأنفسنا. من هنا، فإن السؤال الحاسم الذي ينبغي لنا طرحه الآن: ما عساه يكون هذا الدور الذي يتوجب علينا حمله على عاتقنا؟ هل أصبحنا نحن بدورنا، إلى هذه الدرجة، فاقدي المعنى حتى أننا نحتاج بإلحاح مثل هذا الدور؟ ما الذي يمنعنا من أن نجد إمكانية جوهرية لوجودنا؟ هل أصبح الإنسان اليوم -في خضّم دوامة المتغيرات الدولية والتقنية والاقتصادية التي تبقيه في حركة قلقاً بشأن ماهيته؟

II - القلق كمقام أساسي للموجد:

من اللافت للانتباه، أن هيدغر قبل أن يشرع في بداية الفصل الثاني بتحليل الشكل الأول للقلق، يتوقف في مستوى الفقرة §19 ليقدم لنا بعض الإشارات حول الطابع الملغز لهذا القلق، وكأننا أمام جملة من المزالق علينا أن نحذر منها، إذا أردنا أن نغنم ثمرة هذا الدرس. وأوّل هذه الإشارات هو أن «**لا نترك القلق داخلنا ينام**»[1]، وهي حاجة تبدو غريبة، بل ومجنونة تقريباً، ولكنها ملاحظة منهجية تساعدنا في الوقت نفسه على تبيّن الجهة التي ينبغي أن نكون عليها، حتى نكون في وضعية ملائمة مع هذا القلق، وأن نبقي عليه متيقظا؛ غير أنه قد يظهر في أشكال وتمويهات متعددة من شأنها أن تجعله يستعصي علينا في مرات عدّة، ولا يمكن لنا معرفته إلاّ للحظة. إنه هذا الذي يؤرقنا ويخنقنا لأطول وقت ممكن. عندما يداهمنا القلق نعمل دائما على تجاوزه. إنها مجاوزة تبقى دائما محكومة بالفشل، ليصبح القلق في مناسبات عديدة هذا العنيد الذي لا يمكن لنا إزاحته، يختفي عنا أحياناً ليعود مجدداً، وكأنه يدفعنا شيئاً فشيئاً إلى حدود الكآبة. وقد يتبدد بالنسبة إلينا أيّ أمل في السعادة، إذا ما صاحبنا هذا الشعور الغريب الذي يلم بنا لحظة التساؤل متى يعود مجدداً! أليس التفكير في إمكانية عودة القلق مجدداً هو شيء من القلق نفسه؟ أين يختفي هذا القلق، ومن أين يعود هذا الكائن الملغز الذي يزرع الاضطراب داخل موجدنا الخاص؟ ألا يكون هذا القلق الذي نتحدث عنه الآن بشكل فضفاض، ليس سوى ظلاً للقلق الحقيقي؟

تكشف لنا جملة هذه الأسئلة عن الطابع الملغز للقلق الذي يضطرنا إلى التعاطي معه على جهة مخصوصة تساعدنا على التمكّن منه، وهو ما دفع هيدغر في حدود الفقرة §20 إلى اعتبار أنّ القلق -مهما كانت ماهيته الحميمية- يترجم بشكل عيني وتحديداً في العبارة الألمانية[2]، علاقة معينة بالزمن. حري بنا أن نتساءل إذن عن طبيعة هذه الزمنية التي يتحدث عنها هيدغر، حتى نكون أكثر فهما للوضعية الحرجة التي انخرطنا داخلها، إذا كان مرادنا النفاذ داخل القلق بغية توضيح الأسئلة الميتافيزيقية الآنفة الذكر. من هنا يعرض لنا هيدغر مع بداية الفصل الثاني من القسم الأول من (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**) ثلاثة أشكال للقلق، سنسعى إلى اقتفاء أثرها والكشف عن إحراجاتها دون أن نهمل في ذلك طرافة الطرح الهيدغري للطريقة التي تنمو بها.

1- في الصيغة الأولى للقلق: «الملل بفعل شيء ما»:

ينطلق هيدغر في تحليله لظاهرة القلق من الشكل الأكثر بساطة، هذا الذي يلم بنا مراراً

1- Ibid., p. 126.

2- يذهب شنال إلى أن الكلمة الألمانية التي تعني الضجر «langweile» تعني حرفياً «مدة طويلة». من هنا، فإن هذا المصطلح يحمل دلالة زمنية عميقة مثلما هو الأمر بالنسبة إلى كلمة «langue-zeit»، والتي نجدها داخل الاستعمال الألماني، والتي تعني «شر البلاد». راجع:

A. Schnell, De l'existence ouverte au monde fini Heidegger 1925-30, p. 198.

في حياتنا اليومية. ويسمي هيدغر هذا الشكل الأول من القلق «الضجر من جراء شيء ما»[1]. وقد اخترنا عبارة «**الملل**» لتأدية هذا المعنى كاصطلاح كثيراً ما نتداوله في مثل هذه الأحوال العادية؛ غير أنّه في مثل هذه الحالات، ثمة مع ذلك شيء يمكن لنا رؤيته. أجل، ليس القلق مجرد انطباع معيش داخل ما هو نفسي، بل إنّه على خلاف ذلك، شيء من القلق نلتقيه تحديداً من خلال الأشياء نفسها. إنّه يوجد في الخارج، ويجد إطاره داخل ما هو مضجر، وانطلاقاً من الخارج ينعكس القلق بداخلنا. ومن اللافت للانتباه هنا، أن هيدغر يرى أن «عبارة ممل (Ennuyeux) هي خاصية موضوعية»[2]. وحتى نفهم طبيعة هذا الزمن المتثاقل الذي يرافق هذا الشكل الأول للقلق، يضرب لنا هيدغر مثالاً يقتطفه من وضعياتنا الأكثر اعتيادية كأن «نوجد مثلاً داخل محطة للقطار، عديمة الجاذبية على خط مقفر للسكة الحديدية وما تزال أربع ساعات على قدوم القطار الموالي»[3].

إنّ القلق يحدث هنا بفعل شيء ما يمتنع عنا، على غرار القطار الذي تأخر ولم يأت بعد. هذا ما اضطرنا إلى « التسلية» كعملية مضادة لهذه الزمنية المتثاقلة التي تصنع توترنا. واللافت هنا، أن هيدغر يسوق لنا وبشكل مبكّر ملاحظة منهجية مهمة مفادها «أن التقلّق والقلق بوجه عام هما مغروسان بشكل واضح داخل هذه الماهية الملغزة للزمن»[4]. ومع ذلك، فإنه من الواضح بالنسبة إلى هيدغر أننا في حدود الشكل الأول للقلق نستحثّ الوقت، لكي يمضي دون أن نكون معنيين به صراحة. من البيّن إذن أن الهيأة الزمنية تبقى في مستوى هذه الصيغة الأولى للقلق «لغزاً يصعب قهره»[5]. والطريف أن فيلسوفنا لم يتوقف عند هذا الحدّ في تحليله للشكل الأول للقلق، وإنما يدعونا للمزيد من الغوص في هذا التحليل، لينتقل بنا من مقاربة الملل، انطلاقاً من «**الحالة التي تطول علينا فيها الأمور**» (l'état d'être trainé en longueur) إلى تناوله من جهة «**الحالة التي نكون فيها فريسة للفراغ**»(l'état d'être laissé vide) وكأنه يمسك هنا بالمكونين الرئيسين لبنية هذا القلق. لماذا نسعى إلى شغل أنفسنا بأية تسلية ممكنة علّها تساعدنا على تمضية الوقت؟ هل تمثل الحالة التي نكون فيها عرضة للفراغ بمثابة العنصر الجوهري داخل هذا الضجر؟ ولكن ماذا تعني تحديدا هذه الحالة التي يداهمنا فيها الفراغ؟

يعتبر هيدغر أن «الحالة التي يسودها الفراغ أو حالة الهوس تتعلق أساسا بالتعامل مع الأشياء»[6]. صحيح أنّ الشعور بالفراغ يمّحي عندما تكون الأشياء بحوزتنا وتحت تصرّفنا. أما إذا كانت الأشياء التي تحيط بنا في حالة سلم، ففي ذلك مجلبة للفراغ، وكأن الفراغ يأتي من جهة الأشياء

1- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la Métaphysique, p. 126.

2- Ibid., P 132.

3- Ibid., p. 145.

4- Ibid., p.p. 153-154.

5- Ibid., p. 156.

6- Ibid., p. 158.

التـي لا تقـدم لنـا معونـة ولا تسـاعدنا في شيء. مـاذا يمكـن أن تقـدم لنـا هـذه المحطـة المقفـرة غـير مـا يجـب عليهـا توفـيره، باعتبارهـا مكانـاً عمومـياً لحجـز التذاكـر والجلـوس في انتظـار القطـار؟ غـير أن هـذه المحطـة ليسـت مملّـة في حـد ذاتهـا، وإنمـا هـي تتمنّـع علينـا لتتركنـا فريسـة للفـراغ، طالمـا أنهـا لا توفّـر لنـا إمكانيـة السـفر مبـاشرة. هكـذا ينتهـي هيدغـر إلى اعتبـار «أنّ القلـق لا يكـون ممكنـا في نهايـة المطـاف، إلاّ لأن لـكل شيء زمنيتـه، وإذا لم يكـن لـكل شيء زمنيتـه الخاصـة، لم يعـد ثمـة موجـب للضجـر إطلاقـاً»[1]. ضمـن هـذا السـياق، يلاحـظ ألكسـندر شـنال أن « هيدغـر يقـترح بذلـك أول تأويليـة للقلـق، لـكل شيء زمنـه. كل شيء يمتلـك زمانيتـه النوعيـة. ويحـل القلـق تحديـداً، عندمـا لا نصـادف الموجـود الحـاضر في زمانيتـه النوعيـة»[2]، وهـي أطروحـة يعتبرهـا هيدغـر في حاجـة إلى الإثبـات بعيـداً عـن أي تنـاول سـيكولوجي.

2- في الصيغة الثانية للقلق: «السأم»

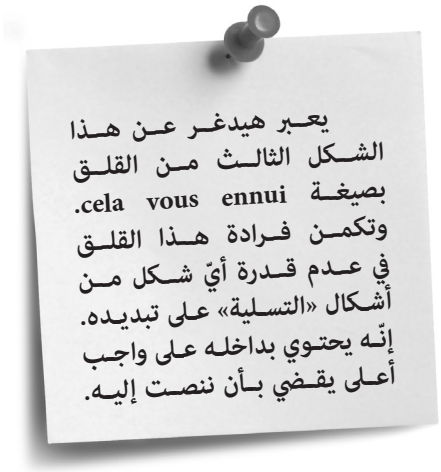
في بدايـة الفصـل الثالـث مـن (**المفاهيـم الأساسـية للميتافيزيقـا**) وتحديـداً في مسـتوى الفقـرة 24، يقـترح علينـا هيدغـر صيغـة ثانيـة للقلـق نجدهـا في الترجمـة الفرنسـية «s'ennuyer à». واخترنـا مصطلـح «السـأم» كترجمـة لهـذه الصيغـة، سـأم يأتلـق فينـا فجـأة، ويلـمّ بنـا في لحظـات يبـدو فيهـا كل شيء عـلى مـا يـرام؛ غـير أن هـذا الشـكل مـن القلـق يمكـن تحديـده في مرحلـة أوليـة، باعتبـاره قلقـاً أشـد عمقـاً وأشـد وطـأة مـن الملـل، ولعـل هـذه الوطـأة تتـأتى خاصـة مـن كونـه غـير محـدد المصـدر. ومثلـما هـو الشـأن في الشـكل الأول للقلـق، يقـدم لنـا هيدغـر مثـالاً عينيـاً يسـاعدنا عـلى تجسـيم هـذا الشـكل الثـاني. أجـل، نحـن أمـام دعـوة لقضـاء سـهرة بعـد عمـل شـاق طيلـة اليـوم ولا شيء يبـدو إذن مثـيراً للضجـر، فـكل شيء عـلى مـا يـرام. ومـع ذلـك، تنبجـس السـآمة في قلـب لحظـات البهجـة، وكأنمـا ثمـة نـوع مـن الحـال القلـق هـو ضرب مـن الحـال المسـتديم. في الشـكل الأول للقلـق هنـاك، رغـم كل شيء، الـشيء المقلـق بمـا هـو كائـن هجـين مـوزع بـين الـذات والموضـوع. أمـا بالنسـبة إلى هـذا الشـكل الجديـد، فـإن السـآمة تنبجـس داخـل جـو يملـؤه الابتهـاج. فمـن أيـن تأتـت هـذه السـآمة التـي ألمّـت بنـا فجـأة؟

إن العنـصر المقلـق داخـل هـذا القلـق، يكمـن في هـذا «**اللّسـت أدري مـا هـو**»، هـذا العنـصر المجهـول غـير المحـدّد. وبالفعـل، فـإنّ مـا يقلقنـا هنـا ليـس هـذا الأمـر أو ذاك، وإنّمـا هـذا العنـصر المجهول الـذي يُفـترض أنّـه وراء حالـة الفـراغ التـي ألمـت بنـا فجـأة. يبقـى أننـا لـن نغنـم شـيئاً مـن معنـى هـذا الشـكل الثـاني للقلـق، إذا لم نجعـل هـذا العنـصر المجهـول معلومـاً بالنسـبة إلينـا، حتـى نفهـم المقصـد الهيدغـري مـن هـذه الصيـغ التأويليـة، وهـي ملاحظـة لم يغفـل عنهـا دانيـال بـاني، عندمـا اعتـبر «أنّـه في حـدود هـذه المرحلـة مـن التأويـل، ثمـة تمييـزاً في درجـة أصالـة السـلوك قـد تـم وذلـك بفضـل هـذه الصيغـة الثانيـة للقلـق»[3]. فـما الـذي طـرأ عـلى سـلوكنا داخـل هـذه السـهرة التـي قضيناهـا؟

1- Ibid., p. 164.

2- Schnell, De l'existence ouverte au monde fini, op. cit, p. 204.

3- D. Panis, « Métaphysique et ennui », in *Etudes phénoménologiques*, N.9-10 (1989), p. 224.



لقد شاركنا بحيوية في كل المواضيع التي طرحتها السهرة، ومع ذلك ثمة شيء ما تعطل داخلنا. هناك تهتّك فريد من نوعه قد حدث في أعماقنا. فعلاً، إنّ كل ما استطعنا إيجاده داخل هذه السهرة، كان إطلاقاً بلا جدوى. وعليه، فإن هذا الفراغ يأتي من حالة ضياع كياننا الحقيقي الذي نكونه على مدى هذه السهرة. لقد قمنا بإعاقة المسار الزمني لوجودنا الأصيل؛ وذلك بواسطة الانخراط في انشغال غير جوهري. إنّ هذه المشاركة أثناء السهرة تتأسس على البهتة والتثاقل ككيفية جوهرية لحالة إحساسنا بالفراغ. ووجه الصعوبة في هذا الأمر، هو أنّ الزمن لا يظهر كزمن يمضي ولا كزمن يزعج، فعلى أيّ نحو يظهر إذن؟. إنّه يظهر دون أن يسيل، فهو زمن متوقف، وهذا لا يعني إطلاقاً أنّه تلاشى واختفى. لقد أضحى هذا التوقف هو الفعل الجوهري الذي يقف وراء هذا الشعور بالضيق الذي حدث لنا. ثمة عبارة كثيراً ما تتردد على الألسن في مثل هذه الوضعيات؛ إنها عبارة «أخذ وقته»[1](Prendre son temps) . واللافت في هذه العبارة، أننا نقوم هنا بتحييد إمكانية الانتقال من آن إلى آخر[2] ، وكأننا نلغي بذلك هذه الاستمرارية الزمنية. وبالفعل، فقد حملنا الوقت ليتوقف في صلب المَوْجِد الذي لنا، حتى إننا أصبحنا لا نكترث بما كنا عليه، وقد فقدنا الذاكرة. لقد انفصلنا على إثر هذا الحضور الكلي عن ماضينا والمستقبل الذي لنا انفصالاً لا يعني غير أنهما انحلا داخل هذا الحاضر البسيط. وهذا الحاضر الموسع هو الذي توقف داخل عمق الموجد الذي يخصنا. يفضي بنا تحليل هذه الزمنية التي ترافق هذا الشكل الثاني من القلق، إلى الالتقاء مع وجهة النظر الحاسمة التي يزعم هيدغر أنّه تمكن من صياغتها. إنّ هذا الزمن الذي انتهى إلى التوقف بداخلنا يشكل فراغاً ما. وعلى هذا الفراغ -الذي يثير قلقنا- أن يكون بالضرورة مطابقاً للعنصر المجهول الذي وجدناه في هذا الحاضر الذي استقر في أعماقنا، وقد امتص كل فاعلية للماضي الذي كان بحوزتنا والمستقبل الذي نتطلع إليه.

هكذا يصل هيدغر في حدود الفقرة §27 من (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**) إلى استخلاص حاسم ونهائي بشأن هذه السآمة التي ألمت بنا وفرادة هذه الزمنية التي ترافقها. إن القلق في شكله الأول، إنما يرجع إلى سبب خارجي. إننا نملّ شيئا ما، ومصدر الملل وضعية ما بتفاصيلها

1- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la Métaphysique, p. 189.

2- نحن نستفيد هنا من الملاحظة التي قدمها ألكسندر شنال بشأن اعتراضه على الترجمة التي قدمها دانيال باني للمصطلح الألماني «verbringen» بعبارة «gaspiller». إن الأمر لا يتعلق في نظره بعملية تبذير وتبديد للوقت، وإنما استبعاد وتحييد للمسار الزمني. راجع:

A. Schnell, De l'existence ouverte au monde fini, op. cit., p. 212.

ومعطياتها. أما في الشكل الثاني، فإن القلق لا يأتي من الخارج، بل يصدر عن المَوْجِد نفسه. الموجد مهموم، وكأنّما هذا النوع الثاني من القلق مرتبط بوضعية ما، أو بحدث ما ليس هو بحدث عابر. نحن أمام قلق يفوح من داخلنا، كأنما الموجد يفيض سآمة؛ غير أن طرافة التأول الهيدغري لزمنية هذا الشكل الثاني للقلق، لا تظهر حقاً إلا إذا تمعنّا ههنا في أمرين اثنين: يتمثل الأمر الأول في أن هذا الزمن الذي خصصناه للسهرة لا يحيلنا هنا على انخراط في نشاط جوهري من وجهة نظر مشروعنا الوجودي، وإنما على خلا ف ذلك كان هذا الزمن الذي أخذناه، من أجل إيقاف زمانيتنا الأصيلة أو الخاصة، والانخراط داخل وضعية نحن من اختارها، وكأننا نتنصّل بذلك من كل رهان أو هاجس وجودي. أمّا الأمر الثاني، فيتعلق بهذا التغير الأساسي الذي طرأ على معنى الزمنية نفسه. إنها وضعية نوعية مع الزمن، ننخرط من خلالها داخل آن متوقف على شاكلة حضور كلّي. بقي علينا أن نوضح معنى هذا الحضور الكلّي بما هو اضمحلال وذوبان للماضي والمستقبل داخل الحاضر الذي يأتي من أنفسنا، بعد أن أضحت مهملة وفارغة من كل اهتمام.

وعلى هذا النحو، يمكننا أن نفهم هذا الشكل الثاني للقلق، إذ تأتي السآمة من هذه الوضعية التي جعلتنا أسرى آن متوقف، دون ماض أو مستقبل، ليس هو في نهاية الأمر غير الذات التي لنا، وقد بدت تائهة وخاوية من أي انشغال جوهري. لا يتعلق الأمر إذن بمجرد تمييز يجريه هيدغر بين زمن خاص وزمن عمومي أو هامشي، وإنما نحن نرى بوضوح أن هيدغر يضيف في درس 1929-1930 بعداً جديداً للزمنية الأصيلة للموجود الإنساني؛ بيد أن هيدغر يعترف بأن «عملية امتلاك الوقت أو عدم امتلاكه هي أساساً مسألة ملتبسة»[1]. لقد اعتدنا على -حد تعبيره- ألا نترك الوقت يمضي من أجل اختبار الجدية؛ وذلك لأن من لا يملك وقتاً هو من يكون منشغلاً على الدوام، ولكنه يضيف صراحة، أنّنا أصبحنا منذ زمن طويل عبيدا لاهتماماتنا اليومية. وفي نهاية الأمر يصرح هيدغر «أن عملية عدم امتلاك الوقت هي خسارة كبرى للذات نفسها مقارنة بعملية تبديد الوقت»[2]. هكذا ينتقل بنا هيدغر من معنى ظرفي للقلق إلى قلق هو أكثر جوهرية وأكثر عمقاً.

3- في الصيغة الثالثة للقلق:

يعبر هيدغر عن هذا الشكل الثالث من القلق بصيغة cela vous ennui[3]. وتكمن فرادة هذا

1- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, pp. 198-199

2- Ibid., p. 199.

3- في مداخلة قدمها في ملتقى هيدغر الذي نظمته الجمعية البلجيكية للفلسفة بتاريخ 10 أيار/مايو 1986، يعترف المترجم دانيال باني بصعوبة ترجمة هذه الصيغة الثالثة للقلق (es einem lang-weilig ist) ويستبعد الترجمة التي اقترحها هنري كوربان: «lorsque l'on s'ennuie» التي يخلط فيها بين الصيغة الثانية والثالثة. كما يتحفظ على ترجمة روجيه مونييه «lorsque l'ennuie nous gagne». إنّ الأمر لا يتعلق بنا «نحن» ولا بأنا مجرّدة. إنها إشارة إلى هذه الصيغة غير المنسوبة إلى ضمير، وقد وجدنا مع الأستاذ محمد محجوب في عبارة «**على قلق**» لشاعرنا المتنبي قدرة على تأدية هذا المعنى. يقول هيدغر: «إن القلق يتمطى كضبابة ساكنة داخل أغوار

القلق في عدم قدرة أيّ شكل من أشكال «التسلية» على تبديده. إنّه يحتوي بداخله على واجب أعلى يقضي بأن ننصت إليه. وحتى نتمكن من الولوج إلى جوهر هذا «القلق العميق»، علينا أن نبدأ أولا بإزالة العائق الأكبر الذي يمنعنا من النفاذ إلى الزمن الأصلي في إشارة إلى العائق الذي تمثله فلسفة الذاتية التي تتصور الإنسان بوصفه وعياً أو ذاتاً أو عقلاً. ومن خلال هذه الصيغة التي نجدها في عبارة «على قلق»، نحن نبتعد عن الذات، «فلا يوجد غير القلق وهو يريد أن يقول لنا شيئاً، ليس هو بشيء عفوي ولا عابر»[1]. إنّنا أمام قلق عميق أضحى بمثابة هيأة أساسية، ولا بد لنا إذا أردنا أن نمسك بفحواها، من توضيح «حالة الفراغ» و«وضع الانتظار» اللذين يخصانها. داخل هذا القلق العميق، نحن نفقد كل إمكانية للمواجهة؛ لأننا دخلنا بعد في مرحلة اللاشيء. وهذا ما يبرر غياب مثال عيني خاص بهذه الصيغة التي لا يمكن أن ترتبط بأية وضعية محددة؛ غير أن العامل الحاسم في هذا القلق يتمثل حسب ألكسندر شنال في «أن القلق العميق مزود بفهم خاص: إنّ صيغة **على قلق** تجلّي ما هو كامن فينا »[2]. عندما نتحدث عن هذا الشكل الثالث من القلق، فإننا نتحدث عن تمنّع الموجود في جملته. فلا يبقى لنا من أفق ممكن في علاقتنا بالعالم غير مواجهة أنفسنا في عُري مطلق يطوقنا الفراغ من كل جانب ويسلبنا كل إمكان، ولا سبيل لنا سوى الإنصات إلى هذا الفراغ، إلى هذا القلق العميق الذي يضعنا أمام **العدم**. إنّ إمكان وجود الموجد ينبجس إذن من عمق الفراغ الذي هو تجربة القلق العميق. وأمام هذا الفراغ المطلق والعدم المطلق، تظهر إمكانية الموجد في الاضطلاع الأصيل بنفسه. ويتمثل الفراغ هنا في اللامبالاة التي تطوّق الموجود بأكمله، غير أن ما يتعلق به هذا الفراغ الذي تركه امتناع الموجود على الجملة هو القول والإفصاح عن الإمكانيات المتبقية دون عناية، وهذا هو مضمون الخاصية الثانية لهذا القلق تلك التي تتعلق بحال «الاستطالة». إننا لا نبحث هنا عن كيفية لدرء هذا القلق داخل «تسلية» تزعم تصيّده، وإنما، على خلاف ذلك، نحن نقوم بتجربة نموذجية تجعلنا منشدّين إليه، مرغمين على الإنصات إلى ما يقوله، إلى هذه الحقيقة المتفرّدة، وهذا الظهور الذي يرافق هذا المقام الأساسي. ولمّا كان **الفراغ** في هذا الشكل الثالث للقلق ماثلاً في هذا الحدث الذي يمتنع فيه الموجود بأكمله، ولمّا كانت هذه الحالة التي يسودها الفراغ تكمن في فعل الاستسلام لهذا الامتناع، فإن خاصية الفراغ هذه تقيم علاقة بنيوية بشيء آخر. أجل، فهذا القول الذي يأتي من هذا الامتناع نفسه، هذا الإعلان عن الإمكانيات التي لا تزال مهملة، هو في النهاية ليس سوى «حال الاستطالة»، وهو في تلازم جوهري مع حالة الفراغ. هذه هي الوحدة البنيوية التي قام هيدغر بتخريجها على نحو طريف، وكأنها باتت بمثابة الغاية السرية لتحليلية الضجر في درس 1929-1930. إن **الفراغ** و**حال الاستطالة** اللذين يخصان هذا الشكل الثالث للقلق، إنما يعنيان

الموجد، تخلط الناس والأشياء، وأنتم أنفسكم مع كل شيء داخل لامبالاة غريبة. هذا القلق الذي بفضله يتجلى الموجود على الجملة». راجع:

D. Panis, « Métaphysique et ennui », loc ; cit., p.220.

1- Ibid., p. 207.

2- A.Schnell, De l›existence ouverte au monde fini, p. 218.

قيام الموجد كمشروع وكإمكان أصلي، وهو يحاول تفهم الطابع الزماني للقلق. هذه هي الخطوط الكبرى التي ترسم لنا ملامح الخطة الهيدغرية في إيجاد طريق يساعدنا على النفاذ إلى جوهر القلق عبر استجلاء بنية هذه الزمنية الملغزة.

ولا شك أنّه كلما اقتربنا من ماهية القلق، كلما ازداد هذا القلق تجذراً داخل الزمان، وهو ما يدعم القناعة الهيدغرية بأنه «لا يمكننا إدراك القلق إلا من خلال الزمنية الأصلية»[1]. عندما نحاول أن نفتح طريقاً نحو هذا العمق الجوهري للقلق، فإنه ليس ثمة شيء إطلاقاً، قد ظهر من هذه الزمنية، وكأنما أصابتنا غشاوة أو ضرب من العمى بعد أن أصبحنا بجوار ماهية القلق. والطريف في تأول هيدغر لمعنى الامتناع أنّه يُفهم هنا بما هو إعلان. و«هذا الإعلان داخل الامتناع هو بالأحرى، نداء»[2]، إنّه استدعاء للإمكانيات التي بقيت مهملة داخل الموجد، غير أن هذا النداء ليس هو إحالة غير محددة على الإمكانيات المتعددة للموجد، وإنما هو إحالة نقية على هذا الذي يحمل ويقود كل الإمكانيات الجوهرية للموجد ويجعلها ممكنة. عندما نكون «على قلق» فإنّ وقت الساعة يصبح عديم الجدوى. هنا وجه الصعوبة الذي دفعنا إلى التساؤل عن الكيفية التي يتجلى من خلالها هذا الطابع الزماني للقلق العميق، وهذا هو موضوع الفقرة §32 من درس (**المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**)[3]. ولما كان الموجود على الجملة هو الموجود ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فإن الذي يمتنع -إذن- هو أفق الزمان. ما الذي يحدث للموجد هنا؟ إنّ ما يحدث هو ضرب من الخطف أو الافتتان، كأنما ثلاثية الأبعاد الزمانية تختطف الموجد خطفاً. إن هذا الانخطاف يجعل الموجد يزهد الموجودات، فيفقد بذلك كل عناية بها حتى لكأنّها انعدمت بالنسبة إليه، غير أن هذا الزمان الذي يأخذ الموجد على جهة الخطف ليس هو بزمن متوقف ولا بزمن يسيل، وإنما هو زمن أبعد من السيلان والتوقف. إنه الزمان الذي يتعالى عن مثل هذا السيلان والتوقف. إنّه الموجد نفسه داخل تجربة نموذجية ليس فيها أيّ اعتبار للموجودات.

1- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, p. 216.

2- Ibid., p. 218.

3- هذه الفقرة تحديداً هي التي تبدو لباحث كألكسندر شنال «الحلقة الضعيفة» للقسم الأوّل من درس 1929 -1930. ومردّ ذلك في نظره، أن «الفراغ» يتعين على هيأة «انخطاف» للموجد من خلال الأفق الزماني الذي يظهر داخله الموجود. أما «حال الاستطالة»، فقد تجلى من خلال انشداد الموجد إلى «اللحظة» كإمكانية أساسية للوجود الأصيل للموجود الإنساني. إن مثل هذا التحليل حسب هذا الباحث لا يقنع القارئ منذ الوهلة الأولى، والسبب في ذلك في نظره أن الأمر يتم كما لو أن هيدغر قد سقط ثانية في موقف كان قد دافع عنه قبل منعطفه «الميتونطولوجي» لسنة 1928. إنّه يتمالك نفسه إذن، على إثبات أن الموجود الإنساني مختطف من طرف الأفق الزماني، ولكننا لا نفهم جيداً ما الذي يختطفه تحديدا الأفق الزماني على هذه الشاكلة. أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية للقلق العميق أي «وضع الانتظار» أو «حال الاستطالة» «tenue en attente»، فنحن لا نرى كذلك حسب شنال أن هذا الذي يختطف الموجود الإنساني هو نفسه ما يجعل الإمكان النهائي لهذا الموجود الإنساني ممكناً على نحو أساسي، وكأن هيدغر، في نظر شنال، يعمق في مستوى هذه الفقرة تحليلاً زمنياً لم يستكمله بعد في سنة 1927 وتحديداً في مستوى الفقرة 65 من **الوجود والزمان**. راجع:
A.Schnell, De l›existence ouverte au monde fini, pp. 222-223.

وهـذا الوضـع مـن الانخطـاف هـو في الوقـت نفسـه عـين اللحظـة التـي ينعـدم فيهـا الموجـود بالنسـبة إلى الموجـد. هكـذا يكتشـف الموجـد نفسـه فراغـاً مـن الموجـودات، وهـو أمـر مـن تدبـير اللحظـة. إنهـا لحظـة القـرار والعـزم التـي تنفتـح ضمنهـا وضعيـة الفعـل المؤسـس. وفي الوقـت نفسـه الـذي يمتنـع عنـا فيـه الموجـود بأكملـه، فـإنّ مـا يمكـن أن يظهـر لنـا في لحظـة كهـذه هـو الخيـار النهـائي الـذي لنـا أمـام الإمكانـات التـي بقيـت غـير مسـتنفذة. وهـذا مـا يدفعنـا لنسـتخلص أنّـه كلـما كان القلـق عميقـاً كان بـصر الموجـد بالحريـة فينـا أكـثر حـدة، بالحريـة كإمـكان محـض يجعـل خيـاراً بـين الإمكانـات ممكنـاً. وهـذا يعنـي أن الإمـكان الـذي يـترك متاحـاً أمـام امتنـاع الموجـود عـلى الجملـة هـو إمـكان الحريـة؛ أي تحـرر الموجـد مـن انخطافـه إلى حكمـة الزمـان. علينـا أن ننتبـه - إذن- إلى هـذا التقاطـع الـذي يحـدث داخـل الموجـد بـين حركتـي التزمـن، فثمـة مـن جهـة تزمـن انخطـافي يكـون فيـه الموجـد مأخـوذاً إلى حكمـة الزمـان وتزمـن اضطلاعـي مسـؤول عـازم يـردّ الموجـد إلى نقطـة الإمـكان التـي تخصـه. هكـذا، فإنـه في قلـب هـذا القلـق العميـق المنتـشر الممتـد ينبجـس العـزم والإمـكان، وكأنمـا نحـن ننتقـل مـن أفـق زمـاني إلى أفـق زمـاني آخـر. إنّ الموجـد ينتقـل مـن تزمّـن يرغـم عليـه إلى تزمـن ينجـذب إليـه؛ بيـد أن مكمـن الطرافـة في هـذا التأويـل لا يظهـر حقـاً، إلا عندمـا يفـترض هيدغـر أنـه في قلـب إمّـحاء الموجـود وانعـدام المـدد واكتشـاف العـري ينبـت الإمـكان الأخـير والإمـكان الأصيـل الـذي هـو إمـكان الحريـة. فـما عسـاه يكـون، إذن، هـذا القلـق العميـق؟

عندمـا نسـتعيد هـذا التقاطـع الـذي يحـدث داخـل الموجـد بـين أفـق الشـكل القاتـل المميـت مـن جهـة، وأفـق لحظـة العـزم المحـررة مـن جهـة ثانيـة، فـإنّ القلـق يكـون مـن هـذه الناحيـة في طلسـم الزمـان أو هـذا الخطـف الـذي يحدثـه أفـق الزمـان، والـذي مـن شـأنه أن يجعـل لحظـة القـرار والعـزم تحتجـب وتتـوارى، وكأنمـا يطـول عـلى الموجـد أن تحـضره هـذه اللحظـة. هـذا هـو التعريـف الإجـمالي للقلـق العميـق الـذي انتهـى إليـه هيدغـر في فاتحـة الفقـرة 34 مـن درس (**المفاهيـم الأساسـية للميتافيزيقـا**).

إنّ مـا هـو مدهـش حقـاً في درس 1929-1930 هـو -في نظـر شـنال- أنّ هيدغـر لم يسـتعن مطلقـاً بالبرهنـة التـي تضمنهـا كتـاب (**الوجـود والزمـان**) حتـى يأخـذ بعـين الاعتبـار تقلـب الإمـكان النهـائي للموجد إلى إمكانيـات وجودانيـة، وعليـه ليـس القلـق أمـام العـدم هـو مـا يعنينـا هنـا، بـل مـا يبـدو لنـا بشـكل واضـح« أن القلـق العميـق هـو مـن يضـع الموجـد، مـن الآن فصاعـداً، أمـام إمكاناتـه الأكـثر حميميـة»[1]. فـلا غرابـة أن يعتـبر باحـث مثـل دانيـال بـاني «أن الضجـر في طبيعتـه الأكـثر عمقـاً، يتوفـر هنـا عـلى امتيـاز مفـرط، عـلى نحـو ربمـا أكـثر وضوحـاً مـن هـذا المقـام الآخـر الـذي هـو القلـق الجوهـري» الـذي عرضـه في كتـاب (**الوجـود والزمـان**)[2]. إن تزمنيـة الموجـود الإنسـاني داخـل الصيغـة الثالثـة للقلـق، هـي المدعـاة للقلـق. أجـل، إنّ مـا هـو مقلـق حقـاً داخـل القلـق العميـق –وهـذا مـا يمكـن اسـتخلاصه مـن كل التحليـلات السـابقة – ليـس هـو موضوعـاً بعينـه ولا شـعوراً أو حالـة مـن حـالات الـذات، وإنمـا هـو نمـط

1- Ibid., p. 221.

2- D. Panis, « Métaphysique et ennui », loc. cit., p. 227.

محدد من تزمن الزمنية نفسها؛ غير أنّ هذه الزمنيّة ليست خاصية لازمة للذات، وإنما هي «أساس إمكانية ذاتية الذوات»[1]؛ بيد أن الطريف حقاً في هذه التأويلية هو أن التحليل الهيدغري للقلق في جميع صيغه، يبلغ أوجه داخل هذا التعيين لقلق أصيل يكون بمثابة نقطة الإرساء للاستفهام الميتافيزيقي. ولا شك أن هيدغر يعرف جيّدا أن هذا النمط من المطالبة بإرساء مقام للقلق العميق سيولّد الميتافيزيقا الحقيقية في معناها الإيجابي. إنها مطالبة تذهب في اتجاه مغاير تماماً للرأي الشائع حول القلق الذي يحيلنا إليه هيدغر في مستوى الفقرة §36. ويبقى المبرر الحاسم لمثل هذا القمع والمنع الاجتماعي اليومي للقلق، هو الجهل بماهية المقام بوجه عام، وليس فقط بالقلق كمقام خاص. فهل ثمّة صدى داخل موجدنا اليوم لمثل هذا الفراغ[2] الذي يخص القلق؟ وإذا كان الفراغ حالة نقص وحرمان، فهل نحن معنيون اليوم بحاجة عاجلة كهذه؟

يقدم لنا هيدغر في هذا السياق قائمة طويلة تفوق توقعاتنا على غرار الأزمات الاقتصادية والكوارث الطبيعية والبلبلة السياسية، وعجز العلم عن إيجاد حلول للإنسانية، إضافة إلى البؤس الاجتماعي وتسطح الفن مع اجتثاث الفلسفة وضعف الدين، غير أن سؤالنا يبحث عن فراغ كامل، عن حاجة ملحة ليس لها خاصية الحاجات التي أحصيناها.

الخاتمة:

يبدو أن إنسانيتنا اليوم، بكل أحداثها وتصرفاتها العمياء، تسير على خلاف إمكانية استنهاض مقام من هذا القبيل، فيما يتعلق بتصريف كياننا كيف هو، وما الذي يتهدّده على الحقيقة. هكذا، فإن العنصر الذي يجعلنا اليوم نشعر بالضيق عميقاً هو غياب الضيق الجوهري لموجدنا وهذا هو الفراغ الكامل الذي نبحث عنه. لقد أصبحنا اليوم في نظر هيدغر عبيداً لشعار ما، وأدوات تنفيذ لبرنامج ما دون أن يكون لنا فعل جوهري ننشدّ إليه. فنحن نفتح عيوننا كل يوم وكامل اليوم، غير أن ما نراه ليس أنفسنا، وإنما صورة منها، بل صورة مشوهة لها. إنّ ما أصبح يميزنا اليوم، هو أن العين التي ترى لم تعد قادرة على أن تمدنا بالصورة التي تراها. لم يعد هناك من أمر عاجل يدفعنا إلى العودة إلى أنفسنا، ولم نعد نملك ما يجعلنا نعتد بأنفسنا. لقد فقدنا الذاكرة وهذا هو مقامنا اليوم. لقد صار غياب قلق الموجد هو القلق الحقيقي. ولذلك، فإن من شأن الموجد اليوم، أن يجدّ في طلب اللحظة التي يستطيع أن يحرر نفسه فيها. إنّ ما ينبغي على الموجد أن يصمم عليه هو الحصول بنفسه على معرفة جيدة بما يجعله بحق ممكنا هو نفسه. إنّ الإمكان هنا هو الضرورة العميقة، والقرار الذي يتيح إمكان الموجد هو قرار الحرية؛

1- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, p. 239.

2- علينا أن ننتبه هنا إلى أن الفراغ لا يدل عند هيدغر على اللاشيء المطلق، وإنما الفراغ في معنى التمنع والاختفاء، الفراغ كنقص وحرمان وفقدان. إنه الفراغ كحاجة عاجلة من شأنها أن تهاجمنا وتمارس علينا نوعاً من الضغط. إنّ من شأن هذه الملاحظة أن تجنبنا التأويلات الخاطئة لمفهوم الفراغ عند هيدغر في درس 1929-1930.

غير أنّ هيدغر يتأول الحرية في معنى ينم عن «طرافة خاصة»[1]. أجل، إنّه ليس ثمة حرية إلا متى كان ثمة حمل أو ثقل أخذ بعين الاعتبار. إن ما ينبغي على الإنسان فعله هو أن يحمل الأثقال، فالمثقل هو الوحيد الذي بإمكانه أن يكون حرّاً. هكذا، فإن ما يعنينا اليوم هو تحرير الإنسانية في الإنسان. «إن الإنسان إذا أراد أن يصبح إنساناً، فإن لديه دائماً الموجد الذي يجب أن يحمله على عاتقه»[2]. إجمالاً، يبقى القلق بالنسبة إلينا مقياس العظمة الإنسانية، وتجربة عبور نحو اكتشاف ذواتنا في فرادتها وعلى نحو جذري، إذ كلما تقلص القلق تقلص الفكر. وهذا هو درس الفلسفة المعاصرة التي نجحت مع هيدغر في ضمّ المفهوم إلى قاموسها.

1- لقد سبق للأستاذ فتحي المسكيني أن أشار إلى هذه الطرافة في طرح مسألة الحرية عند هيدغر في كتاب **الكينونة والزمان**، و«وجه الطرافة -في نظر المؤلف- أن هيدغر قد خرج عن الطريقة السائدة في طرح مشكل الحرية طرحا يخنقه في ربقة ثنائية حادّة بين الحرية والضرورة، إن معنى الحرية لم يعد يبحث عنه من علاقته بضدّه، وإنما من طريق الوجدان الذي يستمد منه الدّازين ضرب وجوده، هذا الوجدان هو القلق». راجع: المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير**، بيروت-باريس، مركز الإنماء القومي، الفصل الخامس **ص**215؛ غير أن هيدغر قدم لنا في درس 1929-1930 فهما آخر للحرية أكثر جدة وأكثر طرافة من ذلك الذي نجده داخل **الوجود والزمان** (1927). ولعل هذا الفهم الجديد للحرية سيترك أثره الكبير داخل أعمال سارتر الفلسفية والأدبية منها.

2- Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, p. 248.

المتعذر ترجمته بوصفه مشكلة تأويلية

مدخل إلى معضلة التكافؤ بين اللغات

محمد شوقي الزين*

الترجمة شيء متطبّع (connaturel) مع كل لغة أو نص. هناك الحاجة إلى الترجمة (besoin)، مثلما هناك حاجة بيولوجية في الأكل. فهي شيء كامن في الطبيعة البشرية نفسها، من حيث هي طبيعة لا تنقطع عن التفكير؛ وكل تفكير يتطلَّب قدراً من التأويل؛ لأنه يواجه عوائق كامنة في الذات المفكّرة مثل عدم الفهم، أو خارج الذات في شكل موضوعات عسيرة أو مبهمة، تقتضي كلها الإيضاح وإزالة الغموض. هناك الحاجة إلى الترجمة، مثلما هناك الحاجة إلى التفكير. بهذا المعنى، أضحت الترجمة ضرورة على مستويات عدَّة: 1- ضرورة أنطولوجية تجعل الكائن يفكّر؛ لأنه يترجم عتبات وجودية يتحوَّل فيها، أو كائنات يسعى إلى فهمها والإحاطة بأسرارها؛ 2- ضرورة معرفية تجعل الإنسان يتمتَّع بإرادة في المعرفة تنجرُّ عنها إرادة في الفهم والتواصُل بالغير؛ لأن الغيرية (altérité) ترادف، في الغالب، الآخر المبهم والغامض الذي ينبغي الاحتراس منه، ما لم تكن هنالك ضمانات في تسليط الإنارة على أبعاده الوجودية ونواياه الكامنة؛ 3- ضرورة ثقافية

> **يمكن اعتبار المتعذّر ترجمته كواقعة انفصالية في نشاط الترجمة ذاته. فهو ليس العائق في فهم نص أجنبي تبدو مصطلحاته مبهمة، ولكن الإمكان الفكري في الاشتغال على هذه المصطلحات بتحويلها إلى مفاهيم خلاَّقة للفعل الفلسفي ذاته، مبدعة لنظام التفلسف الحي.**

* جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر.

وحضارية من حيث التعرُّف على هذا الآخر من خلال منتجاته العلمية وإبداعاته الرمزية في الفن والأدب والفلسفة والدين، ومحاولة ضبطها في اللغة-الأم لفهم مضامين هذه المنتجات والإبداعات.

1- مفهوم الترجمة: الخلفيات التاريخية والمشكلات الإبستمولوجية

إذا كانت الترجمة بهذه الضرورة القصوى وبهذه الحاجة في المعنى، فإنها تشكّل عتبة أساسية ليس فقط في نقل النصوص والروائع إلى لغات أخرى، لكن أيضاً في تأويل وفهم المستويات الوجودية التي يجوبها الإنسان؛ لأنه يسعى إلى ترجمتها في مقوله الخاص، وتبعاً للحدود (التناهي finitude) التي يصول داخل أسوارها.

- الرسم قبل الاسم: «ما قبل تاريخ» الترجمة

قبل الوصول إلى هذه العتبة الأنطولوجية التي تجعل الإنسان يترجم مثلما هو يفكّر أو يحلم، فماهي الترجمة في عتبتها اللغوية؟ إنها نقل أو تحويل بمختلف المعاني التي تردَّدت في تاريخ الترجمة[1]:

أ- **الهلَّنة** (hellênizein)، وهي ضبط المصطلح الخارجي في اللغة الإغريقية التي لم تكن وقتها مجرَّد كلمات، وإنما تعني بشكل أوسع الثقافة الإغريقية في تشكُّلاتها الحضارية من فن ودين وسياسة: «إن أساس التعبير، هو التعبير بالإغريقية»[2]؛ غير أن «الهلَّنة» لم يكن المقصود بها نوع من المركزية الإغريقية بالمقارنة مع الثقافات الأجنبية التي كانت تُنعَت بالبربرية، وإنما أشكال تمظهر اللغة الإغريقية في الصوت عبر النطق الصحيح، وعبر الكتابة بالخط الجميل والمنسجم والتركيب النحوي السليم. كانت «الهلَّنة» تمثّل جانباً من «الثقاف» اللغوي في طريقة تقويم اللسان وتطويع القول. بانعدام كلمة إغريقية خاصة بالترجمة، فإن «الهلَّنة» جاءت توكيداً على انسجام اللغة من حيث البنيات والوظائف؛ لأن الإغريق لم يعرفوا لغة أخرى غير لغتهم، فكانوا أحاديي اللغة (monolingues). انطوت «الهلَّنة» أيضاً على الترجمة؛ لأنها كانت تعني أيضاً ترجمة الإنجيل إلى الإغريقية في أزمنة كانت تحتكم إلى البراديغم اللاهوتي. بنقل الإنجيل من السريانية إلى الإغريقية، فإن عمليات، خطابية وبلاغية وفيلولوجية، تسلَّلت إلى «الهلَّنة» لترسم ملامح الترجمة، لكنها لا تقول هذه الترجمة تصريحاً واصطلاحاً، فكان أن ظهرت مفردات تحمل البادئة «ميتا»: metapherein، وهي النقل والاستعارة؛ metagraphein ، وهي تحريف النص أو نقل النص، حسب طبيعة النقل إذا كان المراد به الأمانة بنقل حرفية النص، أو الخيانة بتعديل النص وإضافة كلمات أو حذف كلمات أخرى، ثم جاءت رسالة أرسطو Peri hermêneias لتتحدَّث بالأحرى عن بنية العبارة وأشكال تمظهرها اللغوي، ويمكن تعريب ذلك: «في العبارة» وليس حتماً «في الترجمة» أو «في التأويل».

1- C. Auvray-Assayas, C. Berner, B. Cassin, A. Paul, I. Rosier-Catach, « Traduire », in : Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2010, p. 1307-1315.

2- Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, I, 10, in : B. Cassin (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, op. cit., p. 1306.

ب- **الهرمنة** (hermêneia): بترجمة الإنجيل إلى الإغريقية، فإن عمليات بلاغية وفيلولوجية بدأت تنتظم في الفضاء الثقافي. وقع الاختيار على الفعل «هَرمَنَ» (hermeneuein) للدلالة على مدلول «أعرَب»، «عبَّر»، «دلَّ»، وبشكل أوسع «أوَّل» و«ترجم»؛ لأن الغرض كان نقل العبارات السريانية إلى الإغريقية بما يقتضي هذا النقل من عمليات مركَّبة تعتمد على تحويل كلمات، تعديل بنيات نحوية، أقلمة وظائف إعرابية، إلخ. كلمات التحويل والتعديل والأقلمة تقول في جوهرها مفهوم «الترجمة»، لكن لم تكن تحتمل مصطلحاً من هذا القبيل. كان ينبغي انتظار فلاسفة على غرار شيشرون وفيلون الإسكندري، لكي يتم ضبط كلمة hermêneia مرادفاً للترجمة، وفي الوقت نفسه مرادفاً للتأويل؛ لأن ترجمة العبارات الإنجيلية بصيغة أو بأخرى ينجرُّ عنها تأويل هذه العبارات، ثم إن تأويل هذه العبارات يقتضي ترجمتها إلى أحكام قابلة للتطبيق؛ أي قابلة لأن يحتويها الفعل البشري في عملياته المتعدّدة: شعائرية، سياسية، أخلاقية، إلخ. بهذا المعنى، تنتقل الترجمة من مجرَّد النقل الحرفي إلى التمعُّن الدلالي. قام جيروم (Jérôme) بمسايرة هذه الفكرة في ترجمته للإنجيل، حيث وظَّف مقولة شيشرون: «ليس فقط كمترجم، وإنما أيضاً كفصيح وكاتب» (ut interpres sed ut orator)، ليس فقط العبارة من حيث البنيات والهياكل، ولكن الصيغة والأسلوب من حيث طريقة النقل والعرض.

ج- **النقل** (translatio) بالمعنى الذي شاع في العصر الوسيط، والذي كان ينطوي على دلالة التحويل والإزاحة: 1- تحويل المعنى من لفظ إلى آخر؛ 2- تحويل لفظ من لغة إلى أخرى؛ 3- تحويل ثقافة من عصر إلى آخر تاريخياً، أو من إقليم إلى آخر جغرافياً. تلقَّت الترجمة دلالتها الفعلية مع فكرة النقل؛ لأن هذه الفكرة كانت تجمع الدلالات اللغوية في النحو والاشتقاق، والدلالات المعنوية في التأويل، والدلالات الثقافية في التعارُف. بفكرة النقل هذه، اكتسبت الترجمة دلالة الاستعارة (metaphora)؛ لأن الاستعارة في جوهرها عبارة عن إعارة، بانتقال الشيء من دلالة حقيقية إلى دلالة مجازية تحتويه، وتقول جوهره بصيغة مغايرة أو مبالغ فيها (مثلاً، ترجمة شجاعة الإنسان في صورة الأسد)، أو عندما يفتقر هذا الشيء إلى اسم خاص ينعته. من باب آخر، اتَّخذ النقل صيغاً أخرى لم تدخُل بعدُ في مسمَّى الترجمة، ومن بينها العرض (expositio) والاشتقاق (etymologia) والتحويل (interpretatio). كان النقاش منصبّاً على التماثُل بين الألفاظ في أزمنة بدأت تحتكم إلى براديغم التمثُّل (représentation) كما كشف عنه ميشال فوكو في (**الكلمات والأشياء**). يأتي التماثُل من حيث التشابُه في النطق (مثلاً: مقابلة deus في اللاتينية بـ theos في الإغريقية)؛ أو من حيث الاشتقاق والتحويل (مثلاً: اشتقاق homo في اللاتينية من anthropos في الإغريقية للدلالة على الإنسان).

- الترجمة الحرفية والترجمة الدلالية: الأنموذج الألماني

بهذه الدلالات التي أتتنا من غياهب الأزمنة العريقة، الإغريقية واللاتينية، هل يمكن استخلاص فكرة دقيقة حول ماهي عليه الترجمة من مدلولات متَّفق عليها؟ قبل «تعريف» الترجمة، نواصل في «تأريف» الحقل أو الأرضية، لنرى كل الأشكال الممكن تحديدها. مثلما شاع عند اليونان «الهلَّنة»،

فـإن **الجرمنـة** (verdeutschen) كانـت أيضـاً السـلوك الترجمـي لـدى مارتـن لوثـر في نقلـه للإنجيـل مـن اليونانيـة إلى الألمانيـة. انجـرَّ عـن هـذه الجرمنـة وجـود طريقتـين في الترجمـة: 1- **الترجمـة الفوريـة** (Dolmetschung) القائمـة عـلى النقـل الشـفهي، كـما هـو الحـال في المجمَّعـات (دينيـة أو سياسـية أو جداليـة)؛ 2- **الترجمـة الفكريـة** (Übersetzung) القائمـة عـلى التفكـير في مضامـين الكلـمات. في الأصـل، كان الفعـل ترجـم فوريـاً أو حرفيـاً (dolmetschen) مرادفـاً للفعـل ترجـم دلاليـاً أو فكريـاً (übersetzen)؛ لأن الصـوت لم يكـن منعـزلاً عـن الصـورة الممكـن أخذهـا؛ أي الفكـرة الممكـن اسـتخلاصها. لكـن، بالترجمـة التـي أقـدم عليهـا مارتـن لوثـر، وأتاحـت ظهـور الإصـلاح الدينـي بانشـقاق البروتسـتانتية عـن الكاثوليكيـة، فـإن الترجمـة أضحـت مشـكلة فلسـفية انطلاقـاً مـن السـجالات اللاهوتيـة. كان فريدريـش شـلايرماخر مـن بـين الفلاسـفة واللاهوتيـين (كان عميـداً لكليـة علـوم الديـن في برلـين) أوَّل مـن أرسى القواعـد الفلسـفية للترجمـة، بنـاءً عـلى المـشروع الهيرمينوطيقـي الـذي وضـع معالمـه الأولى بالاعتـماد عـلى ثلاثيـة تأسيسـية: الهيرمينوطيقـا (التأويـل)، الديالكتيـكا (الجـدل)، الإيتيقـا (الأخـلاق) التـي سـنتوقف عندهـا لاحقـاً.

كانـت محاضرتـه في الأكاديميـة الملكيـة للعلـوم ببرلـين، بتاريـخ 24 حزيران/يونيـو 1813، عنوانهـا «في الطـرق المختلفـة للترجمـة»[1]، بمثابـة الميـلاد الفلسـفي لسـؤال الترجمـة والقطيعـة بـين الترجمـة الفوريـة والترجمـة الفكريـة. تكتسـي الترجمـة الفكريـة عنـده قيمـة زائـدة عـلى الترجمـة الفوريـة، وقيمـة رائـدة مـن حيـث الاهتـمام الممكـن إيـلاؤه إلى محتـوى الفكـر أو المضمـون الـدلالي الـذي يتجـاوز التعويـض الحـرفي أو التنسـيق الخارجـي بـين الكلـمات. كان شـلايرماخر يسـتهدف في ذلـك أوغسـت فولـف، منافسـه الفكـري في عـصر الأنـوار، وينتقـد الطريقـة شـبه الرياضيـة لديـه في جمـع أو طـرح كلـمات للوصـول إلى صيغـة مُرضيـة؛ والطريقـة المسـهبة في الترجمـة؛ أي اللجـوء إلى الـشرح المطنـب (paraphrase) لتعويـض صعوبـة الترجمـة أو النقـص في الكلـمات[2]. تصـبُّ الفكـرة التـي يشـكّلها شـلايرماخر حـول الترجمـة في العمـل الحثيـث للفكـر عـلى ذاتـه، وعمـل الثقافـة عـلى موضوعاتهـا؛ بمعنـى الجهـد في تركيـب رؤى وأفـكار وليـس فقـط تعويـض كلـمات بكلـمات أخـرى. الغـرض هـو جعـل الثقافـة الأصيلـة نموذجـاً للفلسـفة التـي كان يضـع لبناتهـا الأولى وهـي الفلسـفة التأويليـة؛ لأن الترجمـة في جوهرهـا عبـارة عـن تأويـل، فهـي خاصيـة أساسـية مـن الفهـم (comprendre, Verstehen). مـن شـأن الترجمـة الفكريـة؛ أي الترجمـة التـي تعتنـي بالكشـف عـن فكـر مـا، وليـس فقـط اسـتبدال ألفـاظ بأخـرى، أن تضيـف شـيئاً إلى اللغـة المترجَـم إليهـا، رؤيـة أو فكـرةً؛ أي إنهـا تُغنـي أو تـثري الحقـل اللغـوي بالتطويـع المسـتمر للكلـمات، وبفتـق لا ينضـب للـدلالات ولأشـكال الفكـر.

انعطـاف الترجمـة عـلى الفهـم لـه الصيغـة التأويليـة نفسـها: عندمـا لا نفهـم النـص، فإننـا نلجـأ إلى تأويلـه، ويكـون عـدم الفهـم أو سـوء الفهـم هـو المحفّـز عـلى التأويـل. كذلـك، عندمـا نصطـدم بلغـة أو

1- F. Schleiermacher, Des différentes méthodes du traduire/Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, tr. C. Berner, Paris, Seuil, 1999.

2- C. Berner, « Le penchant à traduire », in : F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 14.

إن الترجمة تحقّق أهدافاً سامية غير تلك الموضوعة لأغراض آنية وميكانيكية في نقل ألفاظ وعبارات. عندما نمنح للترجمة قيمة الصناعة والمؤسسة، فإننا نزجُّ بها في مهامّ عُليا يضطلع بها الفكر من حيث قُدرته على خط سبيله نحو الاكتمال كغاية في التكوين.

ثقافة ليست لغتنا أو ثقافتنا، ونريد معرفتها وفهمها، فإننا نلجأ إلى الترجمة؛ الترجمة هنا هي عملية معقَّدة من الاشتغال على قالب اللغة في سبيل نحت كلمات لها قيمة فكرية بالنسبة إلى هذه اللغة؛ لأنها تبتكر أسلوباً وتبدع مفاهيم ومقولات. فاللغة عبارة عن ظاهرة مجرَّدة أبجديتها الثابتة. تصبح لغة قابلة للعطاء الفكري، عندما تُمتحَن بالترجمة والفهم[1]؛ معنى ذلك أن اللغة تتحوَّل بمجرَّد أن نترجم بها؛ لأننا نشتغل على ألفاظها ونبحث، في تاريخها واشتقاقها، عن إمكانات ألسنية قابلة لأن تمنح للترجمة الوفرة الدلالية والأسلوبية والفكرية. بالترجمة، تتجدَّد اللغة وتكتسب دلالات مختلفة، غير تلك التي تمَّ الاحتفاظ بها في تراث مُقفَل. يمكن القول إن الترجمة تمنح للغة نَفَساً جديداً وحيوية متجدّدة، ولعلَّ هذا الأمر جعل شلايرماخر يقترب أكثر من الرومانسية الألمانية منه من الأنوار؛ لأن الرومانسية كانت تولي للغة أهميَّة مثالية مع جيل غوته وهردر، كما ذهب أنطون برمان[2]، على الخلاف من الأنوار التي كانت تميل أكثر نحو عقلنة اللغة باستبعاد الشاعري والخيالي، والبحث عن المنسجم والبرهاني.

- الترجمة: الحدُّ والعلاقة

من مجمل المحطات التاريخية التي قدَّمنا خطوطها العريضة، يتَّضح أن الترجمة لم تكن فقط عبارة عن مشكلة لغوية، ولكنها كانت تختزن، علاوةً على ذلك، مشكلات إبستمولوجية تتعلَّق بالفكر والثقافة: هل نكتفي فقط بنقل عبارات أم ننقل أيضاً محتوى التفكير؟ هل المسألة هي العلاقة بالنصوص فحسب، أم العلاقة بالثقافة الأجنبية أو ما سمَّاه أنطون برمان «محنة الغريب»؟ تتأرجح الترجمة بين «المهنة» لقيامها بمهام ووظائف تضطلع بالعمل الصبور والمعقَّد على اللغة، و«المحنة» بوضع جسور بين اللغات والثقافات وفضُّ الإبهام الممكن نشوؤه باللقاء بالآخر. فماهي الترجمة إذن؟ إنها نقل فحوى الخطاب من لغة إلى أخرى، بإقحام هذا الخطاب في ثقافة مغايرة وأرضية مختلفة[3]، وهي أيضاً أقلمة لغة الآخر «الغريبة» في لغة الأنا «المألوفة» والمعيشة؛ وهي بهذا

1- C. Berner, « Les raisons de traduire. Quelques réflexions à partir de Schleiermacher », in : C. Berner & T. Milliaressi, *La traduction : philosophie et tradition*, Presses Universitaires du Septentrion, 2011, coll. « Philosophie & Linguistique », p. 45.

2- A. Berman, L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1984.

3- B. Cassan (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit*., art. « Traduire », p. 1316.

المعنى، تحويل المبهم والغامض في لسان أجنبي مجهول إلى واضح وبيّن في اللسان الذاتي المعروف. تشغل الترجمة دور «الوساطة» (médiation) بين اللغات والثقافات، بوضع جسور من التعارُف، جسور تحتمل دلالة الجسارة؛ لأنه ينبغي أساساً الجسارة؛ أي الشجاعة والجرأة، في الذهاب نحو الآخر، ودرء الخوف أو التوجُّس من التواصل معه.

الترجمة، قبل كل شيء، ترجمة تراث مكتوب، أو ترجمة تراث شفهي، كالشعر مثلاً، وقد تثبَّت في الكتابة؛ لأن الترجمة تستهدف الكلمة المرقومة في عطائها الأصلي، وما يمكن أن تكشف عنه من أسرار ومعانٍ؛ ولأن الترجمة هي مؤسَّسة لغوية وفكرية غير مكتملة (inachevée)، فيمكن ترجمة النص نفسه مرَّات عدَّة، تبعاً لاستراتيجيات متنوّعة في النقل والأقلمة. بحكم أنها تشتغل على نصوص مكتوبة يمكن إعادة ترجمتها في أزمنة أخرى، فإن الترجمة، بهذا المعنى، عبارة عن إعادة كتابة (récriture)؛ أي هي نصّ ثانٍ يُعيد كتابة نص أوَّل في لغة غير لغته[1]. القول بأن الترجمة هي إعادة كتابة النص الأصلي في نص ثانوي بلغة مختلفة، هو التسليم بأن الترجمة عبارة عن ممارسة (pratique)، وأن الوقوف على حقيقة الترجمة يكون بممارسة هذه الترجمة. هل يمكن بالفعل أن نعرف دلالة الترجمة ما لم نترجم نصّاً؟ هل الذي لا يترجم، يمكنه أن ينظّر للترجمة؟ التنظير للترجمة من دون ممارسة الترجمة لا يعدو أن يكون مجرَّد تمرين فارغ؛ لأنه لا يقف على أساسيات النشاط الفكري للترجمة ولطائف العبارات تبعاً لما نسمّيه «المتعذّر ترجمته» (intraduisible) كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

يمكن أن نمنح للترجمة العنوان الجليل «الصناعة»؛ لأن الترجمة هي بالفعل صناعة لغوية وفكرية تعتني بنقل مصطلحات ومفاهيم؛ أي بنقل رؤية معيَّنة للعالم، وليس مجرَّد نقل ألفاظ. هذه مثلاً خاصية الترجمة الفلسفية التي تنقُل فضاءً فكرياً وأفقاً ثقافياً تتواشج بموجبه اللغات، المنقول منها والمنقول إليها. كون الترجمة عبارة عن صناعة، هذا ما يجعل منها مؤسسة تكوينية بالمعنيين الموضوعي والذاتي: 1- أما المعنى الموضوعي، فيتحدَّد في نحت مصطلحات وابتكار مفاهيم تقول بعُمق نظام الفكر المراد ترجمته وأقلمته في سياق آخر؛ 2- أما المعنى الذاتي، فيتجلَّى في مجموع الخصال العملية والمكاسب النظرية التي يتحلَّى بها المترجم، والتي تقول نظام التكوين (formation, Bildung) والقُدرة (من عدمها) في نقل ناجح للنص الأصلي بلغة مغايرة. ليس غريباً أن يربط أنطون برمان[2] الترجمة بتراث البيلدونغ الألماني القائم على فلسفة في التكوين في أبعاده اللغوية والمعرفية والأنطولوجية: «فكرة أن الترجمة تساهم في تطوير الفكر، وبتشجيعها على التجارة أو التبادل، تعمل على تكوين الجماعات، فإن هذا ينطبق على المثال الأسمى للبيلدونغ (Bildung) الذي يتحقَّق فيه، حسب شلايرماخر، وحدة العقل، إنجاز هو "الهدف التاريخي الحقيقي للترجمة"»[3].

1- M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?* Paris, Vrin, 2006, coll. « Chemins philosophiques », p. 14.

2- A. Berman, L'épreuve de l'étranger, op. cit., p. 72 ss.

3- C. Berner, « Les raisons de traduire », *op. cit.*, p. 48.

يتبيَّن أن الترجمة تحقّق أهدافاً سامية غير تلك الموضوعة لأغراض آنية وميكانيكية في نقل ألفاظ وعبارات. عندما نمنح للترجمة قيمة الصناعة والمؤسسة، فإننا نزجُّ بها في مهامّ عُليا يضطلع بها الفكر من حيث قُدرته على خط سبيله نحو الاكتمال كغاية في التكوين. هذا ما تتَّفق الترجمة على إدراجه في سياستها للنص، بجعل النص كوكبة من الأفكار والرؤى ذات معيش خاص ينتقل، بحكم الزمن والإرادة في مجاوزة الذات، نحو أقاليم أخرى لها هي الأخرى مجالها الفكري والألسني. ليس من الأجدى أن نتساءل حول القابلية للتلقي من عدمها، أو ما سُمي جزافاً بصدام الحضارات. لا تطرح الترجمة مشكلات إيديولوجية في العلاقة المحمومة بين الأنا والآخر، ولكن تطرح مشكلات معرفية في كيفية بناء جسور من الترابُط العضوي والوظيفي بين الثقافات. لكن، في هذه الكيفية من الطرح والمعالجة، فإنها تواجه صعوبة من تربة غير إيديولوجية. إنها التربة الصلبة للمفهوم في طريقة انتقاله إلى مجال لغوي مختلف: هل يتيسَّر تمثُّل هذا المفهوم؟ هل العَرَبة اللغوية التي تحمله قابلة للتنقُّل بسهولة؟ بتعبير أدقّ: ما هذا الذي نسمّيه «المتعذّر ترجمته» (intraduisible)، والذي يجعل التكافؤ بين اللغات أمراً صعباً، وفي بعض الحالات مستحيلاً؟

2- «المتعذّر ترجمته»: درس في بنية مفاهيم ومصطلحات ذات منبت ونشأة أصلية

- محنة ابن رُشد: تهافت الترجمة

في أقصوصة بطلها ابن رُشد[1]، قام الكاتب خورخي لويس بورخيس باستحضار هذه الشخصية العربية، وهي تشرح (**البويطيقا**) لأرسطو وتوقَّفت عند عقبة اسمها «تراجيديا» (tragœdia) وكوميديا (comœdia). صادف ابن رشد هذين المصطلحين من قبل في شرحه لكتاب (**الخطابة**) لأرسطو، ولم يعرف كيف يقدّم فكرة دقيقة عنهما باللسان العربي، وفي سياق إسلامي لم يعرف التراجيديا والكوميديا. اصطدم ابن رشد بشيء ينتمي إلى هذا «المتعذّر ترجمته»؛ لأنه لم يجد له مقابلاً أو مكافئاً في لسان العرب: «وضع ابن رشد ريشته، وقال في نفسه (دون أن يؤمن بذلك) أن ما نبحث عنه هو في الغالب أمامنا»[2]، وهو يعتقد في هذه الفكرة، بدا له من النافذة ثلاثة أطفال؛ أحدهما يمثّل مئذنة، والآخر فوق كتفيه يمثّل المؤذّن، والثالث ساجد على الأرض يمثّل المصلّي. لكن سرعان ما تهافت المشهد؛ لأن الصِبية الثلاثة أرادوا كلهم أن يمثّلوا المؤذّن. لا شك أن الفيلسوف الأندلسي كان يرى ما يبحث عنه، وهو التمثيل المسرحي (représentation théâtrale)، لكن لم يجد له الإسم المكافئ في كلام العرب.

كذلك، عندما حضر في مجلس كان يترأسه أبو القاسم يحكي فيه سفره إلى الصين، حيث دخل بيتاً من ألواح مطلية يحيا فيه العديد من الأشخاص. داخل البيت ساحة كبيرة، وفي أطرافها

1- Jorge Luis Borges, « La quête d'Averroès », in : *L'Aleph*, tr. Roger Caillois et René L.-F. Durand, Paris, Gallimard, 1967.

2- *Ibid.*, p. 70.

شُرفات يطلُّ منها الأشخاص. في الأسفل، وعلى مشارف الساحة، أشخاص يأكلون ويتحدثون؛ في الأعلى، فوق الشُرفات، ثمة أشخاص يلعبون العود، ما عدا البعض منهم، ملثَّمون، تارةً يغنُّون، تارةً يتحدثون، وتارةً أخرى يصلُّون. كانوا مسجونين وراء قضبان لا يراها أحد؛ كانوا فوق دوابّ لا يشاهدها أحد؛ كانوا يتعاركون، ولكن سيوفهم من قصب؛ كانوا يسقطون على الأرض أمواتاً، ثم يستفيقون وينهضون. علَّق أحد الجلوس بأنهم مجانين، ثم عقَّب أبو القاسم بأنهم لم يكونوا مجانين، ولكن كانوا يمثّلون قصَّة. لا أحد في المجلس فهم المقصود؛ لأن أبا القاسم كان يتحدَّث عن مسرحية لم تكن موجودة في التقاليد الإسلامية. لكي يقرّب الفكرة من أذهانهم، قام أبو القاسم باستحضار قصَّة أهل الكهف بالقياس مع المسرحية التي رآها في الصين، فهم يلعبون أدواراً معيَّنة.

علَّق أحد الحضور وفي ذهنه قصَّة الكهف كمقارنة: «هل كان الأشخاص في هذا البيت يتحدثون؟». أجاب أبو القاسم بنعم. فردَّ المستمع: «لم يكن من الضروري إذن أن يتحدث عشرون شخصاً في هذا البيت. واحدٌ منهم يكفي لسرد الوقائع». لم يستطع مستمعو قصَّة أبي القاسم إدراك فحوى ما كان يتحدث عنه، والمقارنة مع قصَّة أهل الكهف لم تزد سوى الغموض والالتباس؛ لأن أهل الكهف صامتون، وأهل البيت الصيني يتحدَّثون. عندما عاد ابن رشد إلى مكتبته وفي ذهنه قصَّة أبو القاسم، اهتدى إلى ترجمة المصطلحين الأرسطيين بهذه الصيغة: «يسمّي أرسطو التراجيديا التقريظ، والكوميديا الهجاء والذمُّ. ثمة تراجيديا وكوميديا تعمّر صفحات القرآن والمعلَّقات السبع»[1]. يعلّق بورخيس على هذا الخيار الاصطلاحي الرشدي: «لقد فهمتُ أن ابن رشد، بمحاولته معرفة الدراما كان يجهل حقيقة المسرح، لم يكن أكثر حُمقاً مني في تصوُّر ابن رشد بدون وثائق أخرى غير فتات رينان أو لان أو أثين بلاسيوس»[2]. باستحضاره لقصَّة ابن رشد أمام مصطلح يوناني يتعذّر ترجمته بحكم أن ابن رشد أخطأ في الترجمة؛ لأن التراجيديا ليست المدح والكوميديا ليست الهجاء[3]، فإن بورخيس حاول أن يضع نفسه في موضع ابن رشد ليحيا هذه الصعوبة في الترجمة، مقتفياً في ذلك، دون أن يعلم ربَّما، مسحة شلايرماخرية في التكهُّن (divination) وأن يحيا القارئ معيش الكاتب ويفهمه أحسن مما فهم ذاته.

تطرح أقصوصة بورخيس حول ابن رشد مشكلات معرفية خاصَّة بالترجمة، وهي مشكلات ثقافية قبل كل شيء، حيث يتعذَّر لثقافة لم تعرف جنساً أدبياً أو شكلاً فنياً أن تفقه محتوى الكلمات أو المصطلحات التي تنعت هذا الأدب أو الفن. بحكم أن التراجيديا والكوميديا لدى اليونان لم يكن لهما مقابل لدى العرب، فإن المصطلحين اتَّخذا شكل «دخيلين» يتعذّر ترجمتهما؛ لأن الإطار الثقافي الذي يحتويهما يختلف عن الشكل الثقافي الذي يتجسَّد فيه بالترجمة. كذلك، لم تنفع المماثلة بالقياس (analogie) بين قصَّة أهل الكهف، المألوفة والشائعة لدى العرب بحكم

1- *Ibid.*, p. 76.

2- *Ibid.*, p. 77.

3- طالع: عبد الله إبراهيم، «خطأ ابن رشد»، **جريدة الرياض**، الخميس 19 ربيع الأول 1434هـ/31 كانون الثاني/ يناير 2013م، عدد 16292.

الألفة بقصص القرآن، وقصَّة البيت الصيني، المجهولة والغريبة عن السياق الثقافي للعرب، في تقريب الفكرة من الأذهان. بقي السياق الثقافي الأجنبي مجهولاً؛ لأنه يختلف في البنية الذهنية والممارسات العملية عن السياق الثقافي الذي ينتقل إليه عبر الترجمة، كما يختلف في المرجعيات والتمثُّلات. يعلّق مارك دولوني: «يبدو أن نجاح الترجمة مرهون بتأويل الأصل؛ ويبرهن بورخيس نتائج نفي المنطوق السابق، بحكم أن استحالة التأويل هي التي تجعل كل نقل إلى إطار مختلف أمراً مغلوطاً»[1].

لم يكن من بُدّ الفيلسوف العربي سوى أن يلجأ إلى شروح في الحاشية لتعويض استحالة الترجمة بسرد القصص وتبيان وظائفها في كلمات عربية تعجز عن ثقف مدلولاتها؛ لأنها لا تنقل فقط كلمات جوفاء، ولكن تنقل فضاءً ثقافياً ورؤية معيَّنة للعالم تحتويها الثقافة الأجنبية: «لقد اصطدم ابن رشد بلا دراية منه بالحدود التاريخية للعلاقة بين تراثين أو أكثر»[2]. لقد اصطدم ابن رشد بشيء ينتمي في جوهره إلى المتعذّر ترجمته، ليس لأن الخزَّان اللغوي يخلو من كلمات مكافئة (إن وجدت بطبيعة الحال، وإلا يمكن اللجوء وقتها إلى النحت والصناعة)، ولكن لأن الكلمات المكافئة لا ترتقي إلى أفق المدلول الثقافي للغة الوافدة، ثم إن الشروحات والتعليقات في إيضاح كلمة مبهمة أو الكشف عن دلالة صيغة ملتبسة لا تنتمي بحذافيرها إلى الترجمة؛ فهي عملية مساعدة في الترجمة ولكنها ليست الترجمة. بهذا المعنى، لم يقم ابن رشد سوى بتبيان عجزه عن ترجمة مصطلحات يعرف ربما مغزاها، لكن غاب عنه معناها؛ لأن الفضاء الثقافي الذي يستقبلها يفتقر إلى كلمات مواكِبة، تقول بعُمق الأفق الدلالي للثقافة الأجنبية.

- المتعذّر ترجمته: استحالة، إحالة أم حالة؟

إن صعوبة ضبط المصطلح الأجنبي أو الإحاطة بدلالته مرهونة بقُدرة المتلقي على المواكبة وقابليته على استقبال/تقبُّل الفضاء الثقافي الذي يتواصل معه، تبعاً لقول أساسي لتوما الأكويني: «أيّاً كانت طبيعة الشيء المراد الحصول عليه، فإن التلقي هو دائماً حسب طرائق خاصة بالمتلقي»[3]. إذا كان هنالك عجز ما في تلقي مصطلحات، نظراً لأن اللغة المترجمة لا تحتوي على مكافئ يفي بحقوق اللغة الأجنبية، فما طبيعة المتعذّر ترجمته الذي نتحدَّث عنه؟ هل هو المستحيل ترجمته؟ هل هو الفراغ الضروري الذي يجعل بين الثقافات مسافة تُبرز، بلا مرية، خصوصية كل ثقافة واستحالة اختزال إحداها إلى الأخرى (incommensurabilité)؟ لفهم الخاصيَّة العويصة للمتعذّر ترجمته، يمكن مقاربته من ثلاثة أوجه، سمَّيناها جزافاً: استحالة، إحالة، حالة.

1- M. de Launey, Qu'est-ce que traduire ? op. cit., p. 11.

2- *Ibid.*, p. 12

3- Thomas d'Aquin, Somme théologique, I, 75, 5c, cité par M. de Launey, Qu'est-ce que traduire ? op. cit., p. 21 : « quidquid reciptur ad modum recipientis recipitur ».

أ- الاستحالة أو السلب الكامن في كل لغة: ثمة رؤية متشائمة، منذ الانهيار البابلي والتبعثر الألسني، أن اللغات كائنات متوازية لا تتقاطع أبداً؛ كل لسان هو لغة منجَزة في سياق وظرف، تقول بعُمق وفراسة النظام الثقافي لهذه اللغة، نظام نوع ما «مونادي» (monadique) بمفهوم ليبنتز (Leibniz)، بلا نوافذ ولا أبواب، يتعذَّر معه كل تواصُل. فلا مجال لطرق الباب؛ لأن لا باب؛ ولا الإطلال من النافذة؛ لأن لا نافذة؛ لا منفذ أو مدخل أو مخرج. كل لغة أو ثقافة توجّه قصدها ووعيها نحو الشرط الباطني لوجودها الأنطولوجي، تبتكر كلمات برَّاقة تعبّر بقوَّة عن التربة التي تتجذَّر فيها أو المنبت الذي تنمو فيه.

ينبغي الاستعانة إذن بخريطة سماوية تُبرز الشاحب من الكون؛ أي الغامض والملتبس الذي يسكن النص، ويجعل فهمه أمراً صعباً، إن لم نقل مُجهداً ومربكاً كما في حالة ابن رشد في شرحه لـ«بويطيقا» أرسطو، وتعثُّره أمام نجمين من نجوم البويطيقا: التراجيديا والكوميديا.

ففي الحالة هذه، تكتفي اللغة بمكاسبها التاريخية والتراثية، تنزوي في أركان بيتها، تنطوي على ذاتها، وتبقى عصيَّة عن كل صلة أو اتصال. بهذا المعنى، تنخرط كلماتها في المستحيل ترجمته؛ لأن ما تقوله هو المعيش الذي يحتويها؛ ما تعبّر عنه هو التاريخ أو التراث الذي يلمُّها. لا يمكن لأيّ تعبير آخر، غير قالبها الحرفي ونظامها الثقافي، أن يُدرك محتوى ما تبثُّه من علامات وإشارات.

ب- الإحالة أو الإيجاب الكامن في كل استحالة: غير أن الا(ستـ)ـحالة تنطوي على شيء إيجابي لا ينفك عن مجاوزة ذاته للخروج من ذاته ومغادرة الشرط المونادي المسجون في تلافيفه. إذا كانت اللغة ذات طبيعة مونادية في الانطواء على ذاتها، فإن هذا الداخل مفتوح، من باطن شرطه الوجودي، على الخارج، بشكل يمكن نعته بـ«الباروكي» تبعاً لقراءة جيل دولوز في فلسفة ليبنتز[1]. المتعذّر ترجمته شبيه الباروكي، شيء مبهم وغامض، محفوف بالالتباس وفائض الخيال، لا يمكن قوله سوى بفائض الشرح والإطناب؛ لأنه يفرُّ بطبعه من كل ضبط أو تحديد؛ يفتن العيون، يسحر الألباب، يخرس الألسنة. بهذا المعنى، ليس المتعذّر ترجمته هو المستحيل ترجمته، ولكن الإحالة اللامتناهية نحو عوالم ممكنة من القول والتفكير المصاحب له؛ شرط إمكان كل لغة تشتغل على ذاتها، في تبيان إرادتها، والكشف عن حدودها وتناهيها: «لا يعني المتعذّر ترجمته أن الترجمة مستحيلة، ولكن -على العكس تماماً- أنه لا يوجد ترجمة ممكنة سوى عندما توزَن (بشكل جلي في كل مرة كان فيها ممكناً) بالمتعذّر ترجمته الذي يُبرز حدود كل لغة»[2]. يُبرز المتعذّر ترجمته الاحتمال اللغوي والفكري الكامن في كل لسان، كونه ينطوي على ممكنات قابلة لأن تتفتَّق وتنصرف في سوق الكلام البشري.

1- G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

2- F. Fédier, « L'intraduisible », *Revue philosophique*, n°4 (oct.-nov. 2005), pp. 481-482.

ج- الحالة أو الوضعية الأنطولوجية لكل قول بشري: كل (إ)حالة هي توكيد على حالة، على وضعية أنطولوجية تنتمي إليها كل لغة في تنقُّلها بالذات، في تجارتها الرمزية مع اللغات الأخرى. فهي تُظهر النظام الثقافي الذي تقوم فيه على سبيل «القيمومة» المكانية (الإقليم، الجغرافيا) وعلى صعيد «الديمومة» الزمنية (التاريخ، التراث). لربَّما كان الشِّعر الظاهرة الأكثر عُرضة للمتعذّر ترجمته كما يرى فرانسوا فيدييه، لما ينطوي عليه الشعر من كلمات صنعها التاريخ أو التراث في حدادة اللغة، تكتوي بحرّها الذات الشاعرة، وتقول بها، لأنها فيها، محتوى ما لا يمكن قوله خارج شرطها الأنطولوجي، من خارج المخيال الذي تسبح فيه، والذوق الذي تستسيغه. كل قول ينطوي على حالة تعبّر عن القيمومة التي ينتصب فيها وجودياً، والديمومة التي يتدحرج فيها زمنياً. إذا كانت القيمومة تقول ربَّما «المستحيل» ترجمته؛ لأن النُّصُب اللغوية القائمة هي تماثيل الثقافة الأصلية؛ فإن الديمومة تعبّر عن «الممكن» ترجمته في ضوء التناهي اللغوي والتاريخي لكل لسان. تقوم **الحالة** الأنطولوجية لكل لغة في **الإحالة** التاريخية لشرطها الزمني والتطوُّري، وكلاهما يقطنان في **الاستحالة** على سبيل السلب امتناعاً، وعلى سبيل الإيجاب إيقاعاً.

- المتعذّر ترجمته: ممارسات منهجية

يخصُّ المتعذّر ترجمته بالدرجة الأولى المصطلحات، لا النصوص. تاريخياً، لم تتوقَّف حركة الترجمة، بل ازداد نشاطها بعد اكتشاف المطبعة من طرف يوهان غوتنبرغ (J. Gutenberg) في القرن الخامس عشر. كان أوَّل كتاب يُطبع هو الإنجيل الذي سيكون فاتحة التخمين حول الترجمة، بعد المحاولة التي قام بها مارتن لوثر في مطلع القرن السادس عشر، وتدوين رسالة في هذا المجال «رسالة في الترجمة» (1530). ترجمة النصوص بكثافة كان الدافع نحو التفكير المنهجي حول قضاياها اللاهوتية أو الفلسفية، ولم يطرأ المتعذّر ترجمته سوى كمشكلة ثانوية؛ لأن النص كان أوسع من الكلمة؛ أي إن فهم النص وتأويله كان يُغني الباحث عن عثرات الكلمات الخاصَّة والمبهمة التي كان يردف لها شروحات وتعليقات في الهامش بتبيان مغزاها دون نقل مبناها ومعناها إلى لغته الخاصَّة. كيف أصبح المتعذّر ترجمته مشكلة فلسفية؟ بعض الأمثلة التي سنوردها حَريَّة بتبيان المعضلة الإبستمولوجية الكامنة في كل مصطلح. إذا كان النص يُغني الباحث عن الالتفات إلى دقائق الأمور، فقط لأن النص، خصوصاً في البراديغم اللاهوتي/الديني، كان مركز العناية والاهتمام، وكانت الكلمات الخاصَّة بمثابة ألفاظ شاذَّة تُخفيها الهيمنة المطلقة لنص مُحكم ومنسجم. إذا كان النص يماثل الكون في الكوسمولوجيا العريقة، فإن الكلمات الخاصَّة كانت بمنزلة النجوم، بعضها متلألئة هي الكلمات الجذَّابة والساحرة، وبعضها شاحبة هي الألفاظ المبهمة والغامضة؛ أي المتعذّر ترجمتها.

ينبغي الاستعانة إذن بخريطة سماوية تُبرز الشاحب من الكون؛ أي الغامض والملتبس الذي يسكن النص، ويجعل فهمه أمراً صعباً، إن لم نقل مُجهداً ومربكاً كما في حالة ابن رشد في شرحه لـ«بويطيقا» أرسطو، وتعثُّره أمام نجمين من نجوم البويطيقا: التراجيديا والكوميديا. (**المعجم الأوروبي للفلسفات**) الذي أشرفت عليه باربارا كاسان (Barbara Cassan)، في أكثر من 1500 صفحة، وأكثر

مـن 140 كاتبـاً مشـاركاً في تدوينـه، يحمـل عنوانـاً فرعيـاً أو هامشـياً كان بإمكانـه أن يكـون مركزيـاً: (**قامـوس المتعـذّر ترجمتـه**) (Dictionnaire des intraduisibles). فهـو بمثابـة مكنـز (thésaurus) يحـوي عـلى مجموعـة مـن المصطلحـات الفلسـفية في ألسـنة عـدَّة، عريقـة (إغريقيـة، لاتينيـة) أو حديثـة (انجليزيـة، فرنسـية، ألمانيـة، إيطاليـة، إسـبانية، عربيـة، عبريـة، روسـية)، والإمكانـات الترجميـة الخاضعـة إلى اعتبـارات تاريخيـة مـن التشـكيل، أو إرهاصـات ثقافيـة مـن التكويـن. يقـوم هـذا المكنـز عـلى نظـام في الإحالـة كالـذي قدَّمنـا خطوطـه العريضـة هنـا، بمعنـى «قيمومـة» المصطلـح مـن حيـث الإقليـم، و«ديمومـة» هـذا المصطلـح مـن حيـث الإرادة في التاريـخ، بـين نشـوء وارتقـاء واندثـار أو تحـوُّل. يقـع هـذا النظـام في الإحالـة في مجـرَّة الاسـتحالة كفضـاء الإمـكان ذاتـه، عسـاه أن ينفـث في روع الألفـاظ الشـاحبة روح الدلالـة المكتنـزة. عندمـا نتوقَّـف عنـد بعـض المصطلحـات التـي تعـذَّر ترجمتهـا، نجدهـا في الغالـب ذات قـوَّة دلاليـة وثقافيـة يصعُـب نقلهـا إلى اللغـات الأخـرى. فالمتعـذّر ترجمتـه لا يـأتي فقـط مـن كـون اللغـة المترجَـم إليهـا لا تجـد مصطلحـاً مكافئـاً في ذخائرهـا الألسـنية، ولكـن مـن حيـث إن اللغـة التـي تُترجَـم تختـزن عـلى مصطلحـات هـي مـن الترسـيخ والقـوَّة مـا يتعـذّر انتشـالها مـن فضائهـا، فتحتفـظ ببداهتهـا الحرفيـة في اللغـات المنقـول إليهـا، بعـض الأمثلـة توضّـح ذلـك.

أ- الفلسفة والديمقراطية

يشـكّل هـذا النجـمان السـاطعان في اللغـة الإغريقيـة قُـوَّة بلاغيـة وإشـعاعاً حضاريـاً منقطعـيْ النظـير. الكلمـة «فيلوسـوفيا» تتركَّـب مـن معلومـين يسـهل ترجمتهـما، وهـما «محبـة» و«حكمـة»، لكـن يتعـذَّر ترجمـة المركَّـب في حـد ذاتـه. اصطـدم القدمـاء بهـذا المتعـذّر ترجمتـه، وأشـاروا إليـه كنجـم شـاحب في اللغـة المنقـول إليهـا؛ لأنهـا لا تحتضـن هـذا الدخيـل في فضـاء يضمُّهـا ويعـبّر، ثقافيـاً وذهنيـاً، عـن محتواهـا. أنطلـق مـن مثالـين في الثقافـة الإسـلامية وموقفهـما مـن هـذا المصطلـح؛ يقـول أبـو الريحـان البـيروني: «ومنهـم مـن كان يـرى الوجـود الحقيقـي للعلـة الأولى فقـط لاسـتغنائها بذاتهـا فيـه وحاجـة غيرهـا إليهـا، وأن مـا هـو مفتقـر في الوجـود إلى غـيره فوجـوده كالخيـال غـير حـق، والحـق هـو الواحـد الأول فقـط، وهـذا رأي السـوفية وهـم الحكـماء، فـإن «سـوف» باليونانيـة الحكمـة، وبهـا سـمَّى الفيلسـوف «پيلاسـوپا»؛ أي محـب الحكمـة، ولمـا ذهـب في الإسـلام قـوم إلى قريـب مـن رأيهـم سُـمُّوا باسـمهم، ولم يعـرف اللقـب بعضهـم فنسـبهم للتـوكُّل إلى «الصُفَّـة»[1]. إذا كان البـيروني يضـع «الحكمـة» كمكافـئ لـ«سـوفيا»، و«سـوفية» كمماثـل لـ«صوفيـة»، فتجـوُّزاً، وعـلى سـبيل المثاقفـة اللغويـة. يبقـى المصطلـح «فيلوسـوفيا»، والـذي يُنطَـق، في حقيقـة الأمـر، «پـيلوسوپـيا» كـما جـاء عنـد البـيروني، متعـذّرا في الترجمـة.

الاستشـهاد الآخـر هـو لمحيـي الديـن بـن عـربي: «والفيلسـوف معنـاه محـب الحكمـة؛ لأن سـوفيا باللسـان اليونـاني هـي الحكمـة، وقيـل هـي المحبـة. فالفلسـفة معنـاه حـب الحكمـة، وكل عاقـل يحـب

1- البـيروني، **في تحقيـق مـا للهنـد مـن مقولـة مقبولـة في العقـل أو مرذولـة**، مطبعـة دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد، 1377هـ/1958م، ص24-25.

أن تكون للكلمة «لوغوس» اسماً معلوماً، فإن الرسوم التي تجسّدها في تاريخ المعرفة ليست بمأمن عن الالتباسات، تبعاً للأولوية التي نمنحها لأحد طرفي هذه الكلمة: اللغة أم الفكر؟ لا شك أنهما الشيء نفسه؛ لأنهما مترادفان.

الحكمة»[1]. نستشف هنا الفكرة نفسها، وهي جعل «الحكمة» كمقابل للكلمة «سوفيا»، و «حب الحكمة» كمقابل للكلمة «فيلوسوفيا»، غير أن هذه المقابلة لا تكتسي دلالة الترجمة؛ لأنها تفتقر إلى الوحدة الأصلية التي تنطوي عليها الكلمة في لغتها المبدئية. للحفاظ على الوحدة الأصلية، يبقى التعريب هو الخيار المرجَّح بالكلمة «فلسفة»، واللغات الأخرى لا تشذُّ عن القاعدة: philosophie (فرنسية وألمانية)، Philosophy (إنجليزية)، filosofia (ايطالية وإسبانية)، إلخ. ليست المشكلة إذن في ترجمة مفردات الكلمة، بقدر ما تكمن المعضلة في ترجمة المركَّب. فالمفردات «محبة» و«حكمة» معلومة، لكن يبقى الإشكال في المركَّب الذي يحافظ، في بداهته الحرفية، على أصالته التاريخية والنظرية. تثير بعض المفردات التي تركَّب الاسم بعض الالتباس. مثلاً، توقَّف جيل دولوز عند الفعل «فيلاين» (philein)، ليكشف أن هذا الفعل ينطوي على فكرة «الصداقة» بدلاً من «المحبة»[2].

هل الفيلسوف محب الحكمة أم صديق الحكمة؟ وما طبيعة المفردة «سوفيا»؟ هل هي الحكمة النظرية في شكل معانٍ مجرَّدة كالمثل الأفلاطونية أم هي الحكمة العملية في شكل تعقُّل بالمعنى الأرسطي للكلمة (phronêsis)؟ هل بوجود الفعل «أحبَّ» أو «صادَق» (philein) في جسد المركَّب ذاته دليل على أن مضمون الفلسفة ليس فقط التفكير المجرَّد، وإنما أيضاً الإحساس والرغبة؟ هل أمدَّ نيتشه مثلاً بهذه الرغبة والقوَّة في النَفَس الفلسفي، بعدما ظلَّ طيلة ألفي سنة يدور حول التركيب المنطقي والعقلاني للفلسفة؟ يمكن تعداد الأسئلة الوجيهة حول طبيعة الفلسفة وقيمة التفلسف نفسه، لكن الأمر المهم في المتعذّر ترجمته من الكلمة «فلسفة» هو ما يحفّز على أسئلة كهذه؛ يدفع بالسؤال إلى حدوده القصوى من التحرّي والتقصّي. كلما كان المصطلح متعذّر الترجمة، كلما كان باعثاً على البحث والنظر.

على غرار «الفلسفة» من وجهة نظر فكرية (الحقل النظري)، ينطبق الأمر كذلك على الكلمة «ديمقراطية» (dēmokratia) من وجهة نظر سياسية (الحقل العملي) التي حافظت، هي الأخرى، على بداهتها الحرفية سليلة القوَّة التاريخية والدلالية للقيمومة الإقليمية والديمومة الزمنية. ينطوي هذا المركَّب على فكرة «الشعب» (dêmos) و«السلطة أو الحكم» (kratos) أو الفعل «حكم أو أدار أو قاد» (kratein). يتعلَّق الأمر بنظام في الحكم يُعطي الحكم للشعب الذي

1- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء الثاني، الباب 226، ص523.

2- G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991, pp. 8-11.

ينتظم في أطر سياسية: مواطنة، انتخاب، مجالس، إلخ. أيّاً كانت طبيعة هذا النظام، بين القبول من حيثُ كسب الشرعية وتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية، أو الرفض من حيث إن الشعب لا يرتقي إلى الرُشد العقلي كما تبرّره أنظمة أخرى في الحكم (أوليغارشية، دكتاتورية، إلخ)، فإن الكلمة «ديمقراطية» شقَّت طريقها في تاريخ الأفكار السياسية، ووجدت عنوانها البارز وتجسيدها الأمثل في الأزمنة الثورية (الثورتان الفرنسية والأمريكية مثلاً) كدلالة على سيادة الشعب على أرضه وإرثه ومصيره، وأصبحت اليوم عنوان دول تنتقي هذا الاسم تجسيداً أو تقية أو مراوغة.

أين يكمن وجه المتعذّر ترجمته في هذا المصطلح؟ إذا كانت الديمقراطية لا تُمارَس بالصيغة نفسها من مجتمع إلى آخر، وإذا كانت لها مكافئات كما يحاول البعض حياكتها بالمقارنة مع الإرث الثقافي المحلي والخصوصي («الشورى» مثلاً)، فما وجه الصعوبة في الترجمة والأقلمة؟ إن ما يكافئ الديمقراطية من حيث الصورة، ربما لا يعادلها من حيث الممارسة. لهذا السبب، تأتي ترجمة المصطلح بالقياس؛ فيمكن أن تتَّخذ دلالة «الشورى» أو «السيادة» أو «حاكمية الشعب»، إلخ. مثلها مثل «محبة الحكمة» بالنسبة إلى الفلسفة، تبقى هذه الترجمات عبارة عن مرادفات في ألسنة مختلفة، لكنها لا تقول، بجدارة واستحقاق، الممارسة الديمقراطية نفسها كما عاينتها اليونان في الأزمنة العريقة التي جعلت من هذه الممارسة شكلاً عالمياً (universel) من حيث التجليات التاريخية، في أقاليم وأمكنة متنوّعة.

ب-اللوغوس واللُغوة

ثمة مصطلحات أخرى في الفلسفة تشكّل المادة الخصبة للمتعذّر ترجمته؛ لأنها ذات نشأة خاصة أو منبت فريد، لا يمكن فقههما سوى في سياقهما الذهني والتاريخي. يمكن استحضار، على سبيل المثال، كبريات المصطلحات الفلسفية والثقافية، على غرار ما نجازف بتسميته «اللغوة»[1]

1- جوانب من هذا الاقتراح مطروحة في دراستنا: محمد شوقي الزين، «التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف»، **يتفكرون**، عدد9، 2016؛ حيث تم تقديم «اللغوة» كمقابل لـ «الأوفيبونغ» بهذه الصيغة: «كنتُ قد اقترحتُ كترجمة للأوفيبونغ الهيغلي Aufhebung مفردة «اللُغْوة» التي تتأرجح بين الزائد في التعبير والساقط منه الذي لا يُعتَدّ به. يقول الأزهري في هذا الصدد: «واللُّغة من الأَسماء الناقصة، وأَصلها لُغْوة من لَغا إذا تكلم». هناك إرساء للغة هي في الوقت نفسه «لغو» و«إلغاء»؛ أي زيادة ونقصان أو نفي وإثبات أو رفع ووضع. فلا شك أن المنظومات المعرفية أو التأويلية هي «على صورة» اللغة التي «تَلغَى» بها (تعبّر، تدوّن، تشكّل) و «تُلغِي» بها أيضاً (تقدح، تجرح، تعدّل، تبدّل). إذ تتأرجح القراءة بين لغة تتسلَّح بها ضدَّها، أي إنها تروم استعمال اللغة وأدواتها النحوية أو المنطقية أو البلاغية في مجابهة اللغة التي تلغي بها قراءة أخرى. فالقراءات تشتغل في عنصر اللغة الذي هو بمثابة «الإحاطة» التي تشتمل على القراءات في مختلف نزعاتها أو مذاهبها. هناك نوعاً ما «لغة مع لغة ضدَّ لغة». هذا الاشتغال الجماعي للقراءات والتأويلات في «الإحاطة» اللغوية هو ما أسميه اصطلاحاً «اللُّغْوة». وتنطوي «اللادونية» أساساً على العتبتين، اللُغَوية واللُغْوية، لأنها كأية قراءة تستعمل اللغة في فحص موضوعاتها أو ظواهرها، وتنخرط في الإحاطة اللغوية والتأويلية بوصفها اللُغوة الممكنة لقراءات ضرورية. بتعبير أقلّ عُسراً وأكثر يُسراً: «اللادونية» هي **لغة** (قراءة، تأويل، تفكيك، أثريات،

(Aufhebung)، وهـو مصطلـح «أكسـيموري» (oxymore) يجمـع بـين نقيضـين: الوضـع والرفـع، أو المجـاوزة بالمحافظـة. فهـو غالبـاً مـا يُترجَـم بالجـدل أو الديالكتيـك عنـد هيغـل الـذي اسـتعمل «الأوفيبونـغ» للدلالـة عـلى مجـاوزة عنـاصر الـتراث بالمحافظـة عليهـا في سـيرورة الوعـي نحـو المطلـق. يماثـل «الأوفيبونـغ» كلمـة «فارماكـون» (pharmakon) كـما قـرأ بهـا جـاك دريـدا فكـرة الكتابـة عنـد أفلاطـون في نصـه البـارع (**صيدليـة أفلاطـون**)[1]، وهـي كلمـة ذات بنيـة «أوكسـيمورية» أيضـاً، تقـول الـشيء ونقيضـه، وفي هـذه الحالـة السُـم والتريـاق. إذا أتينـا الآن إلى مصطلـح «لوغـوس» (logos)، فـلا يبـدو أنـه يطـرح مشـكلة أساسـية بالنسـبة إلى شـكل ومحتـوى الترجمـة، فنترجمـه في الغالـب بالكلمـة «عقـل». لكـن، ينطـوي «اللوغـوس» عـلى خاصيـة جوهريـة هـي الـكلام الحـي؛ فهـو اللغـة وقـد أصبحـت كينونـة يمكـن تبادلهـا في سـوق الـكلام بمكيـال خـاص يـزن الألفـاظ بميـزان الجـمال (حُسـن النطـق= articulation) وميـزان الكـمال (أخلاقيـة النقـاش= conversation).

اللوغـوس هـو القُـدرة عـلى التعبـير. ليـس فقـط التعبـير في حـدّ ذاتـه كأصـوات فونولوجيـة، ولكـن القُـدرة عـلى التعبـير مـن حيـث إنـه كلام مـوزون ومسـجوع، كلام معقـول ومفهـوم، يوصـل فكـرة ناصعـة وجميلـة، تقـرع الأذن بموجـة عذبـة، وتثـير في النفـس إحساسـاً رهيفـاً وإدراكاً سـعيداً للمعنـى. اللوغـوس هـو التعبـير والتفكـير مجتمعـين: ليـس فقـط «التعبـير» دون تفكـير «يكمّلـه» مـن حيـث الأدوات الخطابيـة والبرهانيـة؛ وليـس فقـط «التفكـير» دون تعبـير «يجمّلـه» بـالأدوات الأسـلوبية والشـعرية. لا شـك أن اللوغـوس هـو نشـاط العقـل وقـد تجسَّـد في اللغـة بالنطـق والمحادثـة والنقـاش العمومـي؛ لكنـه أكـثر مـن ذلـك: يتجـلى هـذا «الأكـثر مـن» في كـون اللوغـوس عبـارة عـن ميـزان اللسـان في النطـق بكلمات لهـا مكيـال خـاص، كلـمات لهـا سـياقات وظـروف. فـلا نتفـوَّه بـأيّ كلام لا يأخـذ في الاعتبـار السـياق والحـال والقرينـة، ولكـن نراعـي الميـزان والموسـم، نحـترم الجرعـة والنسـبة، ندقّـق في النطـق والإيقـاع. إذا كانـت هنالـك مناسـبة بـين الـكلام والكُلـم في اللسـان العـربي، فـلأن هـذا اللسـان العـربي أدرك مبكّـراً أن الـكلام سـلاح ذو حدَّيـن: يمكنـه أن يكـون جارحـاً بقـوَّة العبـارات اللاذعـة؛ ويمكنـه أن يكـون شـافياً بجرعـات الكلـمات العذبـة والمعالِجـة لكلـوم النفـس.

ليـس اللوغـوس إذن سـوى هـذا الميـزان في إدغـام التعبـير في التفكـير. لـذا، نقـول عـن الإنسـان غـير العاقـل (المجنـون أو المخبـول) بأنـه يفتقـر إلى ميـزان تنسـجم بـه أقوالـه مـع أفعالـه، أو أقوالـه مـع أحوالـه. فهـو يتفـوَّه بغرائـب الـكلام ويتـصرَّف بغرائـب السـلوك، فقـط لأنـه فاقـد اللوغـوس؛ أي الأمـر الـذي يجعـل الإدغـام بـين تعبـيره وتفكـيره أمـراً متحقّقـاً. إذا كان اللوغـوس هـو الـكلام الحـي الـذي يعـبّر عـن نشـاط العقـل في مجاوزتـه لذاتـه وتواصلـه بالعقـول الأخـرى، عـلى سـبيل «التـذاوُت» (intersubjectivité) بالمعنـى الفينومينولوجـي، أو عـلى صعيـد «النقـاش العمومـي» (débat public) بالمعنـى التواصـلي لـدى هابرمـاس مثـلاً؛ فـإن اختزانـه عـلى متضايفـين (اللغـة والفكـر) أدَّى في بعـض

نحويـات...) تسـبح في سـياق أسـمّيه **الإحاطـة** (لأن الحـدود مضمونـة ومفروضـة) وهـذه الإحاطـة هـي **لُغـوة**؛ لأنهـا تشـتمل عـلى النقائـض والأضـداد مـن القـراءات والتأويـلات».

1- جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

الحالات إلى عراك مذهبي. هل نعطي، في اللوغوس، الأولوية للغة، وهنا يمكن أن نسقط في النزعة السفسطائية التي تزيّن البرهان بسحر البيان، أم للفكر، وهنا يمكن أن نسقط في النزعة الأفلاطونية بجعل الأفكار الناصعة هي نماذج التعيُّنات الواقعية؟ إما أن نعطي الأولوية والصدارة للغة، وفي هذه الحالة ننخرط في نزوع «ظاهري» مبني على التنسيقات اللغوية أو المنطقية، ويكون الفكر هو التعبير نفسه من حيث قوانين الانسجام اللفظي (النحو) أو الفكري (المنطق)، وإما نعطي حصَّة الأسد للفكر، وفي هذه الحالة نتّبع النزوع «الباطني» الذي يعتدُّ بمحتويات الفكر من حيث أوجهها الغائرة، النفسية منها والمتعالية.

أن تكون للكلمة «لوغوس» اسماً معلوماً، فإن الرسوم التي تجسّدها في تاريخ المعرفة ليست بمأمن عن الالتباسات، تبعاً للأولوية التي نمنحها لأحد طرفي هذه الكلمة: اللغة أم الفكر؟ لا شك أنهما الشيء نفسه؛ لأنهما مترادفان. وكأننا نقول: «اللغة هي فكر ناطق، والفكر هو لغة صامتة». لكن، من وجهة نظر تاريخ الأفكار، لم تكن الأمور بهذه السهولة، لأن أولوية التعبير (المنطق مثلاً) أعطت السلطة النظرية للواقعية (أرسطو مثلاً)، وأسبقية التفكير (الفكرة الناصعة) أعطت السيادة الفكرية للمثالية (أفلاطون مثلاً). فأضحت، بالتالي، الكلمة «لوغوس» وكأنها كلمة انفصامية، رغم الوحدة النظرية بين اللغة والفكر. في المجال نفسه؛ أي في نظرية المعرفة، ثمة كلمتان ألمانيتان اشتغل عليهما إيمانويل كانط: das Objekt وder Gegenstand. المقابل في الفرنسية هو objet، والمقابل في العربية هو «موضوع»؛ غير أن التمييز الكانطي مهم جدّاً من حيث وظائف المعرفة. فالكلمة Objekt تعني «الموضوع الذهني» أو بالمعنى الفينومينولوجي «الموضوع القصدي» (noème). أما الكلمة Gegenstand، فتعني «الموضوع الخارجي»؛ أي الشيء الحسي في العالم[1].

انحدرت كلمة Objekt من اللاتينية obiektum التي كانت تُستعمل في السكولائية للدلالة على نمط وجود الشيء في الذهن أو العقل؛ أي الشيء كما يتمثَّله الذهن بمعزل عن حقيقته الواقعية؛ والكلمة Gegenstand هي نمط وجود الشيء في الواقع، بمعزل عن التمثُّل؛ وهي تفيد المقابل (vis-à-vis) أو المضاد (gegen)، بحكم أن الذات العارفة (sujet) هي مقابل أو قُبالة الموضوع (objet) الذي تحدسه؛ هي في وضعية أو حالة معيَّنة (der Stand) بالمقارنة أو بالمقابلة (gegen) مع الموضوع. تكمن صعوبة الترجمة في أننا لا نتحدَّث عن الموضوع نفسه إذا ما استعملنا كلمة Objekt، أو إذا ما استخدمنا كلمة Gegenstand؛ غير أن العربية والفرنسية لا تستعملان سوى كلمة واحدة. لإدراك دلالة الكلمتين الألمانيتين، نلجأ إلى مضاف إليه: «موضوع ذهني» (Objekt) أو «موضوع حسي» (Gegenstand) لاستيفاء حق الترجمة. تكشف هذه العيّنة الصعوبة في ضبط المصطلح في لغة غير لغته، وتبقى الاستراتيجية في الترجمة هي: 1- إما التعريب أو الفرنسة أو الجرمنة، مثلما نقول «فلسفة» أو «ديمقراطية»؛ 2- إما التركيب بتتابع كلمتين أو أكثر للدلالة على

1- حول هذين المصطلحين عند ماركس وأنغلس، ثم عند إيمانويل كانط والترجمة الفرنسية المقابلة، طالع:
J.-R. Ladmiral, « Eléments de traduction philosophique », *Langue française*, n°51 (1981).

كلمة واحدة في النص الأصلي («الموضوع الذهني» بالنسبة إلى الكلمة Objekt)؛ 3- إما الإسهاب بالشروح والتعليقات والإضافات لتعويض فقدان كلمة صريحة ومكافئة.

3- «الترجقلمة»: الترجمة والأقلمة في ضوء الفاصل الزمني والمعقولي بين اللغات

هل الصعوبة في الترجمة تدفع مباشرةً نحو استراتيجية في الأقلمة؟ هل ضبط الكلمات في اللغة-الأم (التعريب، الفرنسة، الجرمنة) وتركيب مفردات والإسهاب في الشروح والتعليقات هي أشكال من الأقلمة من جرَّاء التعذُّر في الترجمة؟ لمعرفة هذه المشكلات الإبستمولوجية الخاصة بالترجمة، الاعتماد على بحوث متخصّص في المجال وهو جون روني لادميرال كفيل بمعالجة هذه المشكلات ومعرفة وظائف الترجمة وحدودها. يعرّفها لادميرال كما يلي: «الترجمة هي حالة خاصة من التقارب الألسني؛ وبمعنى أعم، تدل الترجمة على شكل في الوساطة التلاسنية (médiation interlinguistique) تتيح نقل المعلومة بين المتخاطبين في لغات مختلفة. تنقل الترجمة رسالة من لغة الانطلاق أو «اللغة-المنبع» (langue-source) إلى لغة الوصول أو اللغة-الهدف (langue-cible)»[1]. السمة الأساسية التي تقوم عليها الترجمة كونها عبارة عن «وساطة» كما أظهرنا سابقاً، وتتَّخذ هذه الوساطة شكل «ما بين» (inter-) الذي نطبّق عليه، في العربية، صيغة التفاعُل: التلاسُني (interlinguistique)، التثاقُفي (interculturel)، التذاوُتي (intersubjectif)، إلخ.

- «ترجقلمة»: ترادف، تراص أم تداخُل؟

من شأن هذه الوساطة في شكلٍ «بيني» أو «تفاعُلي» أنها تتيح أقلمة المصطلحات الوافدة في منطوق الكلمات الرافدة. لتفادي أن تكون هذه الأقلمة مجرَّد ضبط اصطلاحي (تعريب أو فرنسة أو جرمنة)، ولتفادي أن تكون أيضاً مرادفة للترجمة، من الأحرى والأولى اللجوء إلى تداخُل يرفضه اللسان العربي؛ لأن العربية ليست لغة تركيبية كالألمانية مثلاً، وإنما هي لغة إنشائية، اسمية أو فعلية. لكن، لإيجاد مخرج للمعضلات المعرفية التي تطرحها الترجمة، وعلى وجه التحديد مشكلة المتعذّر ترجمته، فإن الجمع بين الترجمة والأقلمة من شأنه أن يذلّل بعض الصعوبات. مسوّغ ذلك، وكما يُبرزه التعريف المذكور أعلاه، تقتضي الوساطة نوع من التقارُب في شكل تلاسُن أو تثاقُف أو تناص بين حدّين: اللغة-الأصل أو اللغة-المنبع، وهي اللغة التي «نترجمها»؛ اللغة-الوصول أو اللغة-الهدف، وهي اللغة التي «نترجم بها». يسعى «ما نترجم به» إلى ضبط أو حصر «ما نترجمه» في قوالب لغوية معلومة ومفهومة. فهو يقوم بنوع من الأقلمة التي تواكب الترجمة، تتمفصل بها، وأحياناً تتداخل معها. تأتي هذه الأقلمة في شكل «إرادة التعبير» (vouloir-dire)[2]. لا نترجم بالضرورة الكلمة حرفياً، ولكن ما تريد الكلمة قوله، دون مغادرة الحرفية ذاتها. وما

1- J.-R. Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979, p. 11.

2- J.-R. Ladmiral, « la traduction, phénomène interculturel et psychorelationnel », *Meta : journal des traducteurs*, vol. 55, n°4 (2010), p. 633.

تريد الكلمة قوله هو دائماً في تفاوُت بالمقارنة مع تمَّ قوله وغلقه بسياج دغمائي.

معلوم أن شلايرماخر جعل من الهيرمينوطيقا الأساس الذي تنبني عليه الحياة الفكرية والروح الحضارية. تدخل الترجمة عاملاً حاسماً في تنظيم الأطر الفكرية والحضارية المبنية على هذا الأساس الهيرمينوطيقي.

من شأن «الترجقلمة» أن تنقُل ليس فقط حرفية النص أو محتوى التفكير الكامن في هذا النص، ولكن أيضاً، وخصوصاً، ما سمَّاه لادميرال «الوساطة السيكوترابطية» (médiation psychorelationnelle)؛ لأن ترجمة نص هي أيضاً نقل محتوى الشعور الألسني أو الرابطة العضوية التي تجمع الكاتب بلغته، وهي رابطة تتغيَّر في البنية والقوَّة عندما تنتقل إلى لغة أخرى تختلف في المضمون وفي المعيش. تتيح هذه الوساطة في «التلاسُن» عملية أوسع هي وساطة في «التثاقُف»؛ لأنها تقوم على نقل رؤية معيَّنة للعالم (vision du monde, Weltanschauung)، وتحويل بنيات ذهنية أو تمثُّلات في لغة أخرى. تبقى المشكلة في معرفة ما إذا كانت اللغة-الهدف (بمفهوم لادميرال) قابلة لأن تحتضن التمثُّلات الكامنة في اللغة-الأصل، إذا كانت لها القُدرة على إدامتها والقابلية على استيعابها. إذا أخذنا، على سبيل المثال، مسرحية: هل المشهد الكوميدي له الدلالة نفسها من لغة إلى أخرى، وبالتالي من ثقافة إلى أخرى؟ هل يكتسي المشهد الدرامي القيمة نفسها بين اللغات والثقافات؟ لربَّما كانت مسرحية كوميدية في اللغة-الهدف لا تثير التسلية والمرح، مثلما تثيره في اللغة-الأصل. نصطدم هنا بالحدود الموضوعة في الترجمة بين البنيات اللغوية والتمثُّلية للألسنة المتعدّدة؛ لأن إعادة كتابة (réécriture) النصوص الأصلية في لغات مختلفة ينجرُّ عنها، بالضرورة، إعادة قولبة البنيات الذهنية والتصوُّرية، لكي تتأقلم مع لغات الترجمة، وتبقى هذه الأقلمة محدودة بحكم عدم الاختزال الراديكالي (incommensurabilité) بين الثقافات.

يمكن دائماً، بطبيعة الحال، أن «نمثّل» بالفعل والأداء قصَّة «روميو وجولييت» للكاتب والمسرحي شكسبير، لكن هل يمكن أن «نتمثَّل» في الذهن أبعاد القصة والقيم المستخلصة منها، وبالتالي المعيش المباشر لحبكة القصَّة؟ إن المشكلة التي تطرحها «الترجقلمة» لا تكمن في طبيعة النقل أو قيمة التحويل (transfert)؛ لأن ترجمة الأعمال الأدبية أو المسرحية وتمثيلها في أفلام أو مسرحيات ممكن عملياً، لكن تكمن المسألة في المشكلة الاصطلاحية (idiomatique) إذا كانت قابلة أو لا لأن تُنقَل إلى لغة أخرى غير لغة المنشأ أو المنبت؛ وأيضاً في المشكلة التمثُّلية من حيث الصور الممكن توليدها بمشاهدة التمثيل أو قراءة القصَّة. إذا استعملنا مصطلحاً دولوزياً (نسبةً إلى جيل دولوز)[1]، يمكن أن نقول إن «الترجقلمة» هي عملية مزدوجة بين «الانتشال الإقليمي» (déterritorialisation) و«إعادة الأقلمة» (reterritorialisation)، بأن ننتشل مضامين لغة أو ثقافة

1- G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.*, chap. 4 : Géophilosophie, p. 82.

مـن منبتهـا الأصـلي، لنعيـد كتابتهـا بلغتنـا الخاصـة، ونعيـد أقلمتهـا في سـياقنا الثقـافي. لا تعنـي الأقلمـة هنـا فقـط «التكييـف» بإيجـاد لفـظ مكافـئ أو منـاخ ملائـم، وإنمـا أيضـاً «التأريـض» (مثـل الوصـل الكهربـائي)؛ و«الترويـض» بالعقلنـة والتهذيـب؛ و«التطبيـع» (naturalisation) بتشـكيل مفاعيـل مماثلـة، رغـم الفواعـل المختلفـة. غالبـاً مـا تـأتي المصطلحـات الأجنبيـة كوحـوش ألسـنية (العبـارة هـي لميشـال دو سـارتو) تحـزُّ في النفـس الرهبـة والجـزع؛ لأن كل مـا هـو أجنبـي (الآخـر، الغيريـة) هـو مدعـاة للاحـتراس؛ لأنـه منبـع الإبهـام والالتبـاس.

تـأتي «الترجقلمـة» كعمليـة في التأريـض وفي الترويـض[1]، فهـي مزدوجـة الوظيفـة: ترجمـة باعتبارهـا «**إضافـة**» وأقلمـة بوصفهـا «**ضيافـة**»؛ فهـي «تُضيـف» شـيئاً للرصيـد المعـرفي للغـة المترجِمـة، عـلاوةً عـلى أنهـا تقـوم بتجديـد هـذه اللغـة بفعـل الترجمـة ذاتـه (عندمـا نترجـم، فإننـا نشـتغل أيضـاً عـلى اللغـة-الأم بنحـت مصطلحـات، نفـض الغبـار عـن ألفـاظ عريقـة، إعطـاء نَفَـس جديـد للمقـولات السـارية، إلـخ)؛ و«تسـتضيف» اللغـة الأجنبيـة بـأن تلبسـها حُلَّـة جديـدة، وتُعطـي لمقولاتهـا المتعـذّر ترجمتهـا «القيمومـة» في الاسـتعمال (مثـلاً، تُسـتعمل اليـوم كلمـة «فلسـفة» للدلالـة عـلى سياسـة المؤسسـة التجاريـة أو الاقتصاديـة: philosophie de l'entreprise) و«الديمومـة» في المجـال (تُسـتعمل أيضـاً كلمـة «فلسـفة» كفـرع معـرفي لـه معاهـد وبرامـج وملتقيـات). إذا لم تكـن الترجمـة عبـارة عـن إضافـة وضيافـة، فـلا تعـدو أن تكـون مجـرَّد نقـل بائـس وفاشـل؛ فهـي تحقّـق هدفـين جوهريـن: 1- إعـادة كتابـة النـص الأصـلي في لغـة جديـدة (إضافـة)، ومـن هـذا القبيـل، تلفَّـظ شـيشرون بمقولـة شـهيرة دخلـت في التقاليـد الترجميـة: «ليـس فقـط كمترجـم، وإنمـا أيضـاً كفصيـح وكاتـب»؛ 2- اسـتقبال النـص الأصـلي كنزيـل (ضيافـة)، ومـن الأجـدى عـدم تعنيفـه أو السـلوك إزاءه بكبريـاء ومركزيـة، وإنمـا تطبيـق ثلاثيـة شـلايرماخر في «الهيرمينوطيقـا» (الفهـم)، «الديالكتيـكا أو الجـدل» (الاسـتفهام)، «الإيتيـكا أو الأخـلاق» (التفاهُـم).

- البنيات النصية والبنيات الثقافية: نحو هيرمينوطيقا في الترجمة

سـأنطلق إذن مـن شـلايرماخر لمعرفـة طرائـق تشـكيل هيرمينوطيقـا في الترجمـة مـن شـأنها أن تُـبرز كل الأبعـاد التأويليـة والجداليـة والأخلاقيـة للترجمـة. سـبق لنـا أن ذكرنـا باقتضـاب أن شـلايرماخر كان مترجـم المحـاورات الأفلاطونيـة، وأدلى بمحـاضرة حـول طرائـق الترجمـة في الأكاديميـة الملكيـة للعلـوم ببرلـين

1- التداخـل بـين «التأريـض» و«الترويـض» مـن شـأنه أن يعطـي كلمـة ملفَّقـة لا يستسـيغها اللسـان العـربي، لكـن لا بـد منهـا، وهـي «التأويـض». مـن شـأن هـذه الكلمـة أن تجابـه «التعويـض» الحـرفي للكلـمات بـين لغـة وأخـرى. أسـتعمل هنـا، في إطـار ربمـا مـا بعـد حـداثي أو تفكيـكي (لنسـمّيه كيفـما نشـاء)، مـا كتبتـه سـابقاً عندمـا قمـتُ بدراسـة المصطلـح الـذي نحتـه محمـد أحمـد البنـكي، وهـو «الرجئيـة» كترجمة-أقلمـة لمفهـوم différance، وهـي كلمـة تناهـض ثبـوت الـتراث (الفلسـفي، الأدبي، الدينـي) بوصفـه «رجعيـة» في الأطـر النظريـة والبنيـات الذهنيـة؛ أي «محافظـة» (conservatisme). التأويـض بالمقارنـة مـع التعويـض (مجـرَّد اسـتبدال كلـمات بأخـرى) هـو كالرجئيـة بالمقارنـة مـع الرجعيـة، ويقـول بعُمـق ورمزيـة نظـام الترجمـة بوصفـه ضيافـة الفكـر-الآخـر كإضافـة. طالـع: محمـد شـوقي الزيـن، «التفكـير الرجئـي: مدخـل إلى فلسـفة واعـدة»، في رنـده فـاروق (إشراف)، **إرجـاء مغايـر: قـراءة في أعـمال الكاتـب محمـد أحمـد البنـكي**، مجلـة **أطيـاف** (وزارة الثقافـة والإعـلام، البحريـن)، عـدد 2، 2010، ص10-26.

سنة 1813. يتشكّل هيكل المحاضرة من ثلاث خصائص محورية، وهي التأويل (herméneutique) والجدل (dialectique) والخُلُق (éthique): 1- تبتغي الترجمة في التأويل ظاهرة «**الفهم**» بدراسة البنيات النصية وبلوغ قصدية المؤلف للوقوف على مجمل العوامل البيوغرافية والإرهاصات الموضوعية التي جعلت الأثر الأدبي أو الفني أو الفلسفي أمراً ممكناً؛ 2- تهدف الترجمة في الجدل إلى نوع من «**الاستفهام**» بالتبادُل الألسني والحوار بين الذوات العاقلة من أجل دراسة البنيات الثقافية والعلاقة الملتبسة بين الذات والآخر؛ 3- بالموازاة مع هذا النشاط الجدلي، تعمل الترجمة في الخُلُق على الوصول إلى دراسة صيغة من «**التفاهُم**» تُبرز نظام العلاقة بين الذوات المتحاورة وتعيّن منظومة الحقوق والواجبات، أشكال الإضافة المعرفية والضيافة الثقافية، صور الكلام الصريح والتلميحي وسُبُل الكشف عن المنازع والنوايا، إلخ.

معلوم أن شلايرماخر جعل من الهيرمينوطيقا الأساس الذي تنبني عليه الحياة الفكرية والروح الحضارية. تدخل الترجمة عاملاً حاسماً في تنظيم الأطر الفكرية والحضارية المبنية على هذا الأساس الهيرمينوطيقي. فالترجمة تتقاطع مع الهيرمينوطيقا في الجذر قبل الأساس: الاسم hermeneus معناه المترجم؛ أي الشخص الذي يُعرب أو يُفصح عن شيء أو شكل أو حقيقة. الإعراب عن «باطن» الفكر في «ظاهر» اللغة من شأنه أن يُبرز العتبة الهيرمينوطيقية المبدئية؛ لأن عليها تتوقف الظواهر الأخرى مثل التفسير والتأويل والفهم. لا يمكن إدراك مكامن النفس أو القصديات المتوارية أو الضمنية للمؤلف إذا تعذَّر فهم النص أو العمل الفكري. إذا اتَّفق وأن تقاطع الاسم hermeneus في جذره مع الاسم Hermès أو هُرمُس، فمن بعيد وعلى سبيل التشاكُل؛ لأن شكل الترجمة يوحي بالوساطة (médiation)، مثلما أن هرمس هو الوسيط بين الإله والبشر. لربما كان هُرمُس مؤسّس ما نعرّبه بالهرمسية (hermétisme)، وهي المذهب القائم على ستر الحقائق في طلاسم ورموز غامضة تتطلَّب المسارَّة (initiation) والسلوك الروحي القويم لفكها والكشف عن مضامينها، غير أن الترجمة، على الخلاف من هذا السلوك الهرمسي، تبتغي الوضوح والبيان؛ لأنها إعراب أو إفصاح، وتشكّل بذلك عتبة هيرمينوطيقية أساسية في الكشف عن مضامين النصوص والآثار بنقلها من لغة إلى أخرى.

تنتمي الترجمة جذرياً إلى الهيرمينوطيقا؛ لأن الغرض منها تفسير المبهم وإيضاح الغامض واستجلاء الملتبس من جملة الكلمات أو المقولات التي يصعب نقلها إلى اللغات الأخرى. إذا كانت الهيرمينوطيقا في اللسان الإغريقي (Hermeneutikè) تقوم على ثلاثة معاني جوهرية، وهي التعبير (النطق والكلام) والتأويل (الإيضاح والتفسير) والنقل (الاستبدال والتعويض)، فإن الترجمة تختزن على هذه المعاني وتكشف عنها في سياق الاشتغال الترجمي على النص بالتعبير عن لغته بالاشتغال على الاشتقاق، ثم تأويل مضامينه بالتفسير والبيان، وأخيراً أقلمته بـ«التأويض». مثلها مثل الهيرمينوطيقا، ليست الترجمة الكشف عما هو واضح؛ لأن هذا عبارة عن اطرّاد: «كشف الواضح!»، علاوةً على كونه مصادرة على المطلوب. الترجمة هي تذليل الصعب، تبيان الغامض والملتبس، وهذا ما توقف عنده شلايرماخر الذي اعتبر أن فن التأويل «يذهب من باب أن الفهم

الخاطئ يأتي عفوياً، وأن الفهم مراد لذاته ويُبحث عنه نقطة بنقطة»[1]. عندما نصطدم بشيء مبهم، عصيّ على الفهم أو يثير سوء الفهم (mésentente, malentendu)، فإننا نؤوّل أو نترجم.

يكمن النشاط التأويلي في «الإفهام»، بأن تكون ترجمة فلسفية تتحدَّد قيمتها في البحث والنبش والتفكير، وليس فقط ترجمة تقنية في استبدال كلمات بأخرى. الإفهام هو حد رابع يُضاف إلى ثلاثية «الفهم - الاستفهام - التفاهُم»، إنه بمثابة المجال الذي تشتغل فيه الترجمة.

استعاد غادامير هذه الفكرة ليؤكّد أن «كل ترجمة هي تأويل (Auslegung)؛ ويمكننا حتى القول إنها إنجاز التأويل الذي منحه المترجم للقول المقترَح عليه»[2]. وفي محاضرة ألقاها ببلدة فالبربرغ (Walberberg) قرب مدينة كولونيا (Köln) بتاريخ 12 تشرين الأول/أكتوبر 1965، أكد أن «الترجمة هي نموذج التأويل، لأنها لا تجبرنا فقط على إيجاد اللفظ الملائم، ولكن أيضاً على إعادة تشكيل المعنى الأصيل للنص في أفق ألسني جديد. تقتضي الترجمة الحقيقية دائماً الفهم الذي نريد تبيانه»[3]. تنخرط الترجمة، مثلها مثل التأويل، في هذه الوظائف من التفسير أو الاستجلاء؛ فهي أقرب إلى «الفن» (art, technè) منه إلى «العلم» (science, épistemè)، إذا قصدنا بالفن هنا استعمال أدوات أو آليات، لغوية وأسلوبية، في الاضطلاع بمهمة تأويلية. فهي تستعمل إجراءات وتقوم بعمليات من شأنها أن تطوي المسافة الكائنة بين النص والفهم من جهة، وبين النص ومختلف تجلياته في اللغات الأخرى. لكن، لتفادي «الأداتية» الخاصة بالترجمة الفورية التي انتقدها شلايرماخر، فإن «الأدائية» هي أقرب إلى روح الترجمة الفكرية؛ لأنها تشتغل على النص بهمَّة وإقدام، تسأله وتحاوره، بمعنى العوامل الثلاثة في الفهم والاستفهام والتفاهُم التي جعلها شلايرماخر في صُلب التفكير الهيرمينوطيقي، والتي تهدف كلها، بحكم تشابكها وإحالتها إلى بعضها البعض، إلى فض سوء الفهم بطرح الأسئلة الوجيهة واللجوء إلى المحاورة.

تقول ماريان لودرير، وهي أشهر متخصصة في البُعد التأويلي للترجمة: «إن النظرية التأويلية التي تستند إليها الأفكار التالي تفصيلها تقرُّ بأن عملية الترجمة تَقْضي بفهم النص الأصلي والانعتاق من شكله اللفظي والتعبير عن الأفكار والأحاسيس التي يتم إدراكها في لغة أخرى. هذه الحالة المثبتة بداية في الترجمة الشفهية؛ أي الترجمة الفورية، تنطبق أيضاً على الترجمة الكتابية. إذ لا يمكن الشروع في الترجمة مباشرة من لغة إلى أخرى دون أن يكون النص المنقول إلى اللغة الهدف

1- F. Schleiermacher, *Herméneutique*, tr. C. Berner, Paris, Cerf, 1987, p. 123.

2- H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode : les grands lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. P. Fruchon, J. Grondin & G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 406.

3- Gadamer, « Le problème herméneutique », tr. J. M. Fataud, *Archives de Philosophie*, n°33 (1970), p. 24.

مليئاً بالهفوات لدرجة تكاد تسيء إلى مقروئيته»[1]. إن سوء الفهم أو الهفوة أو الغموض أو الالتباس هو المحفّز الرئيس لكل تأويل أو ترجمة؛ لأنه عن سوء الفهم تنتج الإرادة في الفهم بطرح الأسئلة وصوغ الإشكالات ومحاورة النص أو الثقافة الأجنبية باستضافتها بعد فض الغرابة عنها. المسألة الحاسمة في كل تأويل أو ترجمة هي التماس التواصُل بين البشر وبلوغ الاتفاق بينهم على مستوى ثقافي وحضاري أوسع[2]؛ هي تسعى إلى تذليل الصعوبات الكامنة في طبيعة سوء الفهم نفسه؛ لأن عن سوء الفهم ينجرُّ: 1- إما الصراع ونبذ الآخر دليل الغرابة والالتباس؛ 2- إما إرادة الفهم بمحاورة الآخر وتشكيل مناخ في تعايُش الثقافات.

يعمل المترجم كـ«وسيط» (médiateur) على خلق «وسط» (milieu) تتلاقى بموجبه اللغات والثقافات. لا يكتسي عمله فقط وظيفة إبستمولوجية في إدراك لغة الآخر ومعرفة بنياته الذهنية ووظائفه الفكرية والثقافية، ولكن يكتسي أيضاً قيمة إيكولوجية (écologique) في تهيئة المناخ لتلاقي الثقافات وتلاقحها؛ فهو يشكّل أرضية ثقافية مشتركة قابلة لأن تُسكَن بالمعنى الهايدغري في البناء (bauen) الدافع للسكن (wohnen) والمحفّز على التفكير (denken)[3]. هل تختزن الترجمة على هذه الأشكال في «المسكونية» (écoumène)؟ يبدو أن الترجمة تحقق جوانب من هذه الوظيفة؛ لأنها بناء على النص الأصلي تعمل على إعادة كتابته وتشكيله (الإضافة)، السكن في النص مثلما يسكن النص الثقافة التي تستقبله (الضيافة)، وأخيراً التفكير في النص، به، معه، ضدَّه، من أجل إدراك شامل لقيمه وحدوده، لدوافعه ومحفّزاته. بقدر ما تتمتَّع الترجمة بخاصية «الفصل» أو الانتشال، بأن تنزع النص عن منبته الأصلي ونقله إلى منبت جديد، فهي تختزن أيضاً على خاصية «الوصل» أو الأقلمة؛ لأنها الوسط والوسيط، عُمدة الحوار بين الألسنة والثقافات، تضع هذا التثاقُف في قلب نشاطها التأويلي.

يكمن هذا النشاط التأويلي في «الإفهام»، بأن تكون ترجمة فلسفية تتحدَّد قيمتها في البحث والنبش والتفكير، وليس فقط ترجمة تقنية في استبدال كلمات بأخرى. الإفهام هو حد رابع يُضاف إلى ثلاثية «الفهم - الاستفهام - التفاهُم»، إنه بمثابة المجال الذي تشتغل فيه الترجمة. إذا كانت هذه الأخيرة تروم فهم النص، تستفهم بمحاورته وطرح الأسئلة عليه، ثم تبتغي التفاهم بوصفها وسيطاً بين اللغات والثقافات تسعى إلى خلق وسط من الحوار والتعايُش، فإن الإفهام يشكّل بالنسبة إليها الإطار العام في المرجعية. ما تريده الترجمة هو إفهام القارئ بالمضامين اللغوية والفكرية لنص من النصوص، ويكون هذا الإفهام بدراسة الظروف التاريخية في إنتاج النص

1- ماريان لودورير، **الترجمة: النموذج التأويلي**، ترجمة فايزة القاسم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص15.

2- M. Lederer, « Le sens sens dessus dessous : herméneutique et traduction », in : L. Cercel (éd.), *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*, Bucarest, Zeta Books, 2009, p. 272.

3- M. Heidegger, « Bâtir habiter penser », in : *Essais et conférences*, tr. Henri Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 170-193

والسياقات البيوغرافية في عملية بلورته. هل من محض الصدفة إذا كان العلم الذي يهتم بسِيَر الأعلام يسمى، في الثقافة الإسلامية، بـ «علم التراجُم»؟

دراسة هذه السِيَر أمر أساس لفهم السياق وإفهام المغزى، فهي تتعدَّى مجرَّد نقل تقني للمصطلحات؛ لأنها تهتم، علاوةً على ذلك، بظروف وملابسات إنتاج النصوص في لغاتها الأصلية؛ أي إنها تصبح مؤسسة ثقافية همها نقل الفضاء الثقافي ومجال التمثُّلات. ربما تكون فكرة «رواية التكوين» (Bildungsroman)[1] في التراث الألماني مع جيل غوته وشيلر هي ما يعادل عندنا «علم التراجم»؛ لأن الأمر يتعلَّق بتبيان الطريقة التي ينتج بها المؤلف نصاً من نصوصه، وأيضاً الصيغة التي يتشكَّل بها كمؤلّف، تبعاً لمفهوم التكوين (Bildung) في التراث الألماني[2]. طريقة التشكُّل والنمو هي التي تهم الترجمة بالدرجة الأولى؛ لأنها تجد في تلافيف الكلمات والمصطلحات التي تنقلها بَرائق من الأصالة والذاكرة، تقول بشكل دهليزي وغائر محتوى التفكير في هذه المصطلحات والمقولات. لذا، فإن الأمر الذي يبرّر المتعذّر ترجمته كظاهرة كامنة في الترجمة هو الأصالة في الإبداع والفرادة في التعبير، بحيث لا تستنفد اللغات الأخرى محتوى ما تقوله العبارة في معيشها ورؤيتها للعالم.

خاتمة

المتعذّر ترجمته كامن في الترجمة ذاتها ليس كعائق إبستمولوجي ينبغي التخلُّص منه، وإنما كإمكان نظري يقول بعُمق وصرامة أصالة كل مصطلح أو مفهوم في ارتحاله بين الألسنة والثقافات. يمكن مقاربته مع مفهوم «الانفصال» (discontinuité) الذي تم تداوله في الدراسات التاريخية، خصوصاً من طرف ميشال فوكو، في جوابه عن «حلقة الإبستمولوجيا»[3]. فالنزوع الغالب هو البحث عن قفزات الفكر عوض مساره الرتيب (نتشه)، الجوانب المعتمة من الوجود بدلاً من الوجوه المشرقة (فرويد)، طفرات الوعي بدلاً من الوعي السعيد والمنسجم مع ذاته (ماركس)، إزاحات التاريخ عوض الخط المستقيم للتقدُّم كما بشَّرت به الأنوار، إلخ. لقد كان الانفصال بالنسبة إلى التاريخ عبارة عن شيء غير مفكَّر فيه؛ لأنه كان المعطى الذي ينبغي حذفه لإثبات الانسجام بين الوقائع والأزمنة. لكن، أضحى الانفصال موضوع المعرفة التاريخية، وفي الوقت نفسه، أداة هذه المعرفة في الوقوف عند مبهمات التاريخ والوقائع الراديكالية التي لا يريد العقل أن يراها وجهاً لوجه (مثلاً: الجنون كما درسه ميشال فوكو[4]، المس الشيطاني الذي توقف عنده

1- M. Espagne, « Bildung », in : Barbara Cassan, *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit*..,p. 200-201.

2- طالع دراستنا: محمد شوقي الزين، «نظرية «البيلدونغ» وتأسيس فكرة الثقافة: فلسفة التكوين الذاتي»، **يتفكرون**، عدد 3 (شتاء 2014)، ص188-205.

3- M. Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pur l'Analyse*, n°9, « Généalogie des sciences », éditions du Seuil, Eté 1968, p. 9-40.

4- M. Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Librairie Plon, 1961.

ميشال دو سارتو[1]). بهذا المعنى، يؤدي الانفصال دوراً إيجابياً في إعادة تنظيم وتوزيع موضوعات التاريخ.

بالقياس مع فكرة الانفصال التي ثمَّنها فوكو في الدراسات التاريخية، لكن كانت أيضاً موضوع دراسة إبستمولوجية من طرف غاستون باشلار (G. Bachelard)، وموضوع تأمُّل فلسفي من طرف مارسيال غيرو (M. Guéroult)، وموضوع تحقيق علمي من طرف جورج كانغيليم (G. Canguilhem)؛ أقول، بالقياس مع هذه الفكرة، يمكن اعتبار المتعذّر ترجمته كواقعة انفصالية في نشاط الترجمة ذاته. فهو ليس العائق في فهم نص أجنبي تبدو مصطلحاته مبهمة، ولكن الإمكان الفكري في الاشتغال على هذه المصطلحات بتحويلها إلى مفاهيم خلاَّقة للفعل الفلسفي ذاته، مبدعة لنظام التفلسف الحي. يكفي أن نقرأ تفكيكات دريدا حول مصطلح «الفارماكون» الإغريقي أو «الأوفيبونغ» الهيغلي لندرك حجم الكثافة النصية والصبر المفهومي الذي تحلَّى به في إعطاء نَفَس جديد لهذه المصطلحات المتعذّر ترجمتها. ما وفَّرته هذه المصطلحات كان بمنزلة إمداد فكري جزيل انجرَّ عنه امتداد فلسفي هائل؛ لأن المتعذّر ترجمته، بدلاً من أن يحجم الترجمة عن أداء وظائفها التكوينية، فهو المحفّز والدافع على هذا النشاط الخلاَّق. فلأن هناك المتعذّر ترجمته، ثمة إذن الإمكان النظري في التفكير الفلسفي، والإمكان العملي في التواصُل الثقافي.

1- M. de Certeau, *La possession de Loudun*, textes choisis et présentés, Paris, Julliard, 1978.

عتبات النّص الفلسفي، أو في مقدّمات الخطاب

«هكذا حدّث زرادشت» لنيتشه مثالاً

منصف الوسلاتي*

مقدّمة:

أن نضع «الخطاب ومقدّماته» قيد النّظر الفلسفي طلباً لبعض الطرافة إزاء مبحث تشعب البحث تلقاءه وتنوّع، واستُغرق فيه الحديث وتكثّر، فذلك أمر عسير ومطلوب عزيز، إن لم نتخيّر لأنفسنا مسلكاً يفتح المسارب ويسرح المضايق، حتى يكون التأمل عندنا تنبيها على السبل وتدبيراً للطرق في النظر والمعالجة، بدلاً من لَوْكِ قديم أو ادعاء جديد. وحتى نجري هذا الأمر على السداد، ويكون لنا في هذا المسعى قدم صدق سنعمد إلى التمشي الذي يجعل من تصور «الخطاب ومقدّماته» لاحقاً عن تأمل السند الذي تخيرناه (**هكذا حدّث زرادشت**)[1]؛ وذلك لاعتقادنا في كونه مثالاً للفرادة

> **لا تحوز العتبات مقام المقدّمات لخطاب الحدث كما هو الأمر في نص (هكذا حدّث زرادشت)، ولا يتهيأ القارئ، بمقتضاها، لتلقف هذا القول الثقيل المتعلّق بضرب من الحديث المتفرّد في صياغته مضموناً وأسلوباً، إلاّ إذا اضطلعت تلك العتبات بترسم ملامح القارئ المستحق.**

---

* جامعة القيروان – تونس.

1- Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Vol. 7, textes et variantes établis par Giorgio Colli & Mazzino Montinari, tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.

لم نعتمد الترجمة العربية – **هكذا تكلم زرادشت** – التي أنجزها فليكس فارس، دار القلم، بيروت (دون تاريخ) وذلك

مـن جهـة تأسـيس فهـمٍ مختلـفٍ لمجـال انشـغالنا عـلى نحـو يكـون فيـه حديـث «زرادشـت» حدثـاً وخطابـه خطبـاً جلـلاً، حيـث القطيعـة[1] مـع مـا جـرى بـه المعهـود مـن تمثـلٍ لمقتضيـات الخطـاب الفلسـفي ولشروطـه. ولكـن لا يكـون خطـاب «زرادشـت» خطبـاً ولا حديثـه حدثـاً بمـا يحملـه مـن مضامـين وأسـاليب فلسـفية مختلفـة فحسـب، بـل وأيضـاً بمـا يتوفـر عليـه مـن تأسـيس لـشروط إمـكان خطـاب فلسـفي مغايـر يسـتجيب لـضرب آخـر مـن التفكـير. مـن أجـل ذلـك، صِيغـت المقدمـات لخطـاب «زرادشـت» عـلى نحـو تكـون فيـه مـن جنـس المقـدّم لـه، تسـتوقف القـارئ وتهيئـه، حتـى يكـون هـو المقصـود بالاسـتعداد دون غـيره ، لخـوض مغامـرة فكريـة عـلى غـير مـا ألفـه وتعـوّده؛ وذلـك عـلى اعتبـار أن مؤلـف (**هكـذا حـدّث زرادشـت**) (عنـوان أسـاسي) هـو كتـاب للجميـع ولا لأحـد (un livre pour tous et pour personne) (عنـوان فرعـي)[2].

هكـذا لا يكـون الخطـاب، في تقديرنـا، خطابـاً فلسـفياً إلا بوصفـه «فكـر الحـدث وقولـه» تأصيـلاً لكينونتـه التـي ظلـت طـي النسـيان بمفعـول تمثـلات ومقاربـات لا تُـدرك مـن تلـك الكينونـة غـير الـذي يكـون قابـلاً للاسـتيعاب خـارج دائـرة الخطـب والحـدث. وهكـذا أيضـاً لا يكـون التقديـم للخطـاب، بالمعنـى الـذي قصدنـا، إلاّ تهيئـة لهـذا القـول واسـتعداداً لـه، الأمـر الـذي يجعـل مـن المقبـل عليـه كالمسـتعدّ لخطـب جلـل وحـدث عظيـم، خاصـة إذا مـا تمثّلنـا عـلى نحـو عميـق مـا نبّـه عليـه نيتشـه

لكـثرة عيوبهـا التـي تحـول دون اعتبارهـا سـنداً للبحـث العلمـي وأشـدّ هـذه العيـوب خطـورة تلـك التـي تتعلّـق بإهـمال ترجمـة العنـوان الفرعـي، والـذي نتأوّلـه صميـماً في عملنـا هـذا. فضـلاً عـن كوننـا لا نميـل إلى ترجمـة Parlait بــ «تكلـم» كـما ذهـب إلى ذلـك صاحـب الترجمـة العربيـة؛ وذلـك عـلى اعتبـار أن لفـظ «تكلّم» لا يكشـف عـمّا هـو طريـف وعظيـم في قـول «زرادشـت» ونعنـي بذلـك «الحـدث». مـن أجـل ذلـك تخيّرنـا كلمـة «حديـث» لنجمـع ضمنهـا بـين الـكلام والحـدث فيكـون بذلـك كلام «زرادشـت» قـول الحـدث أي حديثـاً. ولقـد سـاعدنا في هـذا الاختيـار مـا قـام بـه الأسـتاذ عمـر الشـارني مـن ترجمـة دقيقـة لمؤلـف ديـكارت: **حديـث الطريقـة**. ولـه في ذلـك تعليـل قدّرنـا وجاهتـه وأهميتـه ص19 مـن المؤلـف المذكـور. وسـنأتي لاحقـاً عـلى ذكـر هـذا العمـل في مسـتوى الهامـش.

1- انظر إحالة Levèsque إلى نيتشه من خلال نصه «*La vision Dionysiaque du monde*» ضمن مؤلفه:
C. Lévésque, Dissonance, Nietzsche à la limite du langage, Brèches, 1988, p. 115

2- أن يحمـل المؤلّـف عنوانـاً رئيسـاً وآخـر فرعيـاً، فذلـك تقليـد فلسـفي يخـص جميـع مؤلفـات نيتشـه تقريبـاً. ولذلـك يكـون حريـاً بالقـارئ الانتبـاه إلى القصـد الـذي أجـرى بـه نيتشـه هـذا التقليـد حتـى لا يضـلّ في قراءتـه فيسـير عـلى غـير هـدى، ويخبـط خبـط عشـواء. مـن أجـل ذلـك تعمّدنـا في هـذا العمـل اعتبـار العناويـن عتبـات النـص ومقدماتـه الأساسـية مخصّصـين النظـر في عتبـات النـص الـذي وضعنـاه قيـد البحـث والمدارسـة. وحتـى نُجـرى عـلى السـداد أمـر قراءتنـا للعتبـات، اسـتندنا إلى الفصـل الـذي خصصـه نيتشـه للحديـث عـن مؤلفاتـه بصفـة عامّـة وعـن مؤلـف (**هكـذا حـدّث زرادشـت**) تخصيصـاً ضمـن مؤلفـه Ecce Homo . وذلـك تحـت عنـوان: «لمـاذا أكتـب كتبـاً عـلى قـدر كبـير مـن الجـودة؟» ولقـد اعتمدنـا في هـذا الإطـار عـلى الترجمـة الفرنسـية ضمـن الأعـمال الكاملـة مـن جهـة، وعـلى الترجمـة العربيـة مـن جهـة أخـرى.
Nietzsche, Le cas Wagner Crépuscule des Idoles, l'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner, textes et Variantes, Vol. 9, établis par G. Colli Et M. Montinari, tr. J.-C. Hemery, Gallimard, 1978.
نيتشه، **هذا الإنسان**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، دار التنوير للطباعة و النشر، 2005.

، حين أكّد «أن قارئ مؤلف زرادشت لن يكون هو نفسه من بعد أن ينتهي من قراءته؛ لأنّه سينقلب إلى آخر لا محالة وسيصير إلى غير ما كان عليه»[1].

1- الخطاب والحدث:

(أ) في دلالة الخطاب الفلسفي:

جريا على عادة كل مسعى ينزع إلى الاستئناس بالسبيل المعجمي في حدّ دلالة الخطاب إحصاء واستنتاجاً وتوجيهاً، وعطفاً على كل منزع يسعى، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، إلى تخيّر المرجعيات العلمية وتوسلها، حتى تقوم له سنداً في كل خطوة يخطوها على درب الحدّ والتعريف، سنعمد، ضمن السياق الذي نحن به، إلى نهج السبيل عينه ولكن بغير المقصد الذي جرى به معهود البحث، إذ حسبنا في هذا المسعى أن نبذل الوسع من الاجتهاد، لكي نكشف عن قصور الإجراء المعجمي والإجراء المرجعي في حدّ دلالة الخطاب على النحو الذي يكون فيه وافياً بمقصودنا؛ وذلك لاعتقادنا أن تلك الدلالة ليست بمثابة «المعطى» البديهي الذي يمكن تحصيله أو الكشف عنه بتوسل هذا السبيل أو ذاك مادامت قد بلغت، في تقديرنا، من الغموض والالتباس ما يجعل من أمر تحديدها «مهمّة» ننشد «بناءها» على نحو يستجيب لغرضنا، ولاسيما أن الخصوصية الفلسفية التي سنسعى إلى تعليلها وتثبيتها في هذا المبحث، هو ما نتأوّله صميماً في تلك الدلالة.

إذا ما انعطفنا إلى (**معجم**) لالاند، باعتباره الأظهر في ضبط دلالة المفهوم ضبطاً تقنياً وفلسفياً على عادة الباحثين من أهل الاختصاص في مجال الفلسفة، ألفينا أنّ تحديده لمفهوم «الخطاب» لا يتجاوز التعميم الذي لا نرجو من ورائه كبير طائل، إذ حسبه أن يقتصر، في تحديده، على دلالة التعبير عن فعالية ذهنية من خلال قضايا منتظمة ومترابطة ترابطاً محكماً[2]. أمّا إذا ما انصرفنا إلى المرجعيات العلمية، بعد أن تخيّرنا أفضلها، طلبا للوضوح والتميّز، وجدناها تُخصّص النظر في دلالة مفهوم الخطاب سياقياً، فلا تكشف من تلك الدلالة إلا على المعنى الذي يكون وافياً بمقصود البحث في هذا المجال أو ذاك. فعلم النفس التحليلي مثلاً لا يرى في «الخطاب» غير منفذ للعبور إلى عالم الآخر حيث «اللاوعي»[3] بنفوذه وسلطانه الخفي، وكذا الشأن بالنسبة إلى علم الاجتماع الذي يتخذ من الخطاب وسيلة ينفذ من خلالها إلى الآخر، حيث السلطة الرمزية الخفية للقيم الجمعية بنفوذها وتنوّعها[4]. ودون هذين المجالين العلميين تنفرد اللسانيات ببعض الخصوصية والفرادة من جهة تأسيس دلالة تجعل من «الخطاب» مناسبة لتفعيل نظام «اللّسان» بواسطة «حدث» الكلام من قبل ذات متكلّمة بكيفية يستحيل معها الخطاب إلى حقل حامل للتوتّر

1- انظر: نيتشه، هذا هو الإنسان، ص72-71.

2- A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, ,1926 Vol. I, pp. 237-238.

3- S. Freud, Nouvelles conférences de psychanalyse, Paris, Gallimard, 1936, pp. 104-105.

4- P. Bourdieu, Ce Que parler veut dire, Paris, Fayard, 1982, pp. 103.

والتفاعل بين النّظام والحدث[1]. ولئن كنّا نقدّر وجاهة هذا التحديد اللّساني من جهة التنبيه على حضور الحدث ضمن سياق تحديد دلالة «الخطاب» فضلاً عن تقديرنا لكل منزع علمي يسعى من وراء مقاربته لمفهوم «الخطاب» إلى نزع كل قداسة تحول دون تنزيله منزلة الموضوع قيد الدارسة و البحث، فإنّنا لا نرى اختلافاً جذرياً بين هذه المجالات العلمية ولا سيما من جهة تمثلها للخطاب سبيلاً لاقتفاء أثر السلطة والنظام، سواء تعلّق الأمر «باللاوعي» أو «بمنظومة القيم» أو بنظام «اللّسان»، فضلاً عن كوننا لا نظفر من داخل هذه المرجعيات العلمية على اختلافها وتنوّعها بما يستجيب لغرضنا في رصد وجه الخصوصية الفلسفية في تلك الدلالة، والتي تقضي بأن لا يكون تمثل الخطاب إلاّ على النّحو الذي يكون فيه خطباً جللاً. فهل يكون السبيل إلى ذلك بالإعراض عن التعلّق بدلالة الخطاب في عموم المفهوم وتوجيه النظر صوب المعنى الذي به يكون الخطاب شأناً فلسفياً خالصاً؟ ولكن هل أن الأمر هاهنا يتعلق بمجرّد تمييز بين صنوف الخطابات طلباً لخصوصية ينفرد بها الخطاب الفلسفي دون غيره، أم إن الغرض يتعلّق بالتنبيه على ما ظلّ «لامفكوراً» في كل التحديدات على تنوّعها ووجاهتها، الأمر الذي يقضي بضرورة الاستئناس بالسبيل الفلسفي تناسباً مع طبيعة الغرض وخصوصيته؟

لئن أجرى السياق اللاتيني كلمة خطاب[2] على دلالة السير على غير هدى Discurrere؛ وذلك قبل أن يتخذ هذا المفهوم لاحقاً، وضمن السياق نفسه، دلالة Discursus ، حيث الطريق أو الدرب المتعلّق بالنقاشات والمجادلات ذات الطبيعة العفوية والتلقائية والسابقة عن كل صياغة على جهة الكلام أو على جهة الكتابة؛ أي قبل أن يتم تشكيلها لغوياً لتصبح شأناً فكرياً، فإن السياق الفلسفي قد انعطف بكلمة «خطاب» إلى أفق «المفهوم» بعد أن أجرى دلالتها على المعنى الذي به يكون الخطاب قولاً فلسفياً، حيث الانتظام في مستوى التفكير والإحكام في مستوى الصياغة بكيفية لم يعد معها الخطاب سيراً على غير هدى أو درب الكلام العفوي بغير إحكام؛ ذلك ما يمكن أن نتبيّه بكل وضوح ضمن السياق الفلسفي اليوناني الذي جعل من فلسفية الخطاب رهن الانقطاع عن الوصف وسرد الحكايات[3] التزاماً بما يقتضيه «اللّوغوس» من ضرورة السير على هَدْي العقل تفكيراً وقولاً. وقد يقوم لهذا التبيان سندا ما قضى به ديكارت من ضرورة اعتبار الخطاب «حديثاً في المنهج»[4]؛ وذلك من جهة إخضاع مسار التفكير وتمشيه للانتظام بحسب ما تقتضيه البرهنة طلباً للوضوح والتميّز من ناحية، وترسيخاً لخصوصية الخطاب الفلسفي من أخرى. ولكن أنّى لفلسفية الخطاب أن تُستغرق في خاصية المُحكم نظراً وصياغةً دون التنبيه على ما في تلك الخاصية الفلسفية من إشارات تحيل إلى مستطاع الخطاب الفلسفي وقدراته، بل لعلّه من قبيل الغفلة أن نحاول تلمّح خصوصيته من دون الإحالة إلى العلاقة الحميمة التي تربطه

1- R. Barthes, Le degré zéro de l'écriture, Paris, Seuil, 1972, pp. 86-87.

2- انظر تحديد Barbara Cassin لدلالة « Discours » ضمن:

Encyclopaedia Universalis, II, pp.1550-1551.

3- Heidegger, Etre et Temps, tr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, §2, p. 26.

4- انظر: ديكارت ريناي، **حديث الطريقة**، ترجمه وشرحه وقدّم له عمر الشارني، دار المعرفة للنشر، تونس 1987.

إنّ ما يُعلّل، في تقديرنا، دلالة «الحدثية» في حديث زرادشت يتعيّن أساساً في التنبيه على عظمة الخطر الذي يترصّد البشرية من جهة، وعلى سبيل خلاصها منه واتقاء تبعاته وعواقبه من جهة أخرى.

بالسلطة، ولكن بشرط أن يكون تمثل تلك العلاقة على النحو الذي لا تكون فيه السلطة أمراً عارضاً على الخطاب الفلسفي أو لاحقاً عنه، بل ركنا من أركانه الأساسية، عالقة بنسيجه مبثوثة فيه، حاضرة حضور اللّزوم الذي لا فكاك عنه[1]. ولعلّ نافذ نظر في علاقة الخطاب الفلسفي بالسلطة من شأنه أن لا يعلّل حضور ها بالنّظر إلى قدرة هذا الخطاب على إحداث تغيير في طريقة تفكير المُخَاطب وسلوكه؛ أي تغيير عالمه فضلاً عن تغيير عالم المُخاطِب، بل وأيضاً بالنّظر إلى مستطاعه في تأسيس رؤية للعالم أو في تغييرها، الأمر الذي يؤكّد فعاليته إزاء الآخر وإزاء العالم؛ بيد أن تنبيهنا على سبيل السلطة في مستوى الخطاب الفلسفي، على ضرورته و أهميته، لا يستنفذ في تقديرنا دلالة فلسفية الخطاب بوجه عام فضلاً عن كونه يظل غير واف بمقصود سعينا في ترسّم طبيعته الفلسفية ودلالتها خطاباً ومقدمات في مستوى الفكر النتشوي. من أجل ذلك، جعلنا من إمكان محاصرة دلالة تلك الفلسفية مشروط بالانتباه إلى ما ظلّ «لامفكوراً» فيها ، ونعني بذلك أساساً استيعاب «الحد ث» فكراً و قولاً.

فما الحدث؟ وبأي معنى يكون استيعاب الحدث أساس فلسفية الخطاب ؟

(ب) في دلالة الحدث:

في مقال تحت عنوان «Penser le singulier et la succession» يعمد غرايش[2] في ضرب من الإحصاء إلى محاصرة دلالة مفهوم «الحدث»، انطلاقاً من استئناسه ببعض المقاربات ذات المرجعيات المختلفة من حيث طبيعة التمثل، ومن حيث مقاصده . فأمّا تلك التي تتّخذ من الإحداثية الأنطولوجية مرجعية نظرها، فهي لا ترى في العالم غير ثنائية جواهر وأعراض، رؤية تنزّل الحدث منزلة العرضي الذي لا يمكن أن يكون موضوع علم بأي وجه كان؛ وذلك لكونه عصيّاً عن الضبط فضلاً عن جزئيته التي لا يمكن أن نؤسس بشأنها قولاً كليّاً، إذ إنّه من اليسير، ضمن سياق أنطولوجيا الجوهر، الحديث عن شجرة خضراء بدلاً من الحديث عنها، وهي تخضرّ أو بصدد الاخضرار تماما مثلما أن الحديث

1- انظر حول علاقة الخطاب بالسلطة: الأفعال الإنجازية أوستين، سلطة الخطاب فوكو:

J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, pp. 41-42.

نحيل هنا على نص فوكو الذي ورد ضمن: **دفاتر فلسفية** 5.اللّغة. إعداد وترجمة محمّد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1994، ص89-90.

2- انظر مقال Greisch وتحديده لدلالة événement ضمن:

Encyclopaedia Universalis, II, V 9, pp. 437-438.

عـن «الطبيعـة» أيـسر مـن الحديـث عـن «التفتـح»، باعتبـاره المعنـى الأصيـل للفيزيـس عـلى حـدّ تقديـر غرايـش. الأمـر الـذي يقـضي بعرضيـة الحـدث سـواء بالنظـر إلى طبيعتـه، حيـث الجزئيـة والتغيّر والاسـتثناء، أو بالنّظـر إلى شروط التمثّـل ومقتضياتـه، حيـث التعلّـق بالـكلي والثابـت والدائـم.

وفي مقابـل أنطولوجيـا الجوهـر، تتعـين المقاربـة القائمـة عـلى تصـور لفـرادة الحـدث نظريـاً وتاريخيـاً؛ وذلـك مـن جهـة اعتبـاره شرط إمـكان الانعطـاف في تغيـير صـورة العـالم ومجـرى التاريـخ، والتـي تعتضـد لذلـك ببعـض الأحـداث الحاصلـة في التاريـخ، والتـي كانـت أسـاس هـذا التغيـير، الأمـر الـذي يسـتوجب قـولاً يجمـع بـين فـرادة الحـدث وانتظـام المعنـى. وههنـا يكـون للحـدث حضـور فاعـل في مجـرى التاريـخ ، فضـلاً عـن كونـه شرط إمـكان المعنـى نظريـاً. وبمنـأى عـن هاتـين المقاربتـين، تتميـز فلسـفة اللّغـة في مقاربتهـا لمسـألة «الحـدث» بالتنبيـه عـلى أهميّـة فعـل التلفّـظ ضمـن سـياق «الواقـع اللّغـوي» الـذي لا يمكـن ردّه إلى مجـرّد متتاليـات مـن القضايـا والملفوظـات؛ وذلـك عـلى أسـاس أن الفعـل التلفّظـي يحـوز وضـع الحـدث مـن جهـة كونـه لا يُؤسـس شروط إمـكان المعنـى فحسـب، بـل ويفتـح المجـال أيضـاً أمـام حضـور معنـى لامنقـال، حضـوراً يقـو م لـه الإبـداع المتجـدّد والمتواصـل للاسـتعارة الحيّـة سـنداً عاضـداً؛ بيـد أن التنبيـه عـلى مـا ظـلّ لامنقـالاً لا يسـتغرق في تقديـر غرايـش خصوصيـة وضـع الحـدث، إذ يتعلّـق الأمـر فضـلاً عـن ذلـك بمـا ظـلّ لامفكـراً فيـه فلسـفياً، سـواء في مسـتوى التفكـير أو عـلى امتـداد تاريـخ الفلسـفة، ونقصـد بذلـك أساسـاً مسـألة «الوجـود» كـما تعينـت ضمـن أفـق التفكـير الهيدغـري. وههنـا يكـون الانتقـال مـن وضـع يكـون فيـه «الحـدث» مجـال نظـر الفيلسـوف وانشـغاله إلى وضـع يحـوز فيـه منزلـة إحداثيـة النظـر ومرجعيـة التفكـير؛ وذلـك ضمـن أفـق الحـدث الـذي يؤسّـس للنظـر في مسـألة الوجـود، انطلاقـاً مـن الوجـود ذاتـه لا مـن خـلال الموجـود، نظـراً يتمثّـل دلالتـه بمقتـضى زمانيتـه الأصيلـة تتجـاوز الاسـتغراق ضمـن دلالـة الحضـور للتعلـق بمعنـى الـ Ereignis .

ولعـل مـا أنجـزه هيدغـر صمـن السـياق الفلسـفي الأنطولوجـي مـن شـأنه أن يفتـح الطريـق أمـام الفكـر للنظـر في دلالـة «الحـدث» عـلى نحـو آخـر؛ أي عـلى نحـو لا يكـون فيـه «الحـدث» واقعـة حادثـة ضمـن سـياق زمنـي تاريخـي، بـل كيانـاً يتميّـز بزمانيتـه الخاصـة، والتـي مـن شـأنها أن تؤسـس لبدايـة أخـرى فكريـاً وتاريخيـاً. لكـن ذلـك يقتـضي في تقديرنـا، أن يكـون تمثـل هـذه الدلالـة بحسـب تأويليـة مـن جنـس طبيعـة الحـدث وخصوصيـة منزلتـه؛ ذلـك هـو عـين الأمـر الـذي اضطلـع بـه كلـود رومانـو في تقديـر غرايـش، عندمـا جعـل مـن الانشـغال بمسـألة «الحـدث» عـلى الوجـه الحقيقـي أسـاس كلّ التفكـير وأولويتـه المطلقـة، اعتبـاراً لمـا في الحـدث مـن خاصيـة توجـب عـلى الفكـر الانفتـاح عـلى عـوالم الممكـن والانخـراط في تجربـة جديـدة للفهـم لا يمكـن اسـتيعابها إلا ضمـن «تأويليـة حدثانيـة» «herméneutique événementiale» تكشـف عـن فـرادة هـذه التجربـة وطرافتهـا بالنظـر إلى مـا تؤسّسـه مـن فهـم مختلـف للعـالم و للزمـان وللإنسـان[1].

أن لا يكـون «الحـدث» عرضـاً، بـل كيانـاً متميّـزاً في كينونتـه و زمانيتـه، فاعـلاً في الفكـر ومغـيّراً

1- C. Romano, L'Événement et le monde, PUF, 1998 ; L'Événement et le temps, 1999.

لمجرى التاريخ فضلاً عن كونه فاتحاً الفكرَ على الممكن ومؤسّساً لتجربة مختلفة في الفهم تندرج ضمن سياق «تأويلية حدثانية» تستغرق هذه الخصوصية التي عليها «الحدث»، فإنّ ذلك ما ظل في تقديرنا «لامفكراً فيه» في كل التحديات غير الفلسفية لدلالة الخطاب. من أجل ذلك، جعلنا من فلسفية الخطاب رهن استيعاب خصوصية الحدث استيعاباً يجعل من الخطاب الفلسفي حديثاً؛ أي قول الحدث وتفكّره. ذلك ما سنسعى إلى التنبيه عليه من خلال تأملاتنا في خطاب نيتشه الفلسفي وضمن سياق تأويلية حدثانية لحديث «زرادشت» خطاباً ومقدّمات.

2- حدثية خطاب زرادشت:

(أ)حديث «زرادشت» حدثاً وخطابه خطباً جللاً:

لئن كان كتاب (**هكذا حدث زرادشت**) يعرض على نحو رمزي ومجازي المسائل الأساسية التي وقع الاضطلاع بها ضمن مؤلّف (**العلم المرح**)، فإنّ ذلك لا يحول، في تقدير نيتشه ، دون التأكيد على أهميّة هذا المؤلّف وتميّزه من بين جميع مؤلفاته، تميّزاً لا يُقدّر بالنظر إلى أهمية إطار إنجازه والأسباب المقتضية له[1] فحسب، بل وبالنظر أيضاً لما يتميّز به من طرافة في مستوى أسلوب كتابته المؤسّس لضرب من الفكر الشعري يقوم له الخلق والإبداع سنداً عاضداً[2] اعتباراً لغاية هذا المؤلّف التي لا تكمن في السّعي إلى تأسيس حقيقة، أو إلى الكشف عنها استئناساً بما يقتضيه المنطق الاستنتاجي أو التعقّل الإجرائي، بل تتعلّق أساساً بإنشاء إحداثية نظر تمكّن من تجاوز كل منظورية تسعى إلى إرساء قواعد فكر مضاد لمنطق الحياة ولمقتضياتها، وفي ذلك بعض ما يعلّل فرادة مؤلف (**هكذا حدث زرادشت**) وتميّزه، ولاسيما إذا انتبهنا إلى طبيعة «الوصيّة» التي يحملها، والتي تخصّ الإنسان من جهة كونه كائن الأرض والحياة، وصيةً تجعل من حديث زرادشت ومن خطابه حدثاً فارقاً وخطباً جللاً.

1- إنّ الملفت للانتباه بالنّسبة إلى مؤلّف **هكذا حدّث زرادشت** الذي نشرت أقسامه الثلاثة الأولى سنة 1883 و1884، ونشر قسمه الرّابع سنة 1885 يتعيّن في تزامن قسم معيّن من تأليفه مع حدث موت فاغنير؛ ولأن هذا الحدث كان له الوقع الكبير على نيتشه، فإن مواصلة تأليفه **هكذا حدث زرادشت** استوجب ثمانية أشهر من «الحمل والوضع»، بيد أن موت فاغنير لا يمثل الحدث الوحيد الذي تزامن مع تأليف هذا الكتاب، إذ فضلاً عن ذلك يتزامن هذا التأليف مع حدث القطيعة بينه وبين سالومي. انظر:

Nietzsche, *Ecce Homo,* tr. J.-C. Hemery, Paris, Gallimard, 19784, 1§, p. 306.

إنّ ما يميّز «زرادشت» نيتشه يتعيّن في كونه لم يولد من الاستدلال والحجاج ولا من التحليل والبرهان، بل ولد من «لون السماء» ومن نقاء وصفاء الهواء، ولد من آلام الرأس الدائمة والملازمة لنتشه، ولد من الطرق الجبلية ومن فقدان الأمل واليأس في نطاق غرفة قاتمة، ولد من البرد وتأثيره البالغ على الجسد، ولد حيث كل شيء يتعلّق بالجسد ويمرّ به لأن الجسد وحده هو الذي يبيّن الطريق فأنّى لزرادشت أن يكون كائناً آخر غير المفكر الذي يدرك كيف ينصت للجسد، ويعلم كيف يقبل على الحياة ويشدوها عبره ومن خلاله. (نتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2005 الفقرة1 ص127-129).

2- A. Cresson, *Nietzsche sa vie son œuvre*, Paris, PUF, 1947, p. 81.

إنّ ما يُعلّل، في تقديرنا، دلالة «الحدثية» في حديث زرادشت يتعيّن أساساً في التنبيه على عظمة الخطر الذي يترصّد البشرية من جهة، وعلى سبيل خلاصها منه واتقاء تبعاته وعواقبه من جهة أخرى. فأمّا الخطر المُحدق، فمردّه انخراط البشرية في ثقافة الانحطاط والعدمية؛ وذلك بسبب إنشائها مفاهيم من قبيل «مفهوم الله» تأسيساً للعداء إزاء الحياة وتشريعاً له، أو مفهوم «الماوراء» و«العالم الحقيقي» من أجل نفي أي هدف أو أية دلالة «لحقيقتنا الأرضية»، وكذا الشأن بالنّسبة إلى إنشاء مفهوم «النّفس والروح والنفس الخالدة»، والذي جرى بغاية تحقير الجسد والحطّ من شأنه والنّزوع إلى الإعراض عنه طلباً للقداسة وما يترتّب عن ذلك من تردٍّ «في اضطرابات النّدم وهستيريا التكفير (عن الذنب)»[1] ، فضلاً عن التردّي في العذاب والألم بفعل إنشاء مفهوم «الخطيئة». ولا يقف أمر الانحطاط عند هذه الحدود، بل يتجاوز ذلك نحو التأسيس «للتدمير الذاتي» والتشريع له، بل وجعله طبيعة ثانية جرّاء إنشاء مفهوم «الإرادة الحرّة» الذي جرى اختلاقها بغاية إرساء شروط إمكان فقدان الثقة في غرائزنا الفعلية (الأنانية) تشريعاً لقيم إنكار الذات والإعراض عن الاحتياجات الفعلية وطلب الألوهية والقداسة، وما يوجبه من رفع لفعل «التدمير الذاتي» إلى مستوى القيمة والواجب المقدّس، وبذلك تنكشف الأعراض المرضية الحقيقية للتدهور، ويكون الترويج لما هو ضار[2]، ويستحيل ذلك إلى معطى كامن في الإنسان يقوم منه مقام الطبيعة الثانية مجسّداً كرهه لنفسه وحقده على ذاته، كرها تجذّر وتعمّق بمقتضى التعاليم التي تؤسّس للإعراض عن الحياة، والتي تتجسّد في الـ« لا» سواء كانت هذه التعاليم صادرة عن الأخلاق أو عن الدين أو عن الميتافزيقيا بوجه عام. كلّ ذلك نبّه إليه نيتشه وعبّر عنه على لسان «زرادشت» بصرخة قائلاً: «الصحراء القاحلة تمتد». هنا يكون الخطر المحدق بالبشرية و العاصف بها لولا أن تنتبه إلى ذلك، وهاهنا يكون حديث زرادشت حدثاً؛ وذلك من جهة كونه خطاباً فارقاً في تاريخ البشرية؛ لأنّه، من فرط وقعه، سيؤدي إلى تقسيمها قسمين: بشرية ما قبل «زرادشت» وبشرية ما بعده[3]، وفي ذلك إمكان خلاصها ولكن بغير الشروط الميتافزيقية أو اللاهوتية لطريق الخلاص، مادام الأمر، في تقدير نيتشه ، يتعلّق بضرورة إرساء شروط إمكان ثقافة سامية تؤسّس لقيم الحياة ومقتضياتها، وهي عين المهمة التي سيضطلع بها «زرادشت» نيتشه من خلال حديثه، مهمّةً يقتضي إنجازها:

- أوّلاً: الإعلان عن موت الإله، وما يترتّب عن ذلك من توجّه نحو عظمة حياة تأسيساً وتقديراً؛ لأن ما كان يُنسب للإله أضحى يُنسب للحياة[4] وهو ما سيؤدي إلى تأسيس معنى الأرض بما هي وجود كائن في الزّمان لا يحكمه مبدأ ولا توجهه غاية كما سيؤدي من جهة أخرى، إلى تأسيس ضرب من الإنسانية تكون مقتدرة على الحياة بكل شروطها ومقتضياتها.

1- نيتشه، هذا الإنسان، ص183.

2- نفس المعطيات السابقة، ص183.

3- «إنّه (زرادشت) يقسّم تاريخ البشرية إلى قسمن: إنّ الإنسان إمّا أنّه يعيش قبل زرادشت أو بعده». نفس المعطيات ص182.

4- J. Wahl, «Le Nietzsche de Fink», *Revue de Métaphysique et de Morale,* N° 4 (1962) p. 475.

- ثانياً، اعتبار القيم المسيحية هي المسؤولة بشكل رئيس عن انحدار البشرية وانحطاطها و«إنّ نزع قناع الأخلاقيات المسيحية هو حدث فريد»[1] من شأنه أن ينقذ البشرية، ويكون سبباً من أسباب خلاصها ولعل ذلك ما عبر عنه نيتشه بمشروع قلب جميع القيم.

- ثالثاً، تبديد ذلك الكمون المجسّد في طبيعة الإنسان الثانية، وتحويل الـ «لا» إلى «نعم»، وهي تعاليم زرادشت إزاء الحياة، وبتحديد هذا الكامن وتفجيره وتحويله نحدد رسالة زرادشت وجوهر حديثه وما هو أساسي في خطابه.

بهذه الخطوات وغيرها، نترسم ملامح مهمّة «زرادشت» وطبيعة رسالته؛ وذلك على النحو الذي يكون فيه حديثه خطاب الحدث قولاً وفكراً، وهو الأمر الذي يمكن رصده في مستوى عتبات النص عنواناً رئيسياً: (**هكذا حدّث زرادشت**)، وعنواناً فرعياً: «كتاب للجميع ولا لأحد».

(ب) الخطاب قول الحدث وتفكّره:

إذا ما استأنسنا بعبارة زرادشت القاضية باعتبار الوجود حديثاً واعتبار الصيرورة كلاماً[2]، تبيّنا البعد الأنطولوجي للحديث وجوداً وصيرورةً، حيث لا يتعلق الأمر بكلام خطيب، وإنما بخطاب يكون فيه الكلام خطباً يتجاوز حدود المحدّث، ليتعلّق بما هو أعظم أي بالوجود، باعتباره حياة في تقدير نيتشه. وعندها يكون الحديث كلاماً «باسم الحياة ومن أجلها». ولأن هذا الضرب من الكلام يتعلق بما هو حيوي، ترتب عن ذلك ضرورة ارتباطه بالألم والعناء[3] تنبيهاً على خطر نذيراً، وإشارة إلى سبيل الخلاص، بشيراً. من أجل ذلك، يستحيل كلام زرادشت إلى صراخ ونداء، «هكذا يتحدّث»، ويكون حديثه حدثاً وخطابه خطباً جللاً. ولا أدلّ على ذلك من موقف هيدغر[4] القاضي، باعتبار مؤلّف «هكذا حدّث زرادشت» هذا «الصراخ» الفكري الذي حوّله نيتشه إلى كتابة ««Ce cri écrit»»[5]، ليكون آخر ما يلجأ إليه المفكر ويصوغه في عمل فلسفي؛ بيد أن خطاب «زرادشت» لا يكون، في تقديرنا، حديثاً على جهة الصراخ إلاّ بما يتوفّر عليه من دلالات يمكن تحديدها على النحو الآتي:

1- انظر نيتشه ، **هذا الإنسان**، الفقرة8 ص182.

2- «...كلّ حديث وكلّ كلمة تشرق بالوجود، وهنا كلّ وجود يصبح حديثاً، وهنا كلّ صيرورة ستتعلم منكم كيف تتكلم». **هذا الإنسان**، الفقرة 3 ص133.

3- انظر تعليق هيدغر على حديث زرادشت: *زرادشت يتحدّث ولكن لا يعني أنه خطيب شعبي، بل يعني أنه يحمل خطاباً (Fürsprecher-Porte-parole) ويعلّق هيدغر على ذلك محيلاً إلى معنى قديم تتوفر عليه اللّغة الألمانية لكلمة Für ويفيد دلالة «أمام»؛ «المحامي» يتحدّث أمام، ويوجّه الكلام. ولكنها تعني أيضاً لصالح، من أجل الدّفاع. في النهاية، الحامل للكلام هو ذاك الذي يؤول ويشرح ويُعلّل كلامه...*زرادشت يتحدث: حامل للكلام، ماذا يقول؟ ولصالح من يقوله ؟ وماذا يريد أن يُعلّل؟

Heidegger, Essais et conférences, tr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp. 117-118.

4- Cf. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser* ? tr. A. Becker & G. Granel , Paris, PUF, 1959, p.47.

5- انظر: نفس المعطيات السابقة، ص47.

أوّلاً، اعتبار الصّراخ إعلاناً عن حدوث أمر جلل ونداء يعلن عن اختناق صوت أو فكر بفعل الأبنية والمفاهيم أو من خلال الزّمنيّة والتركيب.

ثانياً، حمل الصّراخ على معنى الصوت الطبيعي الأصيل الذي يكون خارج دائرة التأطير ويجسّد القدرة على رفض الإرادة التي تسعى إلى كبت صوت الحياة من خلال الأعمال الفكرية أو الفنيّة.

ثالثاً، اعتبار الصّراخ آخر ما يلجأ إليه الفكر، عندما يستوفي الممكن ويستغرقه ويبلغ مرحلة النهاية «ليقفز» في المجهول والفراغ وينفتح على المستحيل، فيكون بذلك الصّراخ صوتاً «آخر» ينادي «آخر».

لا يقصد نيتشه بالإصغاء المعنى العام للإنصات؛ لأنّ مثل هذا المعنى يظلّ في تقديره دليلاً على الصّمم، فما يعنيه نيتشه بالإصغاء يتجاوز فعل التقاط الأصوات، ليحيل إلى معنى امتلاك «أذن» تمكّن من النفاذ إلى صوت آخر.

هكذا يكون حديث زاردشت صراخاً ونداء لا يرجو من القارئ تمثلاً أو تعقّلاً، وإنّما ينتظر منه تدبّراً وتفكّراً على جهة الإصغاء. ولئن قدّر نيتشه تميّز المؤلّف برمته، سواء بالنظر إلى مضمونه أو أسلوبه أو بالنظر إلى إطار إنجازه، فإن ذلك التقدير يتضاعف عندما نتبيّن فرادته، من جهة إلزام المرء بتعلّم فنّ الإصغاء[1]؛ ذلك ما سيضطلع بالإشارة إليه العنوان الفرعي من المؤلف تحت صياغة «كتاب للجميع ولا لأحد»، صياغةً حملت هيدغر[2] على اعتباره كتاباً للجميع، إذا ما أخذنا بالاعتبار الضجة التي أحدثها الكتاب على إثر نشره، وعلى امتداد السبعين سنة اللاحقة عن ذلك، ولكن دون أن يتمكّن أحد، في تقديره، من أن يدرك عمقه وأن يكون أهلاً له؛ وذلك بتفكّره على جهة الإصغاء لصراخه ونداءاته[3]. ولذلك، أن يكون مصنف (**هكذا حدّث زرادشت**) «كتاباً للجميع»، فذاك أمر لا يمكن حمله على المعنى الذي به يكون كتاباً لأيّ كان. فإن «الجميع» هاهنا تحيل على كل إنسان بما هو إنسان، وقد ارتفع إلى مستوى الجدارة[4]. وفي مقابل ذلك، أن لا يكون مؤلّف (**هكذا حدّث زرادشت**) « كتاباً لأحد»، فذلك أمر يُحمل على معنى الكتاب الذي لا يخص كلّ فضولي أو متطفّل، باختلاف مواقعه ومرجعياته، يقبل على هذا الكتاب متخيّراً لبعض من مقاطعه منفصلة، أو لجمل معزولة من سياقها أو من الكتاب برمّته، تعجبه وتذهله لطبيعة أسلوبها، فيكون حذراً حيناً وجريئاً حينا آخر، منشداً حيناً وصارخاً حيناً آخر، وإنه يأتي كل ذلك بدلاً من الانخراط في طريق التفكير الذي ترسّم معالمه زرادشت ونبّه عليه من خلال حديثه[5].

1- انظر E.H نفس المصدر المذكور سابقا §1 ص306.

2- انظر تعليق هيدغر على العنوان الفرعي لكتاب: **هكذا حدث زرادشت**، ضمن: Essais et Conférences ص116.

3- نفس المعطيات السابقة، ص117.

4- نفس المعطيات السابقة، ص116.

5- انظر ص117/116 نفس المعطيات السابقة.

ولكـن دلالـة العنـوان الفرعـي، «كتـاب للجميـع و لا لأحـد»، لا تُسـتوفى بالنظـر إلى المضمـون الفلسـفي للمؤلّـف فحسـب، بـل تشـمل، فضـلاً عـن ذلـك، طبيعـة أسـلوب الكتابـة عـلى النحـو الـذي تكـون فيـه اللّغـة، «لغـةً للجميـع ولا لأحـد»[1]. ولا أدلّ عـلى ذلـك مـن اسـتعارة «كتابـة الـدم» التـي عينهـا نيتشـه ضمـن كتـاب (**هكـذا حـدث زرادشـت**)[2] معتـبراً إياهـا أفضـل ضروب الكتابـة وأكثرهـا صدقـاً، باعتبارهـا الأكـثر اقترابـاً مـن الجسـد ومـن الحيـاة. فعندمـا يكـون «الحـبر» في الكتابـة «دمـاً» في تقديـره، تكـفّ هـذه الكتابـة عـن أن تكـون كتابـة المـوت، لتصبـح كتابـة الحيـاة[3] بـكل شروطهـا ومقوّماتهـا وباختـلاف ألوانهـا؛ وذلـك مـا يعلـلّ اعتبـار المؤلّـف «كتابـاً للجميـع ولا لأحـد» فكـراً وأسـلوباً. وإزاء هـذا التأكيـد عـلى الخصوصيـة والتنبيـه عـلى الفـرادة التـي تشـكلت حديثـاً وصِيغـت خطابـاً، فـإنّ إمـكان تفكّـره لا يكـون إلا عـلى جهـة الإصغـاء لـصراخ الفكـر ونداءاتـه.

لا يقصـد نيتشـه بالإصغـاء المعنـى العـام للإنصـات؛ لأنّ مثـل هـذا المعنـى يظـلّ في تقديـره دليـلاً عـلى الصّمـم[4]، فـما يعنيـه نيتشـه بالإصغـاء يتجـاوز فعـل التقـاط الأصـوات، ليحيـل إلى معنـى امتـلاك «أذن» تمكّـن مـن النفـاذ إلى صـوت آخـر. ولذلـك، فـإن هـذه «الأذن» تتميّـز لديـه بالدقّـة[5] والمرونـة[6] تميّـزاً يجعلهـا مختلفـة عـن الأذن العاديّـة؛ إنهـا «الأذن الثالثـة»[7] التـي تتقـصى أثـر الخفـي واللاّمـرئي، لتـدرك صراخ المفكـر ونداءاتـه. وعـلى هـذا الأسـاس، يتخـذ الإصغـاء لـدى نيتشـه مسـتويات دلاليّـة مختلفـة يمكـن تحديدهـا عـلى النحـو الآتي:

أوّلاً؛ الدّلالـة الفيلولوجيّـة، والتـي تقـضي بـأن يكـون المتفكـر فيلولوجيـاً مـن جهـة امتلاكـه لأذن «دقيقـة» تجعـل مـن قراءتـه إصغـاء للكلـمات بغايـة النفـاذ إلى مـا يختفـي وراء تلـك الكلـمات مـن «صـوت» و«رنـين» لا مرئيـين، معتـبرا الكلـمات والنّـص جسـداً يتوفّـر عـلى إيقـاع وموسـيقى داخليّـة تجعـل الـكلام حامـلاً لأصـوات متعـدّدة ومتنوعـة[8] توجـب الإصغـاء، خاصـة وأنهـا أصـوات صرخـات ونـداءات.

ثانيـاً؛ الدّلالـة الفيزيولوجيـة، والتـي تقـضي بـأن يكـون المتفكـر طبيبـاً مشـخّصاً للأعـراض المرضيـة

1- M. Haar, « Nietzsche et la maladie du langage », *Revue philosophique de France et de l'étranger,* N°4 (1978), p. 412.

2- APZ, chap. "Lire et écrire", p. 52 : « De tout ce qui est écrit, je n'aime que ce qu'un homme écrit avec son sang. Avec du sang écris, et tu apprendras que sang est l'esprit. »

3- Cf. B. Pautrat, Version du soleil, figures et systèmes de Nietzsche, Paris, Seuil, 1971, p. 301.

4- E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1982, p.155.

5- Nietzsche, *Par-delà bien et mal, La généalogie de la morale,* tr. C. Heim, I. Hildebrand & J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971. §10, pp. 28-29.

6- PBM, §54, p. 70.

7- PBM, §246, pp. 166-167.

8- انظر: Blondel المرجع المذكور سابقاً، ص150-151.

ومنبّهاً عليها من خلال إصغائه[1]؛ وقد أشار إلى ذلك نيتشه عندما حدّد كيفية التعامل مع «الأصنام» و«المثل العليا» واعتبارها أجساداً حاملة لأعراض مرضيّة أوجبت على المفكر الصراخ والنداء، كما أوجبت على القارئ إصغاء على جهة التشخيص.

بهذا التحديد لدلالة الإصغاء، فيلولوجيا وفيزيولوجيا، نتبيّن الكيفية التي بها يكون تلقّف الحديث تفكّراً على جهة الإصغاء إلى صراخ الفكر ونداءاته، الأمر الذي يجعل من حديث زرادشت حدثاً، ويرفع خطابه إلى مقام الخطب الجلل مضموناً وأسلوباً، وما يترتّب عن ذلك من ضرورة تهيئة القارئ لهذا الأمر العظيم بمقدّمات تكون من عظمة ما تقدّم له لتحوز بذلك مقام العتبات.

خاتمة

لا تحوز العتبات مقام المقدّمات لخطاب الحدث كما هو الأمر في نص (**هكذا حدّث زرادشت**)، ولا يتهيأ القارئ، بمقتضاها، لتلقف هذا القول الثقيل المتعلّق بضرب من الحديث المتفرّد في صياغته مضموناً وأسلوباً، إلاّ إذا اضطلعت تلك العتبات بترسم ملامح القارئ المستحق[2]. ولا يكون هذا الاستحقاق، في تقدير نيتشه، إلا من خلال الجودة في فعل القراءة المشروط بالقدرة على الإصغاء المتأني والمتريث. ولقد عبّر عن ذلك بتوسّله كلمة Lento[3] ذات البعد الموسيقي، معترضاً بذلك على التسرّع عند القراءة، تسرّعاً من شأنه أن يحوّل القارئ إلى فضولي أو متطفل غير جدير بقراءة هذا المؤلف المتميّز. ولئن كان نيتشه قد تخيّل ملامح قارئه الجيّد بوجه عام، فإن صورة قارئ «زرادشت» تظل فريدة وخاصّة؛ وذلك سواء بالنّظر إلى الطبيعة الحدثية لخطاب «زرادشت» وحديثه أو بالنظر إلى كيفية استيعابه تفكّراً على جهة الإصغاء المتريث لصرخات الفكر ونداءاته. ودون هذا القارئ يكون كتاب (**هكذا حدّث زرادشت**) كتاباً يقرؤه الجميع ولا يقرؤه، فعلاً، أحد.

1- انظر: نيتشه C.I: Avant propos ص59.

2- نيتشه، **هذا الإنسان**، الفقرة 5، ص79.

3- Nietzsche, Aurore, Avant-propos, §5, p.18 (Automne de l'année 1886).

الكتابة الشذرية في عرفانية الحلاج

قراءة في «كتاب الطواسين»

محمد بنحماني*

كَتَبْتُ وَلَمْ أَكْتُبْ إِلَيْكَ وَإِنَّمَا
كَتَبْتُ إِلَى رُوحِي بِغَيْرِ كِتَابِ
الحلاج

مقدمة

إن الحديث عن الكتابة الشذرية في كتاب (**الطواسين**) لمؤلفه الحسين بن منصور الحلاج (244هـ 309هـ)، كأحد أعلام الفلسفة العربية الإسلامية، يدخل ضمن استذكار عرفانيته وتحدي عوامل نسيانها[1]. إنه

> **أيها العلامة الغريب، يا ساحر القلوب، ويا سيد لسان العارفين؛ أصحيح أنك قلت لي، لقد عرفت ما هو القرمس وعبرت صحراء الرؤيا؛ لأنك استطعت ترجمة النقط التي يستخدمها عشاق المطلق، احذر عاقبة ما تقول؛ أين الآن النفس التي جعلت من نفسها عالم حبك؟ أين ذلك القلب الذي تملكه حبك؟ ها قد أتعبت عمال الملكوت لهذا الكلام، ورهنت بهذا اللغز قلوب المحبين بنير الجبروت الإلهي.**

---

* باحث – المغرب.

1- من عوامل نسيانها هو أننا لا نملك من مؤلفات الحلاج سوى ثلاثة كتب: **كتاب الطواسين** وديوان شعر، وكتاب **حقائق التفسير**، وقد أورد ابن النديم في كتابه **الفهرست**، ص42-43، والحافظ الذهبي في كتابه **سير النبلاء**، ص14-353، ثبتا بأسماء الكتب التي وضعها الحلاج وعددها 45 كتاباً. عن كتاب: محمد عيون السود، **ديوان الحلاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص15. هذا إضافة إلى ما أطلق عليه المستشرق لويس ماسينيون اسم **أخبار الحلاج**، وهي

اعـتراف بـأن كتاباتـه هـي مـن مكونـات ذاتنـا التاريخيـة، وأن المطلـوب منـا هـو إعـادة قراءتهـا والإنصـات إليهـا، باعتبارهـا لهـا راهنيتهـا في الحـاضر العـربي. وقـد يبـدو أن اتخـاذ التشـذير كمفتـاح لتأويـل هـذا الكتـاب، هـو ضرب مـن إسـقاط جنـس حديـث ومعـاصر مـن الكتابـة، الـذي هـو الكتابـة الشـذرية، عـلى كتابـة ماضويـة لم يجـد مفهـوم الشـذرة فيهـا ذكـراً ولا حضـوراً. لكننـا نفـترض مـع ذلـك، بـأن هـذه الكتابـة، بالرغـم مـن أنهـا لم تفـرض وجودهـا إلا بـدءاً مـن العـصر الحديـث؛ وذلـك عـلى يـد الحركـة الرومانسـية الألمانيـة، وكـذا عـلى يـد مجموعـة مـن الفلاسـفة المحدثـين والمعاصريـن أمثـال: باسـكال، ونيتشـه، وبـارت، وبلانشـو وباطـاي...، رغـم هـذا، فهـي كتابـة لهـا تاريـخ. فإرهاصاتهـا الأولى، كـما يقـول كثـير مـن الدارسـين، ترجـع إلى كتابـات الفلاسـفة الما قبـل السـقراطيين، كهيرقليطـس، وبارمنيـدس، كـما ترجـع إلى كتابـات المتصوفـة، وعـلى رأسـهم النفـري، وابـن عـربي، وكذلـك الحـلاج[1]، هـذا مـع العلـم أن «الفكـر الرومانـسي أقـرب إلى التجربـة الصوفيـة»[2].

ونحـن بهـذا سـنلتزم في هـذه الدراسـة بمنهـج ارتـدادي تاريخـي ينـأى بنـا عـن أي إسـقاط للحـاضر عـلى المـاضي، كـما ينـأى بنـا عـن السـقوط في وهـم السـبق؛ أي وهـم الاعتقـاد وكأن تطـور هـذه الكتابـة الحلاجيـة هـو الـذي أدى إلى ظهـور الكتابـة الشـذرية في العصـور الحديثـة والمعـاصرة، بـل إننـا سـنعتبر بـأن هـذه الكتابـة، بمـا هـي حصيلـة قطيعـة مـع الكتابـة السـائدة في القـرون الوسـطى والقديمـة للغـرب، هـي التـي سـتؤهلنا لإضـاءة الكتابـة الحلاجيـة في خصوصياتهـا بمـا هـي حاملـة لبـذور التشـذير.

كـما أننـا سـنأخذ بعـين الاعتبـار أن (**كتـاب الطواسـين**)، قـد التـزم فيـه الحـلاج بشـكل محـدد مـن الكتابـة هـو «الكتابـة المقطعيـة»، ككتابـة متقطعـة تفصلهـا فراغـات، وليـس ذلـك وحـده مـا يسـوغ تصنيفنـا لهـذا الكتـاب ضمـن الكتابـة الشـذرية، والتـي، كـما يقـول الأسـتاذ عبـد السـلام بنعبـد العـالي، ليسـت هـي كل كتابـة متقطعـة تفصلهـا فراغـات، إذ إن الكتابـة المفصولـة ليسـت «مجـرد شـكل مـن أشـكال الكتابـة، وإنمـا مضمـون فلسـفي ومنهـج في التفكـير وأسـلوب للكتابـة»[3]، أو لنقـل إنهـا شـكل-مضمـون.

ومـن هنـا، فـإن مـا يمكنـه أن يسـوغ تصنيـف الكتابـة الحلاجيـة ضمـن الكتابـة الشـذرية أساسـاً، ليـس شـكل الكتابـة المعتمـدة في هـذا الكتـاب فقـط، بـل أيضـاً المضامـين التـي تحيـل عليهـا هـذه

عبـارة عـن مقتطفـات مـن أخبـاره التقطهـا هـذا المسـتشرق مـن هنـا وهنـاك، وهـذه القلـة في المؤلفـات مـن شـأنها أن تشـكل عائقـاً أمـام كل دارس لفكـر الحـلاج. أمـا العامـل الثـاني، فيتجـلى في الحصـار الـذي ظـل مضروبـاً عـلى شـخصية الحـلاج منـذ مقتلـه، حيـث ظلـت لعنـة تهمـة الكفـر تطـارد كل مـن يريـد إلقـاء الضـوء عـلى فكـره، إلى درجـة أن رسـالة القشـيري التـي خصصهـا للتعريـف بالمتصوفـة قـد خلـت مـن ذكـر اسـم الحـلاج. وهـذا مـا كانـت نتيجتـه عـدم وجـود تراكـم كاف مـن الدراسـات حـول فكـر الحـلاج، مـن شـأنه أن يسـعف كل دارس لتحقيـق مزيـد مـن التعمـق في هـذا الفكـر.

1- خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص203.

2- عبد الهادي مفتاح، **الفلسفة والشعر**، منشورات عالم التربية، ط1، 2008، ص157.

3- عبد السلام بنعبد العالي، **امتداح اللافلسفة**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص30.

الكتابة وتحضر فيها وتستبطنها. مضامين نفترض بأنها تمتح من تلك الرؤية الفلسفية والعرفانية التي ستتماهى معها هذه الكتابة إلى درجة الاندماج، والتي هي **وحدة الشهود** كتجربة وجودية عشقية. إنها تجربة يمكن تصنيفها كضرب من الشطح، والذي هو كما يقول الطوسي: «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته»[1].

وهكذا، فإن دراستنا هذه ستعمل على رصد مظاهر هذه الشذرية وحدودها في (**كتاب الطواسين**)؛ وذلك من خلال المحاور التالية: التعريف بالكتابة الشذرية، نظرية وحدة الشهود كخلفية نظرية مفترضة لهذه الكتابة، رصد مظاهر شذرية هذه الأخيرة، وأخيراً حدود هذه الشذرية.

1- في دلالات الكتابة الشذرية

الشذرة في معناها المتداول تعني التجزيء والتقسيم. أما لغة، فإن قاموس (**لسان العرب**) لابن منظور ينص على أن كلمة «شذرة» مشتقة من الجذر اللغوي «شذر»، والشذر واحده «شذرة»، وهي قطع من الذهب يلتقط من المعدن، ومما يصاغ من الذهب، فرائد يفصل بها اللؤلؤ والجوهر، وهو أيضاً صغار اللؤلؤ، أو قطع صغيرة كرؤوس النمل من الذهب، أو خرز يفصل بها النظم. وشذر النظم فصله. و«التشذر، النشاط والسرعة في الأمر، وهو الحركة المعبرة عن الفرح. نقول تشذرت الناقة: إذا رأت رعياً يسرها، فحركت رأسها مرحاً وفرحاً. والتشذر هو التفرق والذهاب في كل وجه مذاهب شتى شذر مدر». وهكذا، فإن «الشذرة»، وفق هذا القاموس، غنية بإيحاءاتها، حيث تمنحنا إمكانيات كثيرة للغوص في عوالمها، فهي بإحالتها على القطع الصغيرة من الذهب واللؤلؤ المنظوم والبراق، إنما تحيل على إلماعات تهتك حجب الدامس والمظلم، كما تحيل على التفاصيل في ما هو منظوم، والمتعدد في الوحدة والمتنافر في المنسجم. كما أنها حركة فرح قوامها التحرر والانفلات من قبضة ما هو ثابت وساكن وقهري. وهذه الإمكانيات الدلالية الخصبة التي تحيل عليها الشذرة في دلالتها اللغوية ستنعكس على دلالتها الاصطلاحية، والتي تدل فيها على تلك الرؤية للعالم تعبر عن نفسها جماليا وفلسفيا في رفض كل خطاب خطي ومغلق وأحادي البعد ومنسجم. فالكتابة الشذرية (écriture fragmentaire) هي «كتابة المفارقات: فهي تجمع في الآن نفسه بين الإثبات والتردد، بين التأكيد والارتياب، بين الامتلاء والفراغ، بين الحضور والغياب، بين الظهور والتستر، بين الإفصاح والإضمار...»[2] وهذا ما يفسر كون هذه ا لكتابة الشذرية، تحتفي بالرمز والإشارة والخيال. إنها تقوم على مواجهة اللغة لجعلها تعبر عن هذه المفارقات.

فإذا كانت الشذرة ليست أسلوب كتابة، بل هي أساساً رؤية للعالم أو للوجود، فإن رصد

1- عزبز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص187-203.

2- عبد السلام بنعبد العالي، **امتداح اللافلسفة**، ص30.

مظاهـر التشـذير في (**كتـاب الطواسـين**)، يقتـضي منـا رصـد هـذه الرؤيـة الثاويـة في تضاعيفـه، والتـي نفـترض أنهـا تعـبر عـن نفسـها في مـا أسـماه المسـتشرق ماسـينيون وتلميـذه أرنالديـز **نظريـة وحـدة الشـهود**، بمـا هـي تجربـة أنطولوجيـة شـطحية.

2- «كتاب الطواسين» بما هو تنظيرٌ لوحدة الشهود

لابـد مـن الإشـارة بدايـة، إلى أن رصدنـا لنظريـة **وحـدة الشـهود** كخلفيـة نظريـة، أو كمضمـون للكتابـة الشـذرية، في **كتـاب الطواسـين**، لا يعنـي إغفالنـا، كـما يقـول الأسـتاذ بنعبـد العـالي، في هـذا النـوع مـن الكتابـة، ككتابـة بالخطـف، وجـود صعوبـة التمييـز فيهـا بـين المضمـون والشـكل؛ لأنهـا «تضبـط الفكـر وهـو يعمـل، إنهـا تعرضـه أثنـاء مخاضـه. فـلا معنـى هنـا والحالـة هـذه، للتمييـز المعهـود بـين منطـق العـرض ومنطـق الكشـف»[1]. لذلـك، فـإن فصلنـا في هـذه الدراسـة بـين الرؤيـة وأسـلوب الكتابـة، هـو فصـل منهجـي فقـط، غايتـه تعميـق الفهـم. خصوصـاً إذا مـا أخذنـا بعـين الاعتبـار بـأن وحـدة الشـهود هاتـه؛ هـي تجربـة أنطولوجيـة تراجيديـة عاشـها الحـلاج بـكل كيانـه؛ أي بروحـه وجسـده إلى درجـة التضحيـة بالنفـس. ونحـن إذا مـا اسـتعرنا لغـة الحـلاج نفسـه، فـإن تجربـة وحـدة الشـهود، كـما عاشـها ، تماثـل تجربـة تلـك الفراشـة التـي مـن فـرط انجذابهـا للنـور تكتـوي بلهيبـه وتحـترق؛ فهـي تحيلنـا عـلى تأويـل الحـلاج للديـن الإسـلامي مـن حيـث هـو ديـن حـب وليـس ديـن كراهيـة وإخضـاع وإكـراه. تأويـل سـيجد كتعبـير مكثـف عنـه تلـك الصرخـة المدويـة: «أنـا الحـق». فـما هـي إذن أبعـاد ودلالات هـذه الصرخـة في (**كتـاب الطواسـين**) ؟

مـن خـلال هـذا الكتـاب، نستشـف بـأن مفهـوم «**الأنـا**» في هـذه الصرخـة يحيـل عـلى تلـك الـذات (ذات الحـلاج) غـير الشـفافة؛ أي تلـك الـذات المفلولـة وغـير المنغلقـة عـلى ذاتهـا؛ لأنهـا منفتحـة عـلى الحـق أو اللـه، وعـلى كل مـا هـو أثـر لهـذا الحـق، أي مـع الخلـق كأثـر. وهـذا مـا يعـبر عنـه الحـلاج في طاسـين الأزل والالتبـاس بالقـول: «وقلـت أنـا: إن لم تعرفـوه فاعرفـوا أثـره. وأنـا ذلـك الأثـر، وأنـا الحـق لأني مـا زلـت أبـداً بالحـق حقًّـاً»[2]. إننـا إذن أمـام «أنـا» متماهيـة مـع اللـه ومـع كل آثـاره، كالرسـول ومـوسى وإبليـس وفرعـون، حيـث سـينطق الحـلاج بأسـمائها بضمـير المتكلـم، وليـس بضمـير الغائـب، كـما هـو الحـال في طاسـين الـسراج والأزل والالتبـاس.

والأنـا الحلاجيـة في انفتاحهـا هـذا، يمكـن القـول إنهـا تنـزع لأن تتماهـى مـع مفهـوم جديـد للهويـة، غـير ذلـك الـذي كان يبـشر بـه الفلاسـفة المشـائيون؛ أي كمفهـوم لا يحيـل عـلى التطابـق والتماثـل مـع الـذات. فنحـن هنـا أمـام هويـة تشـكل عنوانـاً لتلـك الوحـدة المسـكونة بالاختـلاف والمباينـة والشـقوق، والتـي لا يسـعها العقـل، ويحتفـي بهـا الخيـال، باعتبـاره هـو مـا يسـع صـدره للجمـع بـين المتقابـلات. إنها

1- المرجع المذكور، ص31.

2- الحـلاج، **كتـاب الطواسـين**، تحقيـق ودراسـة ماسـينيون، إعـداد وترجمـة رضـوان السـح، عبـد الـرزاق الأصفـر، دار الينابيـع، دمشـق، ط 2، 2009، ص157.

أنـا تسـتمد دلالاتهـا، مـما يمكـن تسـميته بالكوجيطـو المقلـوب، والـذي غايتـه إثبـات الـذات الأخـرى ذات الحـق في آثارهـا...

إن اختيـار الحـلاج لهـذا العنـوان (الطواسـين)، إنمـا ينـدرج ضمـن تأويـل للنـص القـرآني، باعتبـاره يشـكل فضـاء خصباً للتأويـل. وهـذا مـا يفسر تعـدد التأويـلات التـي منحـت لهـذا العنـوان.

وهكـذا يمكـن القـول، إن انفتـاح هويـة الأنـا تجـاه الحـق وآثـاره، إنمـا تجـد تحققهـا في العلاقـة بـين الـذوات القائمـة عـلى الألفـة والحـب القائمـة بـين الحـلاج واللـه وكذلـك بآثـاره. فالأنـا الحلاجيـة تقـدم لنـا نفسـها كعاشـقة للحـق بمـا هـو عنـوان للمطلـق، حسـب تعبـير المسـتشرق آرنالديـز، فنحـن أمـام أنـا محبـة للارتمـاء والتـلاشي والتيـه في مـا هـو لا متنـاه ومطلـق. وهـذا مـا أكـده شـارح الطواسـين روزبهـان بقـلي، عندمـا قـال إن الحـلاج في هـذا الكتـاب كان يـرى أنـه أنـا وليـس أنـا[1]. فهـذه الأنـا بقـدر مـا هـي تجـلٍّ للناسـوت، فهـي تجـلٍّ للاهـوت أيضـاً[2]. ومـن هنـا يمكـن القـول، إننـا أمـام تصـور للأنـا يقودنـا نحـو رؤيـة تأليهية للإنسـان، كرؤيـة بموجبهـا ينـزع الحـلاج إلى التفكيـك الجـذري لأوهـام الأنـا، مـن حيـث هـي دومـاً متمركـزة عـلى ذاتهـا ومتشـبثة بمختلـف حيازاتهـا الأنانيـة؛ وذلـك بجعلهـا تـذوب في الـروح الكـوني المجـرد[3]. ومـا هـذا الـروح سـوى **الحـق**، والـذي لم يعـد مـع الحـلاج مجـرد اسـم مـن أسـماء اللـه الحسـنى، بـل أضحـى، كـما يقـول ماسـينيون، «يتعلـق بالجوهـر الصـافي الخـلاق وبالبسـاطة الإلهيـة المطلقـة»[4]؛ وبذلـك فهـو يعـبر عـن نفسـه كمقـام أنطولوجـي هـو حصيلـة مجاهـدة قوامهـا عبـور عـدة مقامـات[5].

ويمكـن أن نخلـص مـن هـذه التحديـدات الحلاجيـة لـكل مـن الأنـا والحـق إلى أن «**أنـا الحـق**» تعنـي، كـما يقـول ماسـينيون، تلـك الشـهادة أو البرهـان الـذي اختـاره اللـه لنفسـه ليمثلـه عـبر الأنـا الحلاجيـة؛ أي بشـكل مـرئي أمـام بقيـة الخلـق. إنـه برهـان نابـع مـن داخـل أنـا الحـلاج بموجبـه يشـهد اللـه مـن أجـل كل البـشر، باعتبارهـم مـن فعـل خلقـه وآثـاره عـلى وجـوده. هـذا بينـما يشـهد غـيره عليـه مـن الخـارج[6]، كـما هـو حـال علـماء الظاهـر. وبهـذا، فـ«أنـا الحـق» تلخـص، كما يقـول ماسـينيون،

1- المرجع المذكور، ص138.

2- هذا ما يعبر عنه الحلاج شعرا بالقول:

دَخَلْـتُ بِنَاسُـوتِي لَدَيْـكَ عَـلَى الخَلْـقِ وَلَـوْلَاكَ لَاهُـوتِي خَرَجْـتُ مِـنَ الصِّـدْقِ

عبد القادر الحصني، **شرح ديوان الحلاج**، دار الفرقد، دمشق، ط 1، 2011، ص178.

3- لوك فيري، **الإنسان المؤله**، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، ص21.

4- كتاب الطواسين، ص243.

5- المرجع المذكور، ص139.

6- المرجع المذكور، ص244.

«العقيدة الوجدية للحلاج»[1]. وبهذا تتعارض شهادة «أنا الحق» مع تلك الشهادة الخارجية التي يقر بها علماء الظاهر، وعموم المؤمنين[2]؛ لأنها شهادة سلبية، قوامها شهادة بأن الله واحد ومتعال عن الخلق فهو ذات سلوب؛ أي ذات منغلقة على ذاتها وليس هناك ما يشبهها[3]. هذا مع العلم أن الصلاة، كركن من أركان الإسلام، جاءت لتشهد في صميمها على علاقة الحب التي تربط الحق بالخلق، والتي بموجبها يتحقق اللقاء المباشر بينهما دون وسائط[4]. فالصلاة، حسب الحلاج، هي لقاءٌ بين الخلق كله والله كله، من خلالها يسمع المتصوف السر المكنون الذي أودعه الله في خلقه، وما هذا السر سوى حب الله لخلقه. وهذا التأويل للصلاة هو ما سيجعل الحلاج، حسب ماسينيون، يولي أهمية كبيرة لمفهوم **السماع** بما هو سماع للأسرار الإلهية الكامنة في الوجود، كأسرار لا يعرفها إلا المكتوي بلهيب الحب. فهو سماع كما يقول ابن عربي: «من كل شيء وفي كل شيء وبكل شيء»[5]. فسماع القرآن، أو الأحاديث النبوية، أو الأشعار الصوفية المسجوعة، كلها أمور كانت بالنسبة إلى الحلاج موحى بها، فهي تشكل مظاهر من التجلّي والإشعاع الكوني لله من خلال كل شيء.

وهذا التأويل الذي يعطيه الحلاج للشهادة وللصلاة كركنين من أركان الإسلام، يحيلنا على تأويل خاص به للعقيدة الإسلامية، باعتبار الإيمان بها؛ ليس عنواناً للخضوع والطاعة، كما يرى ذلك علماء الظاهر، بل إنه إيمان قوامه الحب[6]. والحب، كما يقول لوك فيري وأندريه كونت

1- المرجع المذكور، ص243، ولعل من أروع ما أنشد الحلاج حول علاقة العشق التي كان يعيشها في علاقته بالله الأبيات الشعرية التالية:

يَا نَسِيمَ الرِّيحِ قُولِي للرَّشَا ... لَمْ يَزِدْنِي الوَرْدُ إلّا عَطَشَا
لي حَبِيبٌ حُبّهُ وَسَطَ الحَشَا ... إنْ يَشَا يَمْشِي عَلَى خَدّي مَشَى
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ ... إنْ يَشَا شِئْتُ وَإنْ شِئْتُ يَشَا

2- يذكر ماسينيون في كتابه **آلام الحلاج**، أن الحلاج كان يمنع تلامذته من إضاعة وقتهم في تلاوة الشهادة أو التأمل بها، إذ وحده الله بوسعه أن يجعلنا ننطق بالشهادة الحقيقية «وذلك بجعلنا نعي سر وحدته، عبر عملية فعله نفسها وذلك بجعلنا أولا ننكر ذاتنا في صميم قلبنا لكي يترسخ هو نفسه فينا بحضوره [...] والحقيقة هي أن الله يعلن نفسه واحداً هو نفسه عبر لسان من يختاره من بين مخلوقاته». ورد لدى: آرنالديز، **الحلاج**، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق، بإدارة ج. هـ رادكوسكي، دار التنوير، بيروت، 2011، ص93.

3- آرنالديز ، **الحلاج**، ص93.

4- من بين مظاهر إسقاط الوسائط عند الحلاج دعوته لتجاوز طقوس الحج ، والذي يعبر عنه شعرياً بالقول:

للنَّاس حَجٌّ وَلي حَجٌّ إلَى سَكَنِي ... تُهْدَى الأَضَاحِي وَأَهْدِي مُهْجَتِي وَدَمِي
تَطُوفُ بِالبَيْتِ قَوْمٌ لاَ بِجَارحَةٍ ... بِالله طَافُوا فَأَغْنَاهُم عَن الحَرَمِ

ورد هذان البيتان في كتاب آرنالديز، الحلاج، ص24-25.

5- ابن عربي **الفتوحات المكية**، دار الفكر، بيروت، ج 3، ص670.

6- آرنالديز، **الحلاج**، ص110.

سبونفيل، من شأنه أن يشكل أساس كل أخلاق وكل معنى[1]. ومن هنا وبموجب هذا التأويل، سيطلعنا الحلاج كما يقول آرنالديز: «على ما سيكون عليه مصير القيم الأخلاقية في نظره. فسوف لن يعود هناك تناقض واضح بين الخير والشر؛ فهما وجهان لواقع واحد»[2]، فلا أضداد في عالم أو في وجود يسوده الحب.

هكذا إذن يمكن أن نخلص إلى أن وحدة الشهود كتجربة أنطولوجية عشقية عبرت عن نفسها في شهادة الحلاج «أنا الحق» هي تجربة قوامها الحب الجارف كموحد للخلق بالحق، تجربة تحيلنا على ذلك التفكير التشذيري الصادر عن باطن ذات تشعر، وهي تكتب، مما يجعلها تنوع هذه الكتابة[3]. وهذا ما سيفسر انتقاء الحلاج لقاموس خاص به في كتابته شأنه شأن الرومانسيين وكذلك المتصوفة، والذين يقول عنهم القشيري، إنهم قد استعملوا «ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ... والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[4].

3- مظاهر شذرية الكتابة الحلاجية في كتاب الطواسين

يحيلنا كتاب الطواسين على «وحدة الشهود» بما هي تجربة أنطولوجية وجدية، وهاجة بشدة غليانها وفائضة بقوتها، سيحاول الحلاج التقاطها بنوع خاص من الكتابة، لا تخلو من شذرية قوامها الاحتفاء بالمفارقة في مختلف مظاهرها، سواء على مستوى عنوان هذا الكتاب وفصوله، أو على مستوى أسلوبه.

3-1- شذرية عنوان الكتاب

إن اختيار الحلاج «**الطواسين**» كعنوان لكتابه، هو اختيار يجد مسوغه في رغبة الحلاج في التقاط إشراقة تجربة الحب الإلهي التي تشكل مضمون نظريته «وحدة الشهود»؛ وذلك من خلال منحها عنواناً يحافظ على إشراقتها ووهجها ويجنبها التحنيط في قالب لغوي يفقدها اتساعها. فكما يقول عبد الجبار النفري في كتابه (**المواقف والمخاطبات**): «فإذا دمت على رؤيته (أي الله) رأيت الأبد بلا عبارة، إذ أن الأبد لا عبارة فيه»[5]. وهكذا وقع اختيار الحلاج على مركب حروفي تشذيري هو «الطواسين»، ليعبر عن تجربة الحب هاته، وهو تشذيري لأنه عنوان يجسد الكثافة في التعبير،

1- لوك فيري، **الإنسان المؤله**، ص32، يقول كونت سبونفيل: «فلو كنا نملك الحب لما كنا في حاجة إلى الأخلاق لكن شريطة أن يكون حقيقياً وصادقاً». ورد لدى: فيري، المرجع المذكور، ص31.

2- آرنالديز، **الحلاج**، ص139.

3- هذا ما ينطبق على الفكر الرومانسي حسب الأستاذ عبد الهادي مفتاح، **الفلسفة والشعر**، ص159.

4- أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ص31.

5- عبد الجبار النفري، **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية لصناعة الكتاب، 1985، ص22.

وما تحيل عليه من إمكانيات لا محدودة للتأويل. فالحلاج اختار أن يتخذ كعنوان لتجربته هاته؛ الحرف كإشارة بدلاً عن العبارة؛ وذلك، كما يقول المتصوف ابن عجيبة؛ لأن «العبارة توضح والإشارة تلوح»[1].

وهكذا، يمكن القول إن اختيار الحلاج لهذا العنوان، إنما يندرج ضمن تأويل للنص القرآني، باعتباره يشكل فضاء خصباً للتأويل. وهذا ما يفسر تعدد التأويلات التي منحت لهذا العنوان. فروزبهان بقلي مثلاً يؤوله بالقول إن هذا العنوان هو مركب لحرفين، طاء وسين، اختارهما الحلاج للتعبير عن تماهيه مع كلام الله [2]، ممثلاً في أوائل ثلاث سور قرآنية هي: الشعراء والقصص والنمل. طسم (أي: ط، س، م) وتبتدئ بها سورتا الشورى والقصص، وطس (أي : ط، س) وتبتدئ بها سورة النمل[3]. وهي سور يطلق عليها الحكيم الترمذي ومن بعده ابن عربي، اسم «السور المجهولة»[4]. وهي سور تحتفي بالحرف شأنها في ذلك شأن مجموعة من السور القرآنية، والتي تتخذ كبداية لها حروفاً؛ مثل: ألف لام ميم. وهذا ما يفسر كيف أن أوائل هذه السور قد تاه الناس في فهمها أي «اختلفوا في تفسيرها... وكل حرف منها محشو بمعان وصفات، وإنما هو بعض من كلام»[5]. فـ«الطاء»، حسب روزبهان، هي «رمز الطهارة؛ أي تنزيه الله وطهوريته الأزلية عن كل حيث. والسين رمز السناء؛ أي الرفعة الأبدية والتجلي النهائي للمطلق الذي هو (الله). أما حرف النون الذي في نهاية كلمة (طواسين) فيرمز إلى النوال، وهو العطاء غير الممنون الذي تمنحه الحقيقة الإلهية الأرواح والأجساد التي تقطنها ببهاء نورها وبمقتضى الرغبة والانجذاب العشقي الذي قدرته لها في مطلق المطلق»[6]. بينما يذهب البعض إلى منح هذا العنوان تأويلات أخرى، من بينها كون «الطواسين مطابقة للمحكمات ... والمحكمات هي أم الكتاب... وأم الكتاب هي الحمد (أي الفاتحة)»[7].

ومن التأويلات التي ينفتح عليها هذا العنوان، بما هو ممارسة للتشذير، ما لا يكون النظر إليه من حيث هو حروف مكتوبة فقط، بل أيضاً من حيث هو حروف كُتبت لتُتلى وتُنطق

1- ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، المكتبة الثقافية، بيروت، ص153.

2- هذا ما سيصرح به الحلاج نفسه إجابةً عن سؤال وجهه له المتصوف عمرو المكي، عندما كان في مكة: ما هذا الذي تقوله؟ فأجاب: «إنه مثل القرآن»، وهذه الإجابة، كما يقول ماسينيون، «لم تكن كسخرية ناشئة عن الزيغ والكفر، بل شعوراً صافياً بأنه ألفه [أي قوله] في حالة من النشوة والاستغراق شبيهة بتلك التي كانت تعتري النبي محمداً حين كان يتلقى الوحي». **كتاب الطواسين**، ص203.

3- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص123.

4- يقول ابن عربي: «اعلم أن مبادئ السور المجهولة لا يعرف حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة». **الفتوحات المكية**، ج1، ص216.

5- الحكيم الترمذي، **غور الأمور**، ضبط وتحقيق عبد الرحيم السايح أحمد عبدو عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص88.

6- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص123.

7- رضوان السح: الحلاج، **الطواسين**، ص49.

وتُسمع وتُجوّد مثلها مثل كلمات القرآن وحروفه، ليُسمع بها صوت الحق المتجلي في كل الخلق، خصوصاً وأننا أمام عنوان يتميز بجرسه الموسيقيّ الأخاذ، والذي تستطيبه الآذان. وبهذا، يبدو أن الصوت عند الحلاج لم يكن عنواناً للكتابة الفونيتيقية الخاضعة لهيمنة الذات الكاتبة، كما يرى ذلك ديريدا بصدد تحديده لخصائص الكتابة الفونيتيقية. فالتركيبة الحروفية والصوتية «الطواسين»، تعبر عن أكثر من معنى وقابلة لتأويلات متعددة كما رأينا. كما أن هذا العنوان كتركيبة صوتية تدخل ضمن ما يسميه رولان بارت «الكتابة بصوت مرتفع» بما هي كتابة متعة ولذة... يتداخل فيه الظاهر مع الباطن، الحرف مع جسد مهووس بلذة نطق هذه الحروف وسماعها[1].

وهذه التأويلات التي ينفتح عليها الطواسين كعنوان، هي دليل على غياب دلالة ثابتة له. وهذا الغياب يوحي بأننا أمام عنوان لا معنى له. وأن يكون كذلك، فهذا لا ينتقص من قيمته التشذيرية . فكما يقول الروائي الفرنسي غوستاف فلوبير، إن «ما ليس له معنى، له معنى متفوق على الذي له معنى»[2]. ويتجلى هذا التفوق هنا في كوننا أمام عنوان يستحضر فيه الحلاج أحد خصائص الكتابة الشذرية والمتمثل في الإحالة على نقص أو خصاص في المعنى، فهو عنوان لا يعطينا نفسه للقارئ إلا في ما يحجبه، مما يولد لبساً لدى هذا القارئ يدفعه إلى محاولة استنطاق النص وتأويله، كما يجعله قارئاً منتج للمعنى وليس قارئاً سلبياً. وإذا ما استعرنا تعبير دوسارتو، فإن هذا العنوان يحيلنا على مفارقة تتجلى في كون الحلاج، يبين لنا بأن ما لا يمكن التعبير عنه هو أيضاً «ما لا يمكن السكوت عنه»[3]. إنها مفارقة عجيبة تجعل من عنوان الكتاب يتأرجح بين «عدم إمكانية التعبير» وبين «استحالة الصمت»؛ أي متردداً بين النطق والصمت. ويمكن القول إن هذا الصمت، حسب دوسارتو، يسكن اللغة نفسها؛ لأنه «ليس وراء اللغة وإنما داخلها. إنه حقيقة اللغة نفسها: اللامنطوق يقع في المنطوق»[4]. بل، وكما يقول رولان بارت، إن الأمر يتعلق بتحويل إلى لغة داخل اللغة نفسها، ليصبح كتابة متجذرة فيما وراء اللغة «تنمو مثل بذرة»[5]. وأن يكون هذا العنوان، ككتابة فيما وراء اللغة، فهذا ما يجعله يدخل ضمن ما يسميه جاك ديريدا بممارسة الكتابة الأصلية، والشبيهة بالكتابة الهيروغليفية، بما هي عنوان لقتل كاتبها، وبالتالي بما هي ممارسة للتشذير في الكتابة. وهذا ما ينطبق على **الطواسين** كعنوان، فهو هو ممارسة لكتابة مجردة ومنفلتة إلى حد ما من عقال كل لوغوس يحنطها ضمن معنى محدد، ما دامت أنها عنوان لتجربة عشقية قوامها الارتماء في حضن المطلق.

وهذه الإمكانيات التأويلية التي يتيحها **الطواسين** كمركب حروفي هي ما يفسر احتفاء الكتابة الحلاجية بالحرف من حيث هو مظهر من مظاهر التشذير فيها. إنه احتفاء سيشاركه فيه ابن

1- رولان بارت، **الدرجة الصفر للكتابة**، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص64.
2- محمد برادة، «البحث عن معرفة ممكنة للكتابة»، ضمن: رولان بارت، **الدرجة الصفر للكتابة**، ص7.
3- محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، ص153.
4- المرجع المذكور، ص96.
5- رولان بارت، **الدرجة الصفر للكتابة**، ص9.

عـربي، حيـث يعتـبر أن «العلـم بالحـروف مقـدم عـلى العلـم بالأسـماء تقـدم المفـرد عـلى المركـب، فـلا يعـرف مـا ينتجـه المركـب إلا بعـد نتيجـة معرفـة المفـردات التـي تركبـت منهـا»[1]. فالحـرف يجسـد أوج العـدم الـدلالي في اللغـة، حسـب تعبـير الدكتـور محمـد المصباحـي، هـذا العـدم الـذي عـلى أساسـه سـميت الحـروف بكونهـا معجمـة؛ إذ كـما يقـول ابـن عـربي: «وإنمـا سـميت حروف المعجـم لأنهـا عجمـت عـلى الناظـر فيهـا معناهـا»[2].

لعـل أول خاصيـة تميـز أسـلوب الكتابـة في (كتـاب الطواسـين)، والتـي بموجبهـا تعـبر هـذه الكتابـة عـن شـذريتها، هـي المـزج بـين النـثر والشـعر، كـما تؤكـد ذلـك الحركـة الرومانسـية. وكـذا كتابـات الفلاسـفة المـا قبـل- السـقراطيين، مثـل بارمنيـدس وهيرقليطـس.

لكـن هـل يمكـن القـول، إنـه بانتقالنـا إلى فصـول **كتـاب الطواسـين** ومتنـه، سـنكون أمـام تجـاوز للطابـع التشـذيري لعنوانـه، حيـث سـيعمل الحـلاج عـلى تجـاوز كثافتـه الدلاليـة واسـتنطاق صمتـه ومـلء بياضـه والتماهـي مـع لوغـوس يجمـع شـتات معانيـه؟ هـذا مـا سـنراه عنـد انتقالنـا إلى هـذه الفصـول.

2-3- شذرية فصول كتاب الطواسين

برجوعنـا إلى فصـول (**كتـاب الطواسـين**) الأحـد عـشر نفاجـأ أولاً: بأنهـا فصـول في أغلبهـا طواسـين، باسـتثناء الفصـل الأخـير، والـذي أضافـه المسـتشرق ماسـينيون لهـذا الكتـاب، ويحمـل عنـوان «بسـتان المعرفـة». وهـذا يعنـي أن مـا ينطبـق عـلى عنـوان الكتـاب مـن خصائـص شـذرية، سـينطبق عـلى هـذه الفصـول. لكـن مـع هـذا الفـرق، ألا وهـو التعمـق في الرمزيـة بمـا هـي مضاعفـة لهـذه الشـذرية. وهكـذا، فـإذا كان عنـوان الكتـاب يتماهـي فيـه الحـلاج مـع الحـرف بمـا هـو رمـز، فـإن فصـول الكتـاب بمـا هـي في مجملهـا طواسـين، سـوف لـن تكتفـي بتوظيـف الحـرف، بـل سـتضيف إليـه كلـمات أو جمـلاً يتحـول بموجبهـا كل فصـل إلى طلسـم[3] يتماهـى فيـه الحـلاج مـع عـالم الخيـال في اتسـاعه الأبـدي ورحابتـه التـي

1- ابـن عـربي، «سر الحـروف ومعانيهـا»، مـن كتـاب: **رسـالتان في سر الحـروف ومعانيهـا**، تقديـم وتحقيـق عبـد الحميـد صالـح حمـدان، المكتبـة الأزهريـة للـتراث، الجزيـرة للنـشر والتوزيـع، ص15.

2- ابن عربي، **الفتوحات**، ج1، ص203.

3- يـرى ابـن عـربي بـأن الطلسـم في أصلـه اللغـوي هـو بمثابـة قلـب لكلمـة مسـلط، لذلـك يـرى بـأن كل مسـلط طلسـم، وهـو ثلاثـة أنـواع؛ طلسـم العقـل، وبموجبـه يتسـلط العقـل عـلى العلـم بالله، فيكـون صاحبـه محجـوراً عليـه بواسـطة العقـل، ثـم طلسـم الخيـال، وهـو تسـلط الخيـال يسـلطه الله عـلى المعـاني يكسـوها مـواد يظهرهـا فيهـا لا يتمكـن لمعنـى بمنـع نفسـه منـه، والطلسـم الثالـث طلسـم العـادات سـلطه الله عـلى النفـوس الناطقـة. ويـرى ابـن عـربي ضرورة رفـع هـذه الطلاسـم، حيـث يقـول: «ومـا يتميـز الرجـال إلا في رفـع هـذه الطلسـمات الثلاثـة» **الفتوحـات المكيـة**، ج 5، ص445. هـذا بينـما يربـط الأسـتاذ عبـد القـادر الحصنـي الطلسـم بمعنـاه الثـاني؛ أي كمـرادف للخيـال. وبهـذا، فهـو يميـز بـين الرمـز والطلسـم، فالرمـز يرتبـط بالكلمـة أو الحـرف. أمـا الطلسـم، فيرتبـط بالجملـة أو الفقـرة. عبـد القـادر الحصنـي، الحـلاج، **الطواسـين**، ص94.

بموجبها يتفوق على عالم العقل البارد والضيق، ليفسح المجال للقلب في تقلبه ومفارقاته لكي يعبر عن عواطفه الجياشة والمجنحة في عالم الخيال. فالفصل الأول قد اتخذ كعنوان له طاسين السراج، موضوعه هو الحقيقة المحمدية، كحقيقة أزلية مستخلصة عن تأويل حلاجي للحديث النبوي «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[1] تأويل سيقدم لنا هذه الحقيقة كسراج يكشف عن مفارقة تشذر هذه الحقيقة من الداخل تقسمها إلى نبوة أزلية بموجبها كان محمد ﷺ مؤتمناً على الكلام الأزلي الذي مصدره الحق، وإلى رسالة كان بموجبها محمد كصاحب رسالة محدثة في الزمان هي الإسلام كعنوان للولادة الزمنية[2]. أما في الطاسين الثاني، أي طاسين الفهم، فيطرح فيها الحلاج الهوية والإنية في شذريتهما؛ فهو بعد أن قال في طاسين السراج إنه هو هو، كإعلان منه عن حلول الله فيه، عاد في هذا الطاسين ليشكك في هذا الحلول، ليقول كأني كأني، أو كأني هو، أو هو أني، وليشكك كذلك في أنه هو ذاته، حيث يقول: «لا يروعني إن كنت أني»[3]. أما في الطاسين الثالث، وهو طاسين الدائرة، فإن الحلاج، ومن خلال تأويله للآية (فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ) (البقرة: 260/2)، سيطرح إشكالية الحقيقة، ليعمل على تشذيرها في مراقي ومقامات وطلاب وأسباب، باعتبارها حقيقة مبناة؛ أي هي حصيلة بذل المجهود، وليست معطاة كما كان يدعي الفقهاء. لكن بذل المجهود وما يحيل عليه من أسباب يعود الحلاج في الطاسين الرابع؛ أي طاسين الدائرة، لينقلب عليه مشبها الحقيقة بتلك النقطة التي هي مركز تلك الدائرة التي لا باب لها والطريق إليها مسدود. فهي حقيقة تقتضي التوكل بما هو عزوف «عن الأخذ بالأسباب؛ لأن الطبيعة المجردة للمولى لا تدرك إلا بالتخلي عن كل شيء؛ لأنه ليس كمثله شيء»[4]. أما في الطاسين السادس، طاسين الأزل والالتباس، فسيعمل الحلاج على تشذير المشيئة والأمر الإلهيين كاشفاً عن مفارقة يحيلان عليها أمام إبليس (بل وأمام العبد) عبر عنها شعراً بالقول:

أَلْقَاهُ فِي اليَمِّ مَكْتُوفاً وَقَالَ لَهُ إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَبْتَلَّ بِالمَاءِ[5]

فوجه المفارقة هنا هو أن الله قد اقتضت مشيئته كواحد لا شريك له أن لا يسجد إلا له. أما أمره، فيتجلى في طلب خرق هذه المشيئة من إبليس وذلك بالسجود لآدم. وهذا تناقض، كما يقول الأستاذ صادق جلال العظم. وهذا التناقض هو ما رفضه إبليس تعبيراً منه عن حبه لله ولمشيئته بما هي عنوان لتوحيده وعدم عصيانه. وهذا ما يفيد، كما يقول آرنالديز، بأن عصيان العبد للأمر الإلهي لا يتعارض مع المشيئة الإلهية، حسب الحلاج؛ لأن في الحب لا تعارض بين الطاعة والمعصية، بين الخير والشر[6]. أما في طاسين المشيئة؛ أي في الطاسين السابع، فسيكشف

1- محمد قاسم، الحلاج **الأعمال الكاملة**، ط1، 2002 هامش ص161.

2- الحلاج، **الطواسين**، ص232.

3- عبد القادر الحصيني، الحلاج: الطواسين، رضوان السح، ص77.

4- رضوان السح، **الطواسين**، ص116.

5- ورد هذا البيت لدى ماسينيون في إطار تعليقه على: الحلاج، **كتاب الطواسين**، هامش ص219.

6- آرنالديز، **الحلاج**، ص139.

الحلاج عن شذرية الابتلاء الذي اقتضته مشيئة الله للعبد، قوامه المعاناة وما تفرضه من مراقي ومقامات في العلم الإلهي يصعب الوصول إليها، تتجاوز مسألة الخضوع للأمر الإلهي. وفيما يخص الطاسينين االتاسع والعاشر، فالحلاج سيعمل على تشذير التوحيد من خلال التأكيد لا على صعوَبة إثباته عقلاً، بل كذلك صعوبة إثباته من طرف المخلوق، وذلك نظراً لكون الله كموضوع للتوحيد منزهاً إلى أقصى الحدود. وأخيراً؛ وفي بستان المعرفة، كآخر فصل في (**كتاب الطواسين**)، فإن الحلاج سيعمل على تشذير معرفة الحق من خلال التأكيد على ما تحيل عليه من حيرة.

وهكذا اتضح لنا كيف أن شذرية هذه الفصول ما هي إلا تعبير عن تقلبات قلب عاشق يضيق ذرعاً بكل دراسة ممنهجة ومتنامية وبرهانية ونسقية، يفضي فيها السابق اللاحق ليكمله ويعمقه. إنها فصول تشكل شطحات عشقية منفصلة عن بعضها البعض، وهذا الولع بالانفصال هو ما عبر عنه الحلاج بالقول في طاسين النقطة: «واقطع تيه النظم والنظام، وكن هائماً مع الهَيام واطلع لتكون طائراً بين الجبال والآكام»[1]، لكنه ولع لا يخلو مع ذلك من نسقية كامنة وراء هذه الفصول؛ قوامها إدراك المجمل (الحق) في المفصل (الخلق)، والمفصل في المجمل. إنها نسقية تقوم على توقع أن يكون الكل في الجزء والجزء في الكل[2].

3-3- شذرية أسلوب «الطواسين»

لعل أول خاصية تميز أسلوب الكتابة في (**كتاب الطواسين**)، والتي بموجبها تعبر هذه الكتابة عن شذريتها، هي المزج بين النثر والشعر، كما تؤكد ذلك الحركة الرومانسية[3]. وكذا كتابات الفلاسفة الما قبل- السقراطيين، مثل بارمنيدس وهيرقليطس. وعندما نتحدث هنا عن المزج؛ فذلك لأن وضع الشعر في النثر لدى الحلاج يختلف إلى حد ما عن وضعه مثلاً في كتابات ابن عربي، كوضع بموجبه كان الشعر غالباً ما يتصدر مقدمة كل فصل، ولا يندمج مع متنه. أما لدى الحلاج، فإن الأبيات الشعرية تنخرط في كلية النص الواردة فيه، فتسهم في نسج بنيته الرمزية، إلى جانب النثر، بحيث يكون هناك تواشج بين ما قبل البيت الشعري وما بعده في النص[4]، مثال ذلك ما ورد في «طاسين الأزل والالتباس» حول إشكالية «الذكر» بين موسى وإبليس: «فقال موسى: ألا تذكره؟

- قال : يا موسى الذكر لا يذكر، أنا مذكور، وهو مذكور:

ذِكْرُهُ ذِكْرِي، وَذِكْرِي ذِكْرُهُ هَلْ يَكُونُ الذَّاكِرَانِ إلّا مَعاً

خدمتي الآن أصفى، ووقتي أخلى، وذكري أحلى؛ لأني كنت أخدمه في القدم لحظي، والآن أخدمه

1- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص148.
2- عبد الهادي مفتاح، **الفلسفة والشعر**، ص161.
3- المرجع نفسه، ص157.
4- رضوان السح، **الحلاج الطواسين**، ص88.

لحظه»[1]. ولجوء الحلاج لهذا المزج ، بما هو مظهر من مظاهر ممارسة شذرية للكتابة في هذا الكتاب، يدخل في إطار البحث عن مخرج من أزمة اللغة التي استشعرها، وهو يبحث عن أسلوب للتعبير عن تجربته الصوفية الوهاجة: **وحدة الشهود**. ويندرج هذا المخرج ضمن البحث في اللغة عما يجعلها قابلة للانفتاح والتعبير عن هذه التجربة. إنه بحث سوف يقود الحلاج إلى عدم الاكتفاء بالاستنجاد بالحرف والأشكال الهندسية، كما فعل ذلك في عنوان الكتاب وعناوين فصوله، بل سيستنجد أيضاً بالشعر كفضاء تتحول فيه اللغة من وضعها اللساني الاعتباطي والمواضعاتي إلى نسق رمزي بموجبه ترجع إلى «وضعها الطبيعي؛ أي إلى لغة الحلم كخطاب هيروغليفي يركز نشاطه على الرمز والتكثيف»[2]، وكما يقول الأستاذ محمد مفتاح، فإن الإحساس بالشعر وإدراكه وفهمه وتأويله يشترك فيه «السمع والبصر والفؤاد؛ لأن طبيعة الشعر التي تقوم على الشكل والأصوات وكثافة الصور تستوجب هذه المشاركة من الحواس والخيال والعقل»[3]. وخصائص الشعر هاته، ستجعله يضاف إلى النثر ليجعل الكتابة الحلاجية موغلة في الرمزية، وما تحيل عليه من استعارات ومجازات وتخيلات، ستؤهلها ككل كتابة شذرية، للاحتفاء بالتضاد والمفارقات[4]؛ لأن الشذرة كما يقول الرومانسيون: «هي ما يقوى على الجمع بين المتناقضات»[5] وهذا مثلاً ما يتجلى في قول الحلاج:

> **إن (كتاب الطواسين)، يجسد تلك الكتابة السريعة التي تسعى إلى القبض على تجربة أنطولوجية عشقية عاشها الحلاج باطنياً؛ أي على صعيد قلبه المتقلب، والمتأجج بلهيب الحب الإلهي؛ هي تجربة وحدة الشهود.**

وَمَا ليبعد بعد بعدك بعدما تيقنت أن القرب والبعد واحد[1]

أو قوله كذلك :

أعمى بصير، وإني أبله فطن ولي كلام إذا ما شئت مقلوب[1]

وبما أن هذه الكتابة قد نذرت نفسها لأن تلقى بصوت مرتفع، شأنها شأن عنوان الكتاب،

1- الحلاج، **كتاب الطواسين**، 156.

2- عبد الهادي مفتاح، **الفلسفة والشعر**، ص148.

3- محمد مفتاح، **رؤيا التماثل**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص237.

4- هذا ما يشير إليه الحلاج في «طاسين الأزل والالتباس» بالقول: لأن الأشياء تعرف بأضدادها. «**كتاب الطواسين**، ص157.

5- عبد الهادي مفتاح **الفلسفة والشعر**، ص162.

1- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص155.

1- عبد القادر الحصني، **شرح ديوان الحلاج**، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2011، ص49.

كما يقول ماسينيون، فإنها بذلك تتماهى مع شعرية في الكتابة يتناغم فيها العربي باليوناني، لتتأطر ضمن ما يسميه رولان بارت «البلاغة القديمة»، بحيث تعبر هذه الكتابة عن شعريتها وفق هذه البلاغة، في كونها تمزج في (**كتاب الطواسين**) بين التمثيل باللغة الذي هو قوام الشعرية العربية، والتمثيل الممسرح الذي هو قوام الشعرية اليونانية كما يحددها أرسطو[1].

فعلى مستوى التمثيل الأول، فإن الكتابة الحلاجية ستقدم نفسها ككتابة صوتية تقوم على الاعتناء بالفصاحة، وخاصة في علاقتها بالألفاظ لذيذة المسموع. ومن هنا ستعتمد هذه الكتابة على مختلف المحسنات البديعية، وعلى رأسها السجع والجمل القصيرة ذات الإيقاعات الصوتية، مثل مشموزة، مبهوزة، ماكد، لاقد، شاكد ...[2]، دون الاهتمام إن كانت هذه الجمل أو الكلمات معبرة عن أفكار محددة. فالكتابة الصوتية هدفها ليس وضوح الرسائل؛ أي تمفصل اللغة والفكر، وإنما هو تمفصل اللسان والجسد. فالأمر يتعلق هنا بالخطاب العرفاني كخطاب يقول عنه دوسارتو، أنه يتصل بما يحيط به وينفصل عنه؛ أي إنه يتكلم بعبارات (قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الاجتماعي) يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجنها، لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوعها لتعانق رغبته المتوهجة «بحيث يدل خطابه عن شيء ما دون الوصول إلى التعبير عنه. حيث يصبح الجسد هو المتكلم برموزه وإشاراته بغياب الذات الناطقة»[3]. وهذا ما يتجلى بشكل واضح في استعمال الحلاج لكلمات غريبة عن قاموس اللغة العربية من قبيل «ميراضه»، «مقياضة»، «تراهمه»، «بطهمية»، «مشموزة»...[4]، ولجوؤه إلى الجمل القصيرة أو الألفاظ غير المفهومة في **كتاب الطواسين**، تحكمه لذة سماعها. فهي تحضر في هذا الكتاب كجمل قصيرة هي بمثابة نصوص لذيذة، حسب تعبير بارت؛ إذ كما يقول: «ليس في وسع نص اللذة أن يكون شيئاً آخر سوى نص قصير (على غرار ما يقال: أهذا كل ما هنالك، هذا قصير شيئاً مّا)»[5]، وتعبر هذه اللذة عن نفسها، حسب بارت، في «غنة صوت الحنجرة وزنجار الحروف الصوامت والمتعة الحسية للحروف الصامتة وأصوات ستيريو برمتها، صادرة عن اللب العميق»[6]. إن الأمر يتعلق، بإصدار للخطاب إلى الخارج، حتى يتم تلقيه سمعاً. لكن أن يُسمع، فمعناه عدم الاكتفاء بترديد حروفه وتكرارها[7]؛ لأن في ذلك تلقٍّ بارد له، بل الاستماع إليه بما هو شهادة باطنية ينخرط فيها الجسد بقوة.

1- رولان بارت، **لذة النص**، ص64.

2- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص174.

3- محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، ص94.

4- يفسر الحلاج لجوءه لهذه العبارات في طاسين النقطة، قائلاً: «ما أظن أن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني دون اللوح، وله حروف سوى حروف العربية إلا حرف واحد، وهو الميم». **كتاب الطواسين**، ص149.

5- رولان بارت، **لذة النص**، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص25.

6- المرجع نفسه، ص65.

7- كان الحلاج يعتبر أن الاكتفاء بتكرار النطق بالشهادة المعبر عنها في القرآن «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، ليس من الإيمان في شيء.

أمـا عـلى مسـتوى التمثيـل الثـاني في الكتابـة الحلاجيـة، فيتجـلى في لجـوء الحـلاج إلى الحـوار الممـسرح، حيـث سـيعمل عـلى مسرحـة كتابتـه في (**الطواسـين**) عـلى شـكل حـوارات بموجبهـا سـيزج بالجسـد في أتـون رنـين أصـوات، وهـي تولـد حرفـاً حرفـاً، كتلـك الحـوارات التـي أجراهـا بـين إبليـس وفرعـون ومـوسى في طاسـين الأزل والالتبـاس[1].

4- حدود شذرية الكتابة الحلاجية

رأينـا إذن، كيـف إن (**كتـاب الطواسـين**)، يجسـد تلـك الكتابـة السريعـة التـي تسـعى إلى القبـض عـلى تجربـة أنطولوجيـة عشـقية عاشـها الحـلاج باطنيـاً؛ أي عـلى صعيـد قلبـه المتقلـب، والمتأجـج بلهيـب الحـب الإلهـي؛ هـي تجربـة وحـدة الشـهود. مـما جعـل هـذه الكتابـة تتفاعـل مـع هـذه التجربـة وتسـتبطنها لتنـزع إلى تشـظية كل شيء وتشـذيره في صـورة مفارقـات. مـما جعلهـا تتقاطـع مـع الكتابـة الشـذرية كنمـط مـن الكتابـة الحديثـة والعصريـة. لكـن إذا كانـت هـذه الكتابـة الأخـيرة كـما مارسـها مجموعـة مـن الكتـاب «ممـن لا يسـتندون عـلى أي أسـاس أخـير» كـما يقـول الأسـتاذ بنعبـد العـالي بصـدد حديثـه عـن الكتابـة الشـذرية الحقـة لـدى نيتشـه، وبـارت ... أي انتهـوا إلى تشـذير كل حقيقـة وكل أسـاس يمكـن الاسـتكانة إليـه، حيـث مارسـوا درجـة الصفـر في الكتابـة حسـب تعبـير رولان بـارت، فإننـا بتأملنـا لشـذرية الكتابـة الحلاجيـة عـلى ضـوء مـا أنجـزه هـؤلاء المفكـرون، سنكتشـف بـأن الحـلاج قـد ظلـت شـذريته محـدودة الأفـق، مادامـت أنهـا قـد ظلـت عـلى مسـافة مـن ذلـك الأسـاس الأخـير؛ والمتمثـل في الحقيقـة الدينيـة؛ كحقيقـة تحـضر لـدى الحـلاج، باعتبارهـا هـي حـق الحقائـق؛ أي عنوانـا لتلـك الحقيقـة المقدسـة والمطلقـة، والتـي لا يطالهـا التغيـير أو التشـكيك. إنهـا تلـك الحقيقـة التـي كانـت تشـكل ذلـك الأفـق الفكـري القروسـطي، والـذي رسـم للفلاسـفة والمفكريـن المسـلمين، ومـن بينهـم الحـلاج، حـدوداً لا يمكـن تجاوزهـا.

وهكـذا وبحفـاظ الحـلاج عـلى هـذا الأسـاس، فإنـه بالرغـم مـا رصدنـاه مـن شـذرية طالـت عنـوان كتابـه الطواسـين وفصولـه وأسـلوبه، إلا أنهـا قـد ظلـت شـذرية محـدودة في عمقهـا. ومـن بـين مـا يؤكـد ذلـك:

1- مـن هـذه الحـوارات الممسرحـة التـي أوردهـا الحـلاج في طاسـين الأزل والالتبـاس، الحـوار الـذي دار بـين مـوسى وإبليـس، والـذي أورده الأسـتاذ عبـد القـادر الحصنـي وفـق الصيغـة التاليـة:

«قال (موسى): يا إبليس ما منعك من السجود؟

فقـال (إبليـس): منعنـى الدعـوى بمعبـود واحـد. ولـو سـجدت لآدم لكنـت مثلـك، فإنـك نوديـت مـرة واحـدة: انظـر إلى الجبـل، فنظـرت ونوديـت أنـا ألـف مـرة: اسـجد، اسـجد، فـما سـجدت، لدعـواي بمعنـاي.

فقال له: تركت الأمر

قال: كان ذلك ابتلاء لا أمراً

فقال له: لا جرم ، قد غير صورتك

قـال: يـا مـوسى ذا وذا تلبيـس، والحـال لا معـول عليـه؛ لأنـه يحـول، لكـن المعرفـة صحيحـة، كـما كانـت مـا تغـيرت، وإن كان الشـخص قـد تغـير». الحـلاج، **الطواسـين**، إعـداد رضـوان السـح، ص91.

- إن الحلاج مهما حاول في هذا الكتاب تشذير هوية الأنا، فإنه قد ظل في العمق محافظاً على هويتها الثابتة كتجلٍّ للحق أو الله؛ مادامت هذه الأنا، إنما تعي وجودها كأنا من خلال الله أو آثاره، كناطقة باسمه من خلالها . فالحلاج، كما يقول الأستاذ عبد القادر الحصني، «كان يؤمن بأن الكلام ليس للعبد، بل للمتكلم فيه (أي الله)»[1]. وبذلك، انتهى الحلاج إلى تأليه هذه الأنا، باعتبارها ناطقة بالحق كحقيقة مطلقة، بدلاً من أن يؤنسن هذا الحق ويدركه في نسبيته، أو يحافظ على إنسانية هذه الأنا، كذات مستقلة في كلامها وفكرها.

- إن الحلاج لم ينته به التشذير الحروفي في (**الطواسين**) إلى الانفلات من قبضة المعنى الثابت الذي يعطيه الدين لهذه الحروف. وما يؤكد ذلك هو أن التأويلات التي أثارتها هذه الحروف، مهما اختلفت، قد ظلت في جلها حبيسة هذا المعنى الديني. فروزبهان البقلي، ومن بعده ماسينيون، يعتبران مثلاً أن الطاء، في عنوان الكتاب، رمز الطهارة؛ أي تنزيه الله، والسين رمز السناء؛ أي الرفعة الأبدية. أما حرف النون، فيرمز إلى النوال وهو العطاء غير الممنون الذي تمنحه الحقيقة الإلهية للأرواح والأجساد التي تقطنها[2].

- على الرغم مما يبدو من تشذير في طواسين الكتاب كفصول، فإنها قد ظلت في العمق محكومة بنوع من وحدة تستمد مرجعيتها من النص الديني، باعتباره يحيلنا على قضايا كانت محط نقاش مفكري عصره من الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة والمتمثلة في الإشهاد بحقيقة التوحيد، كحقيقة غير مختلف فيها جوهرياً بين هؤلاء. الشيء الذي حدا بماسينيون إلى تصنيف الحلاج ضمن علماء الكلام، باعتبارهم يعتبرون التوحيد من الأصول العقائدية الخمس[3].

- مهما احتفت الكتابة الحلاجية بالمفارقة كعنوان للتشذير في أسلوبها، إلا أن هذا الاحتفاء ظل محكوماً بما هو ديني ممثلاً في تصور الإسلام لله، باعتباره يقوم في وجوده على ما يسميه ابن عربي بعلم تآلف الضرتين، كعلم يربط معرفة الله، باعتباره يجمع بين الضدين، إذ هو الأول والآخر، والظاهر والباطن...[4]

- إن توظيف الحلاج للرموز الهندسية كالنقطة والدائرة، بالرغم من قيمته التشذيرية، إلا أن هذه القيمة ظلت مع ذلك محدودة الأفق، وفي خدمة الحقيقة الدينية كحقيقة ثابتة ومطلقة.

1- عبد القادر الحصني، **الطواسين**، ص59.

2- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص123. ويشير عبد القادر الحصني إلى مختلف التأويلات التي أعطيت لهذا العنوان، إلا أنها مع ذلك تتفق في أغلبها على دلالته الدينية المستقاة من القرآن انظر الصفحات 42-49 من **كتاب الطواسين**، نشرة رضوان السح.

3- يقول ماسينيون مدافعاً عن هذا التصنيف: «إذا شئنا إعطاء الطواسين مضمونها الحقيقي، فمن الضروري أن نتذكر باختصار الخصائص الأساسية لمذهب الحلاج الكلامي؛ لأننا يجب ألا ننسى أنه صنف بين المتكلمين في كتاب الفهرست لابن النديم». **كتاب الطواسين**، ص201.

4- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 4، ص547.

ففي «طاسين النقطة» مثلاً، نجد الحلاج يقول بصدد النقطة كرمز: «وأدق من ذلك ذكر النقطة، وهو الأصل، لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد»[1]. أما في «طاسين الدائرة»، فقد رمز للحقيقة بما هي، في نظره، علم العلم، بالدائرة باعتبارها حَرَماً (أي المكان المقدس)، حيث يقول: «وأما علم الحقيقة [فإنه] حَرَميّ، والدائرة حرمه»[2]. كما إن لجوء الحلاج في هذا الكتاب للدائرة كرمز للوجود في مختلف درجاته[3] من شأنه أن يؤكد هذا التقديس الذي يضفيه الحلاج على الحقيقة الدينية. فما الدائرة إلا ذلك الخط الذي هو عبارة عن نقط متصلة ببعضها البعض؛ يتصل أولها بآخرها، وهي بذلك ترمز لدى الحلاج إلى الخلق أو إلى الوجود، كمسار مغلق بدايته الحق ونهايته الحق[4]. وهذا ما يفسر إعادة نيتشه، كرائد للكتابة الشذرية، في نظريته حول العود الأبدي، النظر في مفهوم الدائرة، حيث أصبحت لديه كلولب؛ أي كدائرة منفتحة على اللانهاية. فاللولب جدلي؛ إذ فيه ترجع الأشياء ومن ضمنها الإنسان، لكن لا لمبدئها الذي هو الله، بل ترجع إلى ذاتها أو حياتها المتقلبة والمتحولة بشكل أبدي؛ وذلك في أفق الوجود على نحو أفضل في حياة قوامها الخلود[5].

- إن توظيف الحلاج للخط المستقيم كرمز، إنما يدل في العمق على تصوره الخطي والغائي للزمان والتاريخ، فيه يتوقع فيه مصيرنا كمخلوقات منذورة لعبادة الله والاعتراف بعنايته. ولعل ما يؤكد هذا أيضاً هو، كما يقول ابن عربي، بأن كل مستقيم له ميل نحو الاستدارة بموجبها يرمز إلى خضوعه للعناية الإلهية. فإنّ «الله ما خلق الذي خلق من الموجودات خلقاً خطياً من غير أن يكون فيه ميل إلى الاستدارة أو مستديراً في عالم الأجسام والمعاني، فوصف نفسه بأنه لكل شيء حفيظ، والحفظ حنو من الحافظ»[6].

خاتمة

الآن وقد حاولنا تأويل الكتابة الحلاجية كما مارسها الحلاج في (**كتاب الطواسين**)، ككتابة شذرية لها حدود تقف عندها، فهل يمكن القول إننا قد وصلنا فعلاً إلى ما كان الحلاج يريد تبليغه من خلال كتابته من حيث هي تأويل للعقيدة الإسلامية؟ كإجابة منّا عن هذا السؤال، وكتعبير منا عن الصورة التي يحضر بها الحلاج بالنسبة إلينا في هذا البحث، سنوجه للحلاج نفس السؤال الذي وجهه إليه أحد أقدم شراح كتابه (**الطواسين**)، وهو روزبهان بقلي، والذي صاغه

1- الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص145.
2- المصدر المذكور، ص143.
3- هذا ما يشير إليه في «طاسين النقطة».
4- هذا ما يشير إليه ابن عربي قائلاً: «وإنما وقع الأمر هكذا لصدور الأشياء عن الله ورجوعها ضمنه بدأ وإليه يعود، فلابد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة؛ لأنه لا يعود إليه على الطريق الذي خرج عليه، وإنما امتداده ينتهي إلى مبدئه». **الفتوحات المكية**، ج 5، ص230.
5- فؤاد زكريا، **نيتشه**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط2، ص145.
6- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج5، ص230.

في آخر شطحياته تحت عنوان «الصورة التي حملها لي»، قائلاً: «أيها العلامة الغريب، يا ساحر القلوب، ويا سيد لسان العارفين؛ أصحيح أنك قلت لي، لقد عرفت ما هو القرمس[1] وعبرت صحراء الرؤيا؛ لأنك استطعت ترجمة النقط التي يستخدمها عشاق المطلق، احذر عاقبة ما تقول؛ أين الآن النفس التي جعلت من نفسها عالم حبك؟ أين ذلك القلب الذي تملكه حبك؟ ها قد أتعبت عمال الملكوت لهذا الكلام، ورهنت بهذا اللغز قلوب المحبين بنير الجبروت الإلهي»[2].

نعم، سنوجه نفس السؤال للحلاج، لكن لا لنقول له احذر عاقبة ما تقوله؛ وذلك للاعتبارات التالية:

الاعتبار الأول، هو أن الدعوة إلى التزام الحذر، هي دعوة لم تعد لها مشروعية في زماننا، كزمن يفترض أن يكون خاليا من الخطوط الحمراء التي تكبل الفكر والعقل والقلب والجسد. وهكذا، فالذين عاقبوا الحلاج وألبسوه القرمس لعدم حذره وتجرئه في نظرهم على عبور صحراء الفكر في المجتمع العربي الإسلامي، قد كانوا يقدمون أنفسهم كقيمين على صيانة هذه الصحراء؛ لأنهم كانوا يرفضون الإنصات لأيّ تأويل آخر للدين غير تأويلهم الخاص له. من هنا لم يقبلوا الإنصات إلى تأويلاته للدين؛ لذلك خاطبهم قائلاً:

يَا غَافِلاً لِجَهَالَةٍ عَنْ شَأْنِي هَلْ عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَبَيَانِي[1]

الاعتبار الثاني، هو أن الحلاج بتأويلاته ذات النزوع التشذيري قد رسم لنا الطريق نحو عبور صحراء الفكر في الزمن الحاضر، هذه الصحراء التي أصبحت تشكل كابوساً في هذا الزمن، يعبر عن نفسه في الفكر التكفيري؛ كفكر ينزع نحو اكتساح العالم. فالحلاج من خلال (**كتاب الطواسين**) كان ينزع إلى فك تلك القيود التي كبلت العقل واللغة والدين، وهمشت القلب والخيال، إما باسم الفلسفة أو باسم الدين؛ فهو كتاب قد جاء لمحاولة مواجهة تكبيل العقل بمقولات أرسطو العشر والتي سيتماهى معها الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم الفارابي كمعاصر له، مما جعلهم ينزعون إلى عقلنة ما هو غير قابل للعقلنة؛ أي الله[2] والدين واللغة، باعتبارهم يشكلون في نظر الحلاج مرتعاً للقلب بما هو محل للسعة الإلهية حسب تعبير ابن عربي، كما أنه كتاب قد جاء لمحاولة مواجهة تقنين اللغة والدين من طرف الفقهاء، حيث انتهوا إلى تسطيحهما وجعلهما خاضعين لأحادية الدلالة والمعنى وضيق الأفق.

الاعتبار الثالث، وبموجبه سوف لن نتأسى على مصير الحلاج قائلين له: أين تلك النفس التي

1- القرمس هو القبعة المخروطية التي يعتمرها الدراويش، أو ما يغطى به رأس المحكوم بالإعدام. انظر: **كتاب الطواسين**، ص200، الهامش.

2- ورد هذا القول في: **كتاب الطواسين**، تحقيق لويس ماسينيون، هامش. ص200.

1- عبد القادر الحصني، **شرح ديوان الحلاج**، ص213.

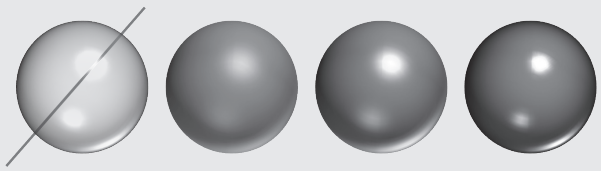
2- من الأسماء التي يطلقها الفارابي مثلاً على الله هو أنه عقل وعاقل ومعقول.

جعلت منها عالم حبك؟ وأين ذلك القلب الذي تملكه حبك؟ بل سنقول له كمتحملين لمسؤولية استئناف ما بدأ التفكير بأن هذه النفس وهذا القلب سيظلان حاضرين بين ظهرانينا نحن أبناء هذا الزمن الحاضر، باعتبارهما نبراساً يضيء لنا الدين من حيث هو في جوهره حب وتسامح، وليس حقداً أو كراهية. نبراس سيريح عمال الملكوت؛ لأنك أدركت به جوهر التدين كما يدركونه، عندما قلت لنا :

تَفَكَّرْتُ في الأَدْيَانِ جِدُّ مُحَقِّقٍ ... فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلاً لَهُ شُعَبٌ جَمّاً
فلا تطلبن للمرء ديناً، فإنه ... يصد عن الأصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما[1]

الاعتبار الرابع، وهو أن الحلاج بتأويلاته التشذيرية للدين، رغم محدوديتها، قد جعلنا نفكر في الوجود والإنسان من خلال الله كحق، شأنه في ذلك شأن فلاسفة القرن السابع عشر (ديكارت، سبينوزا ...) وهو بهذا فتح لنا الطريق لاستئناف هذا التفكير، لكن لا باتباع نفس مساره، والذي قاده إلى الانشغال بنقص الإنسان أمام الله، للتفكير في الموت وللتضحية بنفسه للتخلص من هذا النقص، بل إن مسارنا في هذا الاستئناف يفترض أن نتماهى فيه أولاً، مع هؤلاء الفلاسفة، عندما جعلوا الإنسان يعي عجزه ونقصه وتناهيه أمام الله كمحرض على البحث في كيفية تجاوزه لمظاهر النقص أمام الله[2]. كما يفترض أن نتماهى في هذا الاستئناف ثانياً، في التفكير في سبل أنسنة التضحية بدلاً عن تأليهها كما يبشر بذلك المفكرون الرومانسيون كرواد الكتابة الشذرية، حيث جعلوا الشعب ينزع «إلى احتلال المكان الذي كان مخصصاً فيما مضى لله: فهو يشكل كياناً أعلى من المجموع البسيط للأفراد الذين يكونونه»[3]؛ هذا الكيان الذي بحكم تعاليه، يدفع الأفراد إلى التضحية من أجله باسم الثورة أو باسم الدفاع عن الحق في دلالته الإنسانية ممثلة في حقوق الإنسان.

1- عبد القادر الحصني، **شرح ديوان الحلاج**، ص193.
2- لوك فيري، **الإنسان المؤله**، ص42.
3- المرجع نفسه، ص105.



ريتشارد تايلور

ابن رشد: في شريعة الفلاسفة*

ترجمة: يوسف العمّاري**

كتب ابن رشد، في مطلع كتاب (**تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**) الذي يُعَدُّ بوجه عام، واحداً من أنضج أعماله (حوالي 1190)[1]، هذا المقطع الذي لم يُنقَل في الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب:

«فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبَد بعبادة أشرف

إن ابن رشد، الذي عمل في ظلال فلسفة الفارابي، قد أنشأ نظرية في التأويل على ركيزة الأولوية المطلقة للفلسفة ولطريقها البرهاني المعصوم. فلا يُفهَم الله فهماً رفيعاً بوصفه السبب الموجِد الأخير، ولا يُفهَم خلقُ الله إلا وفقاً للتصديق الذي يحوز الحق بذاته، وهو فهمٌ لا يتسنى إلا للفيلسوف.

* Richard C. TAYLOR, "Averroes on the Sharîʿah of the Philosophers", in *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical and Theological Perspectives*, Richard C. Taylor & Irfan Omar (eds). Marquette University Press, Milwaukee, 2012, pp. 283-304.

** باحث - مصر.

1- المعروف أن التأريخ الدقيق لأعمال ابن رشد عسير، خاصة إذا عرفنا أنه راجع بعضها. كشف عملُ غلازنر على النصوص العبرية واللاتينية لكتاب **الشرح الكبير للسماع الطبيعي** عن ملحوظة طريفة وقيِّمة يشير فيها ابن رشد إلى أن شروحَه الأولى لأرسطو كانت **في النفس**، ثم تبعتها **الطبيعيات**. انظر (Glasner, 2004). وتجد مناقشة لهذا الأمر في (Glasner, 2009, 19-21).

مـن معرفـة مصنوعاتـه التـي تـؤدي إلى معرفـة ذاتـه سـبحانه عـلى الحقيقـة، الـذي هـو أشرف الأعـمال عنـده وأحظاهـا لديـه، جعلنـا اللـه وإياكـم ممـن اسـتعمله بهـذه العبـادة التـي هـي أشرف العبـادات واسـتخدمه بهـذه الطاعـة التـي هـي أجـل الطاعـات». (Averroes, 1952, 10. 11-16)[1].

عبـارةٌ مفاجئـة -بـل مدهشـةٌ- ومبينـة في الآن عينـه، هـي عبـارة مفاجئـة؛ لأن ابـن رشـد يدَّعـي وجـودَ شريعـةٍ خاصّـةٍ بالفلاسـفة؛ أي شرع دينـي (شـامل للكتـاب أيضـاً)، علـماً أن شريعـةَ الجماعـة سـارية بالتسـاوي عـلى المسـلمين كافـة، طالمـا أنهـا مسـتمَدَّة مـن القـرآن والحديـث وباقـي تقاليـد تشريـع الإسـلام وعباداتـه، وهـي أيضـاً عبـارة مدهشـة في جرأتهـا بالنظـر إلى سـياقها التاريخـي، إذ نعلـم أن ابـن رشـد قـد جاهـر بضـع سـنين مـن قبْـل -وهـو قـاضٍ- بالدفـاع عـن حيّـزٍ للفلسـفة ضمـن النقـاش الدينـي، مـما يشـهَد بـأن الفلسـفة وطرقهـا لم تحـظ بـدور مركـزي في أنظـار قـادة الجماعـة الدينيـة. كـما نعلـم أن قسـما مـن كتـب ابـن رشـد قـد أُحـرق، وأنـه نُفِـي مـن قرطبـة مُـدَّةً مـن الزمـن أواخـرَ عمـره. إن ابـن رشـد يقـع في أوج التقليـد الفلسـفي العقـلاني الكلاسـيكي الـذي دشـنه الفـارابي (ت.950) وتعـزز مـع ابـن سـينا (ت.1037)، لكنـه يقـع أيضـاً في خاتمـة هـذا التقليـد العقـلاني، وهـو قـاب قوسـين مـن تبلـور تقليـدٍ جديـر بـأن يُدعـى فلسـفة إسـلامية[2] سـادت المـشرق مـن قبْـل، ثـم احتلـت الصـدارة لاحقـاً في مغـارب أرض الإسـلام.

ثـم إنهـا عبـارةٌ مبينـةٌ للغايـة، في الصـدح بـرؤاه بشـأن الغايـة القصـوى مـن الفلسـفة وطبيعـة الموضـوع الأقـصى للميتافيزيقـا؛ فغايـة الفلسـفة تُلفـى في علـم مـا بعـد الطبيعـة، حيـث يتـم «النظـر في الموجـودات كافـة» أو فحـص الموجـود بمـا هـو موجـود. علـماً أن هـذه المهمـة تـؤول في نهايـة المطـاف، في نظـر ابـن رشـد، إلى البحـث العقـلي السـاعي إلى «معرفـة حقيقـة ماهيتـه»؛ أي ماهيـة الخالـق[3]. إن قيمـة «فحـص سـائر الموجـودات» و«معرفـة هـذه الأشـياء التـي خلقهـا» توجـد بمقـدار تأديتهـا إلى معرفـة الماهيـة الإلهيـة. وليـس هـذا الفحـص الفلسـفي الموصـوف هنـا مجـرَّد تطلُّـب لعلـم نظـري هـو أشرف أصنـاف تعقـل للموجـودات ولله، بـل إن نهـوض الفيلسـوف بهـذه المهمـة هـو عينـه أشرف وآثَـر مـا يمكـن للإنسـان عملـه: «عبـادة هـي أشرف العبادات» و«طاعـة هـي أجـلّ الطاعـات»! هكـذا، جـرى الصـدح بـأن هـذه «الشريعـة الخاصـة بالفلاسـفة» تفـوق باقـي صـور الشريعـة كلهـا، وباقـي صـور العبـادة كلهـا، وبأنهـا أشرف عبـادة للـه.

1- أتقـدّم بالشـكر الجزيـل للدكتـور داغ هـاس (Dr. Dag Hasse) مـن جامعـة يوليوس-ماكسـيميليانس بفورزبـرغ، الـذي أكَّـد لي غيـاب هـذا المقطـع مـن الترجمـة اللاتينيـة. يعمـل هـاس حاليـاً عـلى تحقيـق النـص اللاتيني. انظـر:
http://www.philosophie.uni-wuerzburg.de/en/forschung/forschungsstellephilosophie-un/

2- أعنـي بالفلسـفة الإسـلامية هنـا، الأنظـار الفلسـفية التـي شـكل الوحـي الإسـلامي أو التقليـد الدينـي أساسـها وجوهرهـا. كالحـال مـع السـهروردي (ت.1191) والنظـار المتأخريـن. هـذا الوسـم يصـدق أيضـاً، عـلى نظـار مثـل العامـري(ت.992)، أحـد أتبـاع مدرسـة الكنـدي (ت.870)، الـذي يمكـن عـدُّه بجهـة مـا مـن أهـل الفلسـفة الإسـلامية.

3- يبـدو أن ابـن رشـد هنـا يقـر بـأن موضـوع الميتافيزيقـا هـو كل الموجـودات ومـن بينهـا، اللـه، ضمـن توليفـة للمقاربتين الوجوديـة واللاهوتيـة. لمناقشـة تأرجـح ابـن رشـد في هـذه القضيـة، انظـر: (Bertolacci, 2007).

سأعتني فيما يلي بأمرين اثنين قبْل الإجمال في الخاتمة. فأبدأ ببسط الإطار المنهجي المُقدَّم لتناول أمور الدين في (**فصل المقال**)، ثم أنظر ثانياً في بعض عبارات ابن رشد المنهجية في (**تهافت التهافت**) وفي (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**)، مورداً أمثلة تُجلي المنهج المستعمل في هذه الكتب، ثم أرجع أخيراً إلى النص المقتبَس في صدر هذه المقالة، لأبين كيف يمكن أن يُقال إن هناك «شريعة خاصة بالفلاسفة»، وأن هذه الشريعة الخاصة بالفلاسفة تقتضي أن يدرس الفلاسفة الطبيعةَ الإلهية في الميتافيزيقا، بوصفها أشرف عبادة يمكن للناس مزاولتها.

I- إقامة الإطار المنهجي

المشهور أن (**فصل المقال**) الذي أوثِر ترجمة عنوانه بـ«كتاب تمييز الخطاب وتقرير الاتصال بين الشريعة والفلسفة» (El Ghannouchi, 2002)[1]، كُتِب ما بين عامي 1179-1181، حين كتب ابن رشد أيضاً (**الضميمة في العلم الإلهي**)، ومصنفه في الكلام أو الجدل العقدي المسمى (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**)، وكتابه المعروف (**تهافت التهافت**).

أرى أن **فصل المقال** يتكون من ستة مقاطع: (1) الفصل، على جهة النظر الشرعي، في السؤال: هل فعل «الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب»؟ (2) طرق التصديق؛ (3) الدفاع عن الفلسفة؛ (4) مقاصد الشريعة بالنظر إلى التصديق؛ (5) الفِرَق في الإسلام؛ (6) الخاتمة[2]. وتوخياً لبسط الإطارِ المنهجي، سوف أعتني هنا بالمقطعيْن الأوليْن.

بعد أن قدَّم ابن رشد القضية المقصودة بالبحث، انتقل إلى وضع معيار الفصل فيها؛ فما إن قرَّر أن «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»، حتى قَرَن ابن رشد هذا الفهم لموضوع الفلسفة بدعوة الشريعة إلى «اعتبار الموجودات بالعقل» وتطلُّب معرفتها بالعقل أو بالمَلَكات العقلية الطبيعية، حيث كتب، في هذا المقام، أن

1- "The Book of the Distinction of Discourse and the Establishment of the Connection between the Religious Law and Philosophy". يشير الكاتب هنا إلى أطروحة الغنوشي [أستاذ الفلسفة الإسلامية السابق بالجامعة التونسية] التي مفادها أن النقلة لعنوان كتاب ابن رشد قد أساؤوا فهمه، وأسهموا في سوء فهم المعنى الأساس لفكر ابن رشد، لسانياً وفلسفياً. وهذا المعنى يكمن، بنظره، في أن صاحب **الفصل** لا «يقدم الجواب النهائي الفاصل على سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة»؛ وأن المطلوب، انسجاماً مع فكر ابن رشد ومع ما تتيحه اللغة العربية، نقل عنوان الكتاب على النحو التالي: «فصل المقال الديني عن المقال الفلسفي» [Distinction du discours religieux du discours philosophique]. (El Ghannouchi, 2002)، انظر الإحالة الكاملة ضمن لائحة المراجع في نهاية هذه المقالة. (المترجم)

2- تقابل هذه الفقرات ما يوجد عند باتروورث (Butterworth) الفقرات التالية: (1) (1-10)؛ (2) (11-15)؛ (3) (16-37)؛ (4) (38-51)؛ (5) 52-58)؛ (6) (59-60). (Averroes, 2001a).

اعتبار الموجودات «ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه»، مُضمِراً الإحالة إلى الجُمل التي صدّر بها أرسطو كتاب (**التحليلات الثانية** 1.1، 71أ1)، ثم استشهد بآية من سورة الحشر (59/2): ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾، ليُبيّن أن هذا نصٌّ يوجِب استعمالَ القياس الشرعي والقياس العقلي معاً. ففي سياق الشريعة، يدل القياس الشرعي على استعمال القياس في صورة تمثيل يستند إلى نصوص من القرآن والحديث أو غيره من مصادر البت في ما يجري من انشغالات وقضايا دينية، عملية كانت أم نظرية. لكن القياس يحمل معنى آخر -وهو القياس العقلي- استثمره ابن رشد حين كتب: «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». وعليه، قرَّر ابن رشد هنا أن الشريعة توجِب على المرء فحص الموجودات بالاستدلال القياسي العقلي المستعمَل في الفلسفة، ثم كتب بعد ذلك:

«وبيِّنٌ أن هذا النوع من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى "برهاناً"». (Averroes 2001a, 4).

إن الشريعة نفسها، حسب ابن رشد إذن، تحضّ الناس على نيل معرفة الله والموجودات بطريق البرهان. ولمّا كان استعمالُه مشابهاً للقياس الشرعي، كان الأحرى والأليَق استعمال القياس العقلي الذي يُعَد البرهان أتمَّ صوره. هكذا يتبيَّنُ أن مثل هذا الاستعمال ليس بدعة (Averroes 2001a, 4)، وأنّ الواجب طلبُ أفضل تعليم للقياس العقلي، أو القياس البرهاني، من الفلسفة الإغريقية. فيلزَم أن «النظر في الفلسفة وعلوم المنطق» مأمور به «من جهة الشرع» (Averroes 2001a, 1) لا على وجه الندب فحسب، بل على وجه الوجوب لنيل فهم تام لله وللموجودات التي إنما خلقها الله لأجل أن نعرفه عبرَها[1]. أما الذين يعرض لهم الزلل عند استعمال هذه الطريقة التي هي أكمل الطرق فزللُهم معذور، إذ يحدث مثله أيضاً في الفقه، حيث يجب عدُّه زلاً عرَضياً لا يطعن في القيمة الذاتية لصناعة الفقه(Averroes 2001a, 7-8) .

تقع سيكولوجيا التصديق في قلب هذا الاعتبار؛ ذلك أن:

«طِباعَ الناس متفاضِلةٌ في التصديق، فمنهم مَن يُصَدِّق بالبرهان، ومنهم مَن يُصَدِّق بالأقاويل الجدلية تَصديقَ صاحبِ البرهان بالبرهان إذ ليس في طِباعه أكثر من ذلك، ومنهم مَن يُصَدِّق بالأقاويل الخَطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البُرهانية» (Averroes 2001a, 8) (التشديد من عندنا).

فهذه هي الطرق الثلاث التي دعا الشرع منها كل الناس، لينال التصديق بالشريعة من لدنهم جميعاً؛ إذ منهم من يصدق بالسبل الخطابية والشعرية، ومنهم من يصدق بالأدلة الجدلية، وآخرون يصدقون نتيجة لعملية البرهان. فضلا عن ذلك،

1- يقرر ابن رشد هذا على جهة البرهان بالسلب: «فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع». (Averroes 2001a, 5).

العقل الهيولاني الإنساني المشخَّص، إنما هو استعدادٌ لقبول معقولات وَجَب أن تكون لا مادية، ووَجَب أن يكون موضوعاً قابلاً غير مادي كي يتمكن الإنسان من حيازة معقولات بالفعل، وبالتالي أن يتعقل.

«إذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». [1](Averroes 2001a, 8-9).

بهذا المعنى، إنْ كان الفقهاء يؤولون الشريعة باستعمال قياس ظني، فالأليَق بصاحب البرهان أن يؤوِّل الشريعة مادام يعلم بقياس يقيني وموثوق (Averroes 2001a, 9)!. وبتقرير أولوية القياس البرهاني على القياس الشرعي، يُعلِن ابن رشد أننا «نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل...» (Averroes 2001a, 9). الأمر الذي يستلزم أن يكون التأويل الحرفي تابعاً لمؤدّى البرهان الفلسفي متى أمكن إقامة هذا البرهان. ورداً على الاعتراض بإمكان إجماع جماعة المسلمين على حمل بعض وجوه الشريعة على دلالتها الظاهرة (أي الحرفية)، كتب ابن رشد «قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني، فلم يصح». (Averroes 2001a, 9)؛ أي إن الإجماع التام على التأويل المجازي أو التأويل الحرفي مشروط، إذن، بمدى يقينية الطريق إلى حصول الإجماع على نحو لا يُبطله النظر الفلسفي. أما إنْ كان الإجماع مجرَّدَ ظنّ وليس بيقين، فالنظر الفلسفي أولى[2]. غير أنه فيما عدا الأمور العملية؛ أي في ما يهم الوقائع، «فإن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني»، نظراً لصرامة شرائط الإجماع (Averroes 2001a, 10-11). إذ الإجماع التام ممتنع لامتناع تحقق شرائطه، وهي أن: 1. يُحصَر في زمان معيَّن، 2. وتُعرَف كل آراء النظار، وكل رأي من آرائهم، 3. ويحصُل يقين مطلق في سلسلة رواة الرأي، 4. ويُقطَع بانتفاء قائل باحتمال النص لتأويل مجازي وحرفي معاً، 5. ويُعلَم انعدام تأويل خفي حفظَه أحدُ النظار، 6. ويقع اتفاق تام على تأويل واحد ووحيد للنص. وإذ يمتنع، أمام هذه الشرائط، قيام إجماع ينازع اليقين البرهاني، فإن العِلْميات (Averroes 2001a, 12) التي يُفصَل فيها بالبرهان اليقيني لا تتطلّب إجماعاً تاماً، مادام منهج البرهانيات يجعل حقيقتَها يقينيةً وصحيحةً في ذاتها وبذاتها. أما الإجماع غير القائم على البرهان، وإنما على الإقناع الخطابي أو الشعري أو الجدلي، فليس يقينياً ولا صحيحاً بذاته (per se) -أي بقوته الذاتية- وإنما بغيره (per aliud) فقط؛ أي بأمرٍ خارج عن ذاته، أو قل بحيثيات خارجية أو عرَضية.

ازدادت صراحة ابن رشد بصدد أولوية البرهان، في الفقرة الموالية من **فصل المقال**، أثناء

1- هذا اقتباس **من التحليلات الأولى** لأرسطو (*Prior Analytics*, 1.32, 47a7-9). انظر: (Taylor, 2000).

2- في ما يخص هذه الحالة الأخيرة، كتب ابن رشد أن أئمة النظر، وضمنهم الغزالي، يقولون: «إنه لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء» (Averroes 2001a, 10).

دَفع تهمة الكفر عن الفلاسفة، حيث استخلص نتائج إضافية بشأن طبيعة النظر البرهاني وتأويل الشريعة أو النصوص الدينية. فنَصَّ صراحة على فضل الفلاسفة أو أهل العلوم البرهانية فيما يهم التأويل الديني حين كتب:

«فإنَّ [غير] أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قِبَل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل؛ لأن الله تعالى قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض». (Averroes, 2001a, 31).

فسواء حُمِلَت الشريعة على معنى الشرع أو على معنى نصوص دينية مخصوصة، لا نزاع في أن الإطار المنهجي لتأويلها هو، بالنسبة إلى ابن رشد، إطارٌ أرسطي؛ وهذا بيّنٌ من خلال جعله القياس الشرعي أدنى من القياس العقلي؛ ذلك أن الصورة الأتم للقياس العقلي هي قطعا الطريقة القياسية البرهانية المُنتِجة للمعرفة وللحق. كما يبيِّنه استعمالُه المستتر لاقتباس من كتاب (**التحليلات الأولى**) لأرسطو (Prior Analytics 1.32, 47a7-9)، حين قرَّر أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»؛ ثم في إحالته المضمرَة على (**التحليلات الثانية**) (Posterior Analytics 1.1, 71a1-2)، عندما كتب بشأن النظر في الموجودات واعتبارها، أن «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم». (Averroes 2001a, 9 and 2).

II- الطريقة الجدلية في (تهافت التهافت) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة): مثالان اثنان

يستدل ابن رشد، في كتبه الجدلية، بمقدمات مسلَّمة أو مظنونة، لكي يصوغ مذاهب تنصر الرؤى المشهورة القبول والنافعة في إسناد مذاهب الملّة المحقِّقة لصلاح حال الجماعة والأفراد داخل المجتمع وسعادتهم. لكن ابن رشد لا يقبَل من دون فحص كل الرؤى الدينية، بل متى كانت الرؤى الدينية مستندة إلى استدلالٍ فاسد، كالجواز لدى الأشاعرة من المتكلمين أو رؤى الغزالي في المبدأ الزماني للعالَم، يُجري ابن رشد تحليلاً فلسفياً ناقداً فاحصاً، انطلاقاً من فهمه الخاص لأعمال أرسطو. لكن، رغم انتقاده لاستدلال ومذاهب كثير من مزاولي أصناف مخصوصة من علم الكلام، فإنه رأى لهذا الأخير قيمةً إيجابية بوصفه استدلالاً شرعياً جدلياً يدعم رؤى هي بمثابة الأركان لقاعدة دينية نافعة للمجتمع السياسي المسلم. وقد تضمن كتاب (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**) نقدا للمتكلمين الأوائل أقامه على قاعدة أرسطية، كما اشتمل على كلامه الموحدي الخاص به نصرةً لعقائد الإسلام؛ غير أن قارئ هذا العمل ينبغي أن يحفظ ببالِه منهجية ابن رشد: **فالكشف** نفسه كتابٌ في الجدل الكلامي؛ أي كتاب إقناعي وليس بكتاب برهاني موجَّه إلى فيلسوف من أهل الاستدلال القياسي الصناعي المركّب.

وعلى الرغم من أن كتاب (**تهافت التهافت**) ليس بنفسه كتاباً كلامياً، فإنه أيضاً مصنَّف جدلي تضمَّن نقداً فلسفياً أرسطياً ضد طعْن الغزالي في مذاهب الفلاسفة، وضد أفكاره غير البرهانية بشأن النظر الديني الناصر لبعض أركان تعاليم الإسلام. لقد أظهر ابن رشد بجلاء تام صنفَ كتاب (**تهافت التهافت**) حين صرَّح أن استدلاله فيه لا ينبغي أن يُعَدَّ برهانياً، بل هو استدلال جدلي في المقام الأول، فكتب:

«هذا كُلُّه هو قول الفلاسفة في هذا الباب. وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولاً مقنعاً لا برهانياً، فعليك أن تنظر في هذه الأشياء، إن كنتَ من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان، إن كنتَ ممن تعلمتَ الصنائع التي فعلها البرهان، فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية؛ وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه، بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع. وإنما خالف القولُ في هذا العمل؛ لأن العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير. ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة. ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب، فليس هو قولا صناعياً برهانياً، وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعاً من بعض. فعلى هذا ينبغي أن يُفهَم ما كتبناه هنا». (Averroes 1930, 427-28; 1969, 257-58).

معنى هذا أن البرهان المُنتِج، كما يشير أرسطو في (**التحليلات الثانية** 1.2)، يقتضي أن «تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرَف من النتيجة، وأن تكون علة للنتيجتين بالوجهين جميعاً؛ أعني علة لعلمنا بالنتيجة، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه» (Aristotle 1966, 71b20-23)[1]. يجب أن تكون المقدمات معروفة من لدن مزاول البرهان، ليستوفي هذه الشرائط جميعاً؛ فإذا تم له هذا ووَضَع المقدمات في الصورة القياسية الصحيحة، أمكنَه حين ينجز البرهان أن يُحدِث في نفسِه المعرفة العلمية. إن البرهان ليس البتة فعل متعلّمٍ يُردد ألفاظ معلّمٍ، بل يجب أن تكون المقدمات معروفة على الوجه المشار إليه من لدن من ينجز عملية البرهان. ولئن بدا أنه قد يكفي المرءَ ترداد ألفاظ غيره، فالبرهان في نفسِه فعلٌ محدَّد بدقة ومُلازِم لداخِلَة فاعله، فتكون نتيجة الفعل أيضاً ملازمة لداخِلَة الفاعل، وهي حصول معرفة علمية ضرورية في الفاعل. وبينما توجد أقاويل وأدلة خطابية وجدلية، لا وجود لأقاويل فيها كفاية البراهين من دون استيفاء كافة المعايير الدقيقة والصناعية للبرهان العلمي.

اشتمل (**تهافت التهافت**) على أمثلة كثيرة للطريقة الجدلية، وعلى جملة من نماذج الاستدلال

1- أخذنا النص العربي من: ابن رشد، 1992، نص **تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس: كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان**، تحقيق جيرار جيهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ص373 (المترجم).

الفلسفي القريب، مما قد يدعوه ابن رشد برهاناً. وفيما يلي مثالٌ يكشف للقارئ الحصيف أحدَ هذه الأدلة الجدلية، حيث يُناقش ابن رشد، في المقطع قبل الأخير من **(تهافت التهافت)**، تقويم الغزالي لرؤى الفلاسفة بشأن عدم فناء النفس. ينظر ابن رشد بإيجاز شديد في شرائط المادة، بوصفها مبدأ تشخص لوجود النفس بعد الموت. إجمالاً، لو أن النفس غير مادية وتُفارق البدن عند الموت، فإنه إذا جاز استمرار الوجود إذن لَوجَب بقاء النفس في مادة جديدة. يستدل ابن رشد هنا على نحو جدلي يوحي فقط بإمكان ارتقاء النفس إلى السماء والاتحاد بالمادة السماوية لتستوفي حاجتَها إلى المادة في وجودها بعد الموت[1]. لكن ابن رشد لم يذهب هذا المذهب صراحة، وإنما ذكره بوصفه مذهباً قد ينصر تعاليم الشرع بشأن الحياة الآخرة، بما في ذلك فكرة ارتقاء النفس من البدن إلى السماء عند الموت. وهذا بالضبط استدلالٌ جدلي قائم على خيال الإنسان لا على العقل والبرهان كما هو في كتب ابن رشد البرهانية حول النفس (Taylor, 1998a)؛ حيث لم يترك ابن رشد للنفوس الإنسانية حيّزاً للحياة الآجلة في أي شرح من شروحه الفلسفية الثلاثة لكتاب **(النفس)**. فالجزء العقلي من النفس؛ أي العقل الهيولاني هو، حسب **(مختصر كتاب النفس)**، مشخص وبمثابة استعداد لصُوَر الخيال. وبوصفه كذلك، كان تشخصه ووجوده في هذه الحياة متوقفيْن على الخيال، والخيال نفسه متوقف على البدن[2]. فيتضح، من دون تفصيل هذا المذهب هنا، أن فناء البدن يستتبع فناء قوة الخيال بمعية كل ما يتوقف عليه. إن قوة العقل المادي أو العقل القابل في الإنسان -التي تشخَّصت ووُجِدت عبر التعلُّق بالخيال- لا يمكن أن تتلافى الفناء عند فناء البدن والخيال؛ أي إن النفس وقوتها العقلية تفنيان معا بفناء البدن. فلا محل لوجودٍ بعد الموت في **(مختصر كتاب النفس)**. والأمر نفسُه في **(تلخيص كتاب النفس)**، حيث إن العقل القابل أو الهيولاني، غيرُ مادي ومفارقٌ للخيال والبدن، لكنه يظل يقبل تشخصه ووجوده من الاتصال بالنفس الإنسانية المشخَّصة الموجودة في البدن. قال:

1- (Averroes (1930) 576-7; (1969) 357). لقد نُسِب مثل هذا المذهب من قبل ابن سينا في كتاب **المبدأ والمعاد** (1984، ص114-115): «بعض أهل العلم، ممن لا يجازف في ما يقول، قولاً ممكناً». [النص المقتبس بكامله هو كالتالي: «قال بعض أهل العلم، ممن لا يجازف في ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيون، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية، وإنما لأنفسهم أنها زينة أبدانهم فقط، ولا تعرف غير الأبدان والبدنيات، أمكن أن يعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس؛ لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهيأة بهيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية التي ذكرنا، ولو تعلق بها لم تكن إلا نفسا لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماوياً، لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم ومدبرة له؛ فإن هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لا مكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده في وهمه. فإن كان اعتقاده في نفسه، وفي أفعاله الخير وموجب السعادة، رأى جميلاً، فيتخيل أنه مات، وقبر، وكان ساير ما في اعتقاده للأخيار.» - المترجم]

2- لما كان العقل الهيولاني استعداداً لصور الخيال، فإنه مرتبط بالخيال الذي يوجد بوجود البدن. في هذا الكتاب المبكر، يقول ابن رشد إن «الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الأول». (Averroes 1950, 86 ; Averroes 1985, 124 ; Averroes 1987, 209).

«وذلك أن بهذا الموضع الذي قلناه نتخلص من أن نضع شيئاً مفارقاً في جوهره استعداداً ما، لوضعنا الاستعداد موجوداً له لا من طبيعته، بل من قِبَل اتصاله بالجوهر الذي فيه هذا الاستعداد بالذات وهو الإنسان، وبوضعنا أن هاهنا شيئاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرَض نتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استعداد فقط». (Averroes 2002, 112).

فالعقل الهيولاني الإنساني المشخَّص، إنما هو استعدادٌ لقبول معقولات وَجَب أن تكون لا مادية، ووَجَب أن يكون موضوعاً قابلاً غير مادي كي يتمكن الإنسان من حيازة معقولات بالفعل، وبالتالي أن يتعقل.

إن قوة العقل القابل في كلِّ واحد من الناس لا تتشخَّص ولا توجد من دون اتصال بالإنسان الذي تُعَدُّ النفس بالنسبة إليه فعلاً للبدن؛ لأن العقل الهيولاني لا يوجد قائماً بذاته مفارقاً للنفس الإنسانية التي هي مبدأ الحياة لبدن الإنسان. فمتى فني البدن وكفَّ عن الوجود بوصفه حيّاً، تكفّ النفس عن الوجود كما يكف العقل الهيولاني المشخص عن الوجود. لم يذكر ابن رشد هذه التفاصيل في أيٍّ واحد من هذين الكتابين، تاركا لعناية القارئ الحصيف استخراج تلك النتائج من التحليل الفلسفي لفحوى مذهبه في العقل. كما أن (**الشرح الكبير لكتاب النفس**)، الذي كُتِب أعواماً بعد (**تهافت التهافت**) وبعد (**مختصر**) و(**تلخيص كتاب النفس**)، لم يدَع للموجودات الإنسانية المشخصة بما هي كذلك حيّزاً للخلود الشخصي أو لاستمرار الوجود، وهذا أمرٌ جلي في تعليمه المشهور بشأن العقل المادي الواحد المشترك لجميع الناس (Taylor 1998b). هذه الاعتبارات البرهانية متاحة للقارئ المتبصر الذي ارتاض بالفلسفة وبصناعة القياس، وهي اعتبارات تؤدي، بنظر ابن رشد، إلى الحقيقة العلمية بشأن المسألة. أما الاعتبارات الخطابية المشبِعة لخيال الإنسان أو الاعتبارات الجدلية المقنعة، فمباحة أيضاً متى لم تصرِف الناس عن هذه الاعتقادات الكامنة في تمثيلات لائقة توصِل من ليس له ارتياض بالفلسفة إلى الحق أو إلى وجه من أوجهه الموافقة.

نرى في المثال السابق، إشارة جلية إلى فصل الخطابي والجدلي عن الفلسفي والبرهاني؛ فالذين أُعِدّوا بالطبع للتصديق بالاستدلال الخطابي أو الجدلي، تكون طرق التصديق بالتعاليم الدينية المفيدة في بناء المجتمع الإنساني والعمل الصالح الطرقَ المناسبةَ لترتيب الحياة الإنسانية. أما الفلسفة، فتستعمل طريق القياس، والطرق اليقينية والموثوقة للبرهان قدر الإمكان، المؤدية إلى الحق بذاته متى صحَّت الأدلة. هذا فضلاً عن أن الحقائق الحاصلة بالفلسفة لا تصلح للناس كافة.

سلفت الإشارة إلى أن (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**) هو على نحو جلي كتاب في الجدل الكلامي، يُصحح بصرامة تفسيرات الحَرْفيين والأشاعرة وغيرهم بسبب الاستدلالات الشرعية الفاسدة غير المُوافقة لما يليق بالله وبخلقه وبأمور الدين. ويجدر التأكيد هنا أن هذا الكتاب، إذ يُصحح الكلام الجدلي، لا يستنكر الكلام الجدلي ذاته مادام كان حريّا بالأركان المقبولة في الدين أن تُبَلَّغ للناس في صورة جدلية وخطابية لإرشادهم إلى طريق الصواب. لكن هذا لا يعني أن

على الفيلسوف، الذي يمكنه بلوغ الحق عبر العلم أو القياس البرهاني، أن يأخذ حرفياً بالتفسيرات الجدلية والخطابية لأمور الشرع؛ ذلك أن تعليم الحقائق يجب أن يتم وفقاً لفهم نفسانية التصديق التي تأخذ بالحُسبان قوى فهم الناس، وهم يحيون ويفكرون ضمن مدارج متفاوتة؛ مما يعني أن المبادئ المنهجية المقدَّمة في (**فصل المقال**) تُطبَّق في (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**) في آن معاً على التحليل النقدي للمذاهب الكلامية غير الموافقة، وعلى الكلام الجدلي فعلاً الذي يقرره ابن رشد نفسه. وهذا بالضبط ما جرى حين اعتبر، في (**الكشف**)، دليلَيْن اثنين على وجود الله، هما العناية والاختراع، استناداً إلى نصوص القرآن.

العناية الغائية عبر العلية الغائية هي عناية بكائنات العالَم كافة، لكنها بيِّنةٌ خاصة بالنسبة إلى البشر الذين يقتضي كمالُهم تحقيقَ الكمال العقلي بتوسط أدنى العقول ضمن نظام العقول العليا؛ أي العقل الفعال.

إن القرآن يقدِّم «الطريقة الشرعية» التي دعا الشّرعُ من قِبَلها الناس. أولاً، إن وجود الله يثبت بالتفكر في إرادة الله لجهة العناية بالإنسان، لِخَلْقِ جميع الموجودات من أجلها، حيث تُلفى هذه العناية في وجود الشمس والقمر والفصول والأرض نفسها، كما في النبات والحيوان والجماد على الأرض، بل وفي نظام ومؤاتاة أعضاء الإنسان، وقد جُعِلت كلها موافقة لوجود الإنسان. وإذ يمتنع أن يأتي كل ذلك بالاتفاق، فبيِّنٌ أنه يوجد فاعل قاصد لذلك مريد (Averroes 2001b, 118 ; 2001c, 33). ثانياً، إن وجود الله يثبت من خلال دلالة الاختراع، حيث ثمة أصلان اثنان يُعرَف وجودهما بالقوة في «فِطَر الناس»: أ) فالمعروف بنفسه أن النبات والحيوان والسماوات مخترَعة؛ و(ب) أن كل مُخترَعٍ فله مخترِعٌ؛ ذلك أن (أ) إيجاد الحياة في ما لا حياة له في البدء يُعطي اليقين في وجود مُحدِثه، وهو الله، كما يعطيه أمر السماوات بحركة تُسَخَّر بموجبها للعناية بالأشياء الموجودة على الأرض، وأنّ (ب) هذا بيِّنٌ بذاته (Averroes 2001b, 119 ; 2001c, 33-34).

يتضح بما يكفي أن كل واحد من هذين الدليلين الشرعيين المستعملة لكافة الناس هما من طبيعة جدلية؛ وهذا لائق بهذا الكتاب الكلامي الجدلي. فالدليل الأول يفترض أن شهادة العالَم نفسِه على العناية الإلهية أمر بيِّنٌ بنفسه؛ أما الدليل الثاني فيُقر قبْلياً بالحقائق المشهودة من لدن كافة الناس، ويشرح بيسر المحتوى التصوري للفظ «الخليقة» ليستنتج خلق الله للعالَمَ. وحيث إنهما دليلان جدليان، فهما لائقان وكافيان لأهل الإيمان أو الظن، أولئك الذين لا يصدقون بفعل الخاصية الاضطرارية للاستدلال البرهاني، بل بفعل الإيمان بالوحي والتعاليم الشرعية، ثم إن نتائج هذين الدليلين تُوافق الغائية الطبيعية الأرسطية مادام وجود الكون وحياة كل حي متوقفين على المبدأ الأول؛ كما يُوافق كلٌّ منهما أفكار ابن رشد الفلسفية في إثبات وجود الله بوصفه العلة الغائية للكل.

أمـا الدليـل الثـاني؛ أي دليـل الاخـتراع، فيقتـضي منـا فهـم الاخـتراع بمعنـى التبعيـة الوجوديـة عـلى شـاكلة فحصـه في (**تفسـير مـا بعـد الطبيعـة**)، حيـث فهـم ابـن رشـد فعـلَ العليـة الغائيـة باشـتراك كعلـة فاعلـة للكـون ولحركتـه؛ فمثلـما ترجـع كل الجواهـر المعقولـة المفارقـة إلى اللـه وتحكـم عـلى كمالهـا الخـاص بإزائـه، فـإن اللـه -الـذي تُلفـى الدلالـة عليـه في حدودهـا- هـو العلـة الغائيـة لوجودهـا. هـذه الجواهـر، بدورهـا، علـلُ حركـة السـماوات، والسـماوات، بدورهـا، علـلُ صـور الأشـياء السـفلية المسـاعدة، بـل الضرورية لأن تفعـل الصـورُ الطبيعيـةُ فعلَهـا[1]. فعـلى هـذه الشـاكلة، يكـون اللـه العلـةَ القصـوى، بـل الموجِـد المسـؤول عـن الحيـاة وعـن كل حـركات الكـون الحافظـة لاسـتمرار وجـوده كونـا مفـرداً. وعليـه، فالدليـل الثـاني؛ أي دليـل الاخـتراع، الـذي وجـده ابـن رشـد في القـرآن، يوافـق مبادئـه الأرسـطية الطبيعيـة والميتافيزيقيـة.

كـما أن الدليـل الأول، الـذي يقـرر العنايـة لأجـل النـاس، هـو مـن الصنـف نفسـه، وينتـج كـون البداهـة الطبيعيـة شـاهداً عـلى إيجـاد العالَـم لأجـل النـاس بـإرادةِ فاعـلٍ قاصـد؛ أي بـإرادة إلهيـة. وهـذا أيضـاً دليـل فلسـفي قيِّـم، رغـم افتقـاره إلى بعـض التفصيـل، إذ يوافـق نظـرَه الفلسـفي الأرسـطي. فالعنايـة الغائيـة عـبر العليـة الغائيـة هـي عنايـة بكائنـات العالَـم كافـة، لكنهـا بيِّنـةٌ خاصـة بالنسـبة إلى البـشر الذيـن يقتـضي كمالُهـم تحقيـقَ الكـمال العقـلي بتوسـط أدنى العقـول ضمـن نظـام العقـول العليـا؛ أي العقـل الفعـال. أجـل، إن تصـور اللـه في هـذا السـياق بوصفـه فاعـلاً قاصـداً مريـداً لهـذا الكـمال الإنسـاني، لا ينبغـي أن يُفهَـم فهـماً تشـبيهياً يجعـل اللـه قاصـداً ومريـداً لـشيء خـارج ذاتـه مبـاشرة بعنايـة خاصـة، وإنمـا بالأحـرى قاصـداً ومريـداً لكمالـه الخـاص في الوجـود، مـع مـا يلـزم عـن ذلـك مـن أن وحـدة طبيعتـه وكمالـه بوصفـه العلـة القصـوى الأخـيرة يسـتلزم أيضـاً أن يكـون قاصـداً ومريـداً باشـتراك باقـي الكـون (Duart 1996 ; Taylor 2011).

1- يحمـل ابـن رشـد، في **تفسـير مـا بعـد الطبيعـة**، لفـظ «الإيجـاد» عـلى معنـى «إخـراج مـا بالقـوة إلى الفعـل». (Aver-roes 1952, 1504 ; Averroes 1984, 112). إن اللـه بوصفـه المحـرك الأول هـو «فعـل محـض» (Averroes 1952, 1599 ; Averroes 1984, 151) و«في غايـة الفضيلـة والتـمام» (Averroes 1952, 1697 ; Averroes 1984, 193)، حيـث إن الإلـه «ليـس يعقـل شـيئاً خارجـاً عـن نفسـه» (Averroes 1952, 1703 ; Averroes 1984, 195)، بينـما باقـي العقـول اللامادية المحركـة للسـماوات تعقـل شـيئاً خارجـاً عنها، وتسـتكمل مـن خـلال صلـة مـا باللـه (Aver-roes 1952, 1695 ; Averroes 1984, 192). وبهـذا النحـو، فـإن تراتبيـة العقـول المحركـة للسـماوات تمتـد صُعُـدا إلى اللـه، الـذي هـو محـرك الفلـك الأخـير والسـبب الغـائي لكـمال تلـك العقـول ولموجـودات العالَـم كافـة، هـي تراتبيـة تبعيـةٍ وجوديـة لا تبعيـة زمنيـة أو خلـق إرادي محـدث ومـن عـدم. هـذا مـا يصفـه ابـن رشـد حـين كتـب في **تهافـت التهافـت**: «والفـرق بـين عقـل الأول ذاتَـه وسـائر العقـول ذواتَهـا عندهـم أن العقـل الأول يعقـل مـن ذاتـه معنـى موجـوداً بذاتـه لا معنـى مـا مضافـاً إلى علـة، وسـائر العقـول تعقـل مـن ذواتهـا معنـى مضافـاً إلى علتهـا فيدخلهـا الكـثرة مـن هـذه الجهـة. فليـس يلـزم أن تكـون كلهـا في مرتبـة واحـدة مـن البسـاطة، إذ كانـت ليسـت في مرتبـة واحـدة مـن الإضافـة إلى المبـدأ الأول ولا واحـد منهـا يوجـد بسـيطاً بالمعنـى الـذي بـه الأول بسـيط، لأن الأول معـدود في الوجـود بذاتـه وهـي في الوجـود المضـاف». (Averroes 1930, 204). انظـر مناقشـة العلـل السـماوية في التولـد الطبيعـي: (Freudental 2002; Freudental 2006). وانظـر فيـما يهـم تبعيـة العقـول المفارقـة تبعيـة وجوديـة للعقـل لأول: (Taylor 2011).

إن حقيقةَ الاعتبارات القائمة على الفلسفة الأرسطية التي عدَّها ابن رشد برهانيةً متاحةٌ للفيلسوف، وإن منهجية الفيلسوف الخاصة تُظهِر بأدلة من طبيعة برهانية أن ذلك حق. وهذا ما يوفر الأساس المناسب للحق المدرَك بطريق الجدل أو الخطابة فقط في تصديق باقي أصناف العقلاء من الناس، والذي يتم على صعيد مقدمات وأدلة لا تستلزم الحق بذاته، وإنما تنال تمام حقيقتها بالعرَض فقط. فالواجب، بالنسبة إلى هؤلاء الناس، أن تُؤخَذ التصورات المستعملة في مثل هذه الأدلة، كمفهوم الإرادة الإلهية، حرفياً وَفقاً لنفسانيتهم في التصديق، رغم أن وصف الله بالإرادة لا يحمل المضمون التصوري نفسه عند الفيلسوف الرافض للتشبيه ولوصف الله بإرادة بشرية[1].

III- خاتمة: شريعة الفلاسفة، عود على بدء

يتضح من هذه الملاحظات أن ابن رشد، الذي عمل في ظلال فلسفة الفارابي، قد أنشأ نظرية في التأويل على ركيزة الأولوية المطلقة للفلسفة ولطريقها البرهاني المعصوم. فلا يُفهَم الله فهماً رفيعاً بوصفه السبب الموجِد الأخير، ولا يُفهَم خلقُ الله إلا وفقاً للتصديق الذي يحوز الحق بذاته، وهو فهمٌ لا يتسنى إلا للفيلسوف[2]. هذا الفهم، المتأتي بالملاحظة التجريبية للعالَم وللسماوات وبأدلة الحركة الطبيعية، والمؤدي إلى إثبات وجود محرّكٍ أول واحد، هو الفهمُ الذي لا يحوزه ولا يدركه غير الفيلسوف، ثم إن الفيلسوف هو الذي يتوسل بدراسة علم النفس الفلسفي ليُثبِت أن التعقل فعلٌ غير مادي، فيوفر بذلك الأسس المعلَّلة -أي الأسس التجريبية في النهاية!- ليقرر أن من اللائق اعتبار فعل الله غير المادي فهماً عقلياً أو تعقلاً (Taylor, 1998c). وعليه، كما ينص على

1- كتب ابن رشد في مطلع المسألة الثالثة من **تهافت التهافت**: إنا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة صنفين: صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة، وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع؛ والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر، وهذه هي التي تسميها مريدة ومختارة، وهذه إنما تفعل عن علم وروية. والفاعل الأول سبحانه منزَّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصَف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة. وذلك أن المختارَ والمريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده، والمختارَ هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه، والله لا يعوزه حالة فاضلة ... فالجهة التي بها صار الله فاعلاً مريداً ليس بينا في هذا الموضع، إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد؛ فكيف يُقال إنه لا يُفهَم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار، ويجعل هذا الحد له مطرداً في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن ينفوا عنه الفعل؟ (Averroes 1930, 138-140 ; Averroes 1969, 88).

2- أما بالنسبة إلى الذين ليس بمكنتهم بلوغ الحقيقة في تمامها، كما يبلغها الفيلسوف، فإن الشريعة توفر الهداية الخاصة في الأخلاق عبر تنظيم الحياة الاجتماعية على نحو لائق. وقد كتب ابن رشد في **تفسير ما بعد الطبيعة**: «والسبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك». (Averroes 1952, 43).

ذلك ابن رشد صراحة، فإن غاية العلم والفلسفة بوصفهما طلباً للحقيقة، إنما هي الإدراك العقلي لمبادئ الكون الهادي إلى معرفة الله معرفة برهانية حقة، لا معرفة جدلية أو خطابية:

«إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبَد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه، جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات!». (Averroes 1952, 10.11-16).

فالميتافيزيقا هي العلم المُحقِّق لفعل معرفة الخالِق ومزاوَلة هذا الفعل عبر خلقه. وعليه، فالنظر في الموجودات، وهو نفسه أشرف الأعمال المؤدية إلى الله عبر تلك الموجودات؛ أي إلى الله بوصفه الخالق، هو أجلّ شريعة؛ أي شريعة الفيلسوف، وهي العبادة من خلال دراسة ميتافيزيقا الموجودات وميتافيزيقا الموجود الأول[1].

المراجع

مصادر

- Aristotle. 1966. *Posterior Analytics*, tr. Hugh Trendennick. In Aristotle. Posterior Analytics Topica. Cambridge, MA: Harvard University, 1960; 1966
- Averroes. 1930. *Averroës. Tahafot at-tahafot*, ed. Maurice Bouyges, S.J. Beirut: Imprimerie Catholique.

  ———. 1950. *Talkhīs kitāb al-nafs*, ed. Ahmed Fouad El-Ahwani. Cairo: Imprimerie Misr.

  ———. 1952. *Averroës, Tafsīr mā baʿd aṭ-Ṭabīʿat*, ed. Maurice Bouyges. 4 vols. Beirut: Imprimerie Catholique, 1938-1952

  ———. 1969. *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, tr. Simon Van Den Bergh. 2 vols. London: Luzac and Co.

  ———. 1984. *Ibn Rushd's Metaphysics*. A Translation with Introduction of *Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam* by Charles Genequand. Leiden: E.J. Brill.

  ———. 1985. *Epitome de Anima*, ed. Salvador Gómez Nogales. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel Asín," Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

1- هذه المقالة نتاج مشروع **الأكويني والعرب** بجامعة ماركيت. للاستعلام عن ذلك، انظر:
www.aquinasandthearabs.org

———. 1987. *La Psicología de Averroes. Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles*, tr. Salvador Gómez Nogales. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

———. 2001a. *Averroes. The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, tr. Charles E. Butterworth. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001. This work contains a revised Arabic text and an English translation of the *Faṣl al-maqāl and the Epistle Dedicatory*. The Arabic text and translation are "based on Muhsin Mahdi's revised version of the Arabic text, *Kitāb faṣl al-maqāl*, edited by George F. Hourani (Leiden: E. J. Brill, 1959). The revisions were made on the basis of a re-examination of the manuscripts used by Hourani and the readings originally chosen by him." Butterworth, p. xi. Butterworth provides his own the division of the argument of the text as well as that of Muhsin Mahdi 1986, 48-49. A different division is found in Averroes *On the Harmony of Religion and Philosophy*, tr. George F. Hourani. London: Luzac & Co., 1967

———. 2001b. *Ibn Rushd, al-Kashf 'an al-manāhij al-adillah fī 'aqā'id almilla*, ed. Muhammad 'Abida al-Jabiri. 2nd edition. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

———. 2001c. *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments*, tr. Ibrahim Najjar. Oxford: One World. Translation of Averroes 2001b.

———. 2002. *Averroës. Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction, ed. and tr. Alfred L. Ivry. Provo, Utah: Brigham Young University Press.

- Avicenna (Ibn Sina). 1984. *al-Mabda' wa al-ma'ād*, ed. A. Nurani. Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, in collaboration with Tehran University.

دراسات

- Bertolacci, A. 2007. "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics." *Medioevo* 32: 61-97
- Druart, Th.-A. 1996. "Averroes on God's Knowledge of Being qua Being." In *Studies in Thomistic Theology*, ed. Paul Lockey. Houston, TX: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 175-205
- Freudenthal, G. 2002. "The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes

on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings." *Arabic Sciences and Philosophy* 12: 111-138

———. 2006. "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59: 29-68

- El Ghannouchi, A. 2002. "Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd: Fasl al maqal ou la double verité." In *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalisimus*, Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen, ed.R.G. Khoury. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 139-145
- Glasner, R. 2004. "Review of Averroes. Middle Commentary on Aristotle's De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction, Alfred L. Ivry." *Aestimatio* 1: 57–61

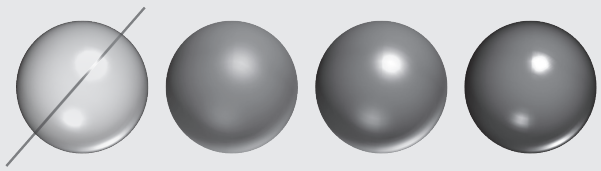
  ———. 2009. *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Mahdi, M. 1984. "Remarks on Averroes' Decisive Treatise." In *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura. Albany: SUNY Press, 188-202, 305-308
- Taylor, R. C. 1998a. "Averroes' Philosophical Analysis of Religious Propositions." In *Miscellanea Mediaevalia* 26: What is Philosophy in the Middle Ages? Proceedings of the 10 International Congress of Medieval Philosophy of the S.I.E.P.M., 25-30 August 1997 in Erfurt, eds. Jan Aertsen and Andreas Speer. Cologne: Walter De Gruyter GMBH & Co., 1998, 888-894. th

  ———. 1998b. "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology." *Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale* 9: 87-110

  ———. 1998c. "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics." *The Journal of the History of Philosophy* 36: 507-523

  ———. 2000. "'Truth does not contradict truth': Averroes and the Unity of Truth." *Topoi* 19: 3-16

  ———. 2011. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God." In *La lumière de l'intellect: l'œuvre scientifique et philosophique d'Averroës,* Actes du colloque de la SIHSPAI à Cordoue, ed. Ahmad Hasnawi. Leuven: Peeters, 391–404



جيورجيو أغامبن

المنبوذ - السلطة السيادية والحياة العارية

ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز العيادي*

مراجعة: عمر بن بوجليدة

حياة المنبوذ،
أو في ما يمكن انتزاعه ولا يمكن التضحية به

لقد كان لأغامبن فضل استشفاف ما لم يمحه النسيان في غموضه، من جهة ما هو رؤيا عميقة في القدم، يَسمُ بميسَم الشكّ صحّة الخبر الذي يَرويه. إذ إنّ ما يشكّل الحدث الحاسم للحداثة في نصّها الغريب عن نصّ الأصل، إنّما هو ميلها إلى إدخال العيش في مجال المدينة، واستبدال ما ينبغي استبداله بتسييس الحياة العارية، على نحو خفيّ تارة وصريح تارة أخرى، وفي هذه المسألة غور عظيم وقلب فريد، وهكذا فقد نتبيّن في كلّ حين أننا لا نعرف الكثير عمّا نظنّ أنّنا نعرفه تمام المعرفة، حيث يدل هذا الاستبدال المشوب بالمرارة على تغيير جذريّ للمقولات السياسيّة-الفلسفيّة للفكر الكلاسيكيّ. ولقد وطّأ أغامبن للموضوع الذي سيتناوله بالإشارة إلى أنّه وفي ظلّ الدولة الحديثة، إنّما الرّهان يكون من خلال «...كشف الرباط السّري الذي يقرن

> ولقد ظهر لي أنّ «الكتاب» يشترط أن نقرأه وقد بُرئت نفوسنا وعقولنا منذ مبتداها، ممّا تغلغل وترسّب في أعماق تاريخنا، إذ يتوضّح أنّ أغامبن ليس بغافل على أنّ الكلمات والأفكار تصنع العالم. إلا أنّه ولتحتمل نصوصنا ثقل المفاهيم وما اعتاص من الإشكاليات، استبان أنّ الترجمة عراك تنسى فيه اللغة ذاتها، لتخوض تجربة المغايرة والاختلاف.

* منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2017، 256 صفحة.

السلطة بالحياة العارية، مستأنفة على هذا النحو ربط صلاتها (...) مع أقدم **الأسرار الإمبراطورية**» (ص20).

حقيق بنا إذن النظر إلى أولئك الذين رأوا فيهم وعدا، وبأكثر تمعّنا دلالة التعريف الأرسطي للمدينة، ومضمون التقابل بين العيش والعيش الجيّد. وهذا التقابل، إنّما هو من أمارات «[تضمين] الحياة العارية في الحياة المؤهّلة سياسيّاً» (ص20). واللافت للنّظر، أنّ وراء هذه الأسرار أسراراً وخيبات عُضال، فإن «للحياة العارية في السياسة الغربيّة هذا الامتياز الفريد المتمثّل في أن يكون استبعادها هو ما يؤسّس مدينة البَشر» (ص21)، وهو يروم ها هنا تأكيد سؤال، محرج في غموض، ما يفتأ يتشكّل، لينطرح على هيآت مغايرة، هاجسه البحث في كيف لنا أن «نسيّس العذوبة الطبيعيّة للعيش؟» وثمّة تمييز آخر لم يكن من التنبيه إليه مَنَاص، وهو: هل هذا العيش في حاجة حقاً إلى التسييس أم إنّ السياسي متضمّن فيه سلفاً بوصفه نواته الأثمن؟

لا ريب أنّ قراءة أكثر تمعّنا تكشف ضرورة استئناف التفكير في «السياسة الحيويّة للكليانيّة الحديثة من ناحية ومجتمع الاستهلاك ومتعة الجُموع من ناحية أخرى» (ص26). وليستبين الموضع الذي يصدر عنه أغامبن، ويكون الإبصار به ممكناً، نود أن نوضّح منذ البدء، أنّ «المحرّك الأوّل لهذا الكتاب هو الحياة العارية؛ أي حياة **المنبوذ** التي **يمكن انتزاعها ولا يمكن التضحية بها**» (ص22). هكذا يبدو أنّ ثمّة غشاوة حقوقيّة قاهرة لا تزال تحكم طريقة النظر، وبالتالي تدفع إلى معاودة السؤال بشأن لفظة «منبوذ» الذي «يمثّل لغزاً صورة للمقدّس في ما دون أو في ما وراء الدينيّ الذي يشكّل النموذج الأوّل للفضاء السياسي الغربيّ» (ص23).

ولقد اهتدى أغامبن، بعد أن فرغَ من أمر العنوان إلى تأكيد مفاده «أنّه بالتوازي مع المسار الذي بموجبه يصبح الاستثناء هو القاعدة في كل مكان، ينتهي تدريجياً فضاء الحياة العارية، القائم في الأصل على هامش التنظيم السياسي، إلى التطابق مع الفضاء السياسي» (ص23). ويبلغ الأمر هالته العليا «حيث يدخل الاستبعاد والتضمّن، الخارج والداخل، **الحياة** و**العيش**، الحق والواقع، في منطقة عدم تمايز لا تقبل الاختزال» (ص23). وجليّ من خلال هذا التحديد، أنّها تصورات قطعت مع ما كانه الأمر، إذ صار واضحاً أنّ «حالة الاستثناء التي كانت فيها الحياة العارية في الوقت نفسه منبوذة ومأسورة من طرف النظام الحقوقي-السياسي، كانت تمثّل حقيقة، في انفصالها، الأساس الخفيّ الذي كان يقوم عليه النظام السياسيّ برمّته» (ص23).

ومن أجل ذلك نحن نميط اللثام، عن طرافة يختزنها موقف أغامبن، حيث يمكننا أن نبصر بدقة، «مفارقة السيادة» مستنداً على شاهد من (**اللاهوت السياسي**، ص17). فقد استطاع أغامبن في (الجزء الأول الموسوم بـ«منطق السيادة»، ص29-89) أن يظهر كيف أنّ صاحب السيادة يتخذ شرعياً موقعاً خارج القانون، بامتلاكه السلطة الشرعيّة لتعليق صلوحيّة القانون، وهو ما يعني أنّ المفارقة يمكن أن تصاغ كذلك: «القانون كائن خارج ذاته» أو بالأحرى «أنا صاحب السيادة، الكائن خارج القانون، أعلن أنّه لا وجود لما هو خارج القانون» (ص31). والجدّة الجذريّة التي ينتج عنها هذا

التصوّر هو أنّنا ههنا في قلب الاستثناء، لكن ما هو الاستثناء؟ إنّه لأمر محيّر ومربك حقّاً، إذ لا يسعنا أن نحدده بشكل واضح وجليّ، بل نصطدم بأنه هو ما لا يمكن استغراقه، ولهذه العبارة لجأ أغامبن، وهو يحاول استنظام صيغة للتعبير. «إنّه يفلت من كلّ صياغة عامّة، لكنّه يكشف في نفس الآن عن عنصر صوريّ مخصوص ذي طبيعة قانونيّة هو القرار في خلوصه المطلق» (ص31-32).

ولاستجماع المسألة ينعقد الجواب على تأرجح بين بعدين بدءاً، إذ «الاستثناء نوع من الإقصاء، إنه حالة فريدة مقصيّة من المعيار العام» (ص 34). حالة فريدة لا يشملها حكم، لكنّ الهاجس والمقام الذي يُسطّر حدود كيفيّة مقاربة الاستثناء وملئه معنى لا يستقيم إلا بالانتباه إلى أنّ «ما يميّز الاستثناء تخصيصاً هو أنّ ما وقع إقصاؤه ليس مع ذلك غير ذي صلة على الإطلاق بالمعيار؛ على العكس من ذلك، هذا الأخير يظلّ في علاقة به في شكل تعليق. **ينطبق المعيار على الاستثناء بعدم انطباقه عليه وبانسحابه منه**» (ص34).

ولو نحن تعمّقنا هذا المقتضى بعض التعمّق لألفينا فيه ما ينبئ بأنّ «خاصيّة الوضع المستحدث في الاستثناء هي أنّه لا يمكن تعريفه لا على أنّه وضعُ واقعٍ ولا على أنّه وضعُ حقٍّ» (ص35). وارتباطاً بما سبق بيانه، يمكن أن نلاحظ أنّ تصوّر أغامبن يتجلّى من خلال التأكيد أنّ الاستثناء، إنّما «ينشئ بالأحرى بين هذين الوضعين عتبة عدم تمايز مفارقيّة: إنّه ليس واقعة إذ هو مستحدث فقط بتعليق المعيار؛ لكن لهذا السبب ذاته هو كذلك ليس حالة خاصّة، حتى وإن كان يؤسّس إمكان سريان مفعول القانون» (ص35). ويحسن بنا في هذا المقام أن ننتبه إلى أنّ أغامبن يشير في صيغة بليغة إلى أنّ «الفضاء الموافق لهذه البنية الأصليّة المتخفيّة **للناموس** هو المعتقل فعلا وليس السجن» (ص36). ولقد وضّح، وهو يحاول الوقوف عند التيه النهائي للموروث الغربي وما وقر فيه وانكتب، أنّ قانون السجون ليس كائناً خارج النظام العادي، إلا أن «الجمهرة القانونية التي توجّه المعتقلات هي القانون العسكري أو قانون الأحكام العرفية» (ص37). واللاّفت أنه قام بعرض ذلك بنباهة عجيبة. في حين تظلّ الصياغة الأعمق، إنّما هي تلك التي استطاع في مستواها أغامبن احتصاد ما رام احتصاده، لمّا استبان له أنّ «علاقة الاستثناء هي علاقة نفي» (ص47)؛ ذلك أنّ هذه الكشوفات تحوز من هذا المنظور عمقا لا يُضاهى، فإن «المنفي ليس موضوعاً ببساطة خارج القانون ولا هو غير مكترث به؛ إنّه مُهمَل من قبَله معروضاً ومعرضاً للخطر في هذه العتبة التي لا تمييز فيها بين الحياة والقانون وبين الخارج والداخل» (ص47). وعن هذه الاستنتاجات تترتّب فوارق لا يمكن إهمالها، إذ بهذا المعنى يمكن لمفارقة السيادة أن تتّخذ الشكل التالي: «لا وجود لخارج عن القانون» (ص48).

وليس يخفى أنّ التعبير الأوضح عن مفارقة السيادة يكون من خلال مشكل السلطة المؤسّسة وعلاقتها بالسلطة المؤسَّسة. فقراءة أكثر تمعناً تكشف أنّ الأولى تقع خارج الدولة، «إنها لا تدين لها بشيء» (جورج بيردو، **مقالة في العلوم السياسية**، ص173). ونتيجة لذلك، يستحيل بناء العلاقة بين هاتين السلطتين بناء متناسقاً. ولعلّ ذلك ما حدا بأغامبن لاختيار نص فالتر بنيامين متكئاً

عليه للإبانة عن تلك الاستحالة، إذ قدّر أنّ هذا النصّ له من القدرة ما به يخترق حجب الكلمات لإعادة تكوين الانتظام الحميم للفكر، آنئذ يسعنا أن ندرك كما ألمع إلى ذلك بنيامين أنّ العلاقة بين السلطة المؤسّسة والسلطة المؤسَّسة، إنّما هي العلاقة «بين العنف الذي يؤسس القانون والقانون الذي يحافظ عليه» (بنيامين، في نقد العنف، ضمن: **الإنسان، اللغة والثقافة**، ص190-191). ولأنّ المسألة يحتاج حلّها إلى رويّة وأناة يزيد فيوضّح ما انحجب في غموض إنّ «القانون يحرس ذاته دون أن يحرسها، هو محروس من قبل حارس لا يحرس شيئاً» (دريدا، **ابتسارات**، ص356، عن رواية كافكا، **أمام القانون**). ولأنه لا يرى في السلطة عزما على الفعل، يمم «أغامبن» شطر المعنى الكانطي، إذ يندهش «أنّ كانط يصف في عبارات «حسّ أخلاقي» جليل، وضعيّة ستصبح معتادة في الدول الكليانيّة» (ص77).

وما يجدر بنا التنبيه إليه أنّ هذا التأويل ليس صالحاً، إلاّ إذا تذكّرنا «أنّ الحياة الخاضعة لقانون ساري المفعول دون أن يكون دالا تشبه الحياة في حالة الاستثناء» (ص77). وضمن هذا الفضاء الإشكالي يخترع مقاماً للتسآل عن مدى استنفاد هذا التأويل لبنية القانون حقّاً مقصد المقصد؟ فإن «ما يصفه كافكا هو تحديداً حياة من هذا النوع يكون فيها القانون أكثر طغياناً بقدر افتقاره لكل مضمون» (ص77). وبيّن جدّا من هذا أنّ أغامبن قد عقد العزم في ضبطه لمشكل الاستثناء على أن يعاود الوقوف عند طروحات بنيامين، وأنت إذا تأمّلت قوله، علمت أنه يرى في حالة الاستثناء وقد تحوّلت إلى قاعدة مؤشراً على تفكّك القانون وصيرورته التي يتعذّر تمييزها عن الحياة التي قد كان عليه أن ينظّمها. إذ يعلّمنا تراث المضطَهدين «أنّ حالة الاستثناء التي نعيشها هي القاعدة» (بنيامين، أطروحات في فلسفة التاريخ، ضمن: **الإنسان، اللغة والثقافة**، ص697).

وبناء على هذه الاعتبارات، يرتسم المعلم الأساس للعنف الذي يمارس في حالة الاستثناء، من حيث لا يقدر أن يحافظ على الحق ولا يؤسّسه، بل «يحافظ عليه بتعليقه ويؤسّسه باستبعاد نفسه منه بصفته استثناء» (ص90). وإذا كان أغامبن قد رام التوقّف عند الطابع العامّ لطروحات بنيامين، فإنّما كان ذلك للإمساك بالخيط الناظم لسؤال مركزيّ اتسعت مساحته النصيّة، وتناسلت صوره: «متى وكيف اعتُبرت حياة إنسانيّة منبوذة في ذاتها لأوّل مرّة؟» و«ما المستثنى منها وما المأسور فيها؟ ومن هو حامل الحظر السياديّ؟» (ص94) وليفتتح في الجزء الثاني («المنبوذ» ص97-154) متون «فستوس» (Festus)، حيث عثر أغامبن على تعريف للمنبوذ، مفاده أنّه «من حاكمه الشعب من أجل جريمة، مع ذلك من غير المسموح به قتله، لكن من يقتله لن يدان من أجل قتل نفس بشرية؛ القانون الأوّل للمحكمة يؤكد بالفعل أنه ‹إذا قتل أحد ما شخصاً أقرّ استفتاء شعبيّ أنّه منبوذ، لن يعتبر قاتلاً›. من هنا عادة نعت إنسان سيء أو شرّير بأنه منبوذ» (ص97).

إن إنعام النظر في هذا التعريف، يدل بوضوح على أنّ تحيُّزُ المؤلَفين القدامى يجد رجع صداه في تباين تأويلات المحدَثين. فيكون إيقاع اسم واحد عليها جميعاً، ضرباً من الإجمال الذي لابدّ له من تفصيل أو ضربا من المجاز الذي لابدّ له من تأويل. وأثناء تطوافه بين تلك الرؤى أفصح أغامبن بوضوح أنّنا «في حضرة معسكريْن: من ناحية أولئك الذين يرون في **التقديس** الرّاسب

المنهَك والمُدَنيَن لعصر متقادم، حيث لم يوجد بعدُ أيّ تمييز بين القانون الدينيّ والقانون الجزائيّ، وحيث كان الحكم بالإعدام يقع تقديمه بصفته تضحية للألوهيّة؛ من الناحية الأخرى أولئك الذين (...) يمثّل **التقديس** بالنسبة إليهم صورة نموذجيّة للمقدّس، التضحية لآلهة الجحيم» (ص99). وتنفتح السبل أمام مدار للعلاقة جديد، في هذا الوضع، بين الدينيّ والقانونيّ، علاقة تلوح دائماً من بين ثنايا ماض سحيق. ولمّا مضى أغامبن بالبذل طلبا لهذا المبتغى، أدرك أنّه «مماثل في التباسه لمصطلح المحرّم الإثنولوجيّ: مَهيب وملعون وفي نفس الوقت جدير بالتقدير ومثير للرعب» (ص99).

لقد أزاح أغامبن وبمهارة فائقة القناع عن مفارقة لاذعة وكشف وجها آخر، استبان من خلاله أن «هذه الحياة ليست مجرد الحياة الطبيعيّة، ليست هي العيش عند اليونانيين ولا هي الحياة بما هي شكل الحياة المؤهّلة سياسياً».

لقد توصّل الأوّلون، إلى أنّ «خصوصيّة **المنبوذ: عدم معاقبة من يقتله وتحريم التضحيّة به**» (ص100). إلا أنه لا يسعهم أن ينكروا أن هاتين الخاصيتين تبدوان عسيرتي التلاؤم. وليس أخلق بهذا الجمع المستحيل، من سؤال أغامبن الجذري الفريد والمربك، والذي يحاول في مستواه في عبارة حاسمة ونهائيّة إعادة تملّك هذه الإمكانيّة «ما حياة **المنبوذ** إذا كانت تتموقع في تقاطع قتل مباح وتضحيّة محظورة، خارج الحقّ الوضعيّ كما خارج الحقّ الإلهي؟» (ص100). لعلّه لا غرابة في ذلك بما أنّ القراءات تتطابق مع ما طواه الزمان، بعيداً بعداً سحيقاً، حين بدأ يُظهر فيه مجتمع ما قلقه، وتلك ليست معادلة ذهنية، افتراضية، وإنّما هي واقعة تاريخيّة -حيث ملأت الشكوك نفسه واهتزّت ثوابته ويقينيّاته- وقد أضاع مذّاك كل علاقة بتراثه الدينيّ. فقد «هجر مصطلح المحرّم الإثنوغرافي لأوّل مرّة إطار الثقافة البدائيّة، ودخل بشكل قطعيّ في تاريخ الدين الإنجيليّ، واسماً نهائياً بالتباسه التجربة الغربية للمقّدس» (ص102).

وهل الابتعاد عن الفضاء الأصلي إلاّ معادل لابتعاد عن تعدد معناه ذاك الذي يهجر الذاكرة يسيراً يسيراً. إنّه ما يؤشّر إلى حقيقة تسكن الأعماق ولا يمكن البرهنة عليها، تهجس بها عقولهم مثلما تهجس بها قلوبهم «هنا، ثيولوجيا كانت فقدت كلّ خبرة بالكلام المنزّل وفلسفة كانت تخلّت عن كل رصانة إزاء الإحساس يحتفلان بوحدتهما في مفهوم للمقدّس يتطابق تطابقاً تامّاً من الآن فصاعداً مع الغامض والعصيّ على الفهم» (ص105)؛ ذلك أنّ تجربة الدينيّ، متعدّدة المعاني، لا تخضع لا إلى العقلانيّ ولا إلى الأخلاقيّ، وأظهَر وجوهَا تَبيُّنا للمتأمل: الخارق والمرعب. لقد «وقع إخضاع هذه الأخيرة لسيرورة فقدان دلالة نهائي، يقودها إلى تحمّل دلالات متعارضة» (107). جاءت على أسلوب بديع يعجز البلغاء عن فهمه، ترشح بالمعاني، تتوالد ولا تصدأ، تمنح أسرارها أولئك الذين يقرؤون ويتدبّرون، وقد رفعت عن عقولهم الغشاوة. لتقول ما قالته كأجمل ما تقال الأقوال بمحنة ولذة: «هذا الازدواج المرتبط بالمفهوم الإثنوغرافي للمحرّم وقع استخدامه هو بدوره

لتفسير صورة **المنبوذ** وفق دائريّة تامّة» (107). ولا يمكن العروج إلى تلك الأعصر الغوابر، وإلى ذلك الزمن الذي كان -بادئ ذي بدء- تجربة يتمّ خلالها إنتاج المعنى النصيّ، إلا متى تأمّلنا عبارة «من غير المسموح به قتله»، آنذاك يستبان أنّها تمثّل بدورها استثناء بالنسبة إلى الحقّ الإلهيّ وإلى كلّ شكل من أشكال القتل الطقسيّ، ذلك الذي لا نقوى إلاّ على تأويله، وقد غدونا لا نملك سوى ظلال من نصّ تفترض أصالته، فإذا «هي في الحقيقة طقوس تطهير أكثر من كونها أحكاماً بالإعدام بالمعنى الحديث للفظ: عبارة **من غير المسموح به قتله** كانت تستخدم بالفعل للتمييز بين قتل **المنبوذ** وأشكال التطهير الطقوسيّة» (ص110).

في هذا المستوى بالذّات، استطاع أغامبن صياغة المشكل على نحو أكّد بوضوح أنّ «ما هو محبوس في الحظر السيادي هو حياة إنسانيّة معرّضة للقتل وتتعذّر التضحية بها: إنّه **المنبوذ**» (ص112). ولقد زجّت هذه الإيماءات في عزم نحو الإشكالية – الهاجس، والتي مفادها أنّ «صاحب السيادة و**المنبوذ** [يمثلان] صورتين متناظرتين لهما نفس البنية وهما متضايفان، صاحب السيادة هو من بالنسبة إليه كلّ الناس هم بالقوة **منبوذون** و**المنبوذ** هو من بالنسبة إليه كلّ الناس يتصرّفون بصفتهم أصحاب سيادة» (ص113). وليس في وسعنا ههنا ألاّ نكشف حضور مشمولات «الحبكة الخداعيّة» والاستراتيجيّات النصّية والانزياحات المجازيّة، من بيان النصّ الأوّل. فقد خضعت إلى رهيب ما ينعقد في علاقة الذّاكرة بالزّمان وبالأصل. فإن «عبارة **منبوذ** تقول شيئاً ما مثل العلاقة ‹السياسية› الأصلانية» (ص114). وبالتالي، فإن «**الإدانة** ليست صيغة لعنة دينيّة قد تقرّ الخاصيّة **المحرّمة** لشيء ما؛ أي خاصيّته المهيبة والمعيّة في نفس الآن: إنّها تشكّل على العكس من ذلك الصياغة السياسيّة الأصلانيّة لفرض الرابطة السياديّة» (ص114).

ولأنه يعمل على ألا يغيب عن ناظريه هذان المظهران، يلفت انتباهنا إلى حدث قلّ أن لفت النظر، ولكنه استرعى انتباهه. وفي تقصّي معناه البعيد، يضرب أغامبن على ذلك مثلاً يروم من خلاله تأكيد ما يناسب رهانه، «عندما كان الشعراء اللاتينيون يقولون إنّ العشاق **مقدّسون**» (ص115)، وإن «**من يتملّكه الحب بإمكانه الذهاب إلى حيث شاء دون خوف، إنه مقدّس**». إنّنا ههنا نجد أصداء لكتب موحى بها. وبكلمات يتجاوز مغزاها المعنى الحرفي. وليزيد المسألة إظهاراً، يذهب أغامبن، إلى أنّ ذلك لم يكن «لأنهم كانوا منذورين للآلهة أو لأنّهم ملعونون، وإنما لأنّهم انفصلوا عن بقيّة الناس في دائرة كائنة في ما وراء الحق الإلهيّ كما في ما وراء الحق الإنساني» (ص115-116). وإنّ أغامبن ليشير ههنا إلى ما لا ينبغي أن نستفهم عنه؛ لأنّه من قبيل ما قد ينكشف من خلال اشتغال حاسم على أفق أنفسنا العميقة، حيث سيميل أغامبن ميلاً قوياً إلى أن يستخلص أنّ «هذه الدائرة في الأصل هي تلك التي نتجت عن الاستثناء المضاعف الذي كانت الحياة المقدّسة معرّضة له» (ص116). ولأن غرضه من هذا القول هو البحث عن مسارب أخرى، ينحسم الأمر عنده بمجابهة مع التاريخ، وافتتاح أفق للمعنى يؤكّد أنّ «التحكّم بالرّقاب هو أحد الامتيازات الخاصّة بالسلطة السياديّة لزمن طويل» (فوكو، **إرادة المعرفة**، ص177) (ص117). ويكفي أن نفكّر في بسط مظان هذا الاستنتاج، لننتبه إلى أنّ كلّ هذه البراهين الميّالة إلى الاستدلال على أنّ

«ما يجمع بين **المتفاني** الذي ظلّ حياً، وبين **المنبوذ** وصاحب السيادة في نموذج واحد هو في كلّ مرّة هذه الحياة العارية التي انفصلت عن سياقها وظلّت على قيد الحياة بعد الموت» (ص135). وقد بلغ الاستدلال منتهاه في حين أكّد أنّها «قد أصبحت غير متلائمة مع العالم الإنسانيّ، الحياة المقدّسة لا يمكنها بأي حال أن تعيش في مدينة البشر» (ص135).

ضمن أرضية نظر جديدة يحاول أغامبن -وقد بلغ تساؤله مداه- الوقوف عند مكمن الصعوبة، حيث ارتأى أنّ إعادة «قراءة أسطورة تأسيس الدولة الحديثة من هوبز إلى روسو» تؤكد أنّ «حالة الطبيعة هي في الحقيقة حالة استثناء تظهر فيها الدولة للحظة (...) و**كأنّها تفككت**» (ص147)، بل إنّه ذهب إلى أنّ التأسيس ليس حدثاً متحققاً نهائياً في وقت ما. بالرغم من أنه قد تمّ بعدُ وأنّه لا مناص من احتضانه.

لقد أزاح أغامبن وبمهارة فائقة القناع عن مفارقة لاذعة وكشف وجها آخر، استبان من خلاله أن «هذه الحياة ليست مجرد الحياة الطبيعيّة، ليست هي **العيش** عند اليونانيين ولا هي **الحياة** بما هي شكل الحياة المؤهّلة سياسياً» (ص147). إنها نصّ غير مقروء بدقّة، فهو لا يُطال بيسر، إذ تباعدت الشقّة وانعقدت أساساً علاقة غرابة ببؤرة الأصل «إنّها تمثّل بالأحرى الحياة العارية لل**منبوذ** ولل**شريد**، إنّها منطقة عدم تمايز وانتقال متواصل بين الإنسان والحيوان وبين الطبيعة والثقافة» (ص147). فاستطاع الانزياح عما درجت أزمنة البدء والتصوّر التقليدي تأكيده، بأن أبان أنّه «في اليونان القديمة كما في روما تذكر أقدم الشهادات وضعاً أسبق من التقابل بين الحقّ والعقاب: وضعاً لا يمكن تحديده "لا بصفته ممارسة حقّ ولا بصفته عقوبة"» (كريفو، **النبذ من المدينة**، ص11) (ص148-149). ورغم ما بينهما من فروق أساسيّة لا يجب إغفالها، يخترقه تواطؤ والتباس أصيل، إذ إن وجهها المتآلف من دلالات لا لون لها، «هو وضع من يُنفى بعد اقتراف جريمة أو وضع من يفقد مواطنته؛ لأنه يصبح مواطن **مدينة حليفة** تنعم **بحق منح اللجوء**» (ص149)؛ ذلك ما يَرى فيه أغامبن عَتَبة وبَاباً يَنفتح على «منطقة عدم التمايز هذه التي تَلتقي فيها حياة اللاجئ أو **المحروم من الماء والنار** بحياة **المنبوذ** التي هي معرّضة للقتل، ولا يمكن التضحية بها، تُعين علاقة سياسيّة أصلانيّة أسبق من التقابل الذي يقيمه شميت بين الصديق والعدو، وبين المواطن والغريب»؛ ذلك أن «**الشريد**» هو «**من يخرج عن الجماعة والدين والقانون**»؛ أما «**الغريب**» فهو «**الذي من بلاد أخرى تكاد تكون غريبة**» (ص149).

ويضعنا التحليل السابق على عَتبات «بنية الحظر (...) التي علينا أن نتعلّم التعرّف عليها في العلاقات السياسيّة وفي الفضاءات العموميّة التي مازلنا نحيا فيها. **فضاء الحظر -أرباض الحياة المقدّسة- هو في المدينة أكثر حميميّة من كلّ داخل وأكثر برّانية من كل خارج**. هذه البنية هي **الناموس** السياديّ الذي يشرط بقية المعايير الأخرى» (ص149-150).

إلاّ أنّ هذا النحو من التدقيق، إنّما من شأنه أن يُنبّه إلى وجاهة التلفّت نحو الجهة التي يرتسمها مفهوم «ما تتعذّر التضحية به»، لبيان أنّه «لا يكفي لاستيفاء العنف الذي هو موضوع

السياسة الحيويّة الحديثة» (ص153). وهكذا نقف عند السؤال الرئيس الذي حاول أغامبن أن يضيئه: «**المنبوذ** هو بالفعل من تتعذّر التضحية به، لكن مع ذلك يمكن أن يقتله أيّ كان» (ص153). والمعضلة تتجلى، أنّه «في الحداثة، مبدأ قدسيّة الحياة تخلّص كليا من الإيديولوجيا الأضحويّة. دلالة لفظ **مقدّس** في ثقافتنا ليست غير امتداد للتاريخ الدلاليّ **للمنبوذ**، وليس لتاريخ التضحية» (ص153).

وإنّه ليظهر لنا، إن نحن رمنا الآن استنطاق الأبعاد التي تتخلل هذا القول والثاوية في مطاوي التاريخ «انقلاب البيو-سياسة إلى تنتو-سياسة [سياسة الموت]» (ص161)، حيث إن الرّهان الرّاهن، أنّ هذه النّقطة لم تعد «تحضر بوصفها حدّاً ثابتاً يفصل منطقتين متمايزتين بوضوح: يتعلّق الأمر بالأحرى بخط متحرّك يتنقل في مناطق من الحياة الاجتماعيّة يتزايد اتساعها، ويعمل فيها صاحب السيادة في تناغم متزايد لا مع الحقوقيّ وحسب، وإنّما كذلك مع الطبيب والعالم والخبير والكاهن» (ص161).

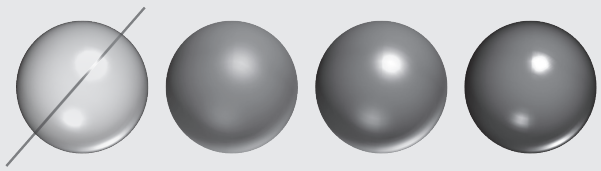
لقد حاول أغامبن في مطلع الجزء الثالث («المعتقل بوصفه نموذجاً بيوسياسي لما هو حديث»، ص155-232) إنجاز تعريف للبيو-سياسة: من جهة ما هي «الانخراط المتزايد لحياة الإنسان الطبيعية في آليات وحسابات السلطة» (فوكو، **إرادة المعرفة**). وقد استقام لأغامبن إبصار وجه التواشج الواضح ما دامت «الغاية النهائية للكليانية هي الهيمنة التامّة على الإنسان. فما المعتقلات إلّا مخابر لتجريب الهيمنة التامة» (حنا أرنت، **محاولات في الفهم**، ص240).

وعلى ذلك، فهو يلاحظ أنّه وبالتوازي مع ترسّخ البيو-سياسة نشهد بالفعل تحوّلاً وامتداداً متزايداً إلى ما وراء حدود حالة الاستثناء والتقرير بشأن الحياة العارية التي كانت تعرّف السيادة. وبعد تحديده هذا، يقرّ أنّه توجد في كلّ دولة حديثة نقطة تُعين اللّحظة التي يتحوّل فيها التقرير بشأن الحياة إلى تقرير بشأن الموت. وهذا موضع لطيف جداً، لابد من التمهّل عنده؛ وذلك أنّه إنّما ههنا نشأت الأطروحة التي مفادها أنّ «كلّ تثمين وكلّ «تسييس» للحياة، (...) كانا يفترضان حتماً قراراً جديداً حول العتبة التي في ما بعدها لم تعد الحياة وقد توقّفت عن كونها ملائمة سياسياً، غير «حياة مقدّسة» ويمكن القضاء عليها من حيث هي كذلك دون معاقبة. وإنّ كلّ مجتمع يعيّن هذا الحدّ، كل مجتمع -حتى الأحدث- يقرّر من هم "منبوذوه"» (ص181). وقصد الظفر برابط يوضّح أغامبن أنّ «المحكومين بالإعدام ونزلاء المعتقلات وقع تشبيههم بشكل غير واع وبمعنى ما، بـ**المنبوذين**، بحياةٍ بالإمكان انتزاعها دون اقتراف جريمة قتل» (ص 206). وابتغاء ولوج المغفول عنه، يذهب إلى أنّ «ما يهمّنا هنا بشكل أخصّ، هو أنّه في الأفق البيوسياسي الذي يميّز الحداثة، يتحرّك الطبيب ورجل العلم في هذه **الأرض البكر** التي وحده صاحب السيادة كان بإمكانه دخولها في ما مضى» (ص206).

إنّ ما يبدو واضحاً هو أنّ «الحياة والموت ليسا مفهومين علميين تخصيصاً، بل هما مفهومان سياسيان» (ص212)، ليتضح أنّ «الحياة العارية التي وقع تحويل هؤلاء الناس إليها ليست ظاهرة

طبيعيّة خارج السياسة قد يتوجب على القانون أن يقتصر على ملاحظتها أو الاعتراف بها. يتعلق الأمر بالأحرى بعتبة يتحوّل فيها الحق في كلّ مرّة إلى واقع والواقع إلى حق، ويسعى فيها هذان المستويان إلى أن يصبحا غير متمايزين» (ص222). ولقد أفلح أغامبن في أن يظهر، حتى عندما يكون المسلك ملتوياً، أنّه في المعتقلات – («المعتقل هو الفضاء الذي يفتح عندما تبدأ حالة الاستثناء في التحوّل إلى قاعدة» ص219). «لم يعد ثمّة تمييز بين المدينة والمنزل. انتُزعت منّا نهائياً إمكانية الفصل بين جسدنا البيولوجي وجسدنا السياسيّ، بين ما يتعذّر إبلاغه، وهو صامت، وبين ما يمكن إبلاغه والتعبير عنه» (ص241).

ولقد ظهر لي أنّ «الكتاب» يشترط أن نقرأه وقد بُرئت نفوسنا وعقولنا منذ مبتداها، ممّا تغلغل وترسّب في أعماق تاريخنا، إذ يتوضّح أنّ أغامبن ليس بغافل على أنّ الكلمات والأفكار تصنع العالم. إلا أنّه ولتحتمل نصوصنا ثقل المفاهيم وما اعتاص من الإشكاليات، استبان أنّ الترجمة عراك تنسى فيه اللغة ذاتها، لتخوض تجربة المغايرة والاختلاف. وقد استطاع المترجم أن يعيد صوغ المصاغ المعرفيّ بلغة أخرى، إذ أحسن ابتداع، بل قل إعادة كتابة الكتاب، بأفضل الكلمات وأقومها وأحسنها أثراً. وأضاءه بلوامع وضّاءة، إذ كان دائم الحركة ودائم الالتفات، ينظر إلى الجهتين.



التأويليات اللاهوتية - فلسفة الدين

إعداد: قسم التحرير

- إبراهيم، خضر، «فلسفة الدين: منشأ المصطلح ومعناه ومجال استعماله»، الاستغراب، العدد 3 (2016).
- أحمد علي، حمادة، فلسفة الدين اليهودي: فيلون السكندري، القاهرة، نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017.
- أحمد النصراوي، نادية، فلسفة فويرباخ بين المادية والإنسانية، بيروت، دار الرافدين، 2017.
- آدامز، نيكولاس، هابرماس واللاهوت، ترجمة حمود حمود - شهيرة شرف، بيروت - الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.
- أنوار، حمادي، «الدين كتجربة والاعتقاد كإرادة عند ويليام جيمس» (18-1-2016):
- www.mominoun.com/articles/3513
- أوتو، رودولف، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2010.
- أوحنيطو، هاجر «فردانية التجربة الدينية ويليام جيمس أنموذجاً» (31-5-2014):
- www.mominoun.com/articles/603
- إيكو، أمبرتو - مارتيني، كارلو ماريا، بماذا الإيمان؟ مراسلات حول الفلسفة والدين والاخلاق والعلمانية، ترجمة عواطف السعدي، مونيخ، دار أبكالو، 2019.
- بدوي، عبد الرحمان، فلسفة الدين والتربية عند كانط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- بنشيخة المسكيني، أم الزين، كانط والحداثة الدينية، بيروت-الرباط، مؤمنون بلا حدود-المركز الثقافي العربي، 2015.

- بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والمعتقد الديني: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة زهراء طاهر، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2020.
- تيليش، بول، الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981.

— زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1995.

— بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمين بيروت، دار الجمل، 2007.

- جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010.
- جماعي: فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019 (سلسلة الندوات).
- جورج عوض، نجيب، «الثيولوجيا وفلسفة الأديان»: مؤمنون بلا حدود

https://www.mominoun.com/articles/4485

- جيلسبي، مايكل ألين، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة فيصل بن أحمد الفرهود، بيروت، جداول، 2018.
- جيمس، ويليام، تنويعات التجربة الدينية؛ دراسة في الطبيعة الإنسانية، ترجمة إسلام سعد – علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر (سلسلة الدراسات الفكرية والسياسية)، 2019.
- حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

— ظاهريات التأويل: محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2013.

— تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2013.

- الحيدري، السيد كمال، فلسفة الدين: مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد للطباعة والنشر، قم، 2009.
- الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1997.

— مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، 2001.

— الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، القاهرة، دار قباء، 2007.

- الخمسي، عبد اللطيف، «فلسفة الدين وجدل اللاهوتي والأنثروبولوجي عند لودفج فيورباخ»: مؤمنون بلا حدود (26-12-2015):

https://www.mominoun.com/articles/3449

- ديب، حنا، هيغل وفويرباخ، دار أمواج، 1994.
- ديوالك، أرنولد، «النقد الهايدغري لفلسفة الدين (ويندلباند – ريكرت – ترولتش)»، الاستغراب، العدد 5 (2016)، ص158-177.
- رشاد، علي أكبر، فلسفة الدين، ترجمة موسى ضاهر، بيروت، مركز الغدير، 2011.
- الرفاعي، عبد الجبار (تحرير)، تمهيد لدراسة فلسفة الدين (موسوعة فلسفة الدين 1)، بيروت، دار التنوير – مركز دراسات فلسفة الدين، 2014.

— الإيمان والتجربة الدينية (موسوعة فلسفة الدين 2)، بيروت، دار التنوير – مركز دراسات فلسفة الدين، 2015.

— علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، بيروت، دار التنوير – مركز دراسات فلسفة الدين، 2017.

— الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم (موسوعة فلسفة الدين – 4)، بيروت، دار التنوير / بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2017.

— (تحرير وترجمة)، الحب والإيمان عند سورن كيركيكورد، دار التنوير، 2016.

- رويس، جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري مراجعة حسن حنفي، القاهرة المركز القومي للترجمة، 2000.
- الزين، محمد شوقي: «جان غرايش: فلسفة الدين من وجهة نظر تأويلية» مؤمنون بلا حدود (21-12-2019).
- عبود المحمداوي، علي (تحرير)، فلسفة الدين: مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف-الاختلاف- دار الامان، 2012.
- غادامر، هانز جورج، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم – علي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007: «علم اللاهوت في ماربورغ (1964)»، ص93-121؛ «البعد الديني (1981)»، ص343-367؛ «الوجود، الروح، الله (1977)»، ص369-394.
- غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، بيروت – الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.
- سامي، ميرنا، «هايدغر والدين: السفر في اللغة والسكن الى جوار الله»، الاستغراب، العدد 5 (2016)، ص196-213.
- سايفرت، جوسيف، الله كبرهان على وجود الله. إعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي، ترجمة حميد الأشهب، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2001.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، ط 1، 1971، ط3 بيروت، دار الطليعة، 1994.
- ستون، م.و.ف.، فلسفة الدين، ترجمة سهيل نجم، دار صفحات، دمشق، 2017.

- ستيس، والتر، الزمان والأزل. مقالة في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، مكتبة الأسرة، 2013.

— الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، 2013.

- سعد، إسلام، «فلسفة الدين بين التسامح والعنف» (16 تشرين الثاني/نوفمبر 2019): مؤمنون بلا حدود.
- سعد الله، سفيان، إشكالية الفلسفة والدين عند ديكارت، بيروت، دار التنوير، 2017.
- سعيد، جلال الدين، سبينوزا والكتاب المقدس، بيروت – الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017.
- السيد علي، غيضان، فلسفة الدين: المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

— الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)، بيروت، دار التنوير، 2009.

— «نشأة الدين عند هيوم من التعددية إلى التوحيد» الاستغراب، العدد 18 (شتاء 2020).

- شلايرماخر، فريدريك، في الدين. خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، تقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير – مركز دراسات فلسفة الدين، 2017.

— حول الدين. خطابات الى محتقريه من المثقفين، ترجمة نبيل فياض – أنس الحراك، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2017.

— في الدين : أحاديث إلى المثقفين من بين منكريه، ترجمة فتحي إنقزو، الكويت، صوفيا، 2021.

- شيرواني، علي، الأسس النظرية للتجربة الدينية: قراءة نقدية مقارنة بين ابن عربي ورودلف أتو، ترجمة حيدر حب الله، بيروت، منشورات الغدير، 2003.
- صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار، 1995.

— دراسات نقدية في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار، 2015.

- طريف الخولي، يمنى، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، القاهرة، دار قباء، 1998.
- فتح علي خاني، محمد، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية – العتبة العباسية المقدسة (سلسلة الدراسات الغربية 1) 2016.

— «المعجزة في فلسفة الدين عند هيوم»، الاستغراب، العدد 18 (شتاء 2020).

- فتغنشتاين، لودفغ، في الخلاق والدين والسحر، ترجمة حسن احجيج، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، 2019.
- فياض، نبيل/دانه، شتيفان/موترايش، ميشائيل، نيتشه والدين، ميونيخ، أبكالو.
- فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008.

- فيورباخ، لودفيغ، جوهر المسيحية، ترجمة جورج برشين – تقديم نبيل فياض، دار الرافدين، 2016.

— أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

— ماهية الدين: قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2007.

- كامل، فؤاد، مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، جداول، 2012.
- كانط، إيمانويل، الجزء الثاني – ما بعد الطبيعة – فلسفة الدين، أمير عباس صالحي (إعداد وتحرير)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، 2019.
- كميليف، يوري أناتوليفيتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، دار البلد، 2016.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار غريب، 1973.
- كيبنبرغ، هانز غرهارد، «مدخل إلى فلسفة الدين» (ترجمة فتحي المسكيني)، ألباب، مجلد 1 عدد 3 (صيف 2014)، ص81-99.
- لاغريه، جاكلين، الدين الطبيعي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.
- مزوز، محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، بيروت – الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.
- المسكيني، فتحي، الإيمان الحر. مباحث في فلسفة الدين، بيروت – الرباط، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.

— «معنى فلسفة الدين: التخصص، بداياته وتطوراته»، التفاهم السنة 13 (2015).

- مصطفى حسين، ظريف، «فلسفة الدين عند جون س. مل»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 8 (1999).
- ملكيان، مصطفى، العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي – حيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون-مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، 2010.
- منصور، أشرف، العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2014.
- النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، 2016.
- هيدغر، مارتن، «الفينومينولوجيا واللاهوت» (ترجمة فتحي المسكيني): مؤمنون بلا حدود (8-4-2020).

- هيغل، حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، بيروت، دار التنوير (د.ت.).

— جدلية الدين والتنوير، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي، كلمة، 2014.

— محاضرات فلسفة الدين:

1. مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2001.

2. فلسفة الدين، 2001.

3. العبادة وديانة الطبيعة، 2003.

4. ديانة الطبيعة وديانة الحرية/ 2002.

5. الديانة الروحية، 2003.

6. ديانة الجمال والدين المطلق، 2003.

7. الله والفكرة الخالدة، 2004.

8. أدلة وجود الله، 2004.

9. أدلة أخرى على وجود الله، 2004.

- هيل، جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم إسكندر، مراجعة محمد حسن غنيم، القاهرة مكتبة دار الكلمة، 2011.

- هيوم، ديفيد، التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.

- وايتهد، ألفرد نورث، كيف يتكون الدين؟، ترجمة رضوان السيد، دار جداول للنشر، بيروت، 2017.

- يوسف، حسن، فلسفة الدين عند كيركجارد، القاهرة، دار الكلمة، 2001.

- يوسف موسى، محمد، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المحرر الأدبي، 1988.