Hermeneutics

Academic Quarterly Journal for Theoretical and Applied Hermeneutics and their Methodologies

Vol. 3
Summer 2019

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

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

تأويليات

مجلة فصلية علمية محكمة

تُعنى بالتأويليات النظرية والتطبيقية والمناهج

العدد الثالث - صيف 2019

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

المملكة المغربية - الرباط - أكدال، تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة 32، طابق 4، ص.ب: 11266
هاتف: 00212537779954 ، فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com - www.mominoun.com

فهرس المحتويات

تصدير العدد — 4
محمد أبو هاشم محجوب

بحوث ومقالات

هايدغر والعربية: في مهب الترجمات — 6
محمد أبو هاشم محجوب

المتصوفة والعقل: نصوصٌ فوق العادة — 32
خالد التوزاني

الترجمة، ترجمة الذات وإنشائية المعنى — 52
خليل قويعة

تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد — 64
سعيد عبيدي

74 الكلي وتصاريفه: لغة الفلسفة بين ريكور وليفيناس
فتحي إنقزّو

102 خطاب السلطة بين قداسة النصوص ونسيان قصة التأسيس
عمر بن بوجليدة

114 سبينوزا قارئاً ديكارت
سفيان سعد الله

130 الصمت وفضاءات التأويل في (كليلة ودمنة)
أحمد أوالطوف

مقاربات تأويلية

144 الزخرف والمعمار الإسلامي: إشكالية رَوْحنة الفضاء
سهير الأمين

نصوص وترجمات

166 الأنتولوجيا والزمانية: خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان
ترجمة: محمد أبو هاشم محجوب

قراءات ومراجعات

182 في التماهي بين الترجمة والفلسفة
قراءة: عبد الرحيم رجراحي

ببليوغرافيات

194 ببليوغرافيا: غادامر في العربية

تصدير العدد

محمد أبو هاشم محجوب*

مـع هـذا العـدد الثالـث تبلـغ (**تأويليـات**) بدايتهـا الجداليـة التـي كانـت تـروم الوصـول إليهـا منـذ البدايـة: خلـق سـياق مـن النقـاش الفلسـفي حـول الإشـكالية التأويليـة نظريـة وتطبيقـاً، فـلا حيـاة فلسـفية دون جـدال بـين المتفلسـفين. وتمثـل التأويليـات العربيـة فرصـة فريـدة في إعـادة صياغـة السـؤال الفلسـفي التأويـلي مـن سـياق فكـر ليـس عديـم التقليـد في بـاب التأويـل، بـل طـوّر جـدلاً كامـلاً حـول نظريتـه البلاغيـة، وحـول علـم الـكلام، وحـول الفلسـفة، وحـول التجربـة الصوفيـة، وحـول علـم الـكلام الجديـد. لذلـك فـإنّ أيّ اسـتئناف للمجهـود التأويـلي لا بـد مـن أن يسـتحضر هـذا التاريـخ، مميـزاً ضمنـه مـا بـين مـا ينتمـي إلى التاريـخ [= التاريخـي]، وبـين مـا يؤسـس التاريـخ ويعطيـه معنـى [= التاريخـاني].

مـا الـذي يمثّـل عنـصرَ التأويـل؟ وهـل يمكـن لنـا ممارسـة التفلسـف بإعـادة بنـاء تاريخـه خـارج الأخـدود الـذي تسـطّرت فيـه مفاهيمُـه الأساسـية؟ إنّ هـذا السـؤال هـو الـذي يطرحـه **محمـد محجـوب** مـن خـلال مجادلـة الموقـف الـذي يريـد أن يجعـل مـن تاريـخ التفلسـف خصومـة مـع مفهـوم لم يُسـمع ولم يُنطـق بـه. وضـدّ هـذا الموقـف يشـير **محجـوب**، مـن خـلال مناقشـة مسـألة ليسـت «ترجميـة» إلا في ظاهرهـا، إلى أنّ مفهـوم الوجـود هـو، مـن داخـل الفلسـفة العربيـة، المفهـومُ الـذي كَشـف وحَجـب في آن. ولذلـك لا بـدّ مـن الاضطـلاع بـه في هـذا اللُّبـس المؤسّـس، وضمـن هـذه الشّـبهة الفاتحـة: إن إمـكان اسـتئناف التفلسـف بالعربيـة هـو الرهـان الـذي يطاولـه هـذا المقـال؛ إذ يسـتأنف مقدمـة الترجمـة العربيـة **لـ(تأويليـات الحدثيـة)** لهيدغـر التـي صـدرت في الأثنـاء. ولعـل حـرج التّرجمـة هـذا هـو الـذي تثيره مقالتـا **خليـل قويعـة** (الـذي يتسـاءل عـن مـدى مـا تكـون الترجمـة تأويـلاً للـذات) و**فتحـي انقـزو**

* جامعة تونس.

(مـن خـلال مسـاءلة تجربـة اللغـة مـن جهـة كونهـا تجربـة عابـرة بـين بـدأة إغريقيـة لوغوسـية، وبـدأة عبرانيـة أنبيائيـة ناطقـة عـن الـكلّي)، بالإضافـة إلى المراجعـة المتبـصرة **لكتابـات** عبـد السـلام بنعبـد العـالي **في الترجمـة**، وهـي المراجعـة التـي قـام بهـا **عبـد الرحيـم رجراجـي**: إلى أيّ مـدى تكـون تجربـة الترجمـة، بمـا هـي تجربـة تأويليـة قصـوى، بـل بمـا هـي برادايـم التّأويـل نفسـه، هـي تجربـة الفلسـفة نفسـها؟ ذلـك هـو المحـور الأول الكبـير الـذي ينتظـم مقـالات هـذا العـدد، دون أن يسـتوفيها.

أمّـا المحـور الآخـر فينتظـم مقالاتِـه الأربـع سـؤالٌ واحـد هـو سـؤال تجربـة القـراءة التأويليـة لنصـوص بعينهـا: سـؤال المناهـج التّأويليـة يقـارب ضمنهـا **خالـد التـوزاني** نصـوص المأثـور الصـوفي، نصوصـاً فـوق العـادة، في عبارتـه، أو يسـتنطق بهـا **أحمـد أوالطـوف** مناطـق الصمـت في (**كليلـة ودمنـة**)، تنقـلاً بـين التأويـل الـذي ينطـق بـه بيدبـا الفيلسـوف والتأويـل الـذي يسـكت عنـه **ابـن المقفـع**، وسـؤال المنهـج التاريخـي في مواجهـة النـص القـرآني كـما عنـد **سـعيد عبيـدي** في قراءتـه **لنـصر حامـد أبوزيـد**، ، انتهـاء إلى سـؤال القـراءة الفلسـفية حيـث يسـتعيد **سـفيان سـعدالله** بنيـان الفلسـفة السـبينوزية مـن خـلال «نقدهـا» لديـكارت، عـلى حـد عبـارة أطروحـة **إيفـون بيلافـال** المشـهورة.

أمـا مقـال **عمـر بـن بوجليـدة**، فهـو يسـتقل نصـوص **ريكـور** ليتطـرق إلى خطـاب بعينـه، هـو خطـاب السـلطة بمـا هـو خطـاب رغبـة، وليفـكك مـن خـلال **ريكـور** آليتهـا في تخييـل العـدل في عـين رغبتهـا أن تكـون سـلطة مطلقـة.

وأخـيراً، فـإن تجريـب النظـر الـتأويلي في قـراءة أثـر فنـي هـو تجريـب بـات اليـوم مألوفـاً، ولكـن تأثيـث الفضـاء وبنـاءه وتشـكيله ليـس دائمـاً عمـلاً فنيـاً في حـد ذاتـه. فهـل قـراءة دلالتـه هـي مـن قبيـل رفعـه إلى مقـام الفنـي، أم أنهـا تفـترض أن المعنـى قائـم بعـد في فضاءاتنـا اليوميـة تمامـاً مثلـما هـو قائـم في آثـار نحـن نشـحنها بـه. ذلـك هـو السـؤال الـذي نخلـص إليـه مـن قـراءة المقاربـة التأويليـة **لسـهير الأمـين**: إلى أي مـدى يمكننـا أن نقـول إنّ كياننـا اليومـي، فضاءَنـا اليومـيَّ، هـو كيـان مشـحون بعـد بالمعنـى، وأننـا نسـكن هـذه اليوميـة عـلى جهـة الروحنـة؟

* * *

هايدغر والعربية

في مهبّ الترجمات*

محمد أبو هاشم محجوب

الفصل الأوّل

في «الوجود» و«الكينونة»

إنّ جوهر الترجمة ليس إدراك مراد الآخر، فهذا أقل شروطها وأدنى عياراتها، وإنما هو إنطاق النفس بأقصى إمكاناتها فيها، وأخفى مواردها عنها. ذلك ما أخذنا به النفس هاهنا: إنطاق العربية **بهايدغر** [Heidegger]. ولكنّ ترجمات **هايدغر** تضعنا، بغير استثناء، أمام مشكل ترجمة الـ«زاين» [Sein]؛ فمفكِّر الوجود إما أن تستقبله العربية في مفهومه الذي يكافئه، وإما أن يظل خطابه غير موجّه إليها أصلاً. هكذا ينبغي أن يُفهم تحيُّرُ العبارة عنه تحيُّراً بَلبل اللّسانَ والفكرَ معاً.

في أصل هذا التأمل الذي ولّدته، كغيرها من الترجمات، ترجمةُ (**تأويليات الحدثية**)، سؤال ظلّ يراودني منذ أن استقرّ بعض المتفلسفة من العرب

> **تعقّل الفلسفة، إذاً، هو استصلاحُ نقلها، أو الانتقال إليها، في سياق لسان غير طبيعيّ لها، وفي سياق حدوث غير «قَريحيّ» للملّة عنها، بل في سياق سبْق الملة عليها وشأنُها أن تكون سليلتها: هو ترجمةٌ لها، إذاً، ولكنها ليست صناعة ترجمة، بل فعلٌ فلسفي، أي تفلسفٌ، يريد منه الإنسان إشفافاً إلى النّفس نافعاً له، وللنّاس.**

المعاصرين على إعطاء «أيناي einai» و«زاين Sein» و«آتر Être» و«تو بي/ بيينغ= to be/Being» تصاريف «كان» المختلفة، فقال بعضهم بالكون [موسى وهبة[1]، وإسماعيل المصدّق[2]]، وقال بعضهم الآخر بـ«الكينونة» [عبد العزيز العيادي[3]، وفتحي المسكيني[4]]. ولعلّه يمكنني أن أصوغ هذا السؤال على النحو الاستفزازي الآتي: ما هي التكلفة، التي يتعيّن علينا، بوصفنا متفلسفةً منخرطين ضمن تقليد فلسفي واصطلاحي عربي طويل، أن ندفعها للتخلّي عن «الوجود» والانخراط ضمن تقليد «الكون» و«الكينونة»؟ فهذا هايدغر يطرق بابنا، مع ما نعلم من تمنّع لسانه وأسلوبه و«لغته» على كلّ ترجمة، تحت عنوان «**الكينونة والزّمان**»، وهذا ج. ب. سارتر [J.- P. Sartre] يكاد يستقرّ عندنا مصنَّفه الأعظم تحت عنوان «**الكينونة والعدم**»[5]، وهذه مقالات الشارحين تتوالى –وإن بتردّد– على «الكينونة» هاهنا وها هناك، وكأنّ الأمر قد بات مقروراً. ولكن هذا السّؤال لا يستحي أن يبوح من الآن بضمنياته وهي خاصّة تظنُّنُه على هذا المذهب أنّه يعلّق الفلسفة على الملّة، ويحوّل كلّ تفكّر في الوجود إلى ضرب من تأسيس الدّين في حدود العقل الأمري، وإلى ضرب من «ما بعد الدين»، إن لم يكن ضرباً من الثيولوجيا. ولكنّ البرهنة على ذلك لا بد من أن تمرّ بأطول المداورات.

لا يتعلّق الأمر بمسألة ترجميّة عارضة، بل هي من الحسم بما يجعل كلّ سكوت عنها رمياً بالمسألة الفلسفيّة في التّقليد العربي إلى اللاّتعين. إنه قرار بالانزياح، وما قولي كذا، بل بالانثناء، عن كامل التّقليد الفلسفي العربي على نحو لم يُسبق إليه بمثل هذه العفوية. فنوشك أن نحمل القول الفلسفي **الفارابي**، والسينوي، والرّشدي، على ضرب من الصّمم عن موضوع الفلسفة. إنّ المختصم

1- انظر ترجمته لمقدمة كتاب (Sein und Zeit) لهايدغر، ضمن مجلة فلسفة، بيروت، خريف 2003، حيث اختار ترجمة العنوان والمفهوم تحت لفظة الكون. انظر مناقشة هذه الترجمة ضمن: الفكر الفلسفي في لبنان، مجموعة من المؤلفين، تحرير باسل عون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017، وتحديداً مقال جمال نعيم: «موسى وهبة، ميتافيزيقي في القرن الحادي والعشرين، ص411 – 434.

2- انظر ترجمته لكتاب الأسئلة الأساسية للفلسفة: «مشكلات» مختارة من «المنطق» Grundfragen der «Logik» der «Probleme» Philosophie, Ausgewälte لهايدغر، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2018.

3- انظر ترجماته المختلفة، و، على سبيل المثال لا الحصر، ترجمته لكتاب موريس مرلوبونتي: (Le visible et l'invisible) [المرئي واللامرئي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008].

4- انظر ترجمته لكتاب هايدغر : 1927] Sein und Zeit] تحت عنوان : الكينونة والزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012. ولكن انظر خاصة ضمن كشفه المفهومي في تذييل هذه الترجمة صفحاته اللافتة عن مقومي «الكينونة» وتصاريفها/ Sein ، والوجود وتصاريفه/ Existenz، ص761–775، بالإضافة إلى ما كان قدّمه في تصدير الترجمة من الاعتبارات العميقة حول فعل الترجمة في علاقة بلغة هايدغر عموماً وبالكتاب الذي يترجمه تحديداً، خاصّة ص7–37.

5- راجع ترجمة نقولا متيني لكتاب سارتر (L'être et le néant)، تحت عنوان : الكينونة والعدم، مراجعة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009. وهذه هي الترجمة العربية الثانية لهذا المصنف، بعد ترجمة عبد الرحمن بدوي تحت عنوان: الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 19661.

هاهنا هو «مختصم العمالقة»[1]، ذاك الذي كان استضاف له أفلاطون «البرّاني الإيلي»[2]، وأنطقه به سؤالاً أعياه البحث عن جوابه في «الأرض وفي السّماء»[3]: فقال، بُعيد الموضع الذي استشهده – على أقصى الحرج- هايدغر في ديباجة ز/س[4]: «ألا بهذا الأيناي/ εἶναι ماذا تريدوننا أن نفهم؟» [الترجمة الفرنسية لا تعبّر عن الإحساس بمعنى الاستقبال في فعل «upolambanw». ولكن ترجمة تساؤل البرّاني الإيلي تستحق من غير شك أن تترجَم على هذا النحو: على أي نحو تريدوننا أن نتلقى/ أن نستقبل/ أن نتحمل، هذا الـ«εἶναι»][5]. فكأنما تسلّلنا إلى هذا «المختصَم»، رهاناً ومكاناً

1- راجع أفلاطون، السّفسطائي، 252 أ: «γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας»: «مختصم العمالقة حول الوجود/ الماهية». وهذه، طبيعة الحال، قضية أخرى: إذ ما الذي اختصمه اليونان؟ الوجود [εἶναι]؟ الماهية [οὐσία]؟ الوجود الموجود [τὸ ὄν]؟

2- هكذا نقترح إعطاء ترجمة كناية الـ xeno~ geno~ ex Elea هذه الشخصية التي تدير الحوار، والتي تراوحت ترجماتها بين «الغريب» و«الضيف»: فهو ليس غريباً ولا متغرّباً، وإنما هو الأتي من خارج أثينا والنازل على مجلس سقراط في ضرب من الضيافة المستحقة لكلّ من في وضعيته. لذلك هو «البرّاني أصيل إيليا = البرّاني الإيلي».

3- إشارة بذلك إلى مناقشة أطروحات «أصحاب الأرض» و«أصحاب الصور» في محاورة السّفسطائي المذكورة نفسها: راجع خاصة: 246 أ-ج وما يليها.

4- هايدغر، ز/س، GA. 2, Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 ، ص1. ويمكن التعويل، بعد الترجمة العربية المتوافرة المشار إليها، على الترجمات التالية التي ننصح بها لمن تتعذر عليه المتابعة من خلال النص الألماني [وهي في الغالب تثبت الترقيم الأصلي للصفحات المأخوذ عن نشرة ماكس نيماير الأصلية]:

الترجمة الإنجليزية:

M. Heidegger : Being and Time, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, 1962[1].

الترجمات الفرنسية:

M. Heidegger: *L'être et le temps*, trad. française (incomplète) par R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964[1]

M. Heidegger: *Être et Temps*, trad. nouvelle et intégrale Par E. Martineau, Authentica, 1985.

M. Heidegger: *Être et Temps*, trad. Française par Fr. Vezin (d'après les travaux de R. Boehm et A. de Waelhens (première partie) et J. Lauxerois et C. Roëls (deuxième partie), Gallimard, Paris, 1986[1].

الترجمات الإيطالية:

M. Heidegger: *Essere et tempo*, traduzione di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano, 1976[4]M. Heidegger: *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2008[3].

5- وحتى الترجمة الإنجليزية فإنها تكتفي فتقول: «[243e] What are we to understand by this 'being'?». راجع الترجمة الكلاسيكية لمحاورة السفسطائي ضمن:

Plato, VII, *Theaetetus – Sophist*, transl. By H. N. Fowler, The Loeb Classical library, Harvard U. P. Cambridge, Massachusetts, London, 1921.

وآناً، وأخذناه «إخذة خَلْس» كما قال **بديع الزّمان**، واستبدلنا به مُختصَماً لم يختصمه أحدٌ من قبل، ثم طفقنا نستردُّ تاريخه وكأنما هو تاريخُ ما كان ينبغي أن يكون.

إنّ اعتراضنا على هذه السّردية، التي نسجها ريمي براغ، مزدوج: اعتراض على براغ، واعتراض على ما فهمه منها المسكيني الذي بنى جزءاً من حجاجه عليها.

هكذا إذاً: فإما أنّ تاريخَنا الفلسفيَّ كان ينبغي أن يكون تاريخ «الكينونة» لا تاريخ «الوجود»، وإمّا أن يكون تاريخنا الفلسفي تاريخ «عناد خطابي»، يستبعدُنا من «الانتظام في تاريخ الأنطولوجيا[1] وتاريخ مصطلحها العالمي»[2].

إنّ ما يلفت النّظر، حدّ اليأس، في هذا الحجاج الجهيد، هو تعويله على حجة «نقلية» نراها فقيرة إلى القوة الضّرورية. فالقادح لهذا الحدس هو نصّ **لريمي براغ** [Rémi Brague] لا يمكن إلا بكثير من الإعراض والزّهد اعتباره نصّاً جدياً. يقول ريمي براغ:

إن الفعل «ὑπολαμβάυνω» لا يدل في الإغريقية القديمة على مجرّد الفهم، بل إنّ الفهم هو أحد المعاني الثانوية والأخيرة التي يذكرها معجم بايّي [Bailly] الكلاسيكي. وقبل ذلك يدلّ الفعل على الاضطلاع، والتحمّل، ولاسيما تحمّل العبْء والثقل، ثمّ يدلّ على الاستقبال الذي يستضيف ما يستقبل، وعلى المعاضدة والمساندة، ثمّ يدل على التقبل، ثمّ على التصدي المستبِق لما يهجم علينا، ... إن كلّ هذه المعاني هي من مقدّرات سؤال البرّاني الإيلي لدى ما يُعضل عليه معنى هذه الكلمة البسيطة: εἶναι. وإنما ذكرنا كلّ ذلك إشارة إلى أنَّ تلقي عبارة الوجود جدير بكلّ عناية. أليست هي العبارة التي قال عنها أرسطو: «ولقد حقّ [عندنا] أنّ ما ظلّ [الفلاسفة] يجدّون في البحث عنه منذ القدم، و[ما يبحثون عنه] اليوم و[ما سيظلون يبحثون عنه] دائماً [وما سيظل] معضلاً [عليهم] ألا وهو السؤال: ما هو الوجود/الموجود، إنما هو [السؤال]: ما هو الجوهر؟ [الميتافيزيقا، الزّاي، 1028 I. 1-5 ب]:

«καὶ δὴκαὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶἀεὶ ἀπορούμενον ,τί τὸ ὄν ,τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία».

1- شاع بين المتفلسفة العرب تعريب عبارة «Ontologie/ Ontology/ Ontologia» برسمها، ورسم تصاريفها المختلفة، بحرف الطاء أي «أنطولوجيا». والصواب في تعريب الحروف الأعجمية على ما أثبته مجمع اللغة العربية في القاهرة في قراراته للمرحلة الثانية، وعلى ما أقرته معاجم أخرى عديدة، هو رسمها بالتاء، إذ لا موجب من حيث النطق لأن تكون الطاء مقابلاً لحرف «T/ t» اللهم مجرّد اتباع ما جرى عليه القدماء دون قاعدة. وقد أثبت المقال المرجعي لعالم المعجمية الأستاذ إبراهيم بن مراد جملة من مراجع هذا التصحيح الذي يقره هو كذلك: انظر كتابه: دراسات في المعجم العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، وخاصة الفصل: «منهجية في تعريب الأصوات الأعجمية»، ص315 وما يليها.

2- راجع: فتحي المسكيني، التّفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التّأويلي للعقل؟، جداول، بيروت، 2011، ص36-37.

«إن العربية كالعبرية لا تنطق عن الرابطة الحملية عند تصريفها في الحاضر. وأما الفعل الذي يؤدي وظيفتها إذا ما صرِّفت في الماضي والمستقبل [كان / يكون] فليس له معنى اكزيستنسييلي [كياني]». لذلك لجأ المترجمون، الذين أرادوا إعطاء الأيناي [einai] الإغريقي، إلى الفعل «وَجَد» [trouver] الذي إذا ما بُني في صيغة المنفعل [au passif][1] أمكن أن يعني، كما في الفرنسية، «أن يوجد هنا، أن يوجدَ. ويوافقه الاسم الفعلي [nom verbal] (وهو، في النحو العربي، المصدرُ) وجودٌ، «حدثُ أنْ نجدَ [شيئاً ما]»، أو «حدثُ أن يكون [شيء ما] موجوداً». وثمة في عبرية مترجمي مدرسة ابن تيبون المكافئُ الدقيق: نمصه [nimsā']. ويحتفظ الفارابي (المتوفى في 950) بذكرى هذا الاشتقاق: «فالموجود المستعمل عندهم على الإطلاق [au sens absolu] قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان، وأن يُتمكن منه في ما يراد منه، ويكون معرضا لما يلتمس منه». [كتاب الحروف، I، الفقرة 80، نشرة محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969، ص 110، الأسطر 12-14]. وعندما ترجم معجم ابن سينا العربي إلى اللاتينية، تمكّن المترجمون من التعرّف إلى أصل اللفظة، وأدّوه بعبارة (esse, ens) أو (existentia). إنّ الفعل (être)، الذي ظلّت دلالة «exister» فيه محجوبة بوجه ما في الإغريقية، لم يُتمكن من نشر هذه الدلالة بوضوح تام إلا عقب مسارٍ كانت المرحلةُ العربية فيه مهمة. وعندما بحث هايدغر عن لفظة قادرة على تلخيص أطروحة الأنتولوجيا التقليدية حول الـ(être)، اختار (Vorhandenheit)، الموجود المتاح، أو الذي «تحت اليد» (انظر مثلاً: *Grundprobleme der Phänomenologie* [المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا]، درس سداسي صيف 1927، الأعمال الكاملة، المجلد 24، ص 173]. من اللاّفت أن يكون المفهوم، الذي أجلاه على هذا النحو، قد تشكّل على نحوٍ مسبق في اللّغات السامية»[2].

إنّ اعتراضنا على هذه السّردية، التي نسجها **ريمي براغ**، مزدوج: اعتراض على **براغ**، واعتراض على ما فهمه منها **المسكيني** الذي بنى جزءاً من حجاجه عليها:

فمن الواضح أن كلام **ريمي براغ** يحاول أن يكون شرحاً [commentaire] على هامش الفصل الخامس عشر من الباب الأول من **كتاب الحروف للفارابي** في نشرة **محسن مهدي** المشار إليها، وذلك من الفقرة (80) إلى حدود الفقرة (86).

إلا أنّ في ما يُخبر عنه **ريمي براغ** عن العربية خلطاً فادحاً بين مستويات القول ومفاصل الإحالة

1- في المعنى المقولي للانفعال بالنظر إلى المعنى الذي يقصده ريمي براغ: être là, se trouver، وهو ما يعطي صرفياً المطاوع: انوجد، وليس وُجد: وهذا هو أصل المشكل في فهم ريمي براغ المجانب للصواب في رأينا. فإن البناء للمجهول الذي يعطي المعنى المكاني للوجود هو فقط معناه كعثور: وُجد – الوجود = être trouvé – le (fait trouver » (de». وهذا ما يجدّ أبو نصر في بيانه وما لم يتمثله للأسف ريمي براغ. انظر ما يلحق من التحليل.

2- ريمي براغ: «Existence, arabe «wugud», et «Vorhandenheit»»، ضمن: Vocabulaire européen des Philosophies, Seuil – Le Robert, 2004، ص1382.

التي يعتمدها. فهو ينطلق من غياب «النطق» في العربية عن الرابطة الحملية عند تصريفها في الحاضر، ولكنه يهمل أن اللّفظة المبحوث عنها هي عين اللفظة التي تستعمل أيضاً «في الدّلالة على الأشياء كلها، لا يخصون بها شيئاً دون شيء»[1]: وهو ما أصبحنا نعبّر عنه في الاصطلاح الفلسفي بالدّلالة الأنتولوجية.

إنّ اللّفظة المبحوث عنها، أعني الرابطة الحملية، لا تختصّ المعنى الوجودي [= الزماني]، ولا تتطلّبه إلا متى «أرادوا أن يجعلوه في زمان محصّل ماضٍ [accompli] أو مستقبل»[2]. وأمّا في هذا السّياق، أعني سياق ما ليس فقط غير مخصوص بزمن دون آخر، بل كذلك ما كانت دلالته على الأشياء كلها، فاللّفظة المعنية ليست الرابطة الحملية [copule] وإنما هي المتعلّقة بعموم الدّلالة الأنتولوجية [l'Être en général][3].

1- كتاب الحروف، I، الفقرة 82، نشرة محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969.

2- كتاب الحروف، المعطيات السابقة نفسها.

3- حيث يمكننا أن نحوصل تصرف ترجمات «استين»/«أيناي» لدى الفارابي كما يأتي:

العبارات الفلسفية المنقولة إلى العربية	حالات دلالاتها	ترجماتها
الـ استين [estin] الإغريقي/ الـ«هست» الفارسية / ...	رباط الحمل «بإطلاق» أي دون ارتباط بالأزمنة [الحروف، §82، ص111، السطر 7]	هو / الموجود/ [§83، ص112، السطر 9 وما بعده، والسّطر 20].
	رباط الحمل «مرتبطاً في زمان محصل ماض أو مستقبل». [الحروف، §82، ص111، السطر 8]	الكلم الوجودية وهي: كان أو يكون أو سيكون أو الآن. [الحروف، §82، ص111، السطر 9] الأفعال الوجودية المصرفة في الأزمنة: وُجد، يوجَد، سيوجَد [الحروف، §83، السطر 7-8 من ص113]
العمومية الأنتولوجية [ومن المفروض أن يحددها الفارابي بلفظة «أون» [ὂon]، ولكنه يكتفي بأن يشير إلى المعنى العام الكامن في عبارة «شيء».	الدّلالة [الأنتولوجية] للأشياء كلها	الموجود [لفقرة 83، السطر 3-4 من ص113]
الـ«أيناي» الإغريقي أو الـ «هستي» الفارسية	ما تدل عليه الصيغتان المصدريتان	الهوية [الفقرة 83، السطر 17] الوجود [الفقرة 83، السطر 1 من ص113، وكذلك السطر 6-7]

لم يستثنِ العرب أنفسهم من أيّ كونية، وليس شأن الكونية أن يكون ثمنها الانخراط في الاختلاف العبراني، فضلًا عن أن تكون تظنّناً على ترجمة أَشرعت حدوث الفلسفة، بأنّها تركتنا خارج إمكانها «الدّهري»(!).

إنّ الكلم **الوجودية** تنطق عن أزمنة ثلاثة لا عن زمنين فقط[1]، «وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن»[2] [باعتبار «يكون» و«الآن» دالين على الزّمان نفسه: الحاضر]، أو هي «وُجد، ويوجد، وسيوجَد»[3]. **فالوجود** جذر إذاً وهو يحتوي على الوجود في **المعنى العام** وعلى التصاريف الوجودية [«الكلم الوجودية» في اصطلاح **أبي نصر**] التي تدلّ على مختلف **صيغ الحدوث**.

وثمة، إلى جانب هذه الأزمنة الثّلاثة، أعني إلى جانب الماضي المحصّل، والمستقبل، وإلى جانب الآن [الحاضر]، إمكان رابع هو الإمكان الحاصل «من غير تصريح بزمان أصلاً»: وهذه هي اللفظة المبحوث عنها، وليس أداء المعنى الإِكْسِيسْتَنْسِييلِي [الكياني =existentiel] الذي نرى جيداً أنّ **الفارابي** يخصّص له جذر المادّة الكيانية المعبّرة عن معثوريّة الأشياء، ومُلقويّتها في آن ومكان، أو جذر المادة الوجودية من حيث ارتباطها بالأزمنة.

إنّ هذا «البعد الرابع»، الذي يصفه **الفارابي** بأنه الرّباط المنعتق عن كلّ علاقة بالزمان، هو عنصر الرباط الذي تتفرع عنه الوجوديات الثلاثة الأخرى في معنى مخصوص من الوجود ليس هو مقابل «الكينونة»، التي هي المعنى الإِكْسِيسْتَنْسِييلِي للوجود، بل هو الحاضن لها مثلما هو الحاضن للوجود، أعني للأيناي[4].

فـ«الوجود» الذي يترجم «εἶναι» ليس مصدر فعل مبنيّ للمجهول إلا عند من لا يعرف: هو ليس مصدر وُجد. وإلاّ أمكن أن تصبح كل الأبنية إلى المجهول مصادر أنتولوجية خالصة[5]. إنّ

1- انظر:

Rémi Brague: «Existence, arabe 'wujud' et 'Vorhandenheit', in Barbara Cassin: *Vocabulaire européen des philosophies,* Paris, Seuil, Le Robert, 2004, p. 1382.

2- كتاب الحروف، I، الفقرة 80، المعطيات السابقة نفسها.

3- كتاب الحروف، I، الفقرة 83، المعطيات السابقة نفسها.

4- كتاب الحروف، I، الفقرة 83، ص113.

5- إذ ما الذي يؤهّل فعلاً من الأفعال يَدلُّ على العثور والمصادفة في بادئ اللّغة إلى أن يدلّ أكثر من غيره عند بنائه للمجهول على معنى الأيناي؟ فكلُّ فعل من الأفعال متى ما بُنِيَ للمجهول، ولم يتحدّد مضمونه، أصبح موصولاً بسطح من اللاتعيّن [un plan d'indétermination]. ولكن سطح اللاتعين ليس سطح العمومية. ثمّة في جذر الوجود ضرب من العمومية التي تحتوي على الأشياء جميعاً، أعني تحتويها موضعياً، على جهة الموضع. ولعل تمحيض الوجود لأداء معنى الأيناي إنما يرجع إلى ضرب من الثمّية التي يسبق بها الوجود كلّ

«وُجد» ليس حاصلاً من تغييب فاعله. وإنما هو الامتلاء المطلق الذي لا مضمون له: فهل إذا قلبنا وجود الضالة، أو وجود «ما كنت فقدتُه» حصلنا على الوجود الأنتولوجي؟ وعندما يقول **الفارابي** في أول جملة من الفصل العاشر من (**آراء أهل المدينة الفاضلة**): «والأوّل هو الذي عنه وُجد»، فإن المعنيَّ في ذهنه [intentionné]، هذا الذي يذهب إليه عانياً، ليس أياً من الموجودات، ولا حتى جميعَها. إنه صيغة الظُّهور [Erscheinung] الذي يُمْكِن للأشياء أن تظهّر [erscheinen] فيه، دون أن تُلزمه أن يمتلئ بها ليكون الظّهور: ولولا المرجعية الأفلاطونية المحدثة، التي رتّبت الواحد فوق الوجود، لشمل الظهورُ الأولَ نفسه. ذلك هو الوجود الذي نطق عنه **الفارابي** في عبارة «**الصّدور**» التي لا شكّ أنها لم تنل بعدُ تغريضها الفينومينولوجي الحقيقي حتى يُرى فيها شيء غيرُ سلسلة الفيوضات التي تمسك إلى العالم وتشد إليه شداً. وإنما إلى هذا المعنى كنا نشير عندما تحدثنا منذ أكثر من ثلاثين سنة عن تردد ميتافيزيقي فارابي[1]. ليس الوجود إذاً صيغة فارغة تحصَّل من تغييب الفاعل ونسبة فعل العثور إلى مجهول.

وأما ألفاظ الكون والكيان و«الكينونة»، التي حملها الكثيرون على أنّها هي «εἶναι»، فإنما هي على العكس مما يظن **براغ**، «وجوديات الوجود»: وليس يبعد أن يكون أحد هذه الوجوديات هو ما كان سماه أرسطو في إغريقية لا تزال إلى اليوم محيِّرة: الوجود [الذي] **كان**/ الوجود **على جهة** كان: «to ti hn einai»: ترجمهُ الأوائل كل مُترجَم! قالوا مثلاً: الماهية (متّى)، وقالوا: المائية (اسحق)، وقالوا: ما الشيء (اسطاث)، وقالوا: ماهية الشيء (الدمشقي)[2]... واهتدى اسطاث إلى أنها «**كينونة الشيء**» مع تأرجح في إعطاء الـ «εἶναι» بين الأَنّية [بفتح الهمزة]، و«الكينونة»، والهوية، والأيسية... وعلى قدر تفهمنا لحرج إعطاء سياقات الـ «εἶναι» فإننا نرى في صيغتي «einai to» و«to ti hn einai» ثنائية الوجود و«الكينونة»، ثنائية الوجود والـمَكُونِ، من جهة ما أنّ «الكينونة» والمكون هما خروج الوجود إلى الكيان، ثنائيةً تحفظ على العربية انخراطها، لا انعزالها، ولا عدم انتظامها «في تاريخ الأنطولوجيا وتاريخ مصطلحها العالمي»[3]... بل إنّ حدسنا هو أن الخط الذي ربط «الوجود» بالـ «*Existenz*»، ليس خطاً فلسفياً قوياً كما يظن، وإنما هو من جهةٍ خطٌ كلامي معقد، ليس هذا موضع الحديث عنه، قام خاصة على مباحث «شيئية المعدوم»

شيء: «أنه»، «هو»، «يوجد»: كل ذلك يعني فقط: ثمّة، أنّه ثمة. فلعلّ الحرص على استئناف الوجود في المعنى الإكسيستانسيالي ببذل الكينونة في مبتدئه قد ضيع في الأثناء ما نلقاه في عقبه من الثمية، أعني توبولوجية الوجود التي قد يكون الوجود في المأثور الرّوحي العربي قد أعطاها. ما الوجود إذاً؟ إنه أنّه ثمة.

1- راجع مقالنا: «التردد الميتافيزيقي بين الفصل السابع والفصل العاشر من كتاب المدينة الفاضلة»، ضمن: المدينة والخيال: دراسات فارابية، دار أمية، تونس، 1989، ص51-91.

2- لمزيد التوسع، راجع ما أثبته قاموس سهيل محسن أفنان: قاموس فلسفي فارسي عربي، دار المشرق، بيروت، 1969، وخاصة ص264 وما يليها، مداخل: ما هو – ما هو بالإنية – ماهيت – مائيت. واللافت أن المسكيني قد أحال على هذه المعاني نفسها.

3- ف. المسكيني، كشف مفهومي، ضمن هايدغر: الكينونة والزمان، مصدر مذكور، ص764.

في مـدارس علـم الـكلام، وخاصـة عنـد **أبي هاشـم الجبـائي**، ومـن جهـة ثانيـة خـط فلسـفي متأخـر، تأبّـط التمييـز الأفلاطـوني المحـدث، المتحـدر مـن القسـم الثـاني مـن محـاورة برمانيـدس **لأفلاطـون**، بـين الواحـد والوجـود، وخاصـة نفـي الوجـود عـن الواحـد، ليجعـل الوجـود شـأناً يهـم الموجـودات، ولا يهـم هـذا الأعـلى/ الأول/ الـذي «**لا يوجـد**». نحـن نجـد، عـلى العكـس مـمّا ذهـب إليـه الكثـيرون، أنّ «الكينونـة» هـي هـي خـط الـ «*Existenz*»، أعنـي خـط جهـات التزمـن والاختيـار والحتـم التـي تكـون، تحديـداً، بالخـروج [Ex] إلى تحقيـق أمـر الكـون، والحلـول [sistere] بمنازلـه المختلفـة.

لذلـك لم يسـتثنِ العـرب أنفسـهم مـن أيّ كونيـة، وليـس شـأن الكونيـة أن يكـون ثمنهـا الانخـراط في الاختـلاف العـبراني، فضـلًا عـن أن تكـون تظنّنـاً عـلى ترجمـة أَشرعـت حـدوث الفلسـفة، بأنّهـا تركتنـا خـارج إمكانهـا «الدّهـري» (!). رُبّ دهريـة تحـاشى الـ «Falacifa» الإيفـاء بهـا، فصاغـوا كامـل نظريـة الخلـق «الملية» مـن خـلال «أَدْهَـرِ» الأنسـاق الفلسـفية الإغريقيـة: الأفلاطونيـة المحدثـة. علينـا التمييـز إذاً بـين الموجُـود والـمُوجَد؛ لأنّ أعتـى عبـارات الدهريـة الفلسـفية العربيـة هـي تلـك الجملـة البسـيطة التـي تُـشرِع البـاب السـابع مـن **المدينـة الفاضلـة**: «والأول هـو الـذي عنـه وُجـد»[1].

وإنمـا الكونيـةُ احتـمالُ محنـة النّفـس في قـول كل غيريـة. ولذلك كان فلاسـفة العـرب لا أولَ المترجمين فحسـب، بـل كذلـك أول القائمـين عـلى الترجمـة، وأوّل قـراء الترجـمات، وكلُّ ذلـك ضمـن «منثنـى تعقّـلي» وضَـع تفلسـفَ العربيـة على سـكة «عـدم الاسـتثناء».

الفصل الثاني
في حدوث التّرجمة للعربيّة

لـن يتعلّـق الأمـر هاهنـا باعتبـارات تاريخيـة حـول نشـأة صناعـة الترجمـة، وسـياقات حدوثهـا في الحضـارة العربيـة، ولا بتحليـلات فيلولوجيـة حـول تسـميتها، عـلى مـا جـرت عليـه عـادة الدراسـات الأكاديميـة في الغالـب، وإنمـا بتفكرهـا جوهريـاً مـن حيـث هـي موقـف فكـري يتعـين الكشـف عنـه وتأسيسـه فلسـفياً. إلا أنّ هـذا الأمـر سـيظلّ مرتبطـاً، عـلى الرغـم مـن كلّ شيء بالترجمـة داخـل الفكـر العـربي، مـادام الـذي يهمّنـا هـو التقـوّمُ الترجمـي للفلسـفة العربيـة، بـل تقـوّمُ الفلسـفة بالترجمـة تحديـداً، وذلـك هـو معنـى الحـدوث الـذي نقصـد. **سـؤالنا هـو إذاً: كيـف تحـدث الترجمـة في الفلسـفة في العربيـة؟**

1- راجـع مقالنـا: «الـتردد الميتافيزيقـي بـين الفصـل السـابع والفصـل العـاشر مـن كتـاب المدينـة الفاضلـة»، ضمـن: المدينـة والخيـال: دراسـات فارابيـة، مرجـع مذكـور.

وهـا هنـا لا منـاصَ مـن الانطـلاق مـن المفارقـة التـي رافقـت الترجمـة داخـل الفكـر والحضـارة العربيـين، وإن هـذه المفارقـة هـي التـي تـبرّر كلامنـا عـن «حـدوث» للترجمـة، أعنـي عـن حـدوث فلسـفي لهـا، اتّخـذ «صيغـةَ» المنثنـى التعقُّـلي، و«مضمـونَ» الفعـل الترجمـي.

نصـوص **الجاحـظ** [776–867] حـول الترجمـة معروفـةٌ جـداً، وخاصـة منهـا مـا جـاء في بدايـة الجـزء الأول مـن **كتـاب (الحيـوان)**، ومـا ورد في أثنـاء رسـالة (**الـرد عـلى النصـارى**). والموضعـان بالجملـة متطابقـان. قـال:

«... ثـم قـال بعـضُ مـن ينـصُر الشـعرَ ويحُوطـه ويَحتـج لـه إن الترجـمان لا يـؤدي أبـداً مـا قـال الحكيـمُ، عـلى خصائـص معانيـه، وحقائـق مذاهبـه، ودقائـق اختصاراتـه، وخفيـات حـدوده، ولا يقـدر أن يوفيهـا حقوقهـا، ويـؤدي الأمانـة فيهـا، ويقـوم بمـا يلـزم الوكيـل ويجـب عـلى الجـري، وكيـف يقـدر عـلى أدائهـا وتسـليم معانيهـا والإخبـار عنهـا عـلى حقهـا وصدقهـا. إلا أن يكـون في العلـم بمعانيهـا، واسـتعمال تصاريـف ألفاظهـا، وتأويـلات مخارجهـا، مثـل مؤلـف الكتـاب وواضعـه، فمتـى كان رحمـه اللـه تعـالى ابـن البطريـق، وابـن ناعمـة، وابـن قـرة، وابـن فهريـز، وثيفيـل، وابـن وهيـلي، وابـن المقفـع، مثـل أرسـطاطاليس؟ ومتـى كان خالـد مثـل أفلاطـون؟ ولا بـدَّ للتّرجُـمانَ مـن أن يكـون بيانـهُ في نفـس الترجمـة في وزْن علمـه في نفـسِ المعرفـة، وينبغـي أن يكـون أعلـمَ النـاس باللغـة المنقولـة والمنقـولِ إليهـا حتَّـى يكـون فيهـما سـواءً وغايـة. ومتـى وجدنـاه أيضـاً قـد تكلّـم بلسـانين علمنـا أنَّـه قـد أدخـلَ الضيـمَ عليهـما[1]، لأنَّ كل واحـدةٍ مـن اللغتـين تجـذب الأخـرى وتأخـذُ منهـا وتعـترضُ عليهـا. وكيـف يكـونُ تمكُّـنُ اللسـان منهـما مجتمعـين فيـه كتمكُّنِـه إذا انفـرد بالواحـدة، وإنَّمـا لـه قـوَّةٌ واحـدة. فَـإنْ تكلّـمَ بلغـةٍ واحـدة اسـتُفْرِغَتْ تلـك القـوَّةُ عليهـما، وكذلـك إنْ تكلَّـم بأكـثرَ مِـنْ لغتـين. وعـلى حسـاب ذلـك تكـون الترجمـةُ لجميـع اللغـات. وكلَّـما كانَ البـابُ مـن العلـم أعسـرَ وأضيـق، والعلـماءُ بـه أقـلَّ، كان أشـدَّ عـلى المترجِـم وأجـدرَ أن يخطـئ فيـه. ولـن تجـد البتَّـةَ مترجـماً يفِـي بواحـدٍ مـن هـؤلاء العلـماء»[2].

إن الجاحـظ يديـن الترجمـة لـدى مبتدئهـا، في عنفـوان المأمـون، أعنـي في عنفـوان الجـدل حـول هـذه الصناعـة الحادثـة والمسـنودة بحلـم السّـلطان الشـهير. واسـتحالة الترجمـة التـي يعاينهـا صاحـب كتـاب (الحيـوان) هـي اسـتحالةٌ ملازمـة لعـين شروطهـا التـي يحددهـا أبـو عثـمان. وإنّمـا هـو يصـدر في هـذا الموقـف عـن اسـتبعادٍ مبـدئي لجـواز «الخطـأ» في التّرجمـة، ولذلـك هـو يـردّ أسـباب الاسـتحالة إلى عـدم كفايـة قـوّة التمكّـن مـن اللغـة إذا اسـتُفرغت عـلى لسـانين أو عـلى أكـثر مـن لسـانين، وإلى عـدم المعرفـة بدقائـق العلـوم في المسـائل الإيمانيـة وغـير الإيمانيـة، وإلى عـدم معرفـة المترجـم بأصـول الصّناعـات

1- وهـي الفكـرة نفسـها التـي صاغهـا الجاحـظ في البيـان والتبيـين، تحقيـق عبـد السـلام محمـد هـارون، دار سـحنون، تونـس، 19905: «واللغتـان إذا التقتـا في اللّسـان الواحـد، أدخلـت كل واحـدة منهـما الضيـم عـلى صاحبتهـا» [الجـزء الأول، ص386].

2- الجاحظ، كتاب الحيوان، ج1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، 1938، ص75-77.

والمعارف، كما يردّها إلى ما يلحق بالأصول، أعني النّصوص الأصلية، من الفساد المتزايد، بفعل تعاقب المترجمين وترامي المعاني بين اللّسان واللّسان.

إنّ مبحث الخطأ في التّرجمة يستند، إذاً، إلى قيس عدم تطابُق المعرفة التي هي معرفةُ المترجم مع المعرفة التي هي معرفة الحكيم أو العالم. ولذلك فإنّ كلّ شروط التّرجمان، التي وضعها الجاحظ، تلتقي في جذر الوزن والميزان والموازنة: «ولا بدّ من أن يكون بيانُه في نفس التّرجمة في وزن علمه في نفس المعرفة». إنّ ميزان التّرجمة هاهنا تتراجحُ فيه كفّتان هما كفّة اللّسان بما هو «بيان» [ص 76] و«بلاغة» [ص78] من جهة، وكفّة المعرفة والعلم من جهة ثانية [76-77].

ثمة إذاً حيثيات للمعرفة ليس من شأن الترجمة أن توفي بها، وأوّلُ هذه الشروط مماثلة المترجم للحكيم. فكأنّما تفشل الترجمة في عين قصدها إلى المماثلة لسبب أوّل هو دقّةُ المنقول عن أن تدرَك لطائفُه، ولسببٍ ثانٍ هو تعذّرُ أن يكون النّاقل مثلَ المؤلِّف. لا يتوسّع الجاحظ في بيان ما يرجع من تعذّر الترجمة إلى طبيعة المنقول نفسه، وهو يكتفي بأن يشير دون توضيح إلى «خصائص» [75] المعاني، و«دقّة» [76] الاختصارات وخفاء الحدود. ولكنّه يفرّع العجز كذلك إلى تعذّر الإخبار عمّا ليس به علمٌ أصلي أو مماثل للعلم الأصلي لدى النّاقل: فهذا العلم «معانٍ»، و«تصاريفُ ألفاظٍ»، و«تأويلاتُ مخارج»[76]؛ ولا إمكان لهذا العلم إلا بالمماثلة وهي متعذرةٌ: «**فمتى كان خالد مثل أفلاطون؟**». ثمة ضياعٌ أصلي في كل نقل، لا يمكن فهمُه إلاّ كالنظرية الصامتة أو الجنينية عن طبيعة «القوة اللسانية» أولاً: أنّ الملكة الواحدة لا تتّسع للسانين [76]؛ ثم عن اتساع العلم، ثانياً، اتساعاً يجعله مدخلاً إلى الخطأ في ترجمته [77]. ولكن هذا الضياع هو أيضاً متأتٍّ، ثالثاً، من تشعّب اللّطائف والجزئيات، ولا سيما تلك التي تتعلق بالمصطلح المخصوص، وبتقصير بلاغة اللسان الناقل عن بلاغة اللسان المنقول، وهذا أمر لا فكاك له، يلخّصه الجاحظ في هذه العبارة المختصرة: «لم يجد المعنى والناقلُ التقصيرَ» [ص 78][1].

وليس يبعد عن هذا التفسير ما يذهب إليه أبو حيان التوحيدي [923-1023] في مقابسته الثالثة والستين. قال:

«على ان الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية

1- الحيوان، مصدر مذكور، ص78. وهي القراءة الأعم. على أننا لا نطمئن كثيراً إلى هذه القراءة، ونتظنَّن، على العكس من ذلك، أنّ القراءة الأصوب تفرض صيغة «لم يجد المعنى، والناقلُ التقصيرُ»، فنحن أميَل إلى تصويب القراءات التي تجعل «المعنى» فاعلاً للفعل «لم يجد»، معطوفاً على «الناقل» باعتباره فاعلاً ثانياً. فلا معنى لهذا الحمل، وما كان أبو عثمان بهذا الوهن في العبارة. وإنما نرى أنّ الجاحظ يبرر عدم مرور اللّطائف البلاغية بنوع من خاصية «النقل» و«الناقل» الذي من طبعه التقصيرُ؛ فالذي لا يجد المعنى إنّما هو «الحاذقُ بلسان اليونانيين»، الذي يتابع مآل عبارته اليونانية في ضرب من التّفقد، يكتشف لدُنَه أنّ المعنى الذي «رمى» به إلى «الحاذق بلسان العربية» قد ضاعَ، لأنه من طبع ناقل المعنى أن يقصر عنه.

إلى العربيـة، قـد أخلـت بخـواص المعـاني في أبـدان الحقائـق، إخـلالاً لا يخفـى عـلى أحـد. ولـو كانـت معـاني يونـان تهجـس في أنفـس العـرب بيانهـا الرائـع، وتصرفهـا الواسـع، وافتنانهـا المعجـز، وسـعتها المشـهورة، لكانـت الحكمـة تصـل إلينـا صافيـة بـلا شـوب، وكاملـة بـلا نقـص. ولـو كنـا نفقـه عـن الأوائـل أغراضهـم بلغتهـم كان ذلـك أيضـاً ناقعـاً للغليـل، وناهجـاً للسـبيل، ومبلغـاً إلى الحـد المطلـوب. ولكـن لا بـد في كل علـم وعمـل مـن بقايـا لا يقـدر الإنسـان عليهـا، وخفايـا لا يهتـدى أحـد مـن البـشر إليهـا»[1].

المكـن الأصـلي للترجمـة هـو إذاً العبـارة نفسـها، عبـارة عـن النفـس وعـن المعنـى الهاجـس فيهـا، قبـل أن يكـون عبـارة عـن عبـارة. ولمـا كان تبديـد المسـافة بـين النفـس والعبـارة محـالاً، اسـتحالت الترجمـة.

إنّ مفارقـة هـذه المقابسـة هـي أنهـا تقـرّر اسـتحالة الترجمـة حتـى بعـد ارتفـاع موانـع اللغـات الوسـيطة. ولذلـك فـإنّ البقايـا، التـي لا يقـدر الإنسـان عليهـا، ليسـت بقايـا يعجـز عنهـا المترجـم بقـدر مـا هـي بقايـا يعجـز عنهـا «الإنسـان»، وهـي لا تخـص النقـل مـن لغـة إلى أخـرى، ولكنّهـا تخـصّ العلـم نفسـه، أعنـي مـدى اسـتيفاء العلـم لموضوعـه ومـدى قدرتـه عـلى كشـف مـا خفـي منـه؛ لذلـك يسـارع **أبـو سـليمان المنطقـي** إلى ردّ هـذه الاسـتحالة إلى «العجـز المـوروث عـن الهيـولى، والضعـف الثابـت في الطينـة الأولى». إن اسـتحالة الترجمـة هـي اسـتحالة أوليـة، اسـتحالة أولى، لا يقابلهـا أنتولوجيـاً إلا تمنـع الـشيء عـن العلـم وعـن العمـل معـاً.

ولكـن **التوحيـدي**، في عـين تجذيـره لاسـتحالة الترجمـة بجعلهـا أمـراً مرسـوماً في الطينـة، قـد حـوّل العلاقـة الترجميـة مـن علاقـة بلسـان إلى علاقـة بمـا يهجـس في الأنفـس. إن الترجمـة هـي أصـلاً ترجمـة النفـس، في ضربٍ مـن السّـبق عـلى كلّ عبـارة وعـلى كلّ صـوغٍ لسـاني؛ إنّهـا ترجمـة المعـاني الهاجسـة في النفـس. ثمّـة ضرب مـن الاسـتحالة السـابقة عـلى كلّ ترجمـة، هـي اسـتحالة تبديـد المسـافة بـين «الهجـوس» في النفـس و«العبـارة» عنـه. فالمكـن الأصـلي للترجمـة هـو إذاً العبـارة نفسـها، عبـارة عـن النفـس وعـن المعنـى الهاجـس فيهـا، قبـل أن يكـون عبـارة عـن عبـارة. ولمـا كان تبديـد المسـافة بـين النفـس والعبـارة محـالاً، اسـتحالت الترجمـة.

إنّ هـذا الخـطّ الأول، الـذي مثّلنـا لـه **بـأبي عثـمان وأبي حيـان**، هـو خـط اسـتحالة الترجمـة. ولكنّـه كذلـك خـطٌّ حـدد المدخـل الـذي يمكـن أن نهجُـم منـه عـلى تلـك الاسـتحالة الترجميـة. ذلـك مـا نهـض لـه

1- أبـو حيـان التوحيـدي، المقابسـات، تحقيـق وشرح حسـن السـندوبي، المطبعـة الرحمانيـة، مـصر، 1929، المقابسـة 63، ص258. وأول مـن لفتنـا إلى هـذه المقابسـة الصديـق الأسـتاذ عبـد السـلام بنعبـد العـالي، في حديـث لنـا دار حـول كتابـه: في الترجمـة، دار توبقـال للنـشر، الـدار البيضـاء، 2006.

أبـو نـصر الفـارابي[1]. هـو لا ينكـر مفارقـة الترجمـة التـي كان أثبتهـا **الجاحـظ** قبلـه بقـرن، وسـيثبتها **التوحيـدي** بعـده بقـرن. لا شـكّ أنّ حقيقـة المعـاني الفلسـفية ليسـت في الألفـاظ الدالـة عليهـا، وإنمـا في صورتهـا العقليـة التـي يجعلهـا **الفـارابي** خـارج اللغـة والألفـاظ. ولكنـه يتحـرى أن يجعـل اللفـظ مقرِّبـاً إلى المعنـى وناقـلاً إليـه. وهاهنـا تكمـن أهميـة أحواليـات الترجمـة التـي ينجزهـا **الفـارابي** حـول مفهـوم الموجـود مثـلاً.

فـإذا كانـت صناعـةُ التّرجمـة هـي التـي «تنقـل» اللّفـظ إلى المعنـى، فإنّهـا لا تنقلـه رويّـةً، ولا حتـى جـودة رويّـة، ولا منـاص مـن أن نقـدّر أنهـا تنطلـق عـلى نحـوٍ مـا مـن ضربٍ مـن أسـبقية «تعقّـل[2]» للمعنـى، تعقّـلاً يطالـب لـه بقـدر مـن **الغرابـة** الحافظـة لجوهـره مـن كلّ تغليـط[3] وتخييـل[4] وتشـابه[5] وخلـط[6]: لذلـك فـإنّ نقـل المعـاني إلى الأسـماء هـو ضربٌ مـن اخـتراع[7] الأسـماء. ولعـلّ هـذه الغرابـةَ المخترَعـة، التـي لا يخفّـف منهـا تركيـبُ ألفاظهـا مـن حـروف القـوم[8]، هـي التـي تحفـظ عـلى الفلسـفة أنّهـا لا تأبـه إلاّ بالمعقـول؛ أي بمـا لا يُقـال، أو بمـا لا عـبرةَ بكونـه يُقـال.

مـا تكـون هـذه «الصّناعـة التّرجميّـةُ»، التـي تُباغتنـا بـأنّ مُؤدّاهـا الحقيقـيّ هـو «مـا لا يُقـال»؟ مـا معنـى وقوفهـا عنـد صنيعـة [produit / poihton] صناعـة «تسـدّ الفراغـات»، لتكمّلهـا بـأنّ «سـدّ الفراغـات» أمـرٌ لا يُبـالى بـه، وأنّ العـبرة بتعقُّـل المعنـى؟

1- يقـول أبـو نـصر في كتـاب الحـروف: «والفلسـفة الموجـودة اليـوم عنـد العـرب منقولـة إليهـم مـن اليونانيـين. وقـد تحـرّى الـذي نقلهـا في تسـمية المعـاني التـي فيهـا أن يسـلك الطـرق التـي ذكرنـا. ونحـن نجـد المسرفـين والمبالغـين في أن تكـون العبـارة عنهـا كلهـا بالعربيـة. وقـد يشركـوا (بينهـا). منهـا أن يجعلـوا لهذيـن المعنيـين اسـماً بالعربيـة: فـإنّ الأسـطقس سـمّوه «العنـصر» وسـمّوا الهيـولى «العنـصر» أيضـاً – وأمـا الأسـطقس فـلا يسـمّى «المـادة» و«هيـولى» – وربمـا اسـتعملوا «الهيـولى»، وربمـا اسـتعملوا «العنـصر» مـكان «الهيـولى». غـير أنّ التـي تركوهـا عـلى أسـمائها اليونانيـة هـي أشـياء قليلة. فـما كان مـن المعـاني الفلسـفية جـرى أمـرُ التسـمية فيهـا عـلى المذهـب الأول فتلـك المعـاني يقـال إنهـا مأخـوذة مـن حيـث هـي معـانٍ مدلـولٌ عليهـا بألفـاظ الأمّتـين. وإن كانـت المعـاني العاميـة التـي منهـا نقلـت إلى المعـاني الفلسـفية أسـماؤها مشـتركة لجميـع الأمـم كانـت تلـك المعـاني الفلسـفية مأخـوذة مـن حيـث تـدل عليهـا ألفـاظ الأمـم كلهـا. ومـا جـرى أمـر التسـمية فيهـا عـلى المذاهـب الباقيـة مأخـوذة مـن حيـث تـدل عليهـا ألفـاظ الأمـة الثانيـة فقـط.
وينبغـي أن تؤخـذ المعـاني الفلسـفية إمّـا غـير مدلـول عليهـا بلفـظ أصـلاً، بـل مـن حيـث هـي معقولـة فقـط، وإمّـا إن أُخـذت مدلـولاً عليهـا بالألفـاظ فإنّمـا ينبغـي أن تؤخـذ مدلـولاً عليهـا بألفـاظ أيّ أمّـة اتفقـت، والاحتفـاظ فيهـا عندمـا ينطـق بهـا وقـت التعليـم لشـبهها بالمعـاني العامّيـة التـي منهـا نقلـت ألفاظهـا» [الفقـرة 156-157، ص159].

2- مـن البـيّن، بطبيعـة الحـال، أنّ التّعقـل هاهنـا لا يتّصـل بالفروناسـيس، بـل يشـير فقـط إلى إدراك المعنـى مـن حيـث هـو «معقـول»؛ أي مـن حيـث هـو متمثَّـل، ومسـتحضَر في الذهـن، لا مـن حيـث هـو مدلـول عليـه بالألفـاظ.

3- الحروف، الفصل الخامس عشر، الفقرة 86، السطر 14.

4- الحروف، الفصل الخامس عشر، الفقرة 84، السطر 10-12.

5- الحروف، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة 157، السطر 17.

6- الحروف، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة 157، السطر 17.

7- الحروف، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة 155، السطر 14.

8- الحروف، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة 157، ص159.

لا شكّ في أنّ ما يحملنا هاهنا على مواصلة الحديث، بقدر من عدم الوجاهة ربّما، عن «صناعة التّرجمة»، أنّنا في مقام **انتقالٍ** للفلسفة تحدّث عنه **الفارابي** في أكثر من مناسبة. ولعلّ (**تحصيل السّعادة**)، من أهمّ النّصوص التي وصفت هذا الانتقال؛ حيث يقول أبو نصر:

«وهذا العلمُ هو أقدمُ العلوم وأكملُها رئاسة، وسائرُ العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم. وأعني بسائر العلوم الرئيسة الثّانيَ والثالثَ ثم المنتزعَ منها، إذ كانت هذه العلوم إنما تحتذي حذو ذلك العلم، وتُستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادةُ القصوى والكمالُ الأخير الذي يبلُغه الإنسان. وهذا العلم كما يقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيّين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السّريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارةُ عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلمُ باللسان اليونانيّ، ثمّ صارت باللسان السّرياني، ثم باللّسان العربي»[1].

فهذا النصّ يستدعي جملةً من الملاحظات:

أ. سياق الانتقال من أمّة إلى أمّة، ولاسيما من الكلدانيين إلى المصريين فاليونانيين، فالسّريانيين، ثم إلى العرب أخيراً، هو سياق انتقالٍ من لسان إلى لسان: هو سياق ترجمة. ولكنّ العبارة التي يستعملُها **الفارابي** هي «الانتقال» من العبارة عن «**جميع ما يحتوي عليه ذلك العلمُ**» باللّسان اليوناني إلى العبارة عنه باللّسان السّرياني فالعربي. ولكنّ الحديث عن العبارة عن موضوعٍ ما بلسان يفترضُ أسبقيّةً لإدراك الموضوع عينه قبل صياغته في لسان.

ب. لذلك، فالتّرجمة هي بمعنىً ما جوهريةٌ، من جهة كونها لا تنقُل الكلمة إلى الكلمة إلاّ لكونها قبل ذلك تتعقّل [تستحضر، تتصوّر، تتمثّل] المعنى الذي تُسمّيه الكلمةُ.

ج. ولكنّ تعقّل [= تصوّر] المعنى ليس من حيث هو كذلك شأناً ترجميّاً خالصاً، بل كلّ تسمية هي أولاً تعقُّل للمعنى، ما يجعل التّرجمة حالةً خاصّة من أحوال التّسمية، وهي حالة التّسمية الثّانية، أو التّسمية بلسان آخر.

يتحدّث **الفارابي**، في كتاب (**الجمع بين رأيي الحكيمين**)، عن نقد «أصحاب **أرسطاطاليس**» **لأفلاطون** في حال الإبصار، فيقول:

«ومن ذلك أيضاً 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

1- تحصيل السعادة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995، الفصل السادس، ص86.

نريد أن نقرأ ماضينا وممكننا الفلسفيّين، من خلال مفهوم تعقّلي للفلسفة. ولكنّ استعادة هذا التّاريخ تتطلّب منّا أن نهتدي إلى ما كان فيه «مختَصَمَ العمالقة»: ومُختصَمُ العمالقة قد كان إمكانها.

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 أيضاً 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 معانٍ لطيفة دقيقة تنبّه إليها المتفلسفون، وبحثوا عنها، واضطرّهم الأمر إلى العبارة عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني، ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة تعبّر عنها حقّ العبارة من غير اشتراك يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك وجد العائبون مقالاً فقالوا... فأمّا ذو الذهن الصّحيح والرأي السّديد والعقل المستقيم، إذا لم يتعمد لتمويه أو تعصُّب أو مغالبة، فقلّما يعتقد خلافاً لعالم أَطلق لفظاً على سبيل الضّرورة عندما رام بيان أمرٍ غامض، وإيضاح معنى لطيفٍ لا يخلو المتصوِّر له عن اشتباه تُوقِعه الألفاظُ المشترَكة المستعارة»[1].

وإنما أوردنا هذا النّص شاهداً على أنّ ضيق العبارة هو ضيق بالنّظر إلى اتّساع رؤية المعنى. فكأنّما كلُّ شيء يجري هاهنا على ما أجراه **النّفري** في (**المواقف والمخاطبات**) من أنّه «كلما اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة»[2]، لا عن الترجمة، ولكن عن الرؤية نفسها، وهي التي يسمّيها **الفارابي** هنا المعنى.

1- الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، نشره مع ترجمة فرنسية فوزي متري النجار، ودومينيك مالي: Abu Nasr al-Farabi, L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote, texte arabe et traduction par Fawzi Mitri Najjar et Dominique Mallet, Institut Français de Damas, Damas, 1999.

2- يقول محمد بن عبد الجبار النفّري في الموقف الثامن والعشرين من كتاب المواقف والمخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص51 5-، وهو الموقف المعنون بـ«موقف ما تصنع بالمسألة»: «أوقفني وقال لي: إن عبدتني لأجل شيء أشركت بي. وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. وقال لي: العبارة ستر فكيف ما ندبت إليه. وقال لي: إذا لم أسو وصفك وقلبك إلا على رؤيتي فما تصنع بالمسألة، أتسألني أن أسفر وقد أسفرت أم تسألني أن أحتجب فإلى من تفيض؟».

تبدو اللّفظة، التي تبسُطها صناعة التّرجمة عن تروٍّ يستقرئ المعاني العامّية لينقل أشبه أسمائها بالمعنى الفلسفي ويطلقَه عليها، تبدو لفظةً محيلة على غيرها، فلا هي لفظة مستقرّة، إلا اصطلاحاً متذبذباً، ولا هي على كلِّ حالٍ مستقَرٌّ للمعنى، ما دام المعنى مطلوبها وغايتها التي ليست اللّفظةُ إلاّ إشارةً إليه، وتنبيهاً عليه. أن نُترجِمَ إذاً، فليس ذلك تروّياً صناعيّاً إلا عند من اتّخذ التّفلسف صناعة ممهونةً، واعتقد توهّماً في تكرارية الطرائق والمناهج. وإنما هو تعقّل [= تصوّر] **يفتح على إدراك المعنى**، أعني ضرباً من إشفاف الإنسان إلى نفسه معنياً بهذا المعنى: أن نُترجم هو أن نتفلسف، أي أن نتعقل التفلسف، طرحاً في كلّ مرّة لأسئلة العبرة التي يتعيّن تمثلها، والحذر الذي ينبغي «أخذُه» في فهم المعنى، وفي تخليصه من غمامات التّقليد والاتّباع. إنّ التّرجمة الحسنة، كأيّ فعل حسن، لا تكتمل إلا أن تكون موقف مقاومة للوهم الصّناعي الذي قد أغترّ معه بأنّ توفُّقها موكول إلى تكرارية السّبل المفضية إليها[1]. ولذلك هي **اختراع**، لا في معنى استنباط اللّفظ من غير سابق، وإنّما في معنى فرادة التّوفّق إليه وطراوة صدوره عن المعنى كأوّل مرّة. ولا نعني بذلك، بطبيعة الحال، أنّ المتفلسف هو الذي يجدّد اللّفظ كل يوم، بل هو الذي يجدّد معناه في نفسه كلّ حين.

ثمّة إذا ضرب من «الزّمانية الذّاتية» في فعل الترجمة، من جهة إحالة ذلك الفعل على النّفس «مكاناً» للمعنى. هكذا أفهم شرائط الفهم التي يمحّض بها **الفارابي** استعمال «**الموجود**» للعبارة عن الشّيء العامّ والمشترك الذي للأشياء، وللعبارة عن الرّابطة المنطقيّة بين الموضوع والمحمول. فهذه الشّرائط ليست حدّاً [تعريفاً = orismo~] للفظة الموجود، وإنما هي سياج **الفروناسيس** [التعقّل] الملازم لها: إنّ هذه لفظةٌ مفضيةٌ إلى الفلسفة؛ لأنّ موضوع الفلسفة **برمّتها** هو **الموجود**، ولأنّ الفلسفة **برمّتها** هي علم «السّعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان»[2] من اعتبار **الموجود** في جميع وجوهه.

إنّ ما قصدناه بالمفهوم التّعقلي للفلسفة هو **مفهوم هذا الوضع** تحديداً: فلا شكّ أنّ التّفلسف قائم بعدُ في معناه وفي مضمونه. وقد اكتملت الفلسفة بعدُ مع أفلاطون وأرسطو[3]. ولكنّ **الفارابي** يقدّم الآن مضمون الابتداء الثّاني للتّفلسف بوصفه انتقالاً إلى المعنى الفلسفي. ولعلّ مظهر هذا المفهوم التعقّلي هو: 1. التعقّل الملازم لأحواليّات هذا الانتقال من حيث هو استعداد للمعنى

1- محاكاة منّا لجملة رائعة للباحث آلان بتي: Alain Petit, Epistèmè et Technè: un difficile partage (Ethique à Nicomaque, VI, 3-4) in La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI, Textes réunis, par Jean- Yves Château, Paris, Vrin, 1997، ص57-67، حيث يقول متحدّثاً عن معنى الفعل الحسن عند أرسطو: «...sa tâche n'est pas achevée s'il ne combat sur un front connexe l'illusion technique qui me ferait croire à la répétabilité des voies permettant d'atteindre l'eupraxie»، ص67.

2- تحصيل السعادة، مصدر مذكور، الفصل السّادس، ص86.

3- الحروف، الفقرة 142، ص151، السطر 15-16. والفقرة 143، ص151-152.

واحتياط له؛ لأنّه معنى «غريب»، ولأنّ الاستعداد له يعني الاستعداد لضيافة الغريب، لا إقامة له بيننا فقط، وإنما كذلك إقامة لنا حذوه 2. التعقّل الملازم لأحواليّات «الصّلة» بين الفلسفة والملّة، وتعقّل كيفيّاتها والإشارة في كلّ حال من أحوالها إلى الموقف الذي ينبغي فيها.

لا يمكننا أن نحوصل إذاً كامل تاريخنا الفكري في فنّ كتابة تداور وضعاً اضطهادياً يستودع ضمنه الفيلسوف فكره في «فراغات» و«سَكْتات»[1]. وضدّ هذه القراءة التي استبدّت بنا حتى بات فلاسفتنا لا يكونون كذلك إلا بما «بطُن» من كتابتهم، نريد أن نقرأ ماضينا وممكننا الفلسفيّين، من خلال **مفهوم تعقّلي للفلسفة**[2]. ولكنّ استعادة هذا التّاريخ تتطلّب منّا أن نهتدي إلى ما كان فيه «مختَصَمَ العمالقة» [gigantomcia]: ومُختصَمُ العمالقة قد كان إمكانها.

إنّ هذا المفهوم التعقُّليَّ للفلسفة هو الذي يبرّر أخلاقية[3] فلاسفتنا المفرطة: فهذه الأخلاقية هي التي تضمن لهم، من جهة، أن لا يَقصُر المفهوم النّظريُّ للفلسفة عن الفلسفة نفسها، ومن جهة أخرى، أن لا يتحوّل الحرص على الحقيقة إلى حرص عليها بأيّ ثمن. لذلك كان درسُ الإيثيقا الأرسطي هو أنّ المعرفة لا ينبغي أن توضع في حالٍ تصبح معها رهينة هيئة روحية «رديئة» تستقبلها دون أن تراها، فإمّا أن تستعظمها، فتقعد دونها، وإما أن تستصغرها، فلا تدرك مدى ما هي تابعةٌ لها؛ ذلك هو معنى الحقيقة التي يتصادقُ معها أرسطو؛ فإنّ صداقته معها، أعني فهمَه لجوهرها، هي التي تُبصره بمدى ما يشيّع نظره في تَلَم النّظر الأفلاطوني، وأخدوده [«نحن

1- قارن بما كتبه المسكيني في تفسير اختياره الكينونة لا «كاجتهاد لفظي وإنما كتشخيص لصعوبة اصطلاحية كامنة في تاريخ المصطلح الأنطولوجي عامّة... [الكينونة والزمان، كشف مفهومي، ص765]؛ حيث يقول إنّ العرب القدامى قد اختاروا لفظة الموجود «تبيئة حاولوا الإيفاء بها من خلال عبارات لا تجرح الشعور التوحيدي في شيء [هكذا !] بل توافق معجمه الداخلي، من قبيل «هو» أو «موجود». وهما صيغتان فيهما تحاشٍ واضح للقول بقدم العالم» [ص 768]. ما العمل ساعتها مع من قال بقدم العالم، واستعمل عبارتي «الموجود» و«المصنوع»، مغادرة بهما لمعجم «المخلوق» و«المخلوقات»، أعني ابن رشد تحديداً؟

2- وبطبيعة الحال، لا شك في أنّ القارئ يدرك أن لا علاقة لهذا المفهوم بالتّعقلية التي كان تحدث عنها الأستاذ فتحي التريكي. راجع في هذا الخصوص كتابه: العقل والحرّية، تبر الزّمان، تونس، 1998. ويستوجب هذا الكتاب جملة من الملاحظات والاستدراكات لا مناص من إثباتها بعد قراءته. فلئن كان الأستاذ فتحي التريكي قد تحدّث عن التّعقّل، وابتدع مفهوم التعقّلية [المرجع المذكور، الفصل الثالث، ص35-58]، فإنّ المنثنى التعقلي الذي نتحدث عنه إنما ينخرط ضمن منطق استئناف لفعل التفلسف لا ضمن موقف من الحياة والحرية.

3- راجع : فتحي المسكيني، فلسفة النّوابت، مرجع مذكور، ص80-81 : «... إلا أننا لا نلبث أن نشعر بأن نصوصهم [=فلاسفتنا] قد قتلتها «الأخلاق»، أخلاق السّلطة آنذاك، ولكن أيضاً أخلاق المعرفة، كما فرضها تصوّر معين لـ«التعليم» يقوم على الإجلال والتقليد : فإنّ أخلاق المعرفة -أعني خاصة إجلالهم «الأخلاقوي» للإغريق- قد قتلت إمكانات «الإتيقا» في تفكيرهم أو خنقتها. وإنه ليس يرسم حدود «الإتيقا» في أي فلسفة، مثل شكل الأخلاق التي تندس فيها وتحكمها، لا بما هي أخلاق؛ بل بوصفها الشكل المكتمل من المعرفة الفلسفية نفسها...».

الأفلاطونيين» ...]. **إنّ الأخلاق لا تصبح إيثيقا بمجرّد عكس مضمونها، وهي في هذه الحال لا تكون إلا أخلاقاً معكوسة، أعني قائمة على الشّرّ.**

إنّ جوهر درس الإيثيقا الأرسطي، الذي تمثّله الفلاسفةُ العرب، هو أنّ المعرفة، ولاسيما الفلسفة، تُسْلِم إلى التعقّل أمرَها عندما تريد تحصيلَ السّعادة، وأنّها لا تحصّلها إلا بقدر ما تُخضع ممارستَها إلى تعقّل. ثمة لدى الفلاسفة العرب ضربٌ من المنثنى التعقُّلي [un tournant prudentiel] للفلسفة يطرحه حدوثُها الثّاني؛ أي حدوثها بعد الملّة. وإنّنا معنيون اليوم بعين هذا المنثنى التعقّلي، وإن كانت أطرافُ الوضعية التي هي وضعيتُنا قد تغيّرت عن زمان الفلاسفة العرب الأوائل، وإن كان «فلاسفةُ» اليوم قد ذهبوا في تعقّلها كلَّ مذهب.

تعقّل الفلسفة، إذاً، هو استصلاحُ نقلها، أو الانتقال إليها، في سياق لسان غير طبيعيّ لها، وفي سياق حدوث غير «قَريحيّ» للملّة عنها، بل في سياق سبْق الملة عليها وشأنُها أن تكون سليلتها: هو ترجمةٌ لها، إذاً، ولكنّها ليست صناعة ترجمة، بل فعلٌ فلسفي، أي تفلسفٌ، يريد منه الإنسان إشفافاً إلى النّفس نافعاً له، وللنّاس. إنّ كلّ تفلسف ضمن الابتداء الثّاني للفلسفة، هو كذلك، بالضّرورة، تعقّل للنفس. ولكنّ ذلك يعني خاصّة أن أوّل ما يكتشفه المتفلسف ضمن هذا الابتداء الثاني هو «الحضورُ إلى النّفس» أي «تبيين»، تفسير، إشراع، كلُّ ما تفكّرته، وحتى كلّ ما قالته دون أن تتفكّره، في كلّ عبارة من عباراتها. فليست الـ (Vorhandenheit) الهايدغرية إلا كيفية من كيفيات الـ (Sein)، الذي نطقت به الميتافيزيقا الغربية دون أن يخطر في بالها أنّها إنما كانت تتحدّث عن شيءٍ آخر. أمّا ما تأخذنا إليه ملاحظات **براغ**، فهي أنّ الفلسفة العربية قد كانت دائماً فلسفة «Vorhandenheit» على خلفية مفهوم لم تنطق به أبداً، فضلاً عن أن تتفكّره، وهو مفهوم (Sein).

ولكنْ ثمة في تفكيكيات[1] الفكر الغربي، وضمن قصديات الـ (Sein)، ولا سيما عند **هايدغر**، ثنائيات «اذّكار» [Erinnerung] و«نسيان» [Vergessenheit]، «حضور» [Anwesenheit] و«غياب» [Abwesenheit]، «مقول» [Gesagte] و«غير مقول» [Ungesagte]، «احتجاب» [Verdeckung/lhqh] و«إحجاب» [a-lhqeia/ Unverborgenheit / Entdeckung]، ثنائيات هي مفاتيح كلّ قراءة للتراث الميتافيزيقي. فأين هذه المفاتيح في التراث الفلسفي العربي؟ لا بدّ في كلّ مناظرة، وفي كلّ ترجمة، من تكافؤ، أعني أن يكون اقتصاد كلّ واحد من المتناظريْن موازناً، مُقادِراً، للآخر [équipotent]. وكيف تكون «الكينونة» «لا مَقُول» الوجود، وكيف يجتمعان ضمن هذا المنفتح الذي مصراعاه وجها الـ (on)؟ كيف تكون «الكينونة» وجه الوجود المحتجب؟ ولماذا تقفُ العربية، والفلسفة العربيةُ، دون هذا الإمكان الميتافيزيقي الذي يجمع التقدير الميتافيزيقي لما تَجِدُّ في إثره الفلسفةُ [to on: ta onta]، وما تحجبه حين النطق به [t' eon emmenai]، في كلمة واحدة منطوقة؟

1- في المعنى التأويلي العام الذي يجمع من حيث المبدأ العام، تقويض هايدغر، وتفكيك دريدا، وهرمينوتيقا غادامر، وتأويليات ريكور... إلخ. رغم الاختلافات والخلافات المعروفة بينها.

إنّ ما تقدمة لنا «استراتيجية» «الكينونة» هو **أحدية فكر لم يكن أبداً داخل الفلسفة**، وشرطُ دخوله إليها أو إدراجِه فيها عبارةٌ لم ينطق بها أبداً. ولا يمكن «تنطيق» ذلك الفكر بتلك العبارة بمجرّد استدراك أنها ربما لم تكن عبارة «خامدة»[1] الذكر في تراثنا الاصطلاحي.

الفصل الثالث

«الكينونة» والفلسفة والملة

«كان: حدث»
«الكون: الحدث»
المعاجم

إن ما يتوهّم براغ أنّه الاستعمال «على الإطلاق» لعبارة الموجود ضمن نص **الفارابي** المشار إليه [**الحروف**، 80 §]، مفلسٌ من وجهين: فالإطلاق الذي يتحدث عنه **الفارابي** ليس المطلق كما زعم [au sens absolu]، وإنما هو اللاتعين في الدلالة، في سياق عدم التّمحيض المعجمي أو الاصطلاحي؛ ومن جهة أخرى إن الذين يتحدث عنهم **الفارابي** في هذه الفقرة هم جمهور العرب وليسوا جمهور التّراجمة ولا الفلاسفة: فالعوْدَ العوْدَ إلى النّص.

فالوجود بمعنى «الوجود هنا»، وحصول الشيء «معروف المكان» هو المعنى اللغوي غير المبلور فلسفياً ومفهومياً. والأمثلة التي يضربها **الفارابي** من الاستعمال اليومي أكثر من دالّة: «وجدت الضالّة» و«وجدت ما كنت فقدته»... إلخ.

أما التمييز الذي أقامه مترجمو **ابن سينا** بناءً على تمييزه بين الوجود والماهية، فلا يعني الخروج عن معجم الوجود وإنما هو راجع أولاً إلى الخصومة الكلامية حول الموجود والشيء، فضلاً عن خصومة النحاة التي اتخذت هي أيضاً منحى كلامياً بمناقشة مسألة عمومية الشيء، وعموميّتها القصوى فوق كلّ عمومية. وضمن الخصومة الأولى، أعني الكلامية، فإن تمييز الذات الإلهية عن الأشياء هو المنطلق؛ إذ لئن جاء في القرآن ما يؤكّد هذا التمييز الذي يؤسس، على نحوه المخصوص، فكرة التوحيد[2]، فقد ورد فيه كذلك ما يجمع بينه وبين الأشياء[3]. أمّا النحاة فقد

1- ف. المسكيني، كشف مفهومي، ضمن: هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر مذكور، ص766.

2- والآيات الدالة على ذلك كثيرة: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشّورى، 11]، ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزّمر، 62]، ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [يس، 82]... إلخ.

3- من قبيل الآية: ﴿لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص، 88]، أو ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينك﴾ [الأنعام، 19].

جعلـوا الـشي «أعـم العـامّ»[1]. وقـد بـين كلّ ذلـك جـان جوليفـي [Jean Jolivet] منـذ (1984). وزاده إضـاءة روبـرت ويسنوفسـكي [Robert Wisnovsly] في مؤلفـه المهـم عـن سـياق الميتافيزيقـا السـينوية[2]، وفي مواضـع أخـرى مـن بحوثـه. إنّ الوجـود ضمـن التمييـز السـينوي لم يكـن عـلى الأغلـب إلا تدخـلاً ضمـن الخصومـة الكلاميـة النحويـة حـول الشـيئية. وليـس مفهـوم الماهيـة ضمـن هـذا الـزّوج «وجـود/ ماهيـة» إلا اسـتئنافاً فلسـفياً لمفهـوم الـشّيء الكلامـي. وليـس إلحاحنـا عـلى الأصـل الكلامـي لهـذا التمييـز إلا اصطفافـاً وراء **ابـن رشـد** الـذي أكـد بوضـوح أن **ابـن سـينا** قـد «غلـط» بفعـل عـدم الانتبـاه إلى مـا كان **الفـارابي** نبّـه عليـه تنبيهـاً طـاول التكـرار في فصلـه عـن **الموجـود** ضمـن **كتـاب (الحـروف)**، وخاصـة أنـه ينبغـي عـدم الغفلـة عـن أن لفظـة الموجـود لفظـة مشـتقة ولهـا تصاريـف، لا ينبغـي أن توحـي لـدى المفهـوم بمـا تخيلـه المشـتقات عمومـاً، بـل ينبغـي أن «تُسـتعمل عـلى مثـال مـا نسـتعمل قولنـا "شيء"»[3].

1- راجـع مثـلاً: الزبيـدي، في معجمـه: تـاج العـروس، مـادة «شـيأ»؛ حيـث يقـول ناقـلاً عـن سـيبويه: «قال سـيبويه حـين أراد أن يجعـل المذكّـر أصـلاً للمؤنـث: ألا تـرى أن الـشيء مذكّـر، وهـو يقـع عـلى كل مـا أُخبـر عنـه، قـال شـيخنا: والظاهـرُ أنـه مصـدر بمعنـى اسـم المفعـول؛ أي الأمـرُ المَـشيءُ؛ أي المـراد الـذي يتعلـق بـه القصـد، أعـمُّ مـن أن يكـون بالفعـل أو بالإمـكان، فيتنـاول الواجـبَ والممكـن والممتنـع، كـما اختـاره صاحـب الكشّـاف، وقـال الراغـب: الـشيء عبـارة عـن كلّ موجـود، إمّـا حسـاً كالأجسـام أو معنـى كالأقـوال. وصرّح البيضـاوي وغـيره بأنـه يختـص بالموجـود، وقـد قـال سـيبويه: إنـه أعـم العـام، وبعـض المتكلمـين يطلقـه عـلى المعـدوم أيضـاً...».

2- R. Wisnovsky : Avicenna's Metaphysics in context, Cornell University Press, 2003, pp. 145-195.

3- الفارابي، الحروف، المعطيات السابقة نفسها [التشديد مني م.م]:

§83. «وليـس في العربيّـة منـذ أوّل وضعهـا لفظـة تقـوم مقـام «هسـت» في الفارسـيّة، ولا مقـام «اسـتين» في اليونانيّـة، ولا مقـام نظائـر هاتـين اللفظتـين في سـائر الألسـنة. وهـذه يُحتـاج إليهـا ضرورة في العلـوم النظريّـة وفي صناعـة المنطـق. فلـمّا انتقلـت الفلسـفة إلى العـرب واحتاجـت الفلاسـفة الذيـن يتكلّمـون بالعربيّـة، ويجعلـون عبارتهـم عـن المعـاني التـي في الفلسـفة وفي المنطـق بلسـان العـرب، ولم يجـدوا في لغـة العـرب منـذ أوّل مـا وُضعـت لفظـة ينقلـون بهـا الأمكنـة التـي تُسـتعمَل فيهـا «اسـتين» في اليونانيّـة و«هسـت» بالفارسـيّة، فيجعلوهـا تقـوم مقـام هـذه الألفـاظ في الأمكنـة التـي يسـتعملها فيهـا سـائر الأمـم، فبعضهـم رأى أن يسـتعمل لفظـة «هـو» مـكان «هسـت» بالفارسـيّة و«اسـتين» باليونانيّـة. فـإنّ هـذه اللفظـة قـد تُسـتَعمل في العربيـة كنايـة في مثـل قولهـم «هـو يفعـل» و«هـو فَعَـل»، وربمـا اسـتعملوا (هـو) في العربيّـة في بعـض الأمكنـة التـي يسـتعمل فيهـا سـائر أهـل الألسـنة تلـك اللفظـة المذكـورة. وذلـك مثـل قولنـا: «هـذا هـو زيـد»، فـإنّ لفظـة «هـو» بعيـدٌ جـدّاً في العربيّـة أن يكونـوا قـد اسـتعملوها ههنـا كنايـة. كذلـك «هـذا هـو ذاك الـذي رأيتُـه» و«هـذا هـو المتكلّـم يـوم كـذا وكـذا» و«هـذا هـو الشـاعر»، وكذلـك «زيـد هـو عـادل»، وأشـباه ذلـك. فاسـتعملوا «هـو» في العربيّـة مـكان «هسـت» في الفارسـيّة في جميـع الأمكنـة التـي يسـتعمل الفـرس فيهـا لفظـة «هسـت». وجعلـوا المصـدر منـه «الهُويّـة»، فـإنّ هـذا الشـكل في العربيّـة هـو شـكل مصـدر كلّ اسـم كان مثـالاً أوّلاً ولم يكـن لـه تصريـف، مثـل «الإنسـانيّة» مـن «الإنسـان»، و«الحماريّـة» مـن «الحـمار»، و«الرجوليّـة» مـن «الرجـل»، ورأى آخـرون أن يسـتعملوا مـكان تلـك الألفـاظ بـدل الهـو لفظـة الموجـود، وهـو لفـظ مشـتقّ ولـه تصاريـف. وجعلـوا مـكان الهويّـة لفظـة الوجـود، واسـتعملوا الكَلِـم الكائنـة منهـا كَلِـماً وجوديّـة روابـط في القضايـا التـي محمولاتُهـا أسـماء، مـكان كان ويكـون وسـيكون. واسـتعملوا لفظـة الموجـود في المكانـين، في الدلالـة عـلى الأشـياء كلهـا، وفي أن يُربـط الاسـم المحمـول بالموضـوع، حيـث يقصَـدُ ألا يذكـر في القضيـة زمـان، وهـذان المكانـان هـما اللـذان فيهـما «هسـت» بالفارسـية، و«اسـتين» باليونانيـة. واسـتعملوا الوجـود في العربيـة حيـث تسـتعمل «هسـتي» بالفارسـية، واسـتعملوا وُجـد ويوجَـد وسـيوجَد مـكان كان ويكـون وسـيكون.

إننا لا نناقش، إذاً، ازدواجية المعنى التي نطق بها «الأُون» [to on] اليوناني باعتباره صيغة مشاركةٍ [participe] بين الفعل والاسم، وإنما نحترز على تبديل للأدوار يصبح به جذر الكون دالاً على المعنى، وجذر الوجود دالاً على الوجه. وإنما «الكينونة»، على قلة نسبها في العربية، وضعف إسنادها في نصوصها الفلسفية، وجه الوجود، واختيارٌ له، لعلّ **هَمْلت** [Hamlet] نطق عنه أحسن

---

§84. ولأنّ لفظة الموجود، و هي أوّل ما وُضعت في العربيّة مشتقّة، وكلّ مشتقّ فإنّه يخيّل ببِنْيَته في ما يدلّ عليه موضوعاً لم يصرَّح به ومعنى المصدر الذي منه اشتُقّ في ذلك الموضوع، فلذلك صارت لفظة الموجود تخيّل في كل شيء معنى في موضوع لم يصرّح به، وذلك المعنى هو المدلول عليه بلفظة الوجود - حتّى تخيّل وجوداً في موضوع لم يصرّح به، (و) فُهم أنّ الوجود كالعرض في موضوع. أو تخيّل أيضاً فيه أنّه كائن عن إنسان؛ إذ كانت هذه اللفظة منقولة من المعاني التي يوقع عليها الجمهور هذه اللفظة -وهي التي للدلالة عليها وُضعت من أوّل ما وُضعت- وكانت معاني كائنة عن الإنسان إلى شيء آخر، إمّا إنسان أو غيره، كقولنا: «وجدتُ الضالّة»، و«طلبتُ كذا» أو «وجدته»، و«وجدت زيداً كريماً» أو «لئيماً»، فإنّ هذه كلّها تدلّ على معانٍ كائنة عن إنسان إلى آخر.

§85. وينبغي أن تعلم أنّ هذه اللفظة إذا استُعملت في العلوم النظريّة التي بالعربيّة مكان «هست» بالفارسيّة، فينبغي أن لا يخيّل معنى الاشتقاق، ولا أنّه كائن عن إنسان إلى آخر، بل تُستعمَل على أنّها لفظة شكلها مشتقّ من غير أن تدلّ على ما يدلّ عليه المشتقّ، بل نّ معناه معنى مثال أوّل غير دالّ على موضوع أصلاً ولا عن مفعول تعدّى إليه فعل فاعل، بل يُستعمَل في العربيّة دالاً على ما تدلّ عليه «هست» في الفارسيّة و«استين» في اليونانيّة. وتُستعمَل على مثال ما نستعمل قولنا «شيء». فإنّ لفظة الشّيء إذا كانت مثالاً أوّلاً لم يُفهَم منه موضوع، ولا فُهم أنّه كائن عن إنسان إلى آخر، بل إنما يُفهم منه ما يعمّ ما يدلّ عليه المشتقّ والمثال الأوّل، وما هو كائن عن إنسان إلى آخر أو غير كائن. وتُستعمَل لفظة الوجود مصدراً، لكن ينبغي أن يتحرَّز من أن يتخيّل أنّ معناه هو كائن عن إنسان إلى آخر؛ وهو ما كان هذا المصدر يدلّ عليه عمد جمهور العرب من أوّل ما وُضع، ولكن يُستعمَل على مثال ما نستعمل قولنا في العربية «الجمود»، وأشباه ذلك ما بِنْيَته بنية الوجود في العربيّة ممّا ليس يدلّ على كونه عن إنسان إلى آخر.

§86. ولأنّ هذه اللّفظة بحيث ما هي عربيّة وبِنْيَتها عندهم هذه البنية صارت مغلطة جدّاً، رأى قوم أن يتجنّبوا استعمالها واستعملوا مكانها قولنا «هو» ومكان الوجود «الهُويّة». ولأنّ لفظة «هو» ليست باسم ولا كلمة في العربيّة، ولذلك لا يمكن فيها أن نعمل منها مصدراً أصلاً، وكان يُحتاج في الدلالة على هذه المعاني، التي يُلتمَس أن يدلّ عليها في العلوم النظريّة، إلى اسم، وكان يُحتاج إلى أن يُعمَل منه مثل «الرجل» و«الرجوليّة»، و«الإنسان» و«الإنسانية»، رأى قوم أن يتجنّبوها ويستعملوا الموجود مكان «هو» والوجود مكان الهُويّة. وأمّا أنا فإنّي أرى أنّ الإنسان له أن يستعمل أيّها شاء. ولكن إن يستعمل لفظة «هو» فينبغي أن يستعملها على أنّها اسم لا أداة -و«الهُويّة»، المصدر المعمول الآخر، جارٍ وإن لم يُستعمَل- تُركَّب مبنيّة في جميع الأمكنة على طرف واحد، على مثال ما توجد عليه كثير من الأسماء العربيّة التي تُركَّب مبنيّة على طرف واحد آخر. وأمّا المصدر الكائن منها وهو «الهُويّة» فينبغي أن يُستعمَل اسماً كاملاً ويُستعمَل فيه الطرف الأوّل والأطراف الأخيرة كلّها. (و) إذا استُعملت لفظة الموجود استُعملت على أنّها مثال أوّل، وإن كان شكلها شكل مشتقّ، ولا يُفهَم منها ما تخيّله نظائرها من المشتقّات ولا من التي تُفهمها هذه اللفظة إذا استُعملت في الأمكنة التي يستعملها فيها جمهور العرب وعلى وضعها الأوّل، لا موضوعاً ولا معنى في موضوع ولا أنّه كائن عن الإنسان إلى آخر، بل على العموم وكيف اتّفق، بل تُستعمَل منقولة عن تلك المعاني مجرّدة عن التي توهمها هناك وتُستعمل على مثال ما نستعمل قولنا «شيء».

نطـق: «To be or not to be: That is the question». مـا الـذي يجـري مـن تحـت هـذه الجملـة الشـهيرة؟ هـذا: أننـا ضمـن **الوجـود**، ولكنـما نختـار **أن نكـون**.

لذلـك، إن أخـذ «الكينونـة» بوصفهـا مقابـلاً مناسـباً للفظـة «Sein» إنمـا يقـوم عـلى تعويـض «عنـاد خطـابي» مفـترض «بعسـف اصطلاحـي» مؤكّـد مضمونـه أنّ لفظـة الوجـود لا تعطـي دلالـة «[τὸ ὂν]» اليونانيـة[1]. أمـا نحـن فإننـا لا نـرى في الحفـاظ عـلى الوجـود عنـاداً، بـل مقاومـة تحفـظ الجوهـري وتصونـه مـن أن يترامـى إلى مغامـرة لا تأمـن أن تكـون «الكينونـة» اشـتقاقاً مـن القـرار والكـنّ والمكـنّ، وهـو أمـر لا غالـب عليـه إلى اليـوم، مـع مـا ورد منـه في المأثـور والمعاجـم، وهـو قليـل نـادر، مـن الإقـرار بالوجهـين: كان أي اسـتقر واتخـذ لنفسـه مكانـاً يقـرّ فيـه[2].

1- بـل إن في اختيـار هـذا اللفـظ تعقـلاً فلسـفياً لا مثيـل لـه في مـا قرأنـا مـن المأثـور الفلسـفي العـربي، بـل العالمـي، وهـو تعقـل تتبـع تعرجاتـه أبـو الوليـد ابـن رشـد مـن بعـد ذلـك بقرنـين، وتحديـداً في تهافـت التهافـت، حيـث يقـول مسـتأنفاً خصومـة بـين الغـزالي وابـن سـينا والفـارابي، ومنتـصراً للفـارابي ضـد ابـن سـينا [التهافـت، نـشرة موريـس بويـج، بـيروت، 1987، ص371-373]:

«وإنّمـا غلـط ابـن سـينا أنّـه لمّـا رأى اسـم الموجـود يـدل عـلى الصـادق في كلام العـرب، وكان الـذي يـدل عـلى الصـادق يـدل عـلى عـرض ولا بـد بـل في الحقيقـة عـلى معقـول مـن المعقـولات الثـواني أعنـي المنطقيـة، ظـن أنـه حيـث مـا اسـتعمله المترجمـون إنمـا يـدل عـلى هـذا المعنـى. وليـس الأمـر كذلـك. بـل إنمـا قصـد بـه المترجمـون أن يـدل بـه عـلى مـا يـدل عليهـا اسـم الـذات والـشيء. وقـد بـين ذلـك أبـو نـصر في كتـاب الحـروف، وعـرف أن أحـد أسـباب الغلـط الواقـع في ذلـك هـو أنّ اسـم الموجـود هـو بشـكل المشـتق، والمشـتق يـدل عـلى عـرض، بـل هـو في أصـل اللغـة مشـتق. إلا أنّ المترجمـين لمّـا لم يجـدوا في لسـان العـرب لفظـاً يـدل عـلى هـذا المعنـى، الـذي كان القدمـاء يقسـمونه إلى الجوهـر والعـرض وإلى القـوة والفعـل، أعنـي لفظـاً هـو مثـال أوّل، دلّ عليـه بعضهـم باسـم الموجـود لا عـلى أن يفهـم منـه معنـى الاشـتقاق فيـدلّ عـلى عـرض، بـل معنـى مـا يـدل عليـه اسـم الـذات: فهـو اسـم صناعـي لا لغـوي. وبعضهـم رأى لموضـع الإشـكال الواقـع في ذلـك أن يعـبر عـن المعنـى الـذي قصـد في لسـان اليونانيـين التكلـم فيـه بـأن اشـتق مـن لفـظ الضمـير الـذي يـدل عـلى ارتبـاط المحمـول بالموضـوع مـا يـدلّ عـلى ذلـك المعنـى؛ لأنـه رأى أنّ هـذا أقـرب إلى الدلالـة عـلى هـذا المعنـى. فاسـتعمل بـدل اسـم الموجـود اسـم الهويـة، لكنـه أيضـاً تكلـف مـن هـذا اللفـظ صيغـة ليسـت موجـودة في لسـان العـرب. ولذلـك عـدل الفريـق الآخـر إلى اسـم الموجـود. والموجـود الـذي هـو بمعنـى الصـادق هـو الـذي مفهومـه هـو غـير مفهـوم الماهيـة، ولذلـك قـد يعلـم الماهيـة مـن لا يعـرف الوجـود. وهـذا المعنـى هـو غـير الماهيـة في المركـب ضرورة، وهـو في البسـيط والماهيـة واحـد لا المعنـى الـذي دل بـه عليـه المترجمـون باسـم الموجـود. فـإنّ هـذا هـو الماهيـة بعينهـا. فـإذا قلنـا إن الموجـود منـه جوهـر ومنـه عـرض لـزم أن يفهـم مـن اسـم الموجـود المعنـى الـذي دلّ عليـه المترجمـون، وهـو الدلالـة المقولـة بتقديـم وتأخـير عـلى ذوات الأشـياء المختلفـة. وإذا قلنـا إنّ الجوهـر موجـود لـزم أن يفهـم منـه مـا يفهـم مـن الصـادق، وكذلـك إذا فهمنـا مـن المسـألة المشـهورة عنـد القدمـاء وهـي القائلـة: هـل الموجـود واحـد أو أكـثر مـن واحـد، وهـي التـي تكلّـم فيهـا أرسـطو مـع برمنيـدس وماليسـيس مـن القدمـاء في الأولى مـن السـماع الطبيعـي. فليـس ينبغـي أن يفهـم مـن ذلـك إلا مـا يـدل عـلى الـذّات. ولـو كان الموجـود يـدلّ عـلى عـرض في موضـوع لـكان قـول مـن قـال إن الموجـود واحـد متناقضـاً في نفسـه. وهـذا كلـه بـيّن لمـن ارتـاض في كتـب القـوم».

2- كيـف يمكننـا أن ندفـع الشـك في مثـل هـذه المجازفـة المعجميـة، التـي يـكاد لا يشـهد لهـا شيء، عندمـا نقـرأ أحـد

إنّ افتقاد العربية إلى ما يقابل الفعل اليوناني «أيناي»، ولجوء المترجمين العرب واليهود إلى فعل مثل «وجَد» لا يبرّر أن نحمل ما يُتظنن فيه من دلالة «الكون هناك» أو الـ «se trouver là» على أنّه مخصوص به، وأن «الكينونة» «ليس لها هذا المعنى الوجودي». فاستعمال «الكينونة» في العربية نادر، والاستعمالات القليلة التي نعثر له عليها تكرس هذا المعنى: الوجود هناك، والاستمرار فيه.

ولكنّ دحض «الكينونة»، عبارةً عن «الـ Sein»، لا يمكن أن يقوم على اعتبارات لغوية معجمية. وأوفق لنا أن ننظر في المفهوم. وهاهنا فإن السّبل أقلّ بكثير. إلاّ أنّه لا يمكننا أن نجد أحسن من المفهوم الأفلاطوني المحدث للأيناي عبارة عن ازدواج المعنى الإكزيستنسييلي والإنسسييلي وارتباطهما ضمن «الأيناي». فـ«الأيناي» الأفلوطيني هو من اللاّتعين الإكزيستنسييلي ومن التّعين التكويني [genesi~] بما يجعله أشهد الشواهد على هذه الازدواجية الأساسية في تجربة «الزاين» اليونانية. فلنفترض لحظةً أن **الفارابي** قرّر العبارة عن هذا الانخراط بعبارة «الكينونة»: لنفترض أنّه، التزاماً «بكينونية الأيناي»، قال: والأول هو الذي عنه كان؛ أي فهم سيحصل لنا عن الأيناي؟ إن الفهم الوحيد الممكن هو الفهم الذي يرتب على الأول «خلق» الأشياء عن إرادته. إنّ الجذر الذي لا يمكن للكينونة أن تفهم خارجه هو جذر العبارة الأمرية القرآنية: «كن فيكون». لا يمكن سماع «الكينونة»، ولا سماع الكيان خارج أمر الكيان الذي هو عبارة الخلق الدينية القرآنية. ولذلك إن تجنّب **الفارابي** للجذر «الكياني» في العبارة عمّا يفيض عن الأوّل هو تمسّكه بالعبارة الفلسفية في صياغة نظام العالم ضدّ العبارة القرآنية. فكأنما الوجود هاهنا إمكان «الكينونة»، يعطيها ولا تعطيه.

سأُنهج لنفسي الآن طريقاً أخرى يحملني عليها نصّ حديث للفيلسوف الإيطالي **جيورجيو أغامبن** [Giorgio Agamben]، صدر بالإيطالية، وتُرجِم إلى الفرنسية منذ بضع سنوات. هذا النّص يحمل عنوان: «cos'è il comando / Qu'est-ce que le commandement ?»[1]. وهو نصّ يحدد

النصوص النادرة جداً التي أوردتْها لواحد من أعرف العرب بالعربية. قال أبو حيان في البصائر والذخائر: «اجتمع الرضا والمأمون والفضل بن سهل على مائدة، فقال الرضا مبتدئاً: إنّ رجلاً من بني إسرائيل سألني: النهار خُلق قبل الليل، أم الليل خُلق قبل النهار، فما عندكما؟ فقال الفضل للرضا: قُل أنت، فقال الرضا: من القرآن أم من الحساب؟ فقال الفضل من الحساب. فقال: قد علمتَ أن طالع الدنيا السرطان، والكواكبَ في مواضع شرفها، وزحل في الميزان، والمشتري في السرطان، والشمسَ في الحمل، والقمرَ في الثور، وذلك يدلُّ على أن كينونة الشمس في الحمل في العاشر من الطالع في وسط السماء؛ يوجب ذلك أنّ النهار خُلِق قبل الليل. وأمّا دليل ذلك من القرآن فقوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار﴾ [يس، 40]». فأين نحن إذا من الـ τὸ τί ἦν εἶναι [تو تي آن أيناي] الذي أشبعه أرسطو نقاشاً في كتاب الزاي V و VI من ما بعد الطبيعة؟

1- جيورجيو أغامبن:

Giorgio Agamben : *Qu'est-ce que le commandement ?* trad. de l'Italien par Joël Gayraud, éd. Payot et Rivages, Paris, 2013.

أغامبن غرضه منه منذ البداية كأركيولوجيا للأمر[1]، وأركيولوجيا «للأمري» تستوجبها ضرورة «مجابهة الإنسان لماضيه»[2] إذا ما هو رامَ إدراكاً «لحقيقته»[3].

وبكثير من الاختصار، إنّ التحليل الأركيولوجي لأغامبن يهدف إلى تعقّب الأمري ضمن مجتمعاتنا المعاصرة. وهو ينتهي إلى أن يتبين ضمن التّاريخ والثّقافة الغربيين أنتولوجيتين تتعارضان حيناً بعنف، وتلتقيان حيناً آخر دون أن تتماهيا: أنتولوجيا الإثبات [assertion] وأنتولوجيا الأمر [commandement][4]. فأما الأولى فتعبّر عن نفسها ضمن تصاريف جهة الخبر [indicatif]، وأما الثانية فضمن تصاريف جهة الأمر [impératif]. ولكن **أغامبن** يعيّن أنتولوجيا الإثبات حدّاً لحقل الفلسفة والمعرفة العلمية، في حين يعين أنتولوجيا الأمر حدّاً على حقول القانون والدّين والسّحر. وتصريف اللّغة في حقول القانون والدّين والسّحر هو دائماً تصريف أمري[5].

إنّ اللافت في مقاربة أغامبن، وموضع الحسم فيها، هو ما تصرّح به مما تتعقّل أن تخصّ به التاريخ الغربي والروح الغربي، والعقل الغربي، أعني أن الأنتولوجيا الغربية قد كانت دائماً أنتولوجيا ذات قطبين: قطب الإثبات، وقطب الأمر: قطب الإثبات الذي نطق به **برمانيدس** عندما قال بغير مراوغة: «ها هو: الفكر والأيناي هو هو» [to gar auto noein te kai einai]. أو هو قطب الإثبات الذي نطق به **أرسطو** عندما «أخبر» عن الأيناي، فقال إنّه يقال على معانٍ عدة [to on legetai pollacw~] ... أما قطب الأمر، البين في الدعاء [prière] مثلاً، أو في إصدار الأمر بالفعل [commandement]، فهو الذي استبعده **أرسطو** من كتاب **العبارة**؛ لأن دراسته في ما يقول: «إنما ترجع إلى الخطابة والشعر»[6].

يقرر **أغامبن** أنّ أنتولوجيا الأمر –عبر إقصاءاتها واستبعاداتها– إنما بقيت في ظل أنتولوجيا الإثبات، ومن وراء حجابها، لكأنها لم تكن بحاجة إلى المقاربة والتبويب: «إن ذلك يعني»، في ما نترجم عن **أغامبن**، «أنّ الأنتولوجيا الغربية إنما هي في الحقيقة ماكينة مزدوِجة أو ثنائية الأقطاب، احتجب فيها قطب الأمر، طيلة قرون، وراء أنتولوجيا الإظهار [ontologie apophantique]، خلال العصر الكلاسيكي، ليشرَع بداية من الحقبة المسيحية، في اكتساب أهمية لم تزل حاسمة إلى اليوم»[7].

1- المصدر السابق هو هو، ص7.
2- المصدر السابق هو هو، ص9.
3- المصدر السابق هو هو، ص9.
4- حول هاتين الأنطولوجيتين، راجع: المصدر السابق هو هو، ص40 وما يليها.
5- المصدر السابق هو هو، ص40 وما يليها.
6- المصدر السابق هو هو، ص40 – 41.
7- المصدر السابق نفسه، ص44.

لا يهمني، ضمن مقاربة أغامبن، التأريخ لثنائية الأنتولوجيا الغربية، ولتقلّبات العلاقة بينهما، بقدر ما يهمّني أن أسجِّل أنّ ما يسميه أغامبن أنتولوجيا الأمر [ontologie du commandement] إنما صاغ نفسه أمراً ومفاهيم ومقولات على أرضية ظلّلتها أنتولوجيا الإثبات، أعني الأنتولوجيا الفلسفية، أنتولوجيا الأستي الإغريقية [estі] المُثْبتة، المظهرة، لا أنتولوجيا «الأستو» اللاتينية [esto= فلتكن!] الآمرة. ولذلك فإنّ نجاعة الدين قد كان عليها أن تَخبر أولاً مدى رسوخ المفهوم الفلسفي الذي تقبَّلها، وأن تكون موضوع ذلك المفهوم.

إنّ عبارة الأمر في الدّين هي عبارة الخلق: ليكن نورٌ/ ليكن جلدٌ/ لتتجمع المياه/ لتنبت الأرض نباتاً... إلخ. وهي كعبارة آمرة إنما تُشْرِع عهد الإمرة، ضمن ما يمكن أن نسميه، تذكيراً بديكارت، «ضرباً من الخلق المستمرّ»[1]: إنّ الإمرة على الشيء لا تكون إلا ترسالاً موصولاً للأمر نفسه الذي يحفظ ذلك الشيء على هيئة الاستجابة الأولى[2].

ماذا عن «الكينونة» بعد هذا؟

إن «الكينونة» هي الصيغة التي محّضت ضمن اسمية لغوية استثنائية أمر الخلق القرآني: كنْ: ويعني ذلك أنّ الأمر القرآني «كن» هو أمر بـ«الكينونة». أمرُ الخلق ليس خطاباً جازماً، تعيينياً [discours déclaratif/dénotatif]، ولذلك فهو يقع مباشرةً خارج دائرة الإوالة التّأويلية الباحثة عن «وجوه» الحمل. بل الأمرُ ضربٌ من المعنم العاري [sémantème nu][3]، الذي لا يتعلّق بزمانٍ ولا بأيِّ ضربٍ من ضروب الحفّ المختلفة. **أغامبن** يستأنس بتحليل **لبنفينيست**، ليقرر أنّ الأمر هو العلاقة **النيئة** التي بين اللّغة والعالم: ليس في قصد الأمر مداورةٌ ولا تأجيل. إنّه هو هو عين إنجازه. إنّ ما يحملنا عليه الأمر هو الأمر ذاته. ولذلك فإنّ الصيغة القرآنية «كن فيكون» هي ضرب من «الاتباع» [في المعنى البلاغي =Hendiadys] الذي لا يتخلّف أبداً في جميع صيغه بلا استثناء[4].

ماذا تعني «فيكون»؟ ما الذي تضيفه إلى «كن»؟ إنها لا تضيف شيئاً سوى صيغة «الكن»،

1- المصدر السابق هو هو، ص16.

2- المصدر السابق هو هو، في صفحات عديدة، مثلاً: 20، 21،23... إلخ.

3- العبارة لبنفينيست يستعيرها أغامبن. انظر: المصدر السابق هو هو، ص37-38.

4- الآيات عديدة منها:

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة، 117].

﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران، 47].

﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم، 35].

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّوَرِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام، 73].

أمـراً يعنـي نفسـه لا غـير. أن يكـون. «كـن فيكـون» صيغـة خلـق مسـتمر، كـن فيكـون، كـن فيكـون، كـن فيكـون، كـن فيكـون، إلى مـا لا نهايـة لـه. خلقـاً مسـتمراً، أو حمـلاً للـ«يكـون» في جـذر «كـن». مـا الـذي يكـون إذاً؟ مـن وجهـة نظـر الخلـق: «يكـون كـن»؛ لأن «كـن» هـي الـذي «يكـون». ولذلـك فهـي صيغـة الخلـق الـذي بـه يكـون العـالم عالمـاً. مـن أيـن للكينونـة سـاعتها أن تـؤدي الزايـن؟

ينبغـي علينـا دائمـاً أن نتذكـر أنّ فلاسـفة العـرب، ومترجميهـم، قـد كان لهـم اللسـان بأكملـه ليـؤدُّوا بـه عبـارة الفلسـفة. ولكـنّ الأمـر مـع الأيْنـاي لم يكـن شـأناً مـن شـؤون الـذّوق والألـق. وإنمـا كان عـلى «أبي نـصر» أن يتجنّـب لفظـةً تقيـم الفلسـفة في حـدود الدّيـن، وتنـزّل الـشيء العـام والمشـترك أمـراً بالخلـق ومخلوقـاً وآليـة خلـق.

توشـك «الكينونـة» أن تعـسّر عـلى الفلسـفة أمـراً هـو بعـد عسـيرٌ عليهـا، عـسراً يجعـل كلّ مفهـوم مـن مفاهيمهـا لا يكـون مفهومـاً إلا بـشروط. توشـك «الكينونـة» أن لا تكـون سـوى مخلوقيـة الأشـياء، فـلا نحصّـل مـن عموميتهـا أيّ ارتفـاع للنظـر، وإنمـا انحباسـاً داخـل الشـق الثيولوجـي مـن الهيئـة الأنتـو-ثيـو- لوجيـة للميتافيزيقـا.

المتصوفة والعقل

نصوصٌ فوق العادة

خالد التوزاني*

يبدو أن مفهوم التصوف زئبقي، يتلون تبعاً لتنوع التجارب الصوفية واختلاف مشاربها، إلى درجة أن كل متصوف يمكن أن نجد له تعريفاً للتصوف خاصاً به، قد يتفرّد به دون غيره من الصوفية، ما جعل هذا المفهوم يستعصي على الضبط، ويصعب الحسم في تعريف متفق عليه يكون جامعاً مانعاً، ولعل هذه الصعوبة راجعة إلى أنّ «الصوفية عرّفوا التصوّف بعبارات تتسم بالعمومية والغموض وأحياناً التناقض، لإثبات مرجعية سلطتهم العليا داخل الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي أيضاً»[1]؛ مثل تعريف الطوسي للتصوّف بوصفه «اسماً مجملاً عاماً مُخبراً عن جميع العلوم والأعمال والخلاق»[2]، أو مثل ما ورد في الرسالة القشيرية من تعريف للتصوف

> **يفعل الشطح الصوفي بصاحبه ما لا يفعله السُّكر أو الجنون أو حتى الهذيان والهلوسة، إنّه حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فنطقوا بعبارات تخرق قوانين العقل، وتصيب السامع بالذهول والصدمة، كما حصل مع الرجل الذي أضلّ راحلته في الصحراء وعليها طعامه وشرابه ومتاعه، وعندما وجدها أصابه حال سرور فأخطأ من شدة فرحه فقال: «اللهم أنت عبدي وأنا ربك».**

* باحث – المغرب.

1- عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19: أحمد ابن عجيبة، ومحمد الحراق، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1994، ص15.

2- الطوسي السراج، اللمع في التصوف، تح. وتق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، د.ط، 1960/1380، ص4.

بأنه «ذكرٌ معَ اجتماع، ووجْدٌ مع استماع، وعمل مع اتباع»[1] وهو تعريف يجمع بين المتناقضات. ويرى بعضهم الآخر أن القصد من عمومية تعريف أهل التصوف لطريقتهم وغموضه هو رغبتهم في إخفاء أسرار الطريقة على المناوئين من الفقهاء وغيرهم، وهذا ما ألمح إليه الكلاباذي عندما أورد الاعتراض الكلامي على التصوف قائلاً: «ما بالكم، أيّها المتصوفة، اشتققتم ألفاظاً، أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد؛ هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب»[2]. ولا شك أنّ غياب مفهوم موحد للتصوف يمثّل بعض أوجه التباس الظاهرة الصوفية عموماً، لكن في سياق الدراسة العلمية، لا بدّ من إيراد مفهوم للتصوف ينسجم مع طبيعة قضية البحث، ويتعلق الأمر بصلة التصوف بالعقل وبالعلوم، فنختار تعريف ابن عجيبة، حيث يقول: «علم التصوف هو سيد العلوم ورئيسها، ولباب الشريعة وأساسها... الاشتغال به أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى، لكونه سبباً للمعرفة الخاصة، التي هي معرفة العيان»[3]. ولا يستقيم جوابها بالكتابة والقول (...) فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية[4]. والتصوف بتعبير أبي سالم العياشي: «ليس مما يدرك ببضاعة العقول، ولا مما تتسلط عليه الأوهام والأفهام، وإنما يُدرك بكشف إلهي وإشراق حصة من أشعة ذلك النور في قلب العبد، فيدرك نور الله بنوره»[5]. وهكذا يدشن المتصوف عوالم غيبية مبتعدة عن قيود العقل ومتحررة من رقابة الوعي وسلطة القانون الكوني القائم على السببية، ليلج التصوف فضاءات لا تعترف بالمنطق البشري المألوف في فهم الأشياء وتلقي المعرفة.

من الظواهر الكبرى في التصوف، التي قد تصدم الذائقة العلمية وتخرق قوانين المنهج العلمي المتعارف عليه بين الباحثين، تأتي ظاهرة المُشاهدة أو ما يسمى بالمكاشفة أو الكشف، الذي يعد خرقاً للمألوف من أشكال تلقي المعرفة والعلوم، فهو عند المتصوفة «علم زائد على ما عند الفقهاء والمحدثين والعقلانيين عموماً»[6]، لا صلة له بالطرق المألوفة في تلقي المعرفة وتداولها؛ من كسبِ العلمِ بالحفظ والفهم والتلقين والمذاكرة وبذل المجهود، وإنما هو هبة من الله، يمنّ بها على من يشاء من عباده، ومع أنّ هذا العلم يعد مصدراً للحيرة والدهشة، إلا أنّ له سنداً في

1- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، د.ط، 1989، ص127.

2- محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 1980، ص88.

3- ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، جم. وتق العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، ط1، 1999، ص68.

4- أبو حامد الغزالي، أيها الولد المحب، تح. وتع عبد الله أحمد أبو زينة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1975، ص48-49.

5- أبو سالم العياشي، الرحلة العياشية «ماء الموائد»، تقديم وتحقيق خالد سقاط، أطروحة دكتوراه مرقونة بخزانة الآداب والعلوم الإنسانية-ظهر المهراز-فاس، (1998-1999)، ج1، ص203.

6- الغرميني، عبد السلام، الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، نشر المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص109.

القرآن الكريم، في قصة نبي الله موسى عليه السلام مع الخضر، حيث يقول تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾[1]، ولذلك، سمى الصوفية علم المكاشفة بـ«العلم اللدني»، لأن مصدره هو الله. وقد ترتَّبَ على هذا الفهم أنْ أصدر بعض الصوفية الكتب والمؤلفات وهو لم يقرأ يوماً ولم يتردّد على مجالس الدرس والتحصيل[2]، وإنما كَتَبَ ما أُمْلِيَ عليه في لحظات الكشف أو المشاهدة، وسيأتي بحث تجليات هذه الظاهرة في ثنايا الدراسة.

إلى جانب الكشف أو العلم اللدني، تحضر ظاهرة أخرى قد تبدو معاكسة للعقل وللعقلانية، ويتعلق الأمر بثنائية الحقائق والرقائق المنتجة للكرامة؛ حيث إن خوض عالم الأسرار والحقائق، قد «أنتج عالماً من السرديات الكرامية التي تعاكس العقل أحياناً، ولكنه دعمها بدلائل قرآنية تؤكد عدم انفلاته من السياج الديني الإسلامي وتراثه، سواء تعلق الأمر بصحة المشي في الهواء أو طي الأرض، أم غيرها من الكرامات الصوفية»[3] المدهشة، التي خرجت عن معتاد الفقه أحياناً، وخرقَتْ مألوف الفكر المنطقي السائد، لتؤسس الكرامة فعل المعجزة، فتبدو الكرامةُ بما هي خرق للعادة «معجزة عصرها» مادام عصر المعجزات قد انتهى بموت الأنبياء والرسل، فالمتصوف لا يلج بعض المقامات إلا إذا كَسَرَ العوائد، وتمكَّنَ من قلب الأشياء إلى أضدادها، وليصبح المألوف وربما المعقول متجاوزاً وغريباً، لبروز قوانين أخرى جديدة لا تعرف الحدود ولا مثالاً سابقاً لها سوى ما ثبت من معجزات الأنبياء.

يكمن الفارق بين المعجزة والكرامة في أن المعجزة لا تكون إلا للأنبياء عليهم السلام، لاقترانها بدعوة النبوة، والكرامة لا تكون إلا للأولياء، وكل كرامة لولي معجزة لنبي، إلا «أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهارها، والولي يجب عليه سترها وإخفاؤها»[4]، فالمعجزة أو الكرامة، تحيل على كلّ ما يعجز المتلقي عن استيعابه، وما يتعذّر عليه تفسيره أو فعله، فـ«المعجز ما يكون خارجاً عن طوق المخلوق»[5]. ولذلك وضع القزويني المعجزة على رأس الأمور الغريبة، مثل: الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر، وانفلاق البحر، وانقلاب العصا ثعباناً...»[6]. وهذه الأمور إن بدت خارقة للعادة

1- الكهف: 65/18.

2- على سبيل المثال، يمكن استحضار كتاب: أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2002.

3- إبراهيم القادري بوتشيش، «ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب»، ضمن كتاب: التصوف السني في تاريخ المغرب: نسق نموذجي للوسطية والاعتدال، تأليف جماعي، منشورات الزمن، سلسلة شرفات، ع 27، 2010، ص70.

4- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص563.

5- الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) لأبي البقاء الكفوي، تح عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، مادة: عجز، ص149.

6- زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2000، ص15.

فإنها إذا ارتبطت بنبي كانت معجزة من أجل إثبات النبوة والتحدي، بينما الخارق لا يقارن به[1]، فإن وقع بعضها للصوفية فهو من باب الكرامة، التي لم تأتِ من عدم، وإنما هي «تقوم على محاكاة نماذج أصلية؛ أي أفعال أو أقوال أو تطلعات أصلية نموذجية قد تؤدي الظروف الطارئة والتراكم الذي أنتجته المحاكاة إلى خلق مسارات جديدة لها، لكن الأصل يظل قائماً وفاعلاً في كل تلك المسارات»[2]. فالكرامة الصوفية، تبعاً لذلك، تتخذ من معجزات الأنبياء والرسل نماذج للمحاكاة والتقليد. ونظراً لطبيعة التجربة الصوفية ومعراج الصوفي في مدارج التلقي، يصبح بإمكانه الأخذ من الأصل وأصل الأصل، حيث سمة التجاوز تفعل فعلها في أدق تفاصيل السلوك الصوفي. ومن هنا يعلن المتصوف عن «منطق جديد» أو «عقل جديد» غير متطابق مع العقل البشري المألوف، وإنما يؤسس قوانينه التي لا تعترف بالحدود أو العوائق والموانع بعيداً عن أنظار العقل الطبيعي.

شكلت قصص الأنبياء والرسل والصحابة[3] مصدر إلهام للصوفية؛ حيث مثلت، بالنسبة إليهم، نماذج من الكمال الإنساني الذي يصلح للاقتداء به واقتفاء أثره، فهي للأنبياء تثبيتاً على الحق وتأكيداً لاصطفائهم وإفحاماً لخصوم الرسالة، أمّا الصوفية فقد سعوا إلى ذكر الله واتخاذ الأسباب المبلغة إلى رضاه عز وجل، ليس طمعاً في حصول الخوارق ونقض قوانين العقل البشري، وإنما تأتي كراماتهم في لحظات الشدة والضيق، كنوع من العون الإلهي والمدد الرباني لبعض الأولياء، فلم تكن الكرامات مطلوبةً، ولا ينبغي أن تُطلب، وإنما الانشغال بالواجب من أمور التصفية والتحلية مقدم على غيره من الهموم الأخرى بحسب الفكر الصوفي.

قد يصبح «خرق العوائد» عادة، وتصبح الكرامة للولي شيئاً مألوفاً، وكُتُب القوم تحفل بالكرامات العجيبة، إلى درجة يمكن اعتبارها منهجاً في الكتابة والتأليف، فكتابٌ لم يذكر كرامة لا يستحق أن يُقرأ، وخاصة كتب المناقب والتراجم. وجاء في حِكم أبي الحسن الحرالي: «الوصف الدائم لأهل الكمال خرق العادة في جري العادة، وجري العادة في خرق العادة»[4]. وقد يوصف الشيخ الصوفي بأنه لا يأتي بالكرامات فحسب وإنما يأتي بـ«عجائب الكرامات»[5]. ومن ثَمَّ، لا غرابة في أن

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت، ط1، 1983، ج2، ص513.

2- الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، ط1، 1991، ص269.

3- ينظر كرامات بعض الصحابة والتابعين ضمن: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، كتاب التصوف، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، مج11، ص274.

4- حكم أبي الحسن الحرالي، نصوص غير منشورة من أدب التصوف، تق. وتح جورج كتورة، الباحث، ع 3 (1978)، ص114.

5- مثال ذلك، حديث التادلي في كتابه التشوف، عن الشيخ أبي محمد صالح بن ينصارن (ت 631هـ) قائلاً: «وأخبرني عنه تلاميذه بعجائب الكرامات»، ينظر: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، تح أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1984، ص41.

تشكل الكرامات الصوفية حقلاً من حقول العجيب في الثقافة العربية[1]، لما تمتلكه في مجال التعبير اللغوي من رمزية، ولما يزخر به عالمها الحر المطلق الروحاني من معانٍ للسلوكات الخارقة[2] التي لم تبدُ خارقة إلا لأنها خرقت مألوف الفكر والمنطق وكسرت قوانين العقل المادي.

> واضحٌ أن المتصوف لا يستهدف، من خلال كسر قوانين العقل، إدهاش المتلقي فحسب، وإنما كسر قوالب تفكيره الجاهزة، لتأهيله عقلياً بعد استمالته نفسياً لولوج عوالم التصوف.

لم يكن نقض العقل عند المتصوفة متمثلاً في الكلام الغريب فقط، وإنما أيضاً له تجليات في السلوك، ومنها ما يقوم به بعض المنتسبين إلى الصوفية من شدخ الرؤوس ونهش اللحوم وشرب الماء الساخن وأكل النار، وغير ذلك من المظاهر التي تصدى لها صوفية آخرون وعَدّوها ضلالاً، فألفوا في كشف انحرافها الكتب والرسائل[3]. وواضح أن المتصوف لا يستهدف، من خلال كسر قوانين العقل، إدهاش المتلقي فحسب، وإنما كسر قوالب تفكيره الجاهزة، لتأهيله عقلياً بعد استمالته نفسياً لولوج عوالم التصوف، فالخطاب الصوفي آسر وفاتن، ويمتلك من وسائل الإقناع ما يفسر انخراط بعض علماء المنطق والفلسفة في سلكه[4].

نصوص فوق العادة: منطق مغاير

ميَّز المتصوفة بين الوحي الخاص بالأنبياء، والإلهام الذي يرتبط بالأولياء، حيث يختلف العلم الناتج عن كل واحد منهما، فبحسب أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): «العلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري (...) فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء»[5]، ولأن الإلهام لا

1- ينظر: عبد الإله لغزاوي، «الخطاب الفانطاستيكي في الكرامة الصوفية: نموذج صلحاء الزاوية الوزانية»، الغد، ع2، س1، صيف 1996.

2- عبد الفتاح الشاذلي، تجليات العجيب في المسرح المغربي. نماذج من العجيب السحري، أطروحة للدكتوراه مرقونة بخزانة كلية الآداب-ظهر المهراز-فاس، 2005-2006، ص136.

3- من أمثلة الكتب في هذا السياق: عدة المريد الصادق لأحمد زروق. وأيضاً: ذمُّ ما عليه مُدّعو التصوف لابن قدامة المقدسي. ينظر نماذج أخرى، ضمن: عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19: أحمد ابن عجيبة، ومحمد الحراق.

4- على سبيل المثال نستحضر طه عبد الرحمن.

5- أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تح إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، ص249-250.

يمكن للعقل المنطقي أن يقيسه أو يتتبعه أو حتى أن يبرهن على صدقه، فإن المتصوفة وجدوا فيه سبيلاً لتفسير كثير من كتاباتهم التي وُصفت بنصوص فوق العادة، لما احتوته هذه النصوص من منطق خاص بها، وربما بعضها لم يكن له أي منطق متفق عليه، بل ظلت نصوصاً مغرقة في الغرابة والدهشة ومفارقة كل قانون، ولذلك كان الحقل المعجمي الدال على الإلهام من أغنى الحقول الدلالية في الأدبيات الصوفية، حيث يضم جملة واسعة من الألفاظ والمصطلحات، من قبيل: الفيض والكشف والموهبة والخواطر والواردات، واللوائح واللوامع والطوالع، والأنوار والأسرار والتجليات، والبوادِه والهجوم، وغير ذلك[1]، و«التي تفاجئ العباد والزهاد من مطالعات أنوار عجائب الملكوت»[2]؛ حيث تهجم على المرء فلا يستطيع لها دفعاً. يقول عبد الكريم الجيلي: «فإن مكالمات الحق تعالى لعباده وإخباراته مقبولة بالخاصية لا يمكن لمخلوق دفعها أبداً»[3]؛ إنها فتوحات تقع للسالك في بعض مراحل سيره إلى الله بغير جهد، ويعدّها من نعم الله التي ينبغي إظهارها أحياناً، وسترها أحياناً أخرى، «فالحق -تعالى- يسبغ بعض نعمه على أحبائه ظاهرة وباطنة، بفتح رباني»[4]، وكشف إلهي، فمن واصل الذكر وصبر عليه، «يعطيه الله علماً لدنياً وأسراراً ربانية، ويعطيه الله البداعة في منطقه وفي رأيه»[5]، فلا يعجزه بيان ولا يخفى عليه سر، يقول الجيلي، مؤكداً إمكانات المعرفة الصوفية: «فإن العارف إذا تحقق بحقيقة «كنت سمعه وبصره»، لا يخفى عليه شيء من الموجودات، إذ العين عين خالق البريات»[6]، وهو تصريح بالقدرة الخارقة التي يملكها من ملك مقام الإحسان تحققاً وتحقيقاً، فلا عجب أن ينطق بإلهام الحق ويخرق منطق الخلق.

هكذا، سيشكل الإلهام في الكتابات الصوفية معبراً آمناً عند الصوفية لإبداع نصوص فوق العادة، أو عِلْمُ الخرق مقابل علم الورق، كما قال أبو بكر الشبلي:

تسربلتُ للحرب ثوب الغَرَقْ وهِمْتُ البِلاَدَ لوجد القَلَقْ
فإذا خاطبوني بعِلْمِ الوَرَقْ بَرزتُ عليهم بعِلْمِ الخَرَقْ[7]

1- لتعرف الدلالات الفرعية لكل لفظ على حدة، يُنظر كتب اصطلاحات القوم، مثلاً: الرسالة القشيرية، واللمع للطوسي، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة.

2- يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، الجيلي، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص78.

3- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص12.

4- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص229.

5- ماء العينين، مصطفى بن محمد فاضل، نعت البدايات وتوصيف النهايات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص175.

6- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص17.

7- يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي: فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1988، ص21.

حيث يقصد بعلم الخرق «العلم اللدني»، الذي يلقيه الله في قلوب بعض أوليائه، في شكل مكاشفة نورانية، أو تعليم إلهي، كما نقل ذلك أبو سالم العياشي في رحلته «ماء الموائد»: «العلم اللدني علم يفهمه أرباب القرب بالتعليم الإلهي، لا بالدلائل العقلية والشواهد النقلية»[1]، حيث لا يمكن ترجمة علوم المكاشفة أو الإلهام إلى جمل ومفاهيم عقلية ومنطقية[2]، «فالألفاظ في رحاب الله... أستار وحُجُب، والكلمة حائل، والعبارة عائق، والاصطلاح عقبة...»[3]. ومن ثَمَّ، العلم اللدني يختلف عن العلم الكسبي الذي يشير إليه بعلم الورق.

نصوص فوق العادة: نماذج

يعلن بعض المتصوفة عن ميلاد كتابة فريدة، هي من وحي إلهام الحق، فلم يكتب إلا المعرفة المنزلة عليه بالإلهام الرباني، وبتعبيره يُصَرِّحُ قائلاً: لا أكتب إلا المعرفة «الواردة على قلبي بإلهام ربي، وهي في الحقيقة درر عوارفه في حق العارفين»[4]، وإن كان مريداً سالكاً قال: «غرضي أن لا أكتب في هذا المجموع إلا ما رأيته بعيني أو سمعته من الشيخ رضي الله عنه بأذني»[5]؛ حيث يترك المتلقي وجهاً لوجه أمام نص مغاير لنصوص بشرية مألوفة، يصرّح فيها بأن ما أثبته قد كان بالعين أو السماع من ثقة لا يزيغ عن الحق، فتكون حيرة المتلقي أشد وأكبر، ولا ينال في النهاية إلا ما أعطاه حاله، لا ما أعطاه النص، فهذا الأخير يظلّ صادماً للعقل، ويقتضي لقبوله «التسليم» والتصديق دون أيّ تشكيك. وهذا أيضاً يتعارض مع العقل، وهذا الأخير يبحث في الأسباب والآثار، ويريد أن يفهم، ولكنّ المتصوف لا يبوح بالأسرار، فتظلّ المعاني والغايات غير مدركة لكلّ القراء، وهنا نلمس «ذكاء» بعض المتصوفة في اللجوء إلى «الإلهام»؛ إذ يصبح محتوى كتاباتهم «مقبولاً» عند القارئ، بل على هذا الأخير أن يقدرها ويحترمها، لأنها لم تصدر من عالم البشر؛ حيث احتمال الخطأ ونوازع النفس وشهوة الشهرة، وإنما حطَّت الكتابة من مكان رفيع؛ حيث المقدس الذي يعرف مصلحة البشر، ولا يريد لهم إلا الخير والهداية. هكذا يؤسس المتصوف لنصوص فوق العادة، تقتضي قراءات وقرارات قد يكون فيها الكثير من المخاطرة بقوانين العقل.

هكذا، جاءت بعض الكتابات الصوفية مختلفة عن أنماط التأليف المألوف؛ لأنها -بحسب المتصوف- إلهامات ورؤى تلقاها من الله، وأُمر بإبلاغها للناس، ولذلك من الطبيعي ألا تخضع

1- أبو سالم العياشي، الرحلة العياشية، «ماء الموائد»، ج 2، ص327.

2- ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية: دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص169.

3- مصطفى محمود، الروح والجسد، الأعمال الكاملة، دار العودة، بيروت، 1982، ص8.

4- ابن عربي، «شق الجيب بعلم الغيب»، ضمن: رسائل ابن عربي، تقديم وتحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، (د.ط)، 2001، ص285.

5- أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، ص33.

في ترتيب فصولها وأبوابها لقواعد التأليف المعتادة، فلا يخضع تنسيقها لنظر الكاتب، ولا لعقل المدوّن؛ بل يتبع نظام ترتيبها نسقَ الكلام الإلهي المنزّل، وبذلك، تنجح الكتابات الصوفيّة في اقتحام آفاق جديدة من القراءة والتأويل، فما هي أهمُّ النماذج التي يمكن استحضارها في هذا السياق؟

يأتي ابن عربي على رأس المتصوفة الذين جعلوا من علم الخرق أو الكشف بطريق الإلهام مصدراً لكتاباتهم الذائعة الصيت والمثيرة للجدل، فقد ذكر أنّ معظم كتاباته ليست من تأليفه الشخصي، وإنما هي من الفتوحات الواردة على قلبه بإلهام ربه؛ حيث يفتتح كتابه: (شق الجيب بعلم الغيب) بقوله: «الحمد لله رب العالمين، الذي وفقني للسباحة في بحر اليقين، وقواني على إخراج الدرر من أصداف العبارات، والاستعارات العجيبة، والأوضاع الجديدة، الواردة على قلبي بإلهام ربي، وهي في الحقيقة درر عوارفه في حق العارفين»[1]. وكذلك، كتابه (فصوص الحكم)، الذي يقول إنه تلقاه من يد النبي محمد ﷺ في رؤيا، يحكي تفاصيلها قائلاً: «فإني رأيت رسول الله (...) وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم»، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية، وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان»[2]. وقد رأى أبو سالم العياشي أن هذا الكتاب «من أغمض كتب الشيخ محيي الدين إشارة وأدقها عبارة، على صغر حجمه، وقد اعتنى الناس بشرحه، فشرحه جماعة كثيرة، مع ذلك حارت أفهامهم في فهم كثير من رموزه، واستخراج خبايا كنوزه»[3]. ولعل ذلك راجع إلى ما في هذا الكتاب من تركيز وتكثيف واستغلاق، حيث يقرّ أبو العلا عفيفي بأنّه حين بدأ بحثه بقراءة كتاب الفصوص، استعصى عليه فهم محتواه استعصاءً تاماً، على الرغم من الشروح الكثيرة التي استعان بها، ولم يَزُل الغموض إلا عندما ترك الفصوص جانباً، وقرأ كتب ابن عربي الأخرى، فلما عاد لقراءة الفصوص انفتح ما كان مستغلقا عليه من لغته[4]، فإن كان هذا، حال القارئ المتخصص، فما بالك بالمتلقي العادي.

نستحضر أيضاً كتاب (**مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**) الذي صنفه ابن عربي في ألميرية، وذكر أنه ثمرة من ثمرات اللقاء مع الحق سبحانه في رؤيا تسَلَّمَ فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحاً[5]، وكذلك الشأن في جلّ كتابات ابن عربي، كانت مصدر إلهام، كما يدل عليها عنوانها، على سبيل المثال: (**الفتوحات المكية**)[6] و(**التنزلات الموصلية**)، وغيرهما، وكذلك كتاب (**عنقاء مُغرب في**

1- ابن عربي، «شق الجيب بعلم الغيب»، ضمن: رسائل ابن عربي، ص285.

2- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، مصر، ط2، 1980، ص47.

3- ماء الموائد، مصدر سابق، ج2، ص537.

4- أبو العلاء عفيفي، من تقديمه لكتاب: فصوص الحكم لابن عربي، مصدر سابق، ص21.

5- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002، ص131.

6- نسج عبد القادر بن قضيب البان على منوال «الفتوحات المكية» لابن عربي، كتاباً سماه: «الفتوحات المدنية». ينظر: يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، الجيلي، مرجع سابق، ص20.

ختم الأولياء وشمس المغرب)؛ حيث «يلف الغموض لغة هذا الكتاب، ويحيط به إحاطة تامة، بدءاً من العنوان»[1] الغريب، وانتهاء بالمضمون الأغرب. وكذلك الشأن مع رسالته المسماة بـ«ضوء الهالة في ذكر هو والجلالة»، التي طالعها أبو سالم العياشي، ورأى فيها ما بهر عقله مما مُنح ابن عربي «من العلوم اللدنية والمواهب القدسية والكشوفات الغيبية»[2]. فذكر خبرها في رحلته «ماء الموائد»، قائلاً: «وقد رأيت هذه الرسالة وهي في كراسة، مضمنها أن الشيخ رضي الله عنه طاب وقته ليلة من الليالي لورود بعض العارفين لزيارته، فأخذ يذكر بذكر: (هو الله) على كيفية بَيَّنَها في الرسالة، وذلك فيما بين المغرب والعشاء. فاستغرق في الذكر إلى أن حصلت له غيبة مقدار ربع ساعة أو نحو ذلك، فكُشف له في تلك الغيبة من أسرار الملك والملكوت ومعاني الأسماء والصفات، ومنح من العلوم الوهبية ما بهر العقول سماعه. فذكر رضي الله عنه في تلك الرسالة أنواع العلوم التي وهبها في تلك الغيبة والكشوفات التي حصلت والإسراءات الروحانية التي منحها في تلك المدة القليلة. وذلك شيء يَسْتَغْرِب وقوعَه في هذه الأعصار مَنْ لم يؤيده الله بمدد التصديق بأهل ولايته»[3].

وما قيل عن ابن عربي، يقال أيضاً عن صوفية آخرين، فهذا كتاب: (**جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني**)[4]، لا يخفى ما في عنوانه من دلالة واضحة على مصدره؛ فهو فيض شيخ الطريقة التيجانية، أما كتاب (**الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**)[5]، «مع كونه أمياً لا يحفظ القرآن العزيز، فضلاً عن أن يسام بتعاطي شيء من العلوم، مع أنه قط لم يُرَ في مجلسِ علم من صغره إلى كبره»[6]. ومع كل ذلك، وقع له الفتح وجمع في قلبه من المعارف والعلوم ما «لا يحصيها إلا ربه تعالى الذي خصه بها»[7]، فكان ينطق بالحقائق، و«كل من سمعه، يتعجب منه ويقول: ما سمعنا مثل هذه المعارف، ويزيدهم تعجبا كون صاحبها (...) أميا لم يتعاط العلم»[8]، «وقالوا: هذا والله الولي الكامل، والعارف الواصل»[9]، وقد تضمن «الإبريز» وقائع غريبة يصعب على العقل تفسيرها.

أما كتاب (**الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**) لعبد الكريم الجيلي، فيقول في مستهله: «بعد أن شرعت في التأليف، وأخذت في البيان والتعريف، خطر في الخاطر أن أترك هذا الأمر

1- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص133.

2- ماء الموائد، مصدر سابق، ج2، ص482.

3- ماء الموائد، مصدر سابق، ج2، ص482-483.

4- علي حرازم بن العربي برادة، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس أحمد التجاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، (د.ط)، 1963.

5- الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، مصدر سابق.

6- المصدر نفسه، ص22.

7- المصدر نفسه، ص7.

8- المصدر نفسه، ص6.

9- المصدر نفسه، ص7.

الخاطـر (...) وشرعـت في تشـتيته وتمزيقـه (...)، فأمـرني الحـق الآن بإبـرازه بـين تصريحـه وإلغـازه، ووعـدني بعمـوم الانتفـاع، فقلـت طوعـاً للأمـر المطـاع، وابتـدأت في تأليفـه»[1]؛ حيـث أمـره الحـق تعـالى بالكتابـة. وكذلـك كتـاب (الجفـر) لصاحبـه محمـد مـاضي أبي العزائـم، «قبـس مـن أنـوار مشـكاته تلقـاه قلبـه السـليم مـن الأعيـار، في حـال تجـرده مـن القيـود الكونيـة، وغيبتـه عـن نفسـه وحسـه، غيبـة هـي عـين الحضـور في حـضرة السـر والنـور، فترجـم بـه لسـان بيانـه، كاشـفاً الأسـتار عـن غيـوب الأسرار»[2]. أمـا الشـيخ اليـوسي فهـو «يَعْتَـبِرُ أن نبوغـه المبكـر واسـتعداده الفطـري لامتـلاك ناصيـة العلـوم منـذ الصغـر (...) لا يرجـع إلى كـثرة مقروءاتـه ووفـرة أخـذه وتحصيلـه، وإنمـا يرجـع ذلـك إلى فتـح ربـاني وسر إلهـي وهبـه اللـه إيـاه»[3].

إن بعـض النصـوص أشـبه بمصائـد نقـع في شـباكها، فنُقـاد إلى التجربـة ولـو عـبر القـراءة، التماسـاً لوصـل بـلا انـصرام أو سـكر عـلى الـدوام، حيـث نُصلـب في النـص تمهيـداً لولـوج التجربـة، ذلـك الولـوج الـذي يقتـضي إبعـاد قوانـين العقـل.

هكـذا يؤسـس الفتـحُ أو الإلهـام نمطـاً مـن «التأليـف» أو «الإبـداع» لـه خصوصياتـه التـي يتفـرد بهـا عـن غـيره مـن النصـوص؛ حيـث يضـع القـارئ وجهـاً لوجـه أمـام النـص «المنـزَّل» والمنـزَّه عـن كلّ انتقـاد أو مقاربـة أو تفسـير، فليـس المتصـوف إلا وسـيطاً للمعرفـة «المقدسـة» التـي لم تصـدر مـن بـشر، وإنمـا تنزّلـت بفتـحٍ في رؤيـا أو سـماع لا يـدرك المـرء العـادي كنهـه ووصفـه، ولكـن يجـد فقـط أثـره متمثـلاً في تلـك النصـوص فـوق العـادة، التـي نهلـت مـن الأصـل، فكانـت في نقـاء مثـالي وصفـاء نـوراني «مقـدس» يُصـدّق ولا يناقـش. وقـد كان أبـو يزيـد البسـطامي «يخاطـب علـماء عـصره قائـلاً: أخذتـم علمكـم عـن علـماء الرسـوم ميتـاً عـن ميـت، وأخذنـا علمنـا عـن الحـي الـذي لا يمـوت»[4].

يعيـش متلقـي هـذا النـوع مـن النصـوص لحظـات حـيرة وذهـول، وخاصـة عندمـا يؤكـد المتصـوف ضرورة السّـتر، وفي الآن نفسـه نجـده يبـوح ببعـض الإشـارات، وكأنـه بهـذا المنهـج يركـز عـلى الكيـف لا الكـم في انتقـاء مريديـه ورجالـه، فيشـترط فيهـم -بشـكل ضمنـي- القـدرة عـلى تـذوق المعنـى مـن خـلال الإشـارة لا العبـارة، ومـن خـلال الفهـم دون دليـل، أو التصديـق لمـا يفـارق العقـل، أهـي دعـوة للخـروج عـن المنطـق، أم هـي تأسـيس لمنطـق مغايـر؟

1- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص8.

2- محمد ماضي أبو العزائم، الجفر، القاهرة، دار الكتاب الصوفي- دار المدينة المنورة للطبع والنشر، ط3، 1990، ص4.

3- بوشـتى السـكيوي، «ملامـح التجربـة الصوفيـة عنـد أبي عـلي الحسـن اليـوسي»، ضمـن: نـدوة التجربـة الصوفيـة بـين الفـن والفلسـفة، أعـمال النـدوة التـي نظمهـا مركـز الدراسـات الإنسـانية والمسـتقبليات، 9-10 نيسـان/أبريل 2000، جامعـة عـين شـمس، القاهـرة، 2001، ص287.

4- علي حرازم بن العربي برادة، جواهر المعاني، مرجع سابق، ج 3، ص56.

يبرز «الذوق» باعتباره المنجي من الحيرة أو المنقذ من التناقض، ولم يكن الذوق سوى القلب والفطنة بتعبير ابن عربي: «فمن كان له قلب وفطنة شغله طلب الحكمة عن البطنة، ووقف على ما رمزناه، وفك المعمى الذي لغزناه»[1]، فالمعاني الصوفية نفيسة لا ينالها إلا صاحب مجاهدة وطول صبر ودهاء، ولهذا وجب حفظ الأسرار كما يقول الغزالي: «وجب حفظ الأسرار على وجه الإسرار من الأشرار»[2]، ولذلك يُمنع البوحُ ويُكتفى بالإشارة، فالسر الإلهي لن يكون سراً إذا شاع وانتشر، كما يقول ابن عربي: «ولولا إفشاء السر الإلهي، لشافهنا به الوارد والصادر، وجعلناه قوت المقيم وزاد المسافر»[3]، ولذلك وجب تحقيق التوزان الذهبي، كما قيل:

فَمَنْ مَنَحَ الجُهَّالَ عِلْماً أَضَاعَه وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَم[4]

لم تكن جدلية البوح والكتم في إبداع وتلقي نصوص فوق العادة سوى ممارسة خلاقة لنوع من التشويق لمنازل أهل التحقيق، ففي هذا المعنى يقول ابن الدباغ (ت 696هـ): «فذكرت طرفاً من ذلك على معنى الإيماء والتلويح، دون الإطناب في الكشف عنه والتصريح، وإنما قصدت بما إليه التشويق، لمنازل أهل التحقيق، ورأيت أن كتم هذا القدر عن أربابه ظلم، كما أن بذله لغير أهله حرام وإثم»[5]؛ حيث يفصح كلام هذا المتصوف عن تلك الجدلية التي لا تكاد تخلو منها كتابة صوفية، تدعو المتلقي -بشكل ضمني- لارتياد منازل أهل العرفان، وبلوغ مقامات التمكين في التدين. وهنا تظهر جمالية الدعوة إلى الله بخرق المألوف في الدعوة؛ إذ بدل أن ينصب الكلام إتقان العبادات الظاهرة، نجد الكتابة الصوفية تنحو منحى مخالفاً؛ بالذهاب إلى العمق والجوهر والدفين، وفي الآن ذاته تخرق المألوف في وسيلة الدعوة؛ حيث بدل الوضوح، تلجأ إلى الكتم والبوح؛ بالإشارة الخفية وبالمقدار اليسير من العبارة، تلك العبارة التي لا تفصح إلا بقدر ما تفجع وتصدم، لتستفز عقل المتلقي، فيعيد بناء عقله وفق معايير مغايرة توسع مداركه وتعمق تجربته، ليكون مؤهلاً لولوج مقام الصفوة.

إن نمط النصوص الصوفية فوق العادة قد تجعل القارئ لا يبرح الباب، وإنما يطلب المزيد من النصوص؛ في البداية ليفهم، ولكنه سرعان ما يقع في سُكْرٍ دائم -لا يصحو منه بلغة الصوفية- إلا ليقرأ كتابة جديدة، يعرف مسبقاً أنها لا تشبه الكتابة الأولى ولا الثانية...، ولا يرتوي المتلقي أبداً، كما قيل:

1- رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص340.

2- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ش. ود. وتح: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، ص117.

3- رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص340.

4- ورد البيت منسوباً إلى الإمام الشافعي، وذلك من قبل ناشر كتاب: جواهر التصوف، ليحيى بن معاذ الرازي (ت 258هـ)، جم. وش. وتع سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2002، ص44.

سَأَكْتُمُ عِلْمِي عَنْ ذَوِي الجَهْلِ طَاقَتِي وَلاَ أَنْثُرُ الدُّرَّ النَّفِيسَ عَلَى الغَنَمِ
فَمَنْ مَنَحَ الجُهَّالَ عِلْماً أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ

5- ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تح: هـ ريتير، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص3.

شَرِبْتُ الحُبَّ كَأْساً بَعْدَ كأسٍ فَما نَفذ الشَّرَابُ ومَا رَوِيتُ[1]

إن بعض النصوص أشبه بمصائد نقع في شباكها، فنُقاد إلى التجربة ولو عبر القراءة، التماساً لوصل بلا انصرام أو سكر على الدوام، حيث نُصلب في النص تمهيداً لولوج التجربة، ذلك الولوج الذي يقتضي إبعاد قوانين العقل، وهذه مخاطرة قد لا تتاح لأي متلقٍّ.

هناك تواصل في توليد المعاني، وتجاوز الموجود إلى الجديد والمغاير، إلى الحد الذي يجعل اللغة الصوفية مفتوحة أمام عوالم الإبداع المستمر واللامحدود، ومن ذلك مثلاً قولهم: «شجرة المعرفة تُسقى بماء الفكرة، وشجرة الغفلة تُسقى بماء الجهل، وشجرة التوبة تُسقى بماء الندامة، وشجرة المحبة تُسقى بماء الاتفاق والموافقة»[2]؛ حيث يمكن أن تتناسل الفروع وتتوالد الأحداث والأفكار، إلى ما لا يتناهى، ومن ذلك أيضاً: «الشكر على الشكر أتمّ من الشكر، وذلك بأن ترى شكرك بتوفيقه، ويكون ذلك التوفيق من أجل النعم عليك، فتشكره على الشكر... ثم تشكره على شكر الشكر، إلى ما لا يتناهى»[3]. وعلى منوال ذلك، هناك الإخلاص على الإخلاص، كما في قولهم: «متى شهدوا في إخلاصهم الخلاص، احتاج إخلاصهم إلى إخلاص»[4]. وهكذا، يصبح خرق السائد في المعاني والمباني سمة في النصوص الصوفية فوق العادة، لتأمين الانتقال من مقام إلى ما هو أعمق منه، وهو «خواص الخواص»، كما ورد في (الرسالة القشيرية): «العبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخاص الخاص»[5]. وكما يؤكدّ ابن الدباغ (ت 696هـ) قائلاً: «وإذا تقرّر ما قلناه فيجب على كلّ ذي لب المبادرة إلى حصول هذا الأمر الجليل، وورود هذا المورد السلسبيل، الذي لم يصل إليه من الناس إلا القليل، بل أقل من القليل»[6]. إنه خاص لخاص، كما قال الجنيد (ت 297هـ): «عِلْمُنَا هذا إنما هو خاص لخاص»[7]، وبهذا يعلن المتصوفة بشكل صريح عن انتماء نصوصهم إلى عوالم غير مألوفة ولا تقاس بمعايير المنطق السائد.

نصوص فوق العادة: التأويل الصوفي للنحو العربي

يُعدُّ التأويل الصوفي للنحو العربي مظهراً من مظاهر تفاعل الصوفية مع اللغة، وتوظيف هذه الأخيرة توظيفاً غير مألوف، ويُعْرَفُ التأويل الصوفي للنحو العربي -عند القوم- بنحو القلوب

1- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص155. وكذلك، ص526.
2- المصدر نفسه، ص95. والكلام لأبي العباس أحمد بن محمد بن مسروق (ت 298هـ أو 299).
3- المصدر نفسه، ص312.
4- المصدر نفسه، ص361.
5- المصدر نفسه، ص344.
6- ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، مصدر سابق، ص4.
7- ماء الموائد، ج3، ص625.

أو «محو القلوب»؛ لأنه يمحو من القلب كلَّ ما سوى الله، ويستهدف علاج القلب من الأمراض المعنوية، كحبِّ الدنيا وخوف الخلق وهمّ الرزق وغير ذلك.

قابل القوم قواعد النحو العربي بما عندهم من معرفة صوفية، وتتبعوا تفاصيل النحو الدقيقة بما عندهم من إشارات وفهوم غريبة، إلى درجة تجعل القارئ في حيرة من أمره أمام سيل المعارف الصوفية.

من أهمّ الكتب التي يمكن أن تندرج ضمن فعاليّة التأويل الصوفي للنحو العربي، نجد كتاب: «نحو القلوب الكبير» للإمام عبد الكريم القشيري[1]؛ حيث انتقى من كل القواعد النحوية المألوفة ما يكفي لسلامة «اللسان» من اللحن، ثم صاغ لأجل أهل «القلب» -ما يناظر ذلك تماماً- شيئاً نافعاً في العلوم الصوفية من الناحيتين النظرية والعلمية[2]، وبذلك يتحوّل النحو إلى واحةٍ وارفةٍ ذات مياه وظلال، ينتعش فيها القلب والروح، ويزدهر الجمال والجلال، ومن النماذج التي يحفل بها هذا الكتاب، نستحضر النص الآتي: «وجوه الإعراب أربعة: الرفع والنصب والخفض والجزم. وللقلوب هذه الأقسام، فرفع القلوب قد يكون بأن ترفع قلبك عن الدنيا، وهو نعتُ الزهاد. وقد يكون بأن ترفع قلبك عن اتباع الشهوات والمنى وهو نعت العباد (...) وأمّا نصب القلوب فيكون بانتصاب البدن على بساط الوفاق (...) وأمّا خفض القلوب فيكون باستشعار الخجل، واستدامة الوجل، ولزوم الذل، وإيثار الخمول (...) وأمّا جزم القلوب، فالجزم القطع، ويكون بحذف العلائق»[3]. ويدل تأويل الإمام القشيري لمفاهيم النحو العربي على استبطان عميق لأحوال القلوب ومقامات السلوك الصوفي ساعداه في إنجاز مهمّته على أحسن وجه، محافظاً على تكامل النحويين: نحو اللسان بوصفه ظاهراً، ونحو القلوب بوصفه باطناً، ومرجعيّته في ذلك كلّه حرصُه الشديد على التوفيق بين الشريعة والحقيقة، وتأكيد عمق الصلة بينهما، وأنّه لا يمكن أن تقوم إحداهما دون الأخرى.

كذلك، نجد كتاب «شرح ابن عجيبة على المقدمة الآجرومية»، المسمى بـ: (الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية)[4]، ويُعَلِّقُ عبد القادر بن أحمد الكوهن على هذا الكتاب قائلاً: «وجدتُه قد جَمع فيه بين شرح العبارة الراجعة إلى القواعد النحوية التي بها صلاح اللسان، وشرح الإشارة الراجعة إلى المسائل التصوفية التي بها صلاح الجنان، على وجه بديع غريب، يستحسنه كلُّ مَنْ له في

1- عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، تح. وش. ود: إبراهيم بسيوني، وأحمد علم الدين الجندي، عالم الفكر، القاهرة، ط1، 1994. وله أيضا كتاب: نحو القلوب الصغير.

2- عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، من مقدمة تحقيقه، ص16.

3- المصدر نفسه، ص41-43.

4- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد (ت 1224هـ)، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، تح عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.

التصوف أدنى نصيب»[1]. ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها في هذا السياق أنّ أقسام الكلام في نحو اللسان، وهي الاسم والفعل والحرف، لها في نحو الجِنان معانٍ أخرى؛ فالاسم المفرد هو الله، فيلزم ذكره «والانقطاع إليه انقطاعاً كلياً ليلاً ونهاراً، لأنه سلطان الأسماء»[2]. أما الفعل فيراد به «مجاهدة النفس في خرق عوائدها (...) فيخرق كثرة الكلام بالصمت، وكثرة النوم بالسهر، وكثرة الأكل بالجوع، وأهم العوائد الشاقة على النفس حب الرياسة والجاه والمال، فيخرقها بالذل والفقر والنزول بها إلى أرض الخمول»[3]. أما الحرف فالمقصود به «الهمة والقريحة، وطلب الوصول إلى الله تعالى، فهذا الحرف لا بد منه في البداية، فإذا وصل إلى الله حذفه»[4]؛ حيث قابل القوم قواعد النحو العربي بما عندهم من معرفة صوفية، وتتبعوا تفاصيل النحو الدقيقة بما عندهم من إشارات وفهوم غريبة، إلى درجة تجعل القارئ في حيرة من أمره أمام سيل المعارف الصوفية الذي ينهمر من بين قواعد اللغة المألوفة سلساً عذباً آسراً عقل المتلقي، ثمّ وجدانه عبر المعاني الجديدة التي شُحِنت بها لغة اللسان، فتحولت إلى لغة الجنان، حيث يظهر إبداع الفكر الصوفي في أبلغ صوره وأجمل مشاهده.

ويأتي أيضاً كتاب (**الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم**)[5] لعبد الكريم الجيلي، ليحاول تأويل بعض مكونات اللغة، وخاصة الحروف مثل حرفي الباء والألف؛ حيث ذهب إلى اعتبار «النقطة» أصلاً للحروف العربية، وأنّها إشارة إلى ذات الله. وفي هذا المعنى يقول: «النقطة إشارة إلى ذات الله تعالى الغائب خلف سرادق كنزيته في ظهوره لخلقه»[6]، وكلّ حرف مركب من النقطة، مثلاً «النقطتان إذا تركبتا صارتا ألفاً»[7]، وكما أن الألف ألّف بين الحروف، «إذ الباء ألف مبسوطة، والجيم ألف معوج الطرفين، (...) وعلى هذا قياس الباقي»[8]. كذلك الحق سبحانه وتعالى ألّف بين قلوب عباده، وفي هذا المعنى قال عز من قائل: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[9]. وقد تضمّن هذا الكتاب أيضاً حواراً «عجيباً» دار بين النقطة والباء التي «هي النفس»[10]، حيث تُنقل المعرفة الصوفية على لسان

1- خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الآجرومية في التصوف (المسمّى: منية الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد) للشيخ عبد القادر بن أحمد بن أبي جيدة الكوهن الفاسي (ت 1253هـ)، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، سنة 1319هـ ص3.

2- المصدر نفسه، ص15.

3- المصدر نفسه، ص16.

4- خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الآجرومية في التصوف، مصدر سابق، ص16.

5- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (ت 832هـ)، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، مكتبة القاهرة، مصر، ط1، 1998.

6- المصدر نفسه، ص13.

7- المصدر نفسه، ص14.

8- المصدر نفسه، ص19. وكذلك للمؤلف نفسه كتاب: الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص40.

9- الأنفال: 63/8.

10- عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم، مصدر سابق، ص18.

الحروف، ومما جاء في الحوار، قول الباء للنقطة: «كلما جلت في ملكوت معناي وجدتك نفسي، فإذا طلبت من نفسي مالك من الحل والعقد في الحروف والسيران في كل حرف بكمالك لا أجد شيئاً فتنكسر زجاجة همتي، وأرجع حسيراً. فقالت النقطة: نعم ترجع لأنّك طلبت من نفسك ونفسك عندك غير نفسي فلا تجد منها مالي، فلو طلبت منها أنا الذي هو أنت من نفسي التي هي نفسك دخلت الدار من بابها، فحينئذٍ ما طلبت ما للنقطة إلا من النقطة، بل ولا طلبت إلا النقطة»[1]. وهكذا، تُعدّ النقطة «هي المبتدأ المنتهى والمركز داخل عالم الأعداد والحروف والأشكال، بها افتتح الله كتابه (...) تصبح كل الشعائر الدينية في غيابها، غير ممكنة»[2]. وبذلك يمكن تبين بعض مظاهر الإبداع الصوفي في تأويل الحروف واستثمار رمزيتها[3] في نقل المعرفة الصوفية.

لم يقف إبداع القوم على التأويل الصوفي للنحو العربي، ولا التفاعل المبدع مع مكونات اللغة مثل الحروف، وإنما سعوا إلى توظيف هذه الأخيرة عتباتٍ لبعض كتبهم ورسائلهم، مثل: كتاب (الميم والواو والنون) لابن عربي[4]. كما نظروا أيضاً إلى الأشكال الهندسية نظرة غريبة، وبالأخص تأويلهم للدائرة؛ فإذا كانت النقطة أصلاً لكلّ المنطوقات اللغوية القدسية، فإنّ الدائرة أصل لكلّ الأشكال الهندسية الأخرى[5]، ولذلك «تستوجب الحضرة حضور دائرة منسوجة ومخطوطة بأجساد الحاضرين أو المتفرجين»[6].

إذا كان إبداع الصوفية قد خلق نوعاً من التماهي بين قواعد اللغة وما في التصوف من معارف، فإنّه نجح في إدخال المتلقي ضمن دائرة التساؤل عن المعرفة بشكل عام، فينظر للقواعد العربية المألوفة نظرة تأمل واستنطاق، وبحث عن الأصل وسؤال عن المصير، ويغدو التساؤل عن أيّهما أسبق: المعرفة الصوفية أم قواعد اللغة؟ باباً لولوج التصوف.

نصوص فوق العادة: الشطح اللغوي

يفعل الشطح الصوفي بصاحبه ما لا يفعله السُّكر أو الجنون أو حتى الهذيان والهلوسة[7]، إنّه

1- المصدر نفسه، ص17.

2- نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص39.

3- ينظر أمثلة من رمزية الحروف، ضمن: عبد الوهاب الفيلالي، الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد: ظواهر وقضايا، مرجع سابق، ص375.

4- تح: عبد الرحيم مارديني، دار آية ببيروت، ودار المحبة بدمشق، ط1، 2003/2002. ولابن عربي أيضا: رسالة الباء، تح. وتق: سعيد عبد الفتاح، ضمن كتاب: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.

5- نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، مرجع سابق، ص54.

6- المرجع والصفحة نفسهما.

7- حول ظاهرة الشطح وتاريخ الشطحيات، ينظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، بيروت-الكويت، ط3، 1978، ص7-47.

حركـة أسرار الواجديـن إذا قـوي وجدهـم[1]، فنطقـوا بعبـارات تخـرق قوانـين العقـل، وتصيـب السـامع بالذهـول والصدمـة، كـما حصـل مـع الرجـل الـذي أضـلّ راحلتـه في الصحـراء وعليهـا طعامـه وشرابـه ومتاعـه، وعندمـا وجدهـا أصابـه حـال سرور فأخطـأ مـن شـدة فرحـه فقـال: «اللهـم أنـت عبـدي وأنـا ربـك»[2]. فهـذا قـد فـرح براحلتـه، فكيـف بالـذي يفـرح باللـه، وهـذه العبـارة وغيرهـا، مـما يصـدر عـن الـذي خرجـت عنـه بغـير صحـو، ويؤاخـذ بهـا كلّ مـن رددهـا أو أيدهـا عقـلاً، ممّـن لم يكـن في مثـل ذلـك الحـال، وقـد قيـل:

تَبَـدَّى لَنَـا فِي كُـلِّ شَـيءٍ حبيبُنـا فتِهْنا كَمَا تاه الكَليمُ بِه عُجْبا[3]

حيـث يتجـاوز الحـيرة إلى مـا هـو أكـثر منهـا، فـ«العارفـون بعـد العـروج إلى سـماء الحقيقـة، اتفقـوا عـلى أنهـم لم يـروا في الوجـود إلا الواحـد الحـق (...) فصـاروا كالمبهوتـين فيـه، ولم يبـقَ فيهـم متّسـعٌ لا لذكـر غـير اللـه، ولا لذكـر أنفسـهم أيضـاً، فلـم يكـن عندهـم غـير اللـه تعـالى فسـكروا سُـكراً رُفِـعَ دونـه سـلطان عقولهـم، فقـال أحدهـم: أنـا الحـق، وقـال الآخـر: سـبحاني مـا أعظـم شـاني، وقـال آخـر: مـا في الجبـة إلا اللـه. وكلام العشـاق في حـال السـكر يطـوى ولا يحـكى»[4]. وذلـك مثـل قـول العاشـق في حـال فـرط عشـقه:

أَنَـا مَـنْ أَهْـوَى وَمَـنْ أَهْـوَى أَنَـا نَحْـنُ رُوحَـانِ حَلَلْنَـا بَدَنَـا[5]

وقـول الآخـر الـذي فنـي عـن نفسـه، و«كان اللـه عوضـاً عنـه لـه فيـه (...) وحينئـذ أنشـد لسـان حالـه بغريـب عجيـب مقالـه:

فَكُنْتُ أَنَا هِي وَهِي كَانَتْ أنَا ومَا لهَا في وُجُود مُفرد مَـنْ يُنازِع
بَقِيـتُ بها فيهَـا ولا تَـاء بينَنَـا وحَالي بها مَاضٍ كَذَا ومُضَارع[6]

قد يشكلان روحاً واحداً يتنقل بين جسمين، كما أشار القائل:

وَمَـا ذاك إلَّا أننـا رُوحٌ واحِـدٌ تَدَاولنا جسمان وهو عَجِيب[7]

1- ينظـر: اللمـع للطـوسي، مصـدر سـابق، ص453. ويمكـن الاطـلاع عـلى نمـاذج مـن الشـطح الصـوفي، في كتـاب: أبـو يزيـد البسـطامي: المجموعـة الصوفيـة الكاملـة ويليهـا كتـاب تأويـل الشـطح، تـح. وتـق: قاسـم محمـد عبـاس، دار المـدى للثقافـة والنـشر، سـوريا، ط1، 2004، ص45-55.

2- أخرجه البخاري (11/ 91-92) ومسلم (2748) عن أنس بن مالك.

3- ابن الدباغ، كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، مصدر سابق، ص13.

4- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص139-140.

5- كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، ص279.

6- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص66.

7- المصدر نفسه، ص65.

حيث يصعب تفسير تلك العبارات، أو حملها على الظاهر، حيث «إن العشاق لا يؤاخذون بأقوالهم»[1]، وهي عند الصوفي حقائق باح بها في لحظات الوصل، تمثّل في نظره أسراراً إلهية وفيوضات ربانية، لا يمكن أن نفهمها إلا على ضوء التمييز بين نوعين من اللغة؛ لغة ما قبل الوصول، ولغة الوصول، وهما يقابلان السالك والصوفي، ولكلّ واحدٍ منهما نمطٌ من أنماط توظيف اللغة؛ «فالسالك مازال على الطريق يتعب ويجتهد ويعرق عبر المسالك المضنية، وما زال يحدوه الشوق إلى مقام الشهود والحضور»[2]، فتكون كتابته كلها شوق وخوف ورجاء، أما الصوفي «فهو الذي يكون قد قطع هذه المرحلة، ودخل في مرحلة أخرى»[3]؛ تتميز بالكشف والفيض النوراني والمواجيد والشطح، حيث «يعيش أحوال الفتنة والدهشة»[4]، وهو في مقام السكر، غاب فيه وبه عن الوجود الفاني، واستغرق في العلوي والمقدس، فلا تسعفه اللغة، وتخرج الكلمات منه مناقضة للعقل، ولسان حاله يقول:

أَنَــا ذَلِكَ الفَــرْدُ الذي فيــه الكَمَــالُ الأَعْجَــبُ
أنا قُطْبُ ذلك الرَّحَى وأنــا العُــلاَ المُسْــتَوعِب
وأنــا العَجِيــبُ ومن بِه مِمَّــا حَــوى ذَا المُعْجِب[5]

بذلك، يصبح الصوفي في حد ذاته «كائناً عجيباً»، في حاجة إلى لغة «عجيبة» تواكب خصوصية هذه التجربة الفريدة؛ حيث لا حدود لإمكانات الجمال واللذة فيها، على الرغم من غموضها.

من خلال تأمل عدد من النصوص المحسوبة ضمن الشطح اللغوي، وهي نصوص فوق العادة بامتياز، يمكن ملاحظة أنّ الكثير منها قد نتج على التأليف بين الثنائيات الضدية ودمج المتقابلات التي لا تجتمع في العادة، كأن تجتمع «الذات» مع «الآخر»، أو «أنا» مع «هي»، وما سوى ذلك من الألفاظ التي تصدم الفهم المألوف؛ فقد عمل بعض المتصوفة على «تأليف المتنافر ومُواءمة البعيد للبعيد حتى تظهر علاقة جديدة تكون مصدر التعجيب»[6]، بل شكّل هذا التأليف الغريب مكوناً من مكونات الشطح اللغوي، ومن ذلك قول عبد الكريم الجيلي مخاطباً الحق تبارك وتعالى:

أَنْتَ الضِّيَاءُ وضِدُّه بل إِنَّمَا أَنْتَ الظَّلاَمُ لِعَارِف حَيران[7]

1- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص530.
2- أحمد الطريسي، «التجربة الشعرية بين الشعر الصوفي والشعر السلوكي»، مجلة عوارف، ع2، 2007، ص32.
3- المرجع نفسه والصفحة نفسها.
4- المرجع نفسه، ص33.
5- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص46.
6- شكري المبخوت، جمالية الألفة (النص ومتقبله في التراث النقدي)، منشورات بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 1993، ص141.
7- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص17.

حيث جمع بين الضياء وضده الظلام في بناء واحد ونعت مشترك، ليتلذذ بالشيء وضده، ومن ذلك أيضاً ما ورد في الرسالة القشيرية:

وِدَادُكُمْ هَجْرٌ، وَحُبُّكُم قلى وقُرْبُكُمْ بُعْدٌ، وَسِلْمُكُمْ حَرْبٌ[1]

من المعروف أن الهجر غير الوداد، والحب يتنافى مع الجفاء، والقرب لا يجتمع مع البعد، وليس السِّلم مثل الحرب، لكن السياق الصوفي استطاع الجمع بين كل تلك الأضداد، بل شكّل منها قطعة فنية تزخر بمظاهر الغرابة، والأنس والتعايش بين الأباعد، فكما أن المتصوف يعيش حالة القرب من خالقه، وهو يغادر بشريته؛ لأن «النعمة العظمى: الخروج من النفس»[2]، فينفي وجوده المادي ويتجاوزه إلى ما هو روحي ومعنوي؛ حيث إن النفس «إذا خالفت هواها صار داؤها دواءها»[3]، وصارت الحياة مع الموت، كما قيل:

وتَحْيَ مُحِبّاً أنْتَ في الحُبِّ حَتْفَه وَذَا عَجَبٌ كَوْنُ الحَياة مَعَ الحَتْفِ[4]

كما يصبح الصمت في موضع الكلام، والكلام في مكان الصمت، في تبادل عجيب للأدوار: «إذا أعجبك الكلام فاصمت، وإذا أعجبك الصمت فتكلم»[5]، يقول ابن عربي، مؤلفاً ما لا يأتلف من الأضداد، فلا يُخفي عجبه:

وَمِنْ عَجَبٍ أَنِّي أحِنُّ إِلَيهِم وأَسْأَلُ شَوْقاً عَنْهُم وَهُمْ مَعِي
فَتبكيهم عَيْنِي وَهُمْ فِي سَوَادِهَا وَتَشْتَاقُهُمْ نَفْسِي وَهُمْ بَيْنَ أَضْلُعِي[6]

ولأن المتصوف قد يجمع في سلوكه بين الأضداد، فيخلي نفسه من الرذائل ويحليها بالفضائل، كذلك كتابته المعبرة عن التجربة، يجتمع فيها كلّ ما كان متضاداً، متفرقاً عند غيره، خارقاً بذلك القاعدة التي تقول: قوتان من نفس النوع لا تلتقيان، حيث لا بد أن تكون الغلبة لواحدة منهما، لكن في سياق التعبير عن التجربة الصوفية، لا غالب ولا مغلوب، هناك إنسان يتلذذ بالمعاناة، «فمن عرف المعاني عرف ما أعاني»[7]، ويصف حاله قائلاً:

1- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص167.
2- المصدر نفسه، ص275.
3- المصدر نفسه.
4- المصدر نفسه، ص306.
5- المصدر نفسه، ص228.
6- ابن عربي الحاتمي (ت 638هـ)، كتاب الحُجُب، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص99.
7- ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، دار القلم، بيروت، ط2، 1985، ص91.

بَكَتْ عَيْنِي غداةَ البينِ دَمْعاً وَأُخْرَى بِالبُكَا بَخِلَتْ عَلَيْنَا
فَعَاقَبْتُ التِي بَخلتْ بِدَمْعٍ بِأَنْ غَمَّضْتُهَا يَوْمَ التَقَينَا[1]

حيث يتلذذ بتلفظ «البكاء» ومشتقاته، مثل الدمع، بل يحرم عينه رؤية محبوبه، إمعاناً في التلذذ بالحزن والشوق الذي يحرق الأحشاء، ويقطع الأكباد، ومع ذلك الألم، فالصوفي يستمتع بالإيقاع الحزين، الذي يخلفه نطق تلك الكلمات (بكت عيني - دمعاً - بخلت - عاقبت - غمضتها) ليحقق لوعة النفس ومشاركة الحواس في شوقه، وسكون الروح، تحت الإيقاع الحزين، فلا يسمع ولا يرى غير محبوبه، وإن كان في حانوته أو سوقه لا يشعر بمن حوله، وهو في لحظات سكره وأنسه... وفي تلك اللحظة أو الحال، يستوي الحلم واليقظة، ويتداخل الواقع مع الخيال والعقل واللا معقول، والمنطق واللا منطق... حيث تتحد الأضداد، وتتقارب الموجودات، لتشكل ذاتاً واحدة، تكون لغة الكتابة جسدها، ويكون المتصوف مسرحاً لذلك التحوّل الكوني، ولهذه الظاهرة النفسية، التي لم يكن من سبيل لوصفها، غير ائتلاف الاختلاف، وقُرب البُعد، في خرق سافر لكلّ قوانين العقل المتعارف عليها.

نصوص فوق العادة: المعنى الغامض

ولعل من أعجب النصوص الصوفية فوق العادة، التي لا تكتفي بإدهاش العقل ونقض المنطق، وإنّما تجعل المعنى بعيداً عن متناول الفهم، مهما بذل القارئ من جهد، ما يمكن استحضاره -على سبيل التمثيل لا الحصر- فيما كتبه عبد الكريم الجيلي، وهو يشحن النص الآتي بالرمزية إلى حدّ الاستغلاق، فيقول: «سمعت وأنا في القبة الزرقاء بعالم يخبر عن وصف عنقاء، فرغبت إليه، وتمثلت بين يديه، ثمّ قلت له: صرح لي خبرك وصحح أثرك، فقال: إنه المعجب الحقيقي والطائر الحمليق الذي له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح، الحرام لديه مباح، واسمه السفاح ابن السفاح، مكتوب على أجنحته أسماء مستحسنة، صورة الباء في رأسه، والألف في صدره، والجيم في جبينه، والحاء في نحره، وباقي الحروف بين عينيه صفوف، وعلامته في يده الخاتم، وفي مخلبه الأمر الحاتم، وله نقطة فيها غلظة، وله مطرف فوق الرفرف»[2]. ولا يخفى ما في هذا النص من الغموض، بكلّ مظاهره، الذي قد لا يفكّ شفرته إلا مبدع النص، وقد كان كذلك، حيث قال الجيلي بعد بيان معاناته في كشف مستور المعاني: «فعلمت أني هو الذي كان يعني، فحينئذٍ ظهرت النقطة، وانتفت الغلظة، فأبرزت العلامات بإحياء من قد مات»[3]. ولا شك أن المعاني ستظل بعيدة

1- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص527.
2- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص18.
3- المصدر نفسه، ص19.

عـن متنـاول المتلقـي وهـو يطالـع النـص الصـوفي المغـرق في الغمـوض، ذلـك النـص الـذي نجـح في عـزف «سـمفونية» الرعـب والخـوف؛ بـدأت بوتـيرة بطيئـة وتحـت ضيـاء أزرق خافـت، مسـاعد عـلى الاسـترخاء والتأمـل، تصاحبـه نغـمات هادئـة فيهـا حنـين واقـتراب وبـوح (سـمعت - في القبـة الزرقـاء - فرغبـت إليـه - بـين يديـه - فقلـت)، ثـمّ يرتفـع الإيقـاع قليـلاً (صرح - صحـح)، فتتسـارع الأنفـاس (صحـاح – مبـاح – السـفاح)، ثـمّ تتدخـل آلـة أخـرى في العـزف وهـي آلـة الحـروف، حرفـاً حرفـاً (البـاء - الألـف - الجيـم – الحـاء) قبـل أن تهـوي الحـروف جميعـاً فتُحـدث صوتـاً مفزعـاً (الحـروف - صفـوف) فيسـتولي الرعـب عـلى المسـتمع (يـده- مخلبـه - غلظـة)، ويثبـت مكانـه واجـماً لا يتحـرك (نقطـة - مطـرف - رفـرف)، فـلا يصحـو مـن هـول مـا سـمع، إلا ليقـع في حـيرة معنـى مـا جهـل.

يبـدو أن عمـل اللغـة في الفكـر والموجـودات خطـير، «إن اللغـة (...) هـي التـي تخلـق العقـل، أو عـلى الأقـل تؤثّـر في التفكـير تأثـيراً عميقـاً وتسـدّده، وتوجّهـه توجيهـاً خاصـاً»[1]. ومعنـى ذلـك أن للنصـوص الصوفيـة فـوق العـادة -باعتبارهـا نسـيجاً مكونـاً مـن اللغـة والفكـر حامـلاً لسـمات التجربـة الروحيـة الفريـدة والغامضـة- آثـاراً نفسـية واجتماعيـة «تتعـدى حـدود التلقـي الأدبي بـكل مقوماتـه، وتـسري في مسـارب الفعـل الاجتماعـي، لكـن يظـلّ للغـة النـص الأدبي دور في هـذه العلاقـة يختلـف تمامـاً عـن دور لغـة النـص العلمـي أو الفلسـفي أو الحديـث اليومـي»[2]. ولقـد وعـى المتصوفـة هـذه الخطـورة فقالـوا: «الكلمـة العنايـة الخارقـة للعـادة»[3]، ولذلـك وجهـوا اهتمامهـم «بالمتقبـل؛ لأن المهمـة تتعـدى التأثـير الجـمالي البحـت، إلى محاولـة التأثـير في البنيـة العقليـة والفكريـة، فالصـوفي يعـد نفسـه صاحـب رسـالة»[4]، يوجهـه إيمانـه بالمسـؤولية، ويحثـه دافـع التبليـغ عـلى نـشر الخـير ونفـع الغـير، ولذلـك، المتصـوف «كالسـحاب يُظِـلّ كلّ شيء، وكالقطـر يسـقي كلّ شيء (...) ويصفـو بـه كل شيء»[5]، ولذلـك لم يكـن غريبـاً أن يبـدع نصوصـاً فـوق العـادة، وينسـج بذلـك فكـراً مغايـراً ونمطـاً مـن «التفكـير» لـه سـماته وخصوصياتـه.

1- ساطع الحصري، ما هي القومية، دار العلم للملايين، بيروت، (د.ت)، ص56.

2- مصطفى سويف، دراسات نفسية في الإبداع والتلقي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، (د.ط)، 2000، ص184.

3- حكم أبي الحسن الحرالي، نصوص غير منشورة من أدب التصوف، مصدر سابق، ص117.

4- محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية، بيروت، 1999، ص199.

5- الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص466-467.

التّرجمة، ترجمة الذات وإنشائيّة المعنى

خليل قويعة*

ليست التّرجمة مجرّد نقل للمضامين من لغة إلى أخرى، إنّها تفسير وتأويل وإدماج لصورة الذّات المترجِمة، تمثلاتها للأفكار ومواقفها المعلنة وغير المعلنة. فلعلاقة المترجم بالنّصّ الأصلي حضور مؤثر بما يجعل شخصيّته ركناً مهمّاً في تكوين الانطباع العام الذي يتبلور لدى القارئ. كما أنّ التّرجمة غير معزولة عن السّياق التّاريخي والحضاري والمفاهيمي الذي احتضن عمليّة إنتاج النّص الأصلي، ويحتضن عمليّة إنشاء النّص المترجم. فالنّصوص أبناء سياقاتها. وما ترجمة نصّ إلا محاولة لاستحضار السّياق المحيط به في الماضي بالعمل على إعادة تركيبه، تركيباً يَمَكّن المترجم من أن يصبغ سياق النّص بملوّنات حاضره؛ إذ للمترجم من التّمثلات الخاصّة ما يجعلها تتدخّل في تشكيل هذا السّياق. فهل سيؤول الأمر إلى تحويل لهويّة النّص الأصلي، بالضّرورة؟ أيّهما الأبرز في مسار الصّمود، صمود النّص الأصلي أمام مترجمه أم صمود المترجم أمام ما يترجم؟ وإذا كان النّص الأصلي شاهداً على الذات، فهل سيكون شاهداً على المكان الذي ترعرعت فيه، وعندها كيف تكون التّرجمة

* جامعة صفاقس – تونس.

> **إذا كان مدار مبحث هايدغر في الحوار مع رجل ياباني هو حوار بين غرب وشرق أقصى، فإنّ المدار العام لحديث أناكسيماندر هو حوار بين الغرب ونفسه ومباحثة هويّته عبر تاريخه. وبين هذا وذاك يتعلّق الأمر بالحوار مع الذات أو مع الآخر عن طريق التّرجمة.**

ترجمة للمكان في زمن قد يكون مختلفاً؟ كيف للتّرجمة أن تكون تداخلاً جغرافيّاً عبر النّصوص؟ وكيف يمكن التّطرّق إلى أفعال القرب والبعد؟

مثل هذه المسائل، ذات الطبيعة الفلسفيّة واللّغويّة، يمكن إثارتها مع مارتن هايدغر بالرّجوع إلى «حديث أناكسيماندر»[1]، الذي نشره في نصّ مستقلّ ضمن كتابه (**دروب غير نافذة**)[2]، وكذلك «حوار حول اللّغة مع ياباني» الذي نشر ضمن (**مسالك نحو الكلام**)[3]، الذي يُعدّ فصلاً مهمّاً في مقاربته للمسألة اللّغويّة، وذلك في معرض تناولاته للميتافيزيقا الغربيّة.

في كلا النّصّين، يجد هايدغر في ظاهرة الحوار ما بين الثقافات واللّغات مجالاً للتّلاقي بين البشر على اختلاف لغاتهم. وسواء تعلّق الأمر باليونانيّة أم الألمانيّة أم اليابانيّة، إنّ مباحثة هويّة المعنى في ظلّ اختلاف اللّغات لا تتمّ دون إمكان أن تحتمل النّصوص استعداداً لعقد حوار بينها كفيل بالتّواصل رغم الاختلاف. وهو ما يمكن تنزيله في الأدب الألماني، داخل قصائد هولدرلين (1770-1843)، تحديداً، وهو القائل: «منذ أن عرف الإنسان الحوار/ استطاع سماع/ أخيه الإنسان». ولقد رأى هايدغر في هولدرلين شاعراً متشبّعاً بأعماق اللّغة اليونانيّة يباحث في حقيقة الوجود ويتغنّى بالحوار الإنساني ويستلهم صوره من إحساسه بجماليّة الطبيعة ومشاهد الغاب التي احتلّت موقعاً مهمّاً في لغة هايدغر عن الوجود. ومن ذلك قصيدة «أنشودة الطبيعة» و«أنشودة إلى إيستر» (*Der Ister*)، التي عَدَّها البعض تصويراً شعريّاً لفلسفة هايدغر وعلاقته الخصبة بشعر هولدرلين[4]؛ إذ هي نتاج انصهار بين فكرتي الموت والحياة في بعد كونيّ[5].

ولنا أن نباحث في هايدغر حكمة هولدرلين، التي طبعت شعره بروح التّواصل والحوار، اعتماداً على تصوّره للغة، وهي تقارب حقيقة الوجود. وما الوجود في العالم إلا فرصة لعقد حوار بين إنّية وغيريّة عبر اللّغة، وما يستتبع ذلك من كيفيّات العرض والمعرفة بل وليس المنطوق

1- وهو تعليق كتبه هايدغر نحو سنة 1946، وقد نشره ضمن كتابه (دروب غير نافذة). ويولي الفيلسوف أهمّية لهذا النّص من جهة اعتباره له بمنزلة أوّل شاهد على وعي الفكر اليوناني، ومن ثمّة الأوربّي بنفسه، ومن جهة أنّه «ظهور لبداية التقليد الفلسفي بأوربّا».

2- Heidegger M., Chemins qui ne mènent à nulle part (1946), trad. W. Brokmeier. Ed. tel, Gallimard, Paris, 1986.

3- Heidegger M., Acheminement vers la parole (Conférence, janvier 1959), trad. F. Fédier, J. Beaufret, W. Brokmeier, Ed. Gallimard, Paris, 1976, réed. 1988.

4- Brito (Emilio): Le Sacré dans le cours de Heidegger sur ‘’Ister” de Hölderlin (article), Revue Philosophique de Louvain, 1997, Volume 95, pp. 395-436.

5- Heidegger (M): Hölderlin’s Hymn «the Ister», translated by William Mc Neil and Julia Davis. Series: Studies in Continental Thought, 1996: «Marten Heidegger’s 1942 lecture course interprets Friedrich Hölderlin’s Hymn ‘’The Ister” within the contex of Hölderlin’s poetic an philosophical work, with particular enphasis on Hölderlin’s dialogue with Creek Tragedy…».

البيانيّ سوى تواصل صريح[1]؛ «فهو يمكّن الآخر من رؤية ماهو معروض وذلك بتحديده»، وهو ما يقتضي اعتباراً لحقيقة الوجود في العالم، «هذا العالم، تحديداً، الذي بالانطلاق منه، يُعرف ما هو معروض»[2]؛ بل إنّ كلاّ من المنطوق البيانيّ والكلام ليس سوى متّجَهٍ أنطولوجيّ ومعرفيّ نحو هذا الآخر وجسرٍ لحضوره. وهو ما يفيد لدى كلّ من الفيلسوف والشاعر أنّ الكلام ليس فقط ما يستوجب الإنصات إلى الآخر بوصفه معادلاً جدليّاً على نحو آنيّ، بل «هو إنصات قبل كلّ شيء»[3]. ولكن، لنا أن نسأل إن كان هذا **الوجود مع الآخر في العالم** إجراءً تقتضيه فلسفة هايدغر بما هي بحث في كينونة كونيّة على أساس المهامّ التّواصليّة والصّيغ الحواريّة الخلّاقة من وراء استعمال اللّغة (بحيث ليس ضرورة أن يكون حضور الآخر هاهنا من داخل دور اجتماعيّ حيّ)؟

لا ريب في أنّ هذا الآخر، الذي يقيم هايدغر حواراً معه، ليس سوى طرفٍ في الكون الشّمولي للأنا المحدّدة، من داخل أفق ثقافيّ بعينه. وما حواره مع هولدرلين، عاشق اللّغة اليونانيّة، أو مع أناكسيماندر اليوناني، إلّا إعلاءً لجانب أساسيّ من الكون الفلسفي الذي يدافع عنه الفيلسوف، والذي يتأسّس على العقل اللّغوي اليونانيّ (logos). فما يقصده هايدغر من الحوار إنّما هو حوار الفكر الأوربّي مع نفسه، حامل لواء هذا العقل اللّغوي (حوار مع المنطوق اليونانيّ عبر أنشودتي هولدرلين، في الطبيعة وداي إيستر وغيرهما أو عبر قصائد تراكل)، وهو القائل: «يجب علينا الدّخول في حوار مع التّجربة الإغريقيّة للّغة بوصفها لوغوساً. لماذا؟ لأنّه دون تأمّل كافٍ في اللّغة ليس لنا

1- Heidegger M., Etre et Temps (Sein und Zeit) (§ 33), trad. E. Martineau; «Énoncé signifie communication, prononcement. En tant que tel, il a un rapport direct à l'énoncé au premier et au deuxième sens. Il est un faire-voir-avec de ce qui est mis en évidence selon la guise du déterminer. Ce faire-voir-avec partage l'étant mis en évidence en sa déterminité avec les autres. Ce qui est «partagé», c'est l'être — voyant en commun — pour le mis en évidence, un tel être pour... lui devant être pensé être-au-monde — à ce monde à partir duquel le mis en évidence fait encontre. À l'énoncé comme communication ainsi comprise existentialement appartient». Edition Numérique Hors-Commerce, p. 135.

2- Heidegger M., Etre et Temps (Sein und Zeit) (§ 33) ; «L'énoncé signifie communication, déclaration (…) Elle fait voir à autrui ce qui est montré, en le déterminant. Faire voir à autrui, c'est faire part à l'autre de l'étant qui est montré en sa détermination. Est ''partagé'' l'être par rapport à ce qui est montré dans une vue en commun et cet être par rapport à lui, bien sur, toujours à prendre comme être- au- monde, ce monde précisément à partir duquel ce qui est montré se reconnaître». Chaland-on-O'Connell A.-M., Le Langage de l'Etre chez Martin Heidegger (Thèse), Ecole Doctorale: Allph@, Université de Toulouse2, Jean Jaurès, 2009, p. 131.

3- Heidegger M., «Parler ce n'est pas en même temps écouter; parler est avant tout écouter», ''D'un entretient de la parole]entre un Japonais et un qui demande[", dans Acheminement vers la Parole, trad. F. Fédier, Ed. Gallimard, Paris, 1976, rééd. 1988, trad. J. Beaufret, W. Brokmeir, F. Fédier, p. 228; 241] Conférence, Janvier 1959[.

أبداً أن نعرف فعلاً ما الفلسفة، من حيث إنّها كانت تتميّز بوصفها تراسلاً، وما الفلسفة بوصفها طريقة في القول مرموقة»[1]. أمّا إذا تعلّق الأمر بـ «حديث مع ياباني حول الكلام» فإنّ من شأن هذا اللّوغوس أن يؤمّن ترجمة ممكنة بين لغتين مختلفتين[2]. ولعلّ ما يبدو من قبيل المفارقة في هذا الصّدد، هو كيف يمكن للّوغوس أن يمثل ترجمة بين اللّغات لدى هايدغر، هذا الذي يَعدّه محلّ خلاف، وليس ملكاً مشاعاً لدى البشر أو مقوّماً من مقوّمات لغاتهم؟! كيف يمكن لما عُدَّ اختلافاً وتفريقاً، أو ميزة لشعوب دون أخرى، أن يقود تواصلاً أو يؤسّس حواراً؟ إذ اللّوغوس عماد الفلسفة لدى هايدغر والفلسفة يونانيّة أو لا تكون.

وعليه، إذا ما التمسنا في صاحب (**الوجود والزّمن**) حقيقة «أنّنا حوار»، بلغة هولدرلين، وأنّ الحوار ماهيّة الكلام وكلّ بيان منطوق، وهو ما يشرّع لضرورة بقاء الكلام نفسه لتأمين هذا الدّور[3]، فليس ذلك من داخل ما يُسمّى بـ «أنطولوجيا إجتماعيّة»، بحسب سوزانا ليندبرغ[4]. بل كان إيمانويل ليفيناس قد نفى إمكانيّة أن يؤدي هذا التّعالق مع الآخر دوراً في ركح الوجود ولا في التّحليليّة الوجوديّة[5]؛ بل إنّ هايدغر لا يتوافّر، أصلاً على أيّ سؤال فعلي يتعلّق بالآخر الاجتماعي المختلف...

فالحوار لدى هايدغر ضرورة للتّفلسف يحتّمها جدل الكلام مع الفلاسفة. إلا إنّ فعل الكلام نفسه (légein) جدل وحوار بالطّبيعة[6]؛ بل ويمكن اختزال كلّ الموقف الفلسفي الأصيل، بمعنى

1- Heidegger M., Questions I et II; «… il nous faut entrer en dialogue avec l'expérience grecque du langage en tant que logos. Pourquoi ? Parce que sans une méditation suffisante du langage, nous ne savons jamais vraiment ce qu'est la philosophie en tant qu'elle a été caractérisée comme correspondance, ce qu'est la philosophie en tant qu'une modalité privilégiée du dire». trad. K. Axelos et J. Beaufret, Ed. Gallimard, Collec. Tel, Paris, 1990, pp. 332-43.

2- Lindberg S., "Heidegger et l'Etre Avec (article issu d'un projet de recherche auprès de l'Académie de Finlande)", in Bertram G., Heidegger et l'Etre Avec, Socialité et Reconnaissance, Grammaire de l'Humain. Ed. l'Harmattan, Paris, 2007; «Dans le débat avec l'étranger le logos existe comme conflit de deux logoi et n'a lieu que comme traduction entre deux langues incommensurables».

3- Heidegger M., «Là où doit être un dialogue, la parole essentielle doit rester», Etre et Temps (§ 34), op. cit.

4- Lindberg S. «Heidegger n'a sans doute pas ce qu'on a coutume d'appeler une 'ontologie sociale'…», Heidegger et l'Etre Avec, op. cit.

5- Levinas E., «La relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du Dessein; pratiquement elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentiale», Le temps et l'Autre. Ed. PUF, Quadrige, Paris, 1983, p. 18, in Lindberg, op. cit.

6- Heidegger M., Questions I et II ; «Quand philosopher-nous ? Ce n'est visiblement qu'a partir du moment où nous entrons en dialogue avec les philosophes. Cela implique que nous débattions avec eux

«الأوربّي» بحسب هايدغر، في التّراسل السّيمنطيقي بين اللّغات التي تنشغل بالفلسفة وسؤالها المبدئي؛ أي سؤال الوجود تحديداً[1]. وهو ما يحصر لعبة الحوار في رقعة ثقافيّة بعينها هي التي اختُرع فيها المبحث الفلسفي وانتشر ونشط.

في اللّغة اليابانيّة ليس ثمّة اختلاف بين المعنى المحسوس والمعنى المجرّد، ومن ثمّة لا وجود للتعارض الميتافيزيقي بين المرئي واللامرئي، ذاك الذي يوجد بقوّة في اللّغة الأوربيّة.

في حواره مع رجل ياباني صرّح هايدغر بأنّه قد فهم بعناء فحوى كلام بدا له غريباً، وذلك نظراً لتشبّثه بما يسمّيه «اللّغة الأوربيّة» التي تسكنه ويسكنها، بما هي وطن الكينونة. وما يقصده باللّغة الأوربيّة ليس سوى لغة الحوار والفلسفة، وهي إمّا اليونانيّة وإمّا الألمانيّة على وجه الخصوص. وعلى مدى عشر صفحات (من 99 إلى 108) تقع مباحثة إمكان التّلاقي مع المفردات المفاتيح في التّجربة اليابانيّة للكلام، وهو المحكّ الذي توضع عليه الاستطيقا الغربيّة. وفي هذا المستوى، يقع حذف الشحنات التّاريخيّة والمفاهيميّة للمفردات المترجمة من لغة المصدر (اليابانيّة) إلى لغة الهدف المترجم إليها (الألمانيّة)، ليؤول الأمر إلى نوع من الخواء أو اللاتلاقي، يفضح إنشائيّة الفهم والطابع المصطنع للتّرجمة[2].

وأولى هذه المفردات هي مفردة «iki» التي تفترض جهداً تأويليّاً في التّطرّق إلى تجربة الكلام عبر اللّغة. وبحسَب **ج** الياباني، تفيد هذه المفردة هذا «الإشعاع الحسّي أو هذا الانخطاف/ النّشوة/ الافتتان (ravissement) الفيّاض إزاء شيء خارق بصدد الظهور الشفيف (transparaitre)». ولنا أن نسأل كيف جسّد هذا المثال مفارقات التّرجمة ومزالقها؟ وكيف أدّى إلى أن تكون نوعاً من العنف المسلّط على بنية ثقافيّة وسياقيّة تستند إليها المفردة في لغتها الأصليّة؟

يتمثل الإحراج في ترجمة هذه المفردة من خلال مقارنة سطحيّة تعمل على احتواء الملفوظ الياباني على أساس ضروب في الفكر شائعة تتعلّق بالميتافيزيقا الأوربيّة التي تميّز بين الانفعال

---

ce dont-ils parlent. Ce débat en forme de colloque, où il y a de ce qui toujours de nouveau concerne les philosophes comme étant le Même, le Parler, le Légein, au sens de dialégesthai- la parole entant que dialogue». Op.cit., p. 33-34.

1- Chalandon-O'Connell A-M., Le Langage de l'Etre chez Martin Heidegger; «Toute l'attitude de la philosophie authentique, selon Heidegger, se résume à la recherche de correspondance sémantique entre les langues qui se préoccupent de philosophie qui ne serait pas l'élaboration d'une définition, forcément extérieure au questionnement initial», op. cit., p. 216.

2- Ibid., pp. 142-44.

الاستطيقي (esthéta)وبين الفكر الذهني والمعرفي (noeta). ويكمن الخطر، في هذا المثال، في عدم إدراك اللّغة الأوربيّة لكلمتي «iro» و «kouou»اللتين تمثلان معنى«iki» ؛ إذ إنّ فهم هايدغر لهذه المفردة متشرّب بمشروع الميتافيزيقا الأوربيّة بل موجّه بها في إدراك الأشياء بما لا يحتمله المنطوق الياباني. وهكذا، فالتّضارب المفاهيمي، الذي يقوم عليه الفكر الهايدغري، والذي يستوعب الميتافيزيقا الأوربيّة ما بين الوجود والعدم، سيعمل على تكوين هالة بين المترجم والمعنى؛ حيث ينتهي الفهم إلى غير ما تفيده لفظة «iki» المستفادة من الجماليّات اليابانيّة وإدراكيّة الألوان والمساحات في فنّ الرّسم الياباني.

تفيد لفظة «iro» اللّون، فيما تفيد لفظة«kouou» الفراغ (vide). لكنّ هذا الفراغ لا يفيد العدم في اللّغة اليابانيّة. وهو ما يتوافق مع مفاهيم بناء الفضاء في الفنون التّشكيليّة بمختلف فروعها، قديمها وحديثها (وكما يُعدّ الفنّ التّجريدي العربي الإسلامي تضايفاً إيقاعيّاً بين الخلاء والملاء، كما في الخطّ العربي والعربسة (الأرابسك)؛ إذ الفراغات التي تتخلّل الحروف في الخط الكوفي، مثلاً، هي حروف بحدّ ذاتها... فكذلك الفراغ في اللّوحة التّجريديّة الحديثة، بدءاً من كاندنسكي وموندريان... ليس سوى عنصرٍ بنائيٍّ في تكوينيّة الفضاء التّصويري، بل هو علامة تشكيليّة في حدّ ذاته، وليس انعداماً للشكل أو العلامة، وهو ذو قيمة في ديناميّة الفضاء واستقطاب النّظر)[1].

كما يتوافق هذا التّماهي الشرقي بين الفراغ والوجود (أو هذا التّعارض بين الفراغ والعدم) مع التّصوّرات التي وضعها منظّرو الطاويّة، مثل الفيلسوف الصّيني لاو تشي (القرنين الرّابع والثالث ق. م.)؛ حيث يبدو الفراغ متعارضاً مع الوجود على مستوى التّسمية، ولكنّهما في الحقيقة متكاملان، ويمثلان وحدة في المعنى غير قابلة للقسمة والتّفصيل؛ بل الفراغ يمثّل محور الفلسفة الطاويّة حول الوجود:

«اللّاوجود والوجود يَنتُجان من العمق الواحد نفسه. لا يختلفان سوى من حيث التّسمية. وهذا العمق الواحد هو السّديم عينه». كما يُضيف لاو تشي في شأن هذا الفراغ السّديميّ المظلم، الذي لا وجود له وهو أصل الوجود: «إذ ننظر إليه فلا نراه، إنّنا نسمّيه اللاّمرئيّ. وإذ ننصت إليه

1- Mouloud N., «Il nous a semblé possible de tenir compte d'une polarité, intéressant les pouvoirs dynamiques de la vision, que l'on peut rattacher tour à tour à certains «schèmes formels» de l'appréhension et à certaines «puissances tensionnelles» liées aux matériaux structurés (…) Dire que le regard «habite» l'espace, c'est exprimer un autre fait: il se laisse porter par l'espace comme par une puissance en expansion, une puissance d'éloignement et de rapprochement, et les formes qui s'installent dans l'espace prennent en charge et guident ces tendances. Déjà le simple modelé des masses et des vides provoquent une fluctuation de ce milieu mobile, qui tour à tour fait saillie et se creuse», La Peinture et l'Espace. Recherche sur les conditions formelles de l'expérience esthétique. Paris, PUF, 1964, pp. 57- 58.

فلا ندركه سمعيّاً، إنّنا نسمّيه اللامسموع. وإذ نلمسه، فلا نحسّ به؛ إنّنا نسمّيه اللاّمحسوس. وهذه الحالات الثلاث؛ حيث يكون الجوهر فيها غير قابل للتّفسير والإدراك، إنّما تختلط في النّهاية ضمن شيء واحدٍ»[1]. وذلك على عكس ما هو عليه الأمر في الاستطيقا الأوربيّة التي قامت على التّمييز بين الذّهني (الهندسي) والانفعاليّ (الغنائيّ)/ أو بين الحضور والغياب/ الغياب والتّجلّي... وليس من باب الاعتباط أن يصف الباحث اليونانيّ الفرنسي ألكسندر بابا دوبولو الفنّ العربيّ الإسلاميّ بـ«جماليّة الغموض»، بمعنى غموض الميتا- مرئيّ، أو بـ «جماليّة الرّعب من الفراغ»[2].

ففي اللّغة اليابانيّة ليس ثمّة اختلاف بين المعنى المحسوس والمعنى المجرّد، ومن ثمّة لا وجود للتعارض الميتافيزيقي بين المرئي واللامرئي، ذاك الذي يوجد بقوّة في اللّغة الأوربيّة، وقد نحتَ منه بول كلي تصوّره للفنّ بما هو جعل اللامرئي مرئيّاً. وهو ما لاحظه **ج** في هذا الحوار، وحذّر منه في تولّي مهمّة ترجمة لغته؛ «ذلك لأنّ اللّغة هاهنا تقوم على الاختلافات الميتافيزيقيّة ما بين محسوس وغير محسوس [أو لوغوس]؛ حيث إنّ العناصر الأساسيّة، الصّوت والحرف من جهة، والدّلالة والمعنى من جهة أخرى، هي ما يسند بنية اللّغة»[3]. وما يجمعه اليابانيّ في رمزين، تصويتاً وكتابةً (idéogramme)، يفسّره الألمانيّ في جملة طويلة تجازف بالمعنى المباشر للفظة «iki» من قبيل: «ما يأتي للإبهار بأناقة [أو لطافة]»[4]، أو كذلك: «نسمات السّلام اللّطيف الذي تحدثه النّشوة المشعّة»[5].

وهكذا، يكون الانزلاق في مغبّة أن تكون التّرجمة عنفاً ألمانيّاً مسلّطاً على اللّغة اليابانيّة من حيث إنّها تكيّف المعنى الأصيل لما هو سطحيّ في الفهم؛ عنفاً شبيهاً بما تعكسه نظارات المترجم الملوّنة من خصوصيّة في الرّؤية على ما يراه في الملفوظ، و«يعتقد» أنّه حقيقة (كيف أنساه وهو يسكن جنبي ويلمع في قرّة عيني؟»!). فالعلاقة المباشرة بالوجود والكائن (Etre et Etant) تضع كلاً من الفراغ واللّون في نوع من الانصهار داخل المعترك اللّساني الياباني المخصوص. بينما في لغة الاستطيقا والميتافيزيقا تمثّل العبارة مشروعاً للحلول في طرف **آخر** (Autre)[6]، هو أبعد عن هذه العلاقة المباشرة، وليس مصرّحاً به في الخطاب الملفوظ[7]. وعلى هذا النّحو، تضيع كلّ محاولة لترجمة

1- In: Tao-To King, trad. du Chinois par Liou Kia-Hway. Ed. Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, Paris, 1967, pp. 33-48.

2- Papadopoulo A., L'Islam et l'art musulman, Paris, 1976, pp. 165, 176, 189 (l'esthétique de l'ambigüité, la vraisemblance, l'horreur du vide…)

3- Heidegger M., Acheminement vers la parole, op. cit., p. 100.

4- Ibid.: «Ce qui vient charmer avec grâce», p. 129.

5- Ibid.: «Le vent de la silencieuse paix du ravissement resplendissant», p. 130.

6- Ibid., p. 104.

7- Chalandon-O'Connell A-M., Le Langage de l'Etre chez Martin Heidegger, op. cit., p. 144.

لفظتَـي «iro» و«kouou»، ليقـع اختزالهـما في مجـرّد نقـل (translation) مـن لفـظ إلى آخـر. ولـئن يفيـد اللّفـظ الأوّل دلالـة اللّـون، فإنّـه لا يتجـاوز أساسـاً مـا هـو مـدرَك عـلى المسـتوى الحـسّي. وبالتّـوازي، لـئن يفيـد الثـاني معنـى الفـراغ والمفتـوح فإنّـه يعنـي شـيئاً آخـر مختلفـاً عـمّا هـو خـارق للمحسـوس (suprasensible)[1]. ومـن المفارقـة هاهنـا أن نترجـم المحسـوس (اليابـاني) بالتّجريـد المعـرفي والاسـتطيقي (الأوربّي). فكأنّنـا في هـذا المسـتوى، نعمـل عـلى إخضـاع المعنـى المبـاشر إلى نـوع مـن الدّيالكتيـك المثـالي المتـدرّج (مـن المحسـوس إلى اللّوغـوس الأسـمى)، أو إلى التّجريـد المعـرفي مـن الحـسّ إلى المعقـولات الذهنيّـة، كـما في التّقليـد المشـائي... وهـو مـا يهـدّد بتشـويه الجماليّـة اليابانيّـة مـن الدّاخـل، ويشـكّل نوعـاً مـن خطـر الاسـتعمار، اسـتعمار فضـاء الفكـر اليابـاني الـبريء مـن اسـتراتيجيّات النّفـي والتّأكيـد التـي تقودهـا الـذات صُلـب المركزيّـة- الأوربيّـة[2]. فهـل سـتحتمل التّرجمـة عنفـاً مسـلّطاً وتجفيفـاً للينابيـع تمارسـهما الـذات عـلى الآخـر، وهـو شـغل تتّحـد فيـه الجهـود مـا بـين مؤرّخـي الفلاسـفة والجماليّـين ومؤرّخـي الفـنّ؟[3] وبعـدُ، ألم يفـسّر هيغـل فصـولاً مـن تاريـخ الفـنّ غـير الغـربي بنظرتـه إلى تاريخيّـة العقـل؟ ألم يـدعُ أرنسـت غومـبردغ زمـلاءه المؤرّخـين إلى ألّا ينظـروا إلى فنـون الشـعوب الأخـرى إلا بمـا يخـدم التّعريـف بالفـنّ الغـربي ويؤكّـد إشـعاعه؟[4]

وإزاء هـذا العنـف المسـلّط وعمليّـة تجفيـف المنابـع هـذه، يؤكّـد **ج** أنّ اللّغـة (ويقصـد اليابانيّـة) تعمـل عـلى تنشـيط آليّـة المقاومـة بهـا؛ حيـث تخبّـئُ كنـوز تعبيريّتهـا وثرائهـا الـدّلالي في مخابـئ اللامقـول (non-dit) بمـا هـو إجابـة عـلى «الانبهـار الأعمـى» تجـاه الهيمنـة الأوربيّـة، إذ يقـع إخفـاء المعنـى وسـيلةً للدّفـاع. عـلى أنّ اللامقـول، هاهنـا، يختلـف عـن اللاّمنقـال (indicible) الـذي يفـترض الانفتـاح عـلى تعدّديّـة المعـاني المحتملـة (polysémie) وقـدرة الملفـوظ عـلى اسـتقبال مـا يحتملـه الـكلام مـن آفـاق للفهـم. هـل نحـن إزاء مسـارين للفكـر مختلفـين أساسـهما واحـد هـو حقيقـة الوجـود؟

إنّ منـزل الوجـود، الـذي يسـكنه هايدغـر، مُقـام عـلى أرض محـدّدة، متجـذّر فيهـا. فيـما يجـد

1- Heidegger M., Acheminement vers la parole, op. cit., p. 100.

2- Chalandon-O'Connell A-M., Le Langage de l'Etre chez Martin Heidegger, op. cit., p. 145.

3- يـصرّح ج بـ«أنّ السّـيطرة المتعاليـة لعقلكـم الأوربّي، التـي تكرّسـت بفضـل نجاحـات العقلانيّـة ونجاحـات التّقـدّم التّقنـي، قـد أدّت بنـا إلى أن نكـون تحـت الرّقابـة، سـاعة بعـد سـاعة». ويـردف د متفاعـلاً: «وإزاء هـذا الانبهـار الأعمـى، لا نـرى البتّـة كيـف أنّ أربنـة (européanisation) الإنسـان والأرض تـضرب في الأعـماق كلّ مـا هـو جوهـريّ. فـكلّ الينابيـع، والحالـة هـذه، يجـب أن تنضـب». هايدغـر، مـن نـصّ الحـوار، ص101، ورد في المصـدر السّـابق، ترجمـة المؤلّـف.

4- L'art et la notion de civilisation, Colloque, 7ème Ecole Internationale de Printemps, Montréal, 11-15 Mai 2009, Introduction: «Dans les derniers jours du XXème siècle, l'éminent professeur Ernest Gombrich déclarait que la tâche principale de l'historien de l'art consiste à défendre «la civilisation traditionnelle de l'Europe occidentale». En effet, l'historien de l'art, selon Gombrich, serait «un porte parole de notre civilisation».

في اللّغة الحميمة (*Heimat*) تجلّياً له وتجسيداً لهذه الأرض؛ إذ هو هذا المنزل المحسوس الذي يحتمل معاني خفيّة. بل من خلاله تبحث الميتافيزيقا لنفسها عن سُبل للموضعة (objectivation) هي اللّغة والكلام بما هما مسكن الوجود ووطن الكينونة. ولقد كان تصوّر هايدغر للوجود حاضراً بقوّة في حواره، بل في مجابهته اللغة اليابانيّة؛ حيث لا ترجمة للوجود إلا من خلال مفردتي «الفراغ» و«اللّاشيء» أو «الهواء»!... إذ اللاشيء مرادف للوجود عند اليابانيّين ولدى الطّاويّة، بينما هو العدميّة عينها لدى الأوربّيين، حيث يشتبه الفراغ مع مجرّد اللاشيء (le Rien)، وهو هذا الطرح الذي يستفزّ الفكر لتدبّر آفاقه في شيء **آخر**، بالمقارنة مع كلّ ما يكون حاضراً وما يغيب[1].

إنّ مفهوم «iki» يقودنا إلى مصدر الطرح الأنطولوجي لدى هايدغر، الذي يتمحور حول «منزل الوجود». بيد أنّ الإحراج المركزي لا يكمن فقط في موقعه من اللّغة، بل بصفة أعمق في طريقة سُكنى هذه اللّغة التي تقول الوجود. ولئن وجدت عبارة «منزل الوجود» صدى لها لدى **ج**، فلأنّ الأمر يتعلّق بصورة مجازيّة نشأت من التقاء لفظ يحيل إلى محسوس مكانيّ ولفظ مركزيّ في الفلسفة الأوربيّة وهو «الوجود»، بطريقة تشبه تلك التي يتجاور بها كلّ من لفظي «اللّون» و«الفراغ»؛ ليتّحِدَا داخل المنطوق الياباني.

وهكذا، إذا كان مدار مبحث هايدغر في الحوار مع رجل يابانيّ هو حوار بين غرب وشرق أقصى، فإنّ المدار العام لحديث أناكسيماندر هو حوار بين الغرب ونفسه ومباحثة هويّته عبر تاريخه. وبين هذا وذاك يتعلّق الأمر بالحوار مع الذات أو مع الآخر عن طريق التّرجمة. وقد رأينا إلى أيّ مدى تؤول التّرجمة إلى ترجمة الذات أمام النّصّ الأصلي. فقد يعي المترجم بضرورة الالتزام بالفهم الدّقيق للنّصّ الأصلي، ولكنّ التّرجمة لا تكون ممكنة إلا بواسطة الفعل الإنشائيّ الذي يمارسه المترجم في معاشرته للنّصّ. هل يفترض حضور الذّات في إنشائيّة فهمها للنّص الأصليّ حواراً يتجاوز السّياقات الثقافيّة ليتّجه إلى الأمكنة؟

لا ريب، تلامس المسألة موقعيّة كلّ من الكاتب والمترجم؛ إذ تتعلّق بالمكان الذي قيل فيه النّص الأصلي، وقد يتطلّب الأمر مخالطته قبل ترجمته، مثلما تتعلّق بالمكان الذي ينتمي إليه المترجم، هذا المكان الذي قد يفرض نفسه على فهم النّص. وكأنّنا بالمترجم إزاء نوع من التّجاذب المكاني، فهو مدعوّ إلى تحديد الموقع الذي قيل فيه النّص الأصليّ، دلاليّاً، أو من خلال التّعليق المصاحب، فيما هو أيضاً مثقل بالمكان الذي يفكّر فيه وبه. وليست سيميولوجيّة المكان مجرّد توصيف للمعطى الزّمني أو التّاريخي أو الجغرافي، بل هي تتشكّل من جديد داخل بنية الوعي الدّلالي وجنينيّة المعنى، وهو ما يؤدّي إلى اللّجوء إلى اللاّمَقُول؛ أي الذي لم يأتِ النّص على ذكره، وما يمكن أن يكون حدثاً لمستقبل النّص وما سيوجد في قادم القراءات، صراحة أو إضماراً. وفي هذا المستوى، عديدة هي المزالق التي تقع فيها التّرجمة، حيث يقع التّعاطي مع خصائص عبقريّة

1- Heidegger M., Acheminement vers la parole, op. cit., p. 104.

النّص بالرّجوع إلى عبقريّة المكان. وهو نوع من التّعاطي الموجّه في القراءات الآليّة، كما هو الأمر لدى عديد البنيويّين (المكان← ولادة المؤلّف← ولادة النّص).

وفي المقابل، إذا استفدنا من البحث في الكلّيات ما بين الخطابات المختلفة (les universaux)، تلك التي وضّحها جورج مونان في (**المسائل النّظريّة للتّرجمة**)[1]، ومن النّجاحات التي أكّدها المناطقة والوضعيّون الجدد بصفة خاصّة، في البحث عن **البناء المنطقيّ للعالم** من داخل البحث اللّغوي المنطقي... فسنعمل حتماً على معاضدة الأبحاث القديمة في إمكان وجود لغة عالميّة، كما هو الشأن في فرضيّات ديكارت وليبنتز، على الأقلّ من جهة أنّ كلّ اللّغات تتوافر على عناصر الأسماء والأفعال. وعندها سنتساءل عن جدوى التّرجمة في فضاء لسانيّ متجانس يطبع العالم من حيث ضروب الفكر؛ إذ -لا ريب- تنشط التّرجمة مع الاختلاف، ومن التّنوّع تستمدّ أحقيّة وجودها في الحياة الثقافيّة للمجتمعات والأفراد والسّياقات. ومن ثمّة، يكون نَزَقها وتصعب مهامها؛ بل رغم الأبحاث التي أدّت إلى اكتشاف سمات عالميّة للحضارة الإنسانيّة، وقد قدّمها إميل بنفنيست مستنداً إلى اللّغة الصّينيّة[2]؛ حيث استخرج منها من ضروب الفكر ما يمكن أن يستقلّ عن جملة التراكيب اللّغويّة وخصوصيّات التّقعيد فيها، فإنّه لا يمكن غضّ النّظر عن نظريّة (**النّسبيّة اللّسانيّة**) كما وردت لدى بنيامين وورف، التي تقول بوجود تباين صارخ في كلّ لغة فيما يتعلّق بالنّظرة إلى العالم. فبحسب وورف، يكون قيام الفكر «مشروطاً باللّغة التي تعبّر عنه»، وهو معنى هذه النّسبيّة اللّغويّة[3]، التي تقيم تعارضاً بيّناً مع فرضيّة تشومسكي المتعلّقة بالخاصيّة الفطريّة للغة؛ إذ اللّغة تتشكّل وتنمو بفعل الثقافة وتعكس حتّى أكثر السّمات تفصيلاً في المعترك اليومي لدى الأفراد.

ومن ثمّة، لا مندوحة عن أخذ موقع الذاتيّة النّاشئة بين تضاعيف النّص المترجَم وهويّتها في الاعتبار؛ إذ التّرجمة حوار والحوار أخذ وعطاء، بصفة غير معلنة؛ بل إنّ ذاتيّة المترجِم يمكن أن تفرض بكَلاكِلِها منذ اللّحظة التي يختار فيها المترجم، ويقرّر ترجمة هذا النّص بعينه، دون ذاك... وقد يبدو هذا الحضور مؤثراً وقويّاً عند التّطرّق إلى فهم السّياق الثقافي الذي قيل فيه النّص الأصلي. ففي غياب تمثّل هذا السّياق أو استحالة إعادة تكوينه، سيؤدّي الأمر إلى إنشاء سياق مشابه أو تناسبيّ بحسب ما تجود به رؤية المترجم، وما تمكّنه منه مفرداته المتاحة داخل لغته. وقد يجانب نوعاً من الصّواب في أحسن الحالات، ولكنّه بالضّرورة، لا ينفذ إلى كبد الحقيقة. وهب أنّ مترجم النّص هو كاتبه عينه، فالمعادل اللّغوي ما بين لغة المصدر ولغة الهدف يبقى نسبيّاً

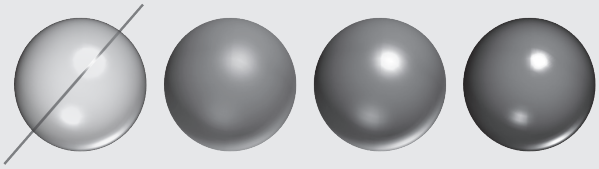
1- Mounin G., Les problèmes Théoriques de la Traduction, Ed. Gallimard, Paris, 1963, et Tel, N° 5, 1976.

2- Benveniste E., Problèmes de Linguistique Générale. Ed. Gallimard, Paris, 1966, «La subjectivité dans la langue», pp. 258-66.

3- Whorf B. L., Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Ed. J. Carroll, New York, MIT Press, 1956.

(ديكارت مترجماً لتأمّلاته الميتافيزيقيّة، من اللاتينيّة إلى الفرنسيّة، على سبيل المثال، على الرّغم من أنّ الثانية، الجديدة، ابنة للأولى، القديمة).

وعليه، تبدو التّرجمة، من حيث هي بنية حواريّة، فعلاً متعدّياً (acte transitif)، ولكنّها سرعان ما تتحوّل بفعل إعادة خلق السّياق المفاهيميّ والتّاريخي والفضائي للنّص... إلى فعل لازم (intransitif)، وذاك قدرها ومشروع وجودها، في الوقت ذاته؛ إذ يتحوّل المترجِم إلى عقد حوار مع نفسه (حديث أناكسيماندر) بل إنّ ألَق الذاتيّة يبقى مشعّاً حتى وإن اتّجه إلى ترجمة نصوص من غير ثقافته المخصوصة (حوار مع رجل يابانيّ). ولئن كانت التّرجمة «حظوة» مُهداة إلى النّص الأصليّ فإنّ ما يمكن أن يمثّل هذه الحظوة، على الأقلّ في النّصوص الإبداعيّة والإنسانيّات عامّة، لهو من جهة ما يؤسّسه فيها المترجِم، ما يُخصبها إيّاه، باتّجاه إكسابها قسطاً آخر من الدّيمومة على نحوٍ ما، ولكن في زمن آخر ومكان آخر وعلى أساس مقاصد استراتيجيّة قد تكون منها براء. فقد تكون هناك ترجمات أمينة، ولكن يصعب وجود ترجمات مطلقة؛ إذ الترجمة ترجمة للذات المترجِمة نفسها وتشريع أنطولوجيّ لها ولعبقريّتها بحجّة النّص الأصلي الذي يتحوّل إلى أداء دور الشاهد، شاهد لها؛ أي لغير حسابه الخاص. وهو معنى أن تكون التّرجمة تأكيداً لما يمكن أن يُقال حاضراً ومستقبلاً، في زحمة ما كان قد قيل، بعدُ، من قبل.



تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد

سعيد عبيدي*

بعد النّكسة العربية واحتدام التّنافس بين الحضارة العربية والغربية، ظهرت في أواخر القرن الماضي مشاريع فكرية حداثية دعا أصحابها إلى إعادة قراءة التّراث العربي والإسلامي، ومحاولة معرفة سبب الانحطاط والتّخلف وطرح الحلول لذلك، من هؤلاء المفكّرين من رأى وجوب اعتبار القرآن نصّاً تاريخياً محصوراً في حقبة زمنية معيّنة لا يجب تجاوزها، ومن هنا كان لزاماً النّظر إليه باعتباره نصّاً محكوماً بشروط تاريخية وظرفية تزول أحكامه بزوالها، فالمسلمون اليومَ، بحسب هؤلاء المفكّرين، لا يعيرون تغيّرات التّاريخ الكبرى كثيراً من الاكتراث، ما يجعلهم لا يفهمون الفرق بين حال الدّولة الإسلامية والأحكام الشّرعية والقانونية التي كانت آنذاك، وبين الواقع الرّاهن، وفي سعيهم إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يسقطون في حالة اغتراب وإحباط تجاه هذا العالم، ويُغذّون عقدة المؤامرة من حيث لا يشعرون، من هنا يدافع أصحاب هذا الاتّجاه عن شرعية القراءة المعاصرة والتّاريخية للقرآن بصفة خاصّة، والنّصوص الشرعية بصفة عامّة.

> **على المفسّر المعاصر أن يعيد تشكيل السّيناريو الحواري الذي تولّد في خضمه المعنى النصّي في القرآن، وأن يراعي الوضعيات الخطابية المختلفة تبعاً لما تحيل إليه الضّمائر، وما يقتضيه السّياق المصاحب لتشكّل ذلك المعنى؛ أي يجب على المفسّر المعاصر ألا يكتفي بالنّظر إلى القرآن بوصفه كلاماً سرمدياً.**

* باحث-المغرب.

مـن هـؤلاء المفكّريـن نذكـر نـصر حامـد أبـو زيـد[1]، الـذي يُعـدّ أحـد روّاد الدّراسـات الحداثيـة، التـي سـعت إلى تجديـد الـتّراث وتكيّيفـه وفـق مـا تقتضيـه الظـروف والأحـداث المسـتجدّة، فالقضيّـة الرّئيسـة بالنسـبة إليـه لا تتمثّـل في كيـف نجـدّد الـتّراث قـدرَ مـا تتجـلّى في إعـادة تفسـيره طبقـاً لحاجـات العـصر. ولتحقيـق هـذه الغايـة يتبنّـى آليـات تحليـل الخطـاب، فيتعامـل مـع النّصـوص الدّينيـة باعتبارهـا نصوصـاً منتجـة للمعنـى الـكلّي. وفي هـذا السّـياق شـدّد عـلى ضرورة الوعـي بـأنّ جميـع النّصـوص، بمـا في ذلـك النّصـوص المقدّسـة، هـي نصـوص لغويـة موصولـة بالسّـياقات الاجتماعيـة والثقافيـة التـي تشـكّلت فيهـا، بيـد أنّ ذلـك لا يعنـي بالـضّرورة أنّ «إشـكاليات القـراءة تتمثّـل في اكتشـاف الـدّلالات في سـياقها التّاريخـي الثّقـافي الفكـري، بـل تتعـدّى ذلـك إلى محاولـة الوصـول إلى المغـزى المعـاصر للنـصّ الـتّراثي... فـكلّ قـراءة لا تبـدأ مـن فـراغ؛ بـل هـي قـراءة تبـدأ مـن طـرحِ أسـئلةٍ تبحـث لهـا عـن إجابـات، فطبيعـة الأسـئلة تحـدّد للقـراءات آلياتهـا»[2].

ومـن هـذا المنطلـق اعتنـى المـشروع النّقـدي لنـصر حامـد أبـو زيـد بطـرقِ قـراءة النّصـوص الدّينيـة، بتفكيـك بناهـا، وتبيّن مقوّماتهـا، وذلـك بالاسـتناد إلى المكتسـبات المعرفيـة المعـاصرة المُسـتمَدّة مـن علـوم عديـدة منهـا اللّسـانيات والسّـيمولوجيا وتحليـل الخطـاب...، عـلى أنّ أهـمّ مقاربـة عـوّل عليهـا في قـراءة المـوروث الدّينـي هـي المقاربـة التّأويليـة التـي تُعـدّ المقـوّم الرّئيـس في مشروعـه النّقـدي السّـاعي إلى تجـاوز النّظـرة التّقليديـة للـتّراث مـن خـلال إعـادة النّظـر في المسـلّمات التـي حوّلهـا الضّمـير الدّينـي إلى حقائـق متعاليـة عـلى التّاريـخ[3].

وأبـو زيـد، في مشروعـه الدّاعـي إلى إعـادة قـراءة الـتّراث، كان أوّل مـا سـلّط عليـه الضّـوء، الـذي حظـي أيضـاً بأغلـب دراسـاته، النـصّ القـرآني، معتـبراً إيّـاه «منتجـاً ثقافيـاً»؛ باعتبـاره لغـة يسـتحيل عليهـا أن تكـون مفارقـة للثّقافـة والواقـع. وقـد تشـكّلَ هـذا النـصّ في ظـرف يزيـد عـلى عشريـن عامـاً، ومـع ذلـك لا ينكـر هـذا المفكّـر ألوهيـة مصـدر النـصّ القـرآني، ويـرى أنّ هـذه الألوهيـة لا تنفـي واقعيّـة محتـواه، ومـن ثـمَّ لا تنفـي انتـماءه إلى ثقافـة البـشر، كـما أنّ النـصّ في هـذه الحالـة لا يعكـس الثّقافـة والواقـع عكسـاً آليـاً؛ بـل إنّـه يعيـد بنـاء معطياتهـما في نسـق جديـد، الأمـر الـذي يعنـي وجـود علاقـة

1- نـصر حامـد أبـو زيـد (1943م 2010-م): مفكّـر وباحـث جامعـي مـصريّ معـاصر تخصّـص أساسـاً في الدراسـات الإسـلاميّة. ولـد في قريـة قحافـة طنطـا محافظـة الغربيـة في 10 مـن تموز/يوليـو 1943م. حصـل عـلى دبلـوم المـدارس الثانويـة الصناعيـة قسـم اللاسـلكي (1960م) ليواصـل بعـد ذلـك دراسـة اللغـة العربيـة وآدابهـا في كليّـة الآداب جامعـة القاهـرة (1967م)، ومنهـا تحصّـل عـلى شـهادة الليسـانس (1972م)، وشـهادة الماجيسـتير (1976م)، وشـهادة الدكتـوراه في الدراسـات الإسـلاميّة (1979م). عمـل مدرسـاً في جامعـات القاهـرة وبنـي سـويف والخرطـوم، لـه مجموعـة كبـيرة مـن المؤلفـات والمقـالات التـي اتُّهِـم بسـببها بالـردة والكفـر.

2- نـصر حامـد أبـو زيـد، إشـكاليات القـراءة وآليـات التّأويـل، المركـز الثقـافي العـربي، بيروت-لبنـان، الطبعـة السـابعة، 2005، ص6.

3- محمـد إدريـس، قـراءة في مـشروع نـصر حامـد أبـو زيـد الفكـري (1943-2010)، مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود، بتاريـخ 20 نيسـان/أبريل 2015، الرابـط: http://www.mominoun.com/articles

جدليـة بـين النـصّ والواقـع أو الثقافـة. يقـول: «إنَّ النـصّ القـرآني في حقيقتـه وجوهـره منتـج ثقـافي؛ والمقصـود بذلـك أنَّـه تشـكّل في الواقـع والثقافـة خـلال فـترة تزيـد عـلى العشريـن عامـاً، وإذا كانـت هـذه الحقيقـة تبـدو بديهيـة ومتّفقـاً عليهـا، فـإنَّ الإيمـان بوجـود ميتافيزيقـي سـابق للنـصّ يعـود لـكي يطمـس هـذه الحقيقـة البديهيـة، ويعكّـر مـن ثَـمَّ إمكانيـة الفهـم العلمـي لظاهـرة النـصّ»[1].

وإذا كان نـصر حامـد أبـو زيـد يسـتخدم في دراسـته للنـصّ القـرآني مصطلـح «المنتـج الثقـافي» بصـورة لافتـة، ليشـكّل حضـوراً مركزيـاً، فإنّـه ينتقـل في دراسـاته المكمّلـة لهـذا المـشروع إلى التّأسـيس لمفهـوم التّاريخيـة[2]، مسـتخدماً هـذا المصطلـح ولأوّل مـرّة في دراسـته الموسـومة بـ «التّاريخيـة: المفهـوم الملتبـس»[3]، في خطـاب صريـح يعلـن عـن قصـده نحـو التّأسـيس، وهـي في مقدّمـة الكتابـات التـي تسـتهدف التّأسـيس لمفهـوم تاريخيـة النـصّ القـرآني، إضافـة إلى كتابـات أخـرى ضمـن كتابـه (النـصّ والسّـلطة والحقيقـة)، الـذي يضـمّ مجموعـة مـن الدّراسـات التـي كتبـت ونـشرت في الفـترة الممتـدّة مـن عـام (1990) حتـى وفاتـه[4].

إنّ تشـيّيد مفهـوم النـصّ القـرآني بوصفـه «منتجـاً ثقافيـاً»؛ أي خطابـاً يتشـكّل في علاقـة انتـماء بالسّـياق الثقـافي، يشـكّل المنطلـق في التّأسـيس لمقولـة «التّاريخيـة» في الخطـاب التّنظـيري عنـد أبـو زيـد. ومقولـة «التّاريخيـة»، إذاً، في هـذا السّـياق، هـي مقولـة شـارحة لطبيعـة النـصّ القـرآني وماهيتـه الجوهريـة، بوصفـه منتجـاً ثقافيـاً؛ إذ تحكـم عليـه هـذه التاريخيـة بالانتهـاء بانتهـاء الوقائـع والتصـورات التـي تنتجـه، أو بمـا ينتـج هـو مـن وقائـع مآلهـا التغـيّر الدائـم، فواقعيـة النـص هـي وحدهـا التـي تعطيـه قوتـه وحضـوره وصمـوده، فنـصر أبـو زيـد، إذاً، يعتـبر النّصـوص، سـواء أكانـت دينيـة أم بشريـة،

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1990، ص24.

2- مفهـوم التاريخيـة عنـد نـصر حامـد أبـو زيـد لا يعنـي دائمـاً الزمانيـة؛ بـل يعنـي أنّنـا ملزمـون باسـتعادة السـياق التاريخـي لنـزول القـرآن مـن أجـل أن نتفهـم مسـتويات المعنـى وآفـاق الدلالـة، فنسـتطيع التمييـز في مجـال الأحـكام والتشريعـات بـين مسـتويات لم ينتبـه إليهـا أسـلافنا، وباختصـار شـديد مفهـوم التاريخيـة عنـد نـصر حامـد أبـو زيـد لـه معنيـان: المعنـى الأول مفـاده أنّ النـص نـزل في التاريـخ. بمعنـى أنّـه تشـكل في واقعـه، وزمانـه، وخضـع لمتغيراتـه ومتطلباتـه عـلى مـدار عشريـن عامـاً، وهـو يتفاعـل معـه تفاعـلاً حـراً. أمـا المعنـى الثـاني فيعنـي أن النـص ينتمـي إلى مكانـه التاريخـي، وبيئتـه الاجتماعيـة، لـذا فهـو يحمـل ملامحهـما وخصائصهـما، بمعنـى أنـه إنتـاج محكـوم بالحقـل الاجتماعـي والثقـافي والسـياسي للمجتمـع بتعبـير آلان تورين. أو أن كلّ النصوص-كـما يعتقـد أبـو زيـد- تسـتمد مرجعيتهـا مـن الثقافـة التـي تنتمـي إليهـا. (انظـر: نـصر حامـد أبـو زيـد، النـص والسّـلطة والحقيقـة: إرادة المعرفـة وإرادة الهيمنـة، المركـز الثقـافي العـربي، بيروت-لبنـان، ط2، 2006، ص8. وانظـر كذلـك: دوائـر الخـوف: قـراءة في خطـاب المـرأة، المركـز الثقـافي العـربي، ط2، 2004، ص11).

3- انظـر: نـصر حامـد أبـو زيـد، النـصّ والسّـلطة والحقيقـة: إرادة المعرفـة وإرادة الهيمنـة، المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت-لبنـان، ط2، 2006، ص67-89. وانظـر كذلـك: التّفكـير في زمـن التّكفـير: ضـدّ الجهـل والزّيـف والخرافـة، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، ط2، 1995، ص199-230.

4- انظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة، ص5.

محكومة دوماً بقوانين واعتبارات يتوجّب تأويلها وتجديد فهمها وفق الشّروط التّاريخية التي تتحاور معها، أمّا المصدر الإلهي لهذه النّصوص، فإنّه لا يخرجها بتاتاً عن هذه الدائرة، لأنّها «تأنسنت» واصطبغت بالتّجربة البشرية التّاريخية منذ أن تجسّدت في التّاريخ الإنساني ولغته، فتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعهم التّاريخي المتغيّر[1].

ويرى أبو زيد في قراءته التّاريخية للقرآن أنّ القفز على الشروط والقوانين التّاريخية والدّلالية، التي تساهم في إنتاج هذا النصّ بصفة خاصّة، يكون قد جمّد فهمه «لحقيقة تلك النّصوص الدّينية المشكّلة لفهمه؛ لذا يلزم تغيير إطار فهمنا لهذه النّصوص خارج السّياق التّقليدي الدّاعي إلى «لا اجتهاد مع النصّ»، فإعلان الخطاب الدّيني المعاصر جمود النصّ وسعيه الحثيث إلى تثبيت دلالته على فهم واحد وقاصر، إنّما هو دعوة صريحة لنفي التّعدّد والاختلاف وتثبيت للواقع كما هو جمود على الحقيقة الواحدة التي لا تتغيّر، طبقاً لما يناصره دعاة الفكر الدّيني التّقليدي من جمود في الرّأي وحصر للاجتهاد في الفروع والشّكليات»[2]. ومن هذا المنطلق دعا أبو زيد إلى ربط النّصوص القرآنية بسياقاتها التّاريخية والثقافية؛ لأنّ فصلها عنها «هو ما أدّى إلى الابتعاد عن الواقع وإلغاء العقل، ونتيجة لذلك، غالباً ما تجد الخطاب الدّيني المعاصر لحركات الإسلام السّياسي يركّز على حاكمية النّصوص في مجالات الواقع والفكر، فالنصّ الجامد الثّابت المعنى والدّلالة سرعان ما يتحوّل إلى أسطورة تكبّل العقل والنّفس، وذلك من حيث تكرّس سلطة النّصوص، وجعلها فوق كلّ السّلطات الأخرى بما في ذلك سلطة العقل، بذلك تكون النّتيجة هي استبعاد دور العقل والتّفكير الحرّ من الحياة الواقعية، ومن ثمّ سيادة المعنى الواحد والدّلالة الأبدية للنصّ»[3].

ومن خِلال ما سبق، يمكن القول إنَّ للتَّاريخيَّة في خطاب نصر أبو زيد مدلولين؛ «الخاصِّيةُ الواقعيَّة التي تُشير إلى ارتباطِ النصِّ بأحداثٍ واقعيَّةٍ تخُصُّ الفردَ أو مجمُوعةً من الأفرادِ، وهو مدلولٌ يترادفُ مع مقولةِ) أسبابِ النُّزول(، ولذلك فهو يوظِّفه في التَّدليل على مشروعيَّة هذا المدلُول. والخاصِّيةُ الاجتماعيَّة، وهي تشير إلى ارتباط النصِّ القُرآنيِّ بالمنظومة الثّقافية للمجتمع الذي احتضن ظهورهُ. والمستوى الثَّانِي يتبدَّى أساسيّاً في تشكيل المفهومِ الحداثيِّ للنصِّ القرآنيِّ، من خلال تعريفِه بكونِه) منتَجاً ثقافيّاً(، وهذا التَّعريف يتضمَّن تأكيداً على انتماءِ النصِّ إلى الأصلِ الثَّقافيِّ»[4]؛ وهو ما يتكشَّف من خلال تصريحِ نصر حامد أبو زيد نفسِه حيث يقول: «من أهمِّ الجوانبِ التي يتمُّ تجاهُلُها في إشكاليّةِ النصّ الدّينيِّ -ولعلَّها من أخطرها على الإطلاق- البُعد التاريخيُّ لهذه

1- انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط3، 2007، ص89.

2- المصدر نفسه، ص99.

3- المصدر نفسه، ص100.

4- أسماء حديد، «تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري: المفهوم والمرجع»، مجلة الكوفة، العدد الأول، السنة الثالثة، شتاء 2014، ص178.

كيف كان يمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملَك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التّصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، ومن ثَمَّ ظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك.

النُّصوص. وليس المقصُود بالبُعد التّاريخيِّ هنا علمُ أسباب النُّزولِ- ارتباط النُّصوصِ بالواقعِ والحاجاتِ المُثارة في المُجتمعِ والواقعِ- أو علم النّاسخِ والمنسوخِ -تغييرُ الأحكامِ لِتغيُّرِ الظُّروفِ والمُلابسات- أو غيرها من علومِ القرآنِ التي لا يستطيعُ الخطابُ الدّينيُّ تجاهُلها (...) فإنّ البُعد التّاريخيَّ الذي نتعرَّض له هنا يتعلَّق بتاريخيَّة المفاهيمِ التي تطرحها النُّصوصُ من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعيّة لتاريخيّةِ اللُّغةِ التي صيغت بها النُّصوص»[1].

وعليه، يتركَّز فعلُ التّاريخيةِ في مُستوى العلاقةِ بين النصِّ والثّقافةِ، بوصفها مرجعيَّةً معرفيّةً يستمدُّ منها النصُّ القرآنيُّ جُملةَ المفاهيم والتَّصوُّراتِ، ما يجعل من التّاريخيّة مفهوماً مؤسّساً على اعتبار العلاقة بين النصّ والواقعِ الثَّقافيِّ، بما هي علاقةُ تأسيسٍ معرفيٍّ، تجعل من المُعطى الثّقافيِّ أساساً لتشكُّلِه. ومن ثَمَّ، «فإنّ تعريفاً للنصِّ القرآنيِّ بوصفه منتَجاً ثقافيّاً، يمثّل أساساً في تأسيس مقولة التّاريخيّة على مُستوى هذا السِّياقِ التّنظيريِّ؛ فهذه المقولة- أي التّاريخيَّة- لا تعدُو كونها وصفاً شارحاً لطبيعةِ النصّ القرآنيِّ باعتباره منتَجاً ثقافيّاً، فالمُنتَجُ الثَّقافيُّ ذو جوهرٍ تاريخيٍّ. ولعلَّ سيرورةَ حركيَّة القراءةِ الشَّارحة في خطابِ تاريخيَّة النصِّ القرآنيِّ، نحوَ استعادةِ السِّياقِ الأصليِّ لمفهوم التّاريخيةِ في مقاصدهِ الصّريحةِ، قد خلُصت إلى إثبات مركزيَّة التَّسميةِ بالمُنتَجِ الثّقافي، التي تظهر في علاقةِ تجاوُرٍ مع تسميةِ النصِّ نفسه وحياً إلهيّاً»[2].

ولاستعادة السياق الأصلي للنصّ القرآني يقترح أبو زيد لذلك عدّة آليات يرى أنّ أهمّها هي ما يعرف بالهرمينوطيقا[3]، فهي «نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ لا في النّصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب؛ بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتّى الآن؛ لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كلّ عصر من خلال ظروفه على النصّ القرآني»[4]. ومن تطبيقات هذا المنهج عند أبو زيد القول إنّ أساس الوحي هو ما كان يعتقده العربي من إمكانية الاتّصال بين البشر والجنّ؛ يقول: «لقد كان ارتباط ظاهرتي الشّعر والكهانة

1- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص80.

2- أسماء حديد، «تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري: المفهوم والمرجع»، ص178.

3- الهرمينوطيقا: لفظة مشتقّة من الكلمة اليونانية «Hermeneuein» بمعني يُفسِّر أو يوضِّح، ويقصد بها ذلك الجزء من الدّراسات اللاهوتية المعني بتأويل النّصوص الدينية بطريقة خيالية أو رمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة.

4- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التّأويل، ص49.

بالجنّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتّصال بين البشر والجنّ، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها»[1]. وعلى رأيه، لو تصوّرنا خلوّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التّصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملَك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التّصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، ومن ثَمَّ ظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك، فالعربي كان يدرك أنّ الجنّي يخاطب الشّاعر ويلهمه شعره، ويدرك أنّ العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجنّ، لذلك لا يستحيل عليه أن يصدّق بملك ينزل بكلام على بشر. وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنّما انصبّ الاعتراض إمّا على مضمون كلام الوحي وإما على الشّخص الموحى إليه، ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكّة على ردّ النصّ الجديد -أي القرآن- إلى آفاق النّصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة[2].

وفي تشبّثه بفكرة تاريخية النصّ القرآني توصّل نصر حامد أبو زيد إلى أنّ القول بوجود إعجاز في لغة القرآن يحوّله إلى نصّ مغلق مستعصٍ على الفهم، ولذلك حاول المعتزلة جاهدين ربط النصّ بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشّرح والتحليل، ويبدو أنّ فكرة «الإعجاز، بما تتضمّنه من معنى المعجزة، كان يمكن -لو سلموا بوجودها في بناء النصّ اللّغوي- أن تؤدي إلى مفارقة الوحي -من حيث هو نصّ لغوي- لقدرة الإنسان، وتؤدّي من ثمّ إلى تحويل الوحي إلى نصّ «مغلق» مستعصٍ على الفهم والتّحليل. لقد كان التّسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدّافع وراء محاولة تفسير «الإعجاز» من خلال مفهوم «التّوحيد»، ومن خلال صفتي «القدرة» و«العلم» بصفة خاصّة. إنّ «عجز» البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخّل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من «علم» بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان»[3].

وحتّى لا يصير هذا النصّ مغلقاً ومستعصياً على الفهم يرى أبو زيد ضرورة الإقرار بازدواجية خطابه؛ فهو من جهة نصّ ثابت المنطوق والدّلالة، إلهي المصدر والتّنزيل، ومتعالٍ على زمنية الواقع البشري، ولكنّه، من جهة أخرى، يمتاز بكونه خطاباً متغيّراً متعدّد الدّلالة، تاريخي المحتوى، ومراعياً للحاجات الرّوحية للبشر، ومتكيّفاً مع التّغيرات السوسيوثقافية الطارئة في حياتهم، ومستجيباً لدينامية الحركة التّأويلية التي تمارسها عليه عقولهم. ويطلق أبو زيد على عملية تحويل النصّ القرآني من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل عملية «الأنسنة»[4]، وهي العملية التي تسمح بفهم

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ص2.

2- المصدر نفسه، ص24-34.

3- المصدر نفسه، ص147.

4- تشتق كلمة الأنسنة (Humanisme) من الكلمة اللاتينية (Humanistas)، وهي تعني تعهّد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته إنساناً متميّزاً عن سائر الحيوانات (عبد المنعم الحفني،

المطلق من خلال استحضار النّسبي، وهذا من أجل تمثل أفضل لدلالات النصّ القرآني، «فالقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبيّ والمتغيّر؛ أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني يتأنسن»[1].

هكذا، إذاً، يرى أبو زيد أنّ النّظر إلى النصّ القرآني على أنّه «خطاب» قابل للتّأويل والأنسنة لا يترك مجالاً كبيراً لتحوير دلالاته لتخدم إيديولوجيا معيّنة؛ لأنّ المؤوّل في هذه الحالة سيكون مجبراً على أن يأخذ في الاعتبار نظام اشتغال ثلاث آليات خطابية تتمثل في تعدّد الأصوات داخل الخطاب وعمليات الإحالة ومرجعية الضّمائر، ونمط السّياق الخطابي، وطبيعة اللّحظة التّاريخية المزامنة لتشكّل الخطاب[2]. والقصد من ذلك أنّ على المفسّر المعاصر أن يعيد تشكيل السّيناريو الحواري الذي تولّد في خضمه المعنى النصّي في القرآن، وأن يراعي الوضعيات الخطابية المختلفة تبعاً لما تحيل إليه الضّمائر، وما يقتضيه السّياق المصاحب لتشكّل ذلك المعنى؛ أي يجب على المفسّر المعاصر ألا يكتفي بالنّظر إلى القرآن بوصفه كلاماً سرمدياً كما يقول الباحث هشام جعيط[3].

فالمهمّة الملقاة على عاتق المفسّر هي «تجاوز الزّمن والتّطور والتّاريخ»[4]؛ إنّها تواصل بين الرّاهن/ المعاصر والمنقضي لقراءة وفهم القديم، التّراث، من خلال المعاصر لأنّ التّفسير أو التّأويل «ضرورة للنصّ ولا يوجد نصّ إلا ويمكن تأويله، من أجل إيجاد الواقع الخاصّ به، ولا يعني التّأويل هنا إخراج النصّ من معنى حقيقي إلى معنى مجازي، بل هو وضع مضمون معاصر للنصّ؛ لأنّ النصّ قالب دون مضمون معاصر»[5]. وكأنّ التّفسير هنا أو التّأويل ما هو إلّا «عمليّة استحضار للماضي/ التّراث في الحاضر لقراءته في ضوء المعطيات المعاصرة، ومن خلال وسائل قرائية معاصرة. إنّ الحديث عن عصرنة النصّ، من خلال قراءته في ضوء الواقع والأحداث، يحيلنا إلى نقطة أخرى، يظهر فيها الحضور الكثيف لهرمينوطيقا غادامر ضمن المشروع التّأويلي لنصر أبو زيد، هذه النّقطة تتعلّق بتعدّد التّأويلات، والقراءات، فما دامت عملية الفهم تتأسّس من خلال

الموسوعة الفلسفية، دار ابن خلدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط1، 1986، ص71). ويعرّفها أندري لالاند في قاموسه الفلسفي بقوله: «هي مركزية إنسانية متروّية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية. (أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، المجلد 2، ص569).

1- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص126.

2- Nasr Hamid Abu Zayd, Rethinking the Quran towards a humanistic Hermeneutics; SWR Publishers, Amsterdam, Netherlands; 1st ed., 2004, p. 12-18.

3- انظر: هشام جعيط، في السّيرة النّبوية: الوحي والقرآن والنّبوّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص17.

4- نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التّأويل، ص42.

5- حسن حنفي، حصار الزّمن، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2007، ج1، ص76-77.

راهـن القـارئ/ المـؤوّل، مـن خـلال معطيـات العـصر، فـإنّ الأمـر سـوف ينتهـي بنـا إلى القـول بنسـبية المعـاني وتغيّرهـا»[1].

لا يمكـن فهـم النـصّ القـرآني مـن غـير البـدء بدراسـة طبيعـة الواقـع القائـم بتشـكيل النـصّ؛ أي دراسـة الأبنيـة الاقتصاديـة والاجتماعيـة والسّياسـية والثقافيـة، كذلـك دراسـة المتلقّـي الأوّل للنـصّ والمخاطبـين بـه.

هكـذا، إذاً، نـرى أنّ نـصر حامـد أبـو زيـد يؤكّـد أنّ «اكتشـاف علاقـات الآيـات بالصّـور ليـس معنـاه بيـان علاقـات مسـتقرّة كائنـة ثابتـة في النـصّ، بـل معنـاه تأسـيس علاقـة بـين عقـل المفـسّر وبـين النـصّ، مـن خلالهـما يتـمّ اكتشـاف علاقـات أجـزاء النـصّ. مـن هنـا قـد يعتمـد مفـسّر عـلى بعـض معطيـات ليكتشـف مـن خلالهـا علاقـات خاصّـة، بينـما يعتمـد مفـسّر آخـر عـلى معطيـات أخـرى، فيكشـف عـن نمـط آخـر مـن العلاقـات؛ إنّ العلاقـات أو المناسـبات بـين أجـزاء النـصّ ليسـت في حقيقتهـا إلا وجهـاً آخـر للعلاقـة بـين عقـل المفـسّر أو القـارئ، وبـين معطيـات النـصّ»[2]. وبذلـك تتعـدّد عمليـة الفهـم إلى عمليـات فهـم تبعـاً لتجـارب كلّ قـارئ وأفقـه، وبذلـك يبقـى التّأويـل لا نهائيـاً متعـدّداً بتعـدّد القـراءات واختـلاف وضـع القـرّاء.

لقـد ارتبـط مـشروع نـصر أبـو زيـد حـول تاريخيـة النـص القـرآني بطرحـه منهجيـات جديـدة في التأويـل والاسـتنباط والاجتهـاد؛ فهـو يـرى أن النـص القـرآني نـص ثقـافي لغـوي كسـائر النصـوص كـما أسـلفنا الذكـر، لا ينبغـي أن ينفـرد بمنهجيـات خاصـة -كـما هـو معمـول بـه في علـوم التفسـير والفقـه- بـل تنطبـق عليـه منهجيـات تحليـل الخطـاب التـي أنتجتهـا علـوم اللغـة والألسـنيات المعـاصرة كـما قدمهـا الفكـر الغـربي، فتاريخيـة النـص القـرآني تعنـي البحـث عـن دلالاتـه داخـل نظـام «لا ينفـك عـن النظـام اللغـوي الثقـافي الـذي تعـد جـزءاً منـه، والـذي يجعـل مـن اللغـة ومحيطهـا الثقـافي مرجعـاً للتفسـير والتأويـل»[3]. وبنـاء عـلى ذلـك، رأى أبـو زيـد أن اختيـار منهـج التّحليـل اللّغـوي في فهـم النـصّ القـرآني هـو الوحيـد الـذي يلائـم موضـوع البحـث ومادتـه، فـإذا كان النـصّ، بصفـة عامّـة، حامـلاً للثقافـة التـي ظهـر فيهـا دون أن يكـون هنـاك مـا يفـارق الواقـع؛ فـلا بـدّ حينئـذٍ مـن أن يكـون التّحليـل اللّغـوي للنـصّ القـرآني، بصفـة خاصّـة، هـو الوحيـد الـذي يلبّـي حاجـة الفهـم. وهنـا يصبـح هـذا النـصّ كاشـفاً عـن واقـع الثّقافـة التـي ظهـر فيهـا، كـما يكـون هـذا الواقـع مسـاعداً عـلى فهمـه، لهـذا كان لا بـدّ مـن البـدء

1- عـلي دريـدي، مفهـوم التّأويـل في الفكـر العـربي المعـاصر: نـصر حامـد أبـو زيـد نموذجـاً، رسـالة ماجسـتير في الفلسـفة العامـة، جامعـة الحـاج لخـضر باتنـة، الجزائـر، 2015، ص99.

2- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ص161.

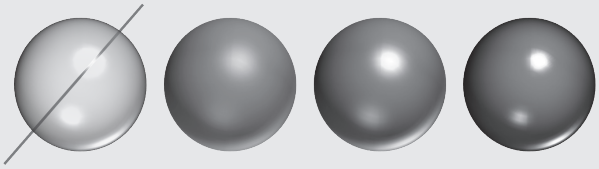
3- محمد عابد الجابري، سلسلة مواقف، العدد 70، كانون الأول/ديسمبر 2007، ص52.

بدراسة ذلك الواقع؛ إذ لا يمكن فهم النصّ القرآني من غير البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النصّ؛ أي دراسة الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية والثقافية، كذلك دراسة المتلقّي الأوّل للنصّ والمخاطبين به، وهو ما أجبر كاتبنا على تأليف كتابه (**مفهوم النصّ في علوم القرآن**)، الذي أثار ضجة أدّت به إلى محاكمات ثمّ صدامات عنيفة في مصر ما بين التّيار اليساري العقلاني والتّيار الأصولي المحافظ.

* * *

في ختام هذه الدّراسة، نخلص إلى أنّ نصر حامد أبو زيد، في نقده للنصّ القرآني، إنّما يقوم بنقد الواقع، ونقد أصحاب التّيار الدّيني المتشدّد، الذين يعملون على تغييب هذا الواقع المعاش واللّحظة الرّاهنة، فالواقع «إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، فمن الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدّلالة، يحوّل كليهما إلى أسطورة»[1]. وهو الأمر الذي جعل نصر حامد أبو زيد يلتفت إلى المعضلة التي وقع ويقع فيها الخطاب الدّيني بصفة عامّة، كونه ينطلق دائماً من تصوّرات عقائدية عن طبيعة كلّ من الله والإنسان، والعلاقة التي ترتبط بينهما، ثم يفرض المعنى من خارج النصّ، وكأنّه يستنطق النّصوص بما لا تحمله من معانٍ.

1- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص106.



الكلي وتصاريفه

لغة الفلسفة بين ريكور وليفيناس*

فتحي إنقزو**

«فَكَانَ عَيْنِي فَكُنْتُ عَيْنَهُ وَكَانَ كَوْنِي فَكُنْتُ كَوْنَهُ»

ابن عربي: **التجليات الإلهية**

تقديم: تنزُّلات الكلي أو من أثينا إلى القدس

قد لا يكون أنسب للابتداء، في مقام التكريم بالخصوص، من التذكير بالمعاني التي كانت عند أصحاب الفكر دوماً هي المعاني الأوائل من التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان قبل كل شيءٍ: معاني الضيافة والكرم والجود والعطاء، ومعاني الاعتراف والتعارف، والتبادل والتكافل، وما يُشتق من هذه الأصول والمكارم الأولى من الواقعات الأنطولوجية والأخلاقية الأساسية التأسيسية: العدلُ، والإحسانُ، وإيتاء ذي القربى، والمروءة والبرّ... قبل كلّ فلسفة وقبل كلّ ميتافيزيقا، ثمّة ممكناتٌ أولى هي

> نقدّر أن ريكور في السنوات المتأخرة لم يعد يجد في نفسه حرجاً من اقتناص الفرصة لفضّ الإشكال الذي يطرحه فكر ليفيناس فضّاً نهائيّاً، واقتراح البديل الفعلي عن الأخلاق اعتماداً على ما حصّله من مكاسب الأنطولوجيا التأويلية للذات، التي رتبت موضع ليفيناس في معمارها، وحدّت من خطره.

* نص محاضرة قُدمت ضمن أعمال الندوة الدولية: «بول ريكور 1913-2013: السردية – الاعتراف – المعاصرة»، تونس-القيروان، 4-8 آذار/مارس 2014.

** جامعة سوسة – تونس.

المشترك البشري في معناه الأوسع، هي شروط احتمال قصوى لوجود دنيويٍّ على شفا التحول في كلّ حين إلى معترك جحيمي مستعر؛ هي شروط العيش والتعايش، وأحوال السّلم والتسالم... ذلك هو المقام المشترك الذي تمكث فيه البشرية على حال من الفقر الأول، عاريةً من الحيل، ملقاةً في حَدثيّةٍ أولى، هي حال الآدمية الأصليّة قبل اللغة والقول، وقبل الزمان والتاريخ، كما تُروى وتُنقل في نصوص ومأثورات، وكما تنسجها القَصص والحكايات.

شيءٌ من هذا المقام جامعٌ بين الناس من كل ملة ولسان: هو شيءٌ سابقٌ إلى النفس سبق وجود وتكوين، حوله يختصم الفلاسفة، وفيه تتراءى أبجديات الكلام، ولديه تولد الرؤى والنبوءات. هو مقامٌ في أحرف التكوين الأولى، من التي يحفل بها النص الفلسفي، والفينومينولوجي المعاصر بوجه أخص، ويصطنع منها لغته؛ ثم يأتي الرفع والنقل والتعبير: إذ الشأن أن تُحمل هذه المعاني قبل-الأنطولوجية وقبل-الميتافيزيقية إلى اللغة والعبارة والفكر: الماوراء، والتعالي، والعلو، والغيب، وغيرها من أحرف التجاوز والعبور والتعدي[1]، هي البدأة الثانية: وعيٌ وقصدٌ وإحساسٌ، عدلٌ ولغةٌ وكتابةٌ. بين هاتين الحركتين يقع اللّقاء ويحدث الفراق في آن بين ريكور وليفيناس[2]. كلاهما مفكر برأسين: رأس إغريقية فلسفية من أرض الفكر والعقل والمنطق موروثة عن أهل يونان وحكمائها؛ ورأس عبرانية توحيدية يهودية-مسيحية ذات نسب كتابي، آتية من زمان بعيد، من أنبياء بني إسرائيل وأوليائهم. بين إبراهيم وسقراط، بين عيسى وأفلاطون؛ بين تاريخ مقدس وتاريخ دنيوي عالمي، يشترك الفيلسوفان ويتنازعان تنازع العماليق: أيٌّ من هذين المرجعين هو منبع الكلي؟ ما

1- من ذلك ما كان ريكور قد تدبره اقتفاءً لأثر ستانيسلاس بروطون (S. Breton)، تحت عنوان «الوظيفة ميتا» (la fonction méta)، وطور من خلاله أنطولوجيا من الدرجة الثانية هي نظرية في «الأجناس العالية» للوجود على المنوال الأفلاطوني. راجع في دلالة هذه الوظيفة، وكذلك في دلالات أحرف التعالي في الإغريقية:

J. Greisch, Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris, Vrin, 2000, pp. 173-199 ; 239-240.

2- بخصوص العلاقة بين الفيلسوفين، راجع:

P. Kemp, «Ricœur Between Heidegger and Levinas: Original Affirmation Between Ontological Attestation and Ethical Injunction », Philosophy and Social Criticism, vol. 21, n° 5/6, 1996 (ed. R. Kearney: Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action) pp. 41-60; « Entretien Levinas-Ricoeur », D. Cohen-Levinas (éd.), Emmanuel Levinas, Paris, PUF, 1998, pp. 9-28 ; P.L. Bourgeois, "Ricoeur Between Levinas and Heidegger", Bulletin de la Société américaine de Philosophie de Langue Française, 11 (2), 1999, pp. 33-52 ; R.A. Cohen, Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretations after Levinas, Cambridge University Press, 2001, Chap. 9, pp. 283-325; T. Folens, «The Other as Oneself : A Confrontation Between Paul Ricoeur and Emmanuel Levinas», in R. Burggraeve (ed.), The Awakening to the Other : A Provocative Dialogue with Emmanuel Levinas, Peeters, 2008; C. Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas", Etudes Ricoeuriennes/Ricoeur Studies, vol. 4, N° 2 (2013), pp. 8-24: https://www.researchgate.net/publication/304470038.

موقع البشري من هذا الكلي: ذاتٌ أم وجودٌ؟ نفسٌ أم غيرٌ؟ وما نمط الوحدة التي ينطوي عليها قوامه: وحدة التناسب والاعتدال والتبادل المتكافئ بين النظراء أم وحدة الاختلال وعدم التناظر والتقايس بين أغيار لامتناهية في الغيرية، بل في الغيرة بعضها من بعض؟ ليس لنا، في مقام الحوار والمناظرة والنزاع الذي يجمع الرجلين وجهاً لوجهٍ، بدّ من الارتحال مرة أخرى بين أثينا والقدس جيئةً وذهاباً، وليس لنا إلا أن نتدبر المسافة بينهما كأنها الفاصلة الكبرى بين الأرض والسماء، بين الحكمة والنبوة، بين حاضرة الدنيا وحاضرة الآخرة[1].

إن التأمل في النصوص والشواهد، التي تحفل بمواقف وتحليلات وتقديرات متفاوتة الأهمية والمتانة صاغها ريكور في مناسبات كثيرة في الفترة المتأخرة من فلسفته، يدفعنا إلى انتظام مناقشاته لمواقف ليفيناس على وتيرة ثلاثية: 1. المناظرة مع مسألة الغيرية ضمن أفق الهوية السردية وإشكالية الشهادة/الإشهاد التي هي محور عصبي لأثر (1990): **عينُ الذّات غيراً**، وما أحاط به من السياقات والمجادلات؛ 2. القراءة التأويلية لحجة كتاب (1974) -ثاني كتب ليفيناس الكبرى- في نص نشره ريكور سنة (1997) بإمكاننا مؤقتاً أن نضعها تحت لواء اللغة: لغة الغير ولغة المسؤولية عن الغير؛ 3.التحليل الأخير لفينومينولوجيا ليفيناس في الفصل الأول من الدراسة الثالثة من الكتاب الأخير لبول ريكور: **سيرة الاعتراف** (2004) – وصيته الفلسفية وشهادته الأخيرة.

1. الإنّية والهويّة السّرديّة: نحو فينومينولوجيا تأويليّة للشّهادة

وأما نقطة ارتكاز هذه المناظرة، أعني لحظتها التأسيسية المفصلية الأولى، فلا تخلو، في تقديرنا، من الاستناد إلى عناصر سابقة تشكّل منها شيءٌ هو أشبه بالاعتراف المتبادل بين الرجلين قبل عقود من تحويله إلى مجادلةٍ فلسفيّة ذات رهان جدّي. وإنّ ذلك مثلاً هو ما نجده مبثوثاً في سيرتي الرجلين كما صارتا محفوظتين بتوثيق وعناية تاريخيّة شديدين. ولقد أتت كاتبة سيرة ليفيناس على بعض التفصيلات، كان أهمّها ما ورد من موقف عبّر عنه ريكور لدى حضوره، سنة (1961)، مناقشة رسالة ليفيناس في السوربون، حينها قال كلمته الشهيرة: «الآن ينبغي أن نحسب حساب ليفيناس»[2]؛ كلمةً

1- راجع في رمزية هاتين المدينتين:

Leon Chestov, Athènes et Jérusalem (1937), tr. B. de Schloezer, Paris, Aubier, 1993; Leo Strauss, Jerusalem and Athens. Some preliminary Reflections, The City College Papers, N° 6, rep. in Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964, Pennsylvania State UP, 1993; G.H. von Wright, «Jérusalem, Athènes et Manchester», in Le mythe du progrès, tr. Ph. Quesne, Paris, L'Arche, 2000, pp. 83-114.

2- ذلك ما صرّح به ريكور بعد مناقشةِ رسالة ليفيناس:

«Au sortir de la soutenance, et sans qu'il ait lui-même rien à redouter, mais sans doute pour souligner l'avènement institutionnel du philosophe, Ricoeur souffla ″maintenant, il va falloir compter avec Levinas″.» A.-M. Lescourret, Emmanuel Levinas, Paris, Flammarion, 1994, p. 217.

جامعةً قد لا تعدلها، في المقابل، إلا آية عرفان وشهادة صدق لمن كان يرى في ريكور رجلاً «لا يجادل فيه أحد» (incontestable)، ومن كان حريصاً على رؤية وجهٍه، وما يعنيه الوجه عنده، وعلى ذكر اسمه والنطق به في أيامه الأخيرة، وجه ريكور واسمه، كما يروي كاتب سيرته[1].

في هذا المناخ الروحي الحميم، يتعيّن علينا أن ندرك معنى النصوص التي خصّصها ريكور، لدى نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي، وفي مفترق فلسفي حاسم لفكره، لفلسفة ليفيناس: فإنّ بدايتها قولٌ في الشهادة[2]، وختامها فصل أخير في غيرية الغير[3]؛ أمّا هذا المعنى نفسه، الذي لا ينفكّ من اقتصادِ تأويليةِ الذات التي بادر إليها عمل (1990) بجرأة مشهودة، فلا يكتمل إلا بما ردّ به فيلسوف الغيرية مدافعاً عن نفسه في مراسلة موجزة بين الفيلسوفين في السنة نفسها[4]. تستكمل هذه المعطيات مشهداً أوليّاً بإمكاننا أن نستهدي في قراءته بالفرضية الأولية الآتية: إنّ ما سماه ريكور «اللقاء بعمل إيمانويل ليفيناس»[5] إنما هو استيفاءٌ سالبٌ لدورة التأويلية السردية للذات من أجل عدم كفاية التعيين الأخلاقي [الإيتيقي] لمكانة الغيريّة ضمنها، وانقطاعه عن مطلوبه الأقصى. فإن شئنا بيان هذه الفرضية وتفصيلها قلنا إنّ مدار هذا اللقاء إنّما هو على ضربين أساسيين من التناول الفلسفي لموقف ليفيناس في هذا المقطع النصّي والزماني المحدود، يؤلّف بينهما حوار موجز بين الرجلين نشير إليه في المقام الثالث:

1- أمّا الأول فيجري على استئناف «فينومينولوجيا الشهادة» وتأهيلها في مقالة (1989): «تأويلية الشهادة»، بعد أن بسط المسألة في عموميّتها وفي مرجعيّتها غير الليفانيسية منذ (1972) في لقاءات روما نفسها لدى منتدى كاستلي[6]؛ حيث صار موقع ليفيناس وإسهامه حاصلين لا

1- F. Doss, Paul Ricoeur. Le sens d'une vie, Paris, La Découverte, 1997, 2° éd. 2001, p. 751.

وقد نبهني مؤلف هذه السيرة السيد فرنسوا دوس، في محادثة شفوية بيننا (السبت 8-3-2014)، على إشارة دريدا لهذا التقدير العظيم لليفيناس في لقاء بينهما قبيل مناقشة رسالة ليفيناس للدكتوراه: الكلية واللامتناهي، وذلك في الشهادة التي نشرها في العمل الجماعي المخصص لريكور:

J. Derrida, «La parole : donner, nommer, appeler», in M. Revault d'Allones & F. Azouvi (éd.), Cahiers de l'Herne : Ricoeur 1, Ed. de l'Herne, 2004, pp. 32-33.

2- P. Ricoeur, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», in Répondre d'Autrui, Emmanuel Levinas, éd. de la Baconnière, 1989, rep. in Lectures III : Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994, pp. 83-105.

3- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, pp. 380-393.

ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

4- Emmanuel Levinas-Paul Ricoeur, «L'unicité humaine du pronom Je», in J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, pp. 35-37.

5- Soi-même comme un autre, op. cit., p. 387.

6- P. Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage (1972)», in Lectures 3, pp. 87-139.

إنّ ما صاغه نابير في كتاب (الشوق إلى الله) (الكتاب الثالث: «ميتافيزيقا الشهادة وتأويلية المطلق») إنما هو ضربٌ من معياريةٍ للإلهيّ تقتفي أثر المطلق في التاريخ، وترصد أشهاد الإلهي في التجارب الحيّة، «خارج كلّ تأمل».

مريَّة فيهما، وحيث بات هذا الموقع وسطاً بين طرفين سبقت لهما الكلمة في أمر الشهادة: هايدغر وجان نابير؛ فيلسوفان قد لا يجمع بينهما شيءٌ كثيرٌ، بل قد لا يجمعهما بليفيناس قاسم فلسفي مشترك يُذكر؛ فالأول يستغرق الفكر في تحليلية للوجود لا يكون فيه موضع للشهادة إلا في حدود الاقتصاد الأنطولوجي لنداء الضمير (Gewissen-conscience morale)، وذلك على معنى «الإشهاد» (Bezeugung-attestation) الذي يكون، في كتاب (1927)، من سنخ القدرة على الوجود بنحو أصيل (§ 45)[1]، بحرص شديد من مؤلف (**الوجود والزمان**) على استبعاد كل إحالة على التعالي (Transcendance) وعلى العلوّ (Hauteur)؛ فالإشهاد لا شأن له بمطابقة الذات لذاتها، وإنما باستنقاذ الأصالة التي يقتضيها **الدّازاين** من المفعول الأنطولوجي للضمير (Gewissen) بغير تنازل لأيّ مصدر متعالٍ، وكأن هايدغر، في تقدير ريكور، يُجري ردّاً للتعالي من جهتين: جهة المضمون بواسطة التحييد الأخلاقي للضمير والاقتصار على البنية الأصلية التي يدل عليها عنوان «القدرة على الوجود عيناً»؛ وجهة قوام المعنى الذي للنداء (Anruf-Appel) من حيث هو دون مخاطب يتوجّه إليه، ودون رسالة أو بلاغ، هو «نداءٌ صامتٌ»: «**وهل ينادي الدازاين في الضمير إلا نفسه**»[2]؛ بذلك بقيت تحليلية الوجود تدبيراً للمتوحد

1- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 85 ; cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen [1927], 2001, p. 234.

مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص426. بخصوص قراءة ليفيناس لهايدغر وتفاصيلها، راجع من النصوص النادرة حول المسألة بالعربية: مصطفى كمال فرحات، «صروف الكينونة فيما بين ليفيناص وهايدغر: أو حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا»، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1، 2006، ص48-9.

2- «Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.» Sein und Zeit, p. 275.

م. هايدغر، الكينونة والزمان، ص488. يشير ريكور، في نهاية الدراسة التاسعة من كتاب (عين الذات غيراً) إلى أنّ المصدر البعيد لإشكالية «الضمير» في منطوقها الألماني (Gewissen) (وكأنه يجتنب تحريفات الترجمة)، إنما هو الاعتراف الهيغلي من حيث هو حركة جامعة: «إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي ترفع تقدير الذات إلى العناية (sollicitude)، وهذه الأخيرة بدورها إلى العدالة. إنّ الاعتراف يُدخل الثنائية والتعدّد إلى صميم التكوين، الذي من شأن الذات. أمّا التبادل في الصداقة، والمساواة التناسبية في العدالة، حين تنعكسان في وعي الذات عينها، فتجعلان من تقدير الذات بعينه صورةً من صور الاعتراف». (ص 552، بتصرف) Soi-même comme un autre, p. 344؛ بخصوص محور الاعتراف، بوصفه محوراً رئيساً في المناظرة مع ليفيناس، راجع الجزء الثاني من هذه المقالة.

في كل الأحوال؛ فعلى الرغم من أبعاد الغربة والدينونة (Schuldigsein)، التي طرأت على حواف هذه التحليلية، وهي تسير حثيثاً نحو الوجود-لأجل-الموت، بقي التخارج والتعالي والعلو بغير مفعول أخلاقي يذكر: «لسوء الحظ، إن هايدغر لا يبيّن كيف يمكن لنا أن نسلك الطريق المعاكس: من الأنطولوجيا إلى الأخلاق»[1]. أما جان نابير، الذي يحظى لدى ريكور بمكانة مرموقة[2]، فينتسب إلى تيار الفلسفة التأملية الغريب عن هايدغر وليفيناس معاً: فقد وجد فيه ريكور وساطة فعلية بينهما من أجل أنه فتح في صلب التأمل كوةً نحو التّخارج والتّعالي بفعل «إقرار أصلي» مساوقٍ للوعي التجريبي، وذلك عبر قرارين فلسفيين اثنين رسما «القطيعة الأخلاقية» (coupure éthique) لنابير بحسب عبارة ريكور: قرار تحرير الأخلاقي من ربقة العقل النظري الواقع تحتها منذ كانط؛ وقرار تنزيل الإشكال الأخلاقي منزلاً حدّياً مع تجارب السلبية والانفعالية: الذنب، الفشل، العزلة... من حيث تستعاد بالشعور أولاً ثمّ تستأنف بالتأمّل ثانياً، لتفضي، في نهاية الأمر، إلى تجربة قصوى هي تجربة «ما لا مساغ له» (l'injustifiable)[3] سبيلاً إلى الشهادة لا سبيل غيره. إنّ ما صاغه نابير في كتاب (**الشوق إلى الله**) (الكتاب الثالث: «ميتافيزيقا الشهادة وتأويلية المطلق»)[4] إنما هو ضربٌ من معياريةٍ للإلهيّ تقتفي أثر المطلق في التاريخ، وترصد أشهاد الإلهي في التجارب الحيّة، «**خارج كلّ تأمل**»؛ هذه المعياريّة هي تأويلية للشهادة تثبت للعلو وللتخارج دوراً حاكماً على تجربة المطلق والإلهي فينا كما ترد من الأعراض والأحداث، وكما يشهد عليها أناسٌ وأعمالٌ هي بعبارة نابير «شهادات مطلقة على المطلق»[5]. ولكن العلوّ والتخارج مقيدان بمنطق للتأمل جعل من تأويليّة الشهادة قاصرةً عمّا هو، في تقدير ليفيناس، مطلوبها الأقصى: الغير.

إنّ الانقطاع عن الموقفين اللذين تنزّلت بمقتضاهما الشهادة تباعاً منزلاً أنطولوجيّاً، ثمّ أخلاقيّاً، لدى هايدغر ونابير، هو السمة الفارقة لمشروع ليفيناس، وإن كان، في تقدير ريكور، قد جعل للشهادة موضعاً ثانويّاً خصوصاً في كتاب (1974): **على غير الوجود أو ما وراء الماهية**[6]. فرضيّة ريكور، هاهنا، أنّ اندراج معنى الشهادة في هذا الكتاب بأخرةٍ إنّما يختم وحدةَ العلوّ والتخارج

1- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 87.

2- Cf. P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, pp. 211-221 ; rééd. Préface J. Greisch, Seuil-Points, 2013, pp. 289-304 ; F. Iwata, «Paul Ricoeur et la philosophie réflexive», Etudes phénoménologiques, n° 20, 1994, pp. 101-117.

3- P. Ricoeur, Lectures 3, pp. 90-91.

4- Ibid., p. 92 ; cf. J. Nabert, Le désir de Dieu, Préface P. Ricoeur (livre III: Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu), Paris, Aubier, 1966 ; Lectures 2: La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992, pp. 253-262.

5- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 93 («témoignages absolus de l'absolu»).

6- E. Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974; Le livre de poche (biblio-essais), 1990.

ويكرسها[1]. وليس ذلك بممكن دون تكلفة فلسفيّة باهظة: فصل الأخلاق عن مجال الأنطولوجيا، ثمّ تعيين موضوع الأولى بغير اكتراث لأيّ تحضير منهجي، ولو كان سالباً، لموضوع الثانية: «المسؤولية من أجل الغير» من حيث هي من جنس «التكليف» (assignation) لا من جنس «التجلي» (manifestation)؛ ثمّة حاجة إلى قطيعة مزدوجة: عن مفهوم القصدية الفينومينولوجي (هوسرل) حبيس إشكالية التمثّل، وذلك عبر مفهوم القربى (proximité)، وعن صيغته الأنطولوجية (هايدغر)، التي يعبّر عنها مفهوم الانكشاف أو التجلّي. والحقُّ أن نكتة الإشكال إنما هي، بحسب ريكور، في ما تعهد به ليفيناس، في فصل «الإبدال» (La substitution) من كتاب (1974)[2]، من نقض فلسفة الهوية والوعي، فلسفة تدعي الابتداء بوضع ذاتي مطلق للوعي يجعل نفسه أو موضوعه غرضاً (Thème) أو مَقُولاً (Dit) ينسى نفسه أو ينسى قوله (Dire)؛ فلا فرق بين فلسفة في الوعي وأخرى في الوجود، كلاهما مبنيٌّ على نسيان أصلي وجوهري، نسيان الغير، نسيان المسؤولية عن الغير ولأجله. ولعل الشرط اللازم لذلك حركتان أو «استراتيجيتان» بعبارة ريكور: أولاهما العودة إلى ما قبل الأصل، وما قبل البدء، إلى الآنارخي (an-archie)، إلى ماضٍ سحيق أبعد من كلّ ذاكرة، وأسبق من كلّ سبق، وأقدم من كل زمان؛ وثانيتهما هي ما سماه ريكور استراتيجية التعبير بالتّطفيف (excès) والإفراط (hyperbole)، التي القصدُ منها إعادة تثقيف الذهن والانشقاق عن العوائد المشتركة للفكر باقتضاء مقام شديد للتخارج الذي منه يتأتى التكليف بالمسؤولية عن الغير: استيلاءٌ (obsession)، واضطهادٌ (persécution)، وارتهانٌ (otage)... تبلغ ذروتها لدى «الإبدال»؛ حيث يقوم الأنا مقام الغير ويعوضه، ولدى «التكفير» ؛(expiation) حيث يصير الأمر لأجل الغير لا بواسطته، وحيث تجتمع الهوية والغيرية. ولعلّه في تمفصل هاتين الاستراتيجيتين تنعقد المطارحة الفلسفية الرئيسة لكتاب (1974) عند فصل «الإبدال» -الذي تقف عنده قراءة ريكور في هذا المستوى- بجمع بين تعيين مقام الإنية (ipséité) في أصلانيتها المطلقة بوصفها رهينة، وبين وضع المسؤولية لأجل الغير بوصفها مقام الانفراج الحق الذي لا بديل له[3]. أما محور الشهادة في هذا الكتاب فإنّما شأنه رفع الحرج الفلسفي من التنازع الدائم والعقيم بين فلسفات الوعي وفلسفات الوجود، فالشهادة ضربٌ من الاضطلاع بالحقيقة على غير جهة اليقين الذاتي الموضوع من تلقاء نفسه، هو «استظهارٌ ذاتيٌّ» ،(auto-exposition) بعبارة رشيقة لريكور، لا يدين بشيء لا لمنطق التمثل ولا لتجربة التجلي: «مجد اللاّمتناهي» الذي يجد في «الهاأنذا» (Me voici !) الإبراهيمية، التي تدبر

1- P. Ricoeur, Lectures 3, p. 96.

2- E. Levinas, Autrement qu'être…, op. cit., pp. 156-205.

3- P. Ricoeur, Lectures 3, pp. 100-101.

كيركيغور دلالاتها الفلسفية القصوى، عبارته المناسبة[1]، شهادة على اللامتناهي...[2] ولئن وجد ريكور في هذه القراءة المختصرة لفينومينولوجيا الشهادة تشكلاً أوليّاً، سلبيّاً إلى حدٍّ مّا، لثنائية الهوية بحسب العينية وبحسب الإنية (idem-ipse)، التي ستكون في محور كتاب (1990)، فإنّه أكثر الناس علماً بحدودها، ولا سيما بمصاعبها، لا فقط من حيث أفضت إلى تحييد عنيف لكلّ استئناف لمسألة الوجود ولكلّ تعويل على البنية التأمّلية للوعي في الوقت نفسه، بل كذلك إلى ما سماه ريكور «...الهاوية التي تفصل بين فكرة عدم مطابقة الذات لذاتها وبين فكرة التكليف الخارجي للمسؤولية»[3]. لعلها هي الثمن الذي يتعين على أخلاق بلا أنطولوجيا أن تبذله، وأن تتحمل وزره. يتساءل ريكور أخيراً: «ولكن هل يُمنع على قارئ هو صديقٌ لليفيناس ولنابير أن يشقَّ أخدوداً لفلسفةٍ؛ حيث يكون الإشهاد على النفس ومجد المطلق من السنخ عينه؟»[4].

إنّ مثل هذه الوساطة، أو الوساطات، الفلسفيّة التي التمس إليها ريكور من السبل ما تيسّر له في هذه الفترة المهمّة من استقامة مشروعه، إنّما تنخرط ضمن أفقٍ من الصداقة يتجاوز مجرّد المجاملة، وأقلّ من ذلك «التلفيق» (syncrétisme) بين الموقفين المشار إليهما. هي صداقة ينبغي أن تُقالَ بمعانٍ كثيرة: معنى الصحبة التي تقتضيها معاصرة الفلاسفة بعضهم لبعض، ومقام المناظرة الذي ينبغي لهم وراء كلّ خصومة وكلّ خلاف، في الفكر وفي العقيدة سواءٌ بسواءٍ، ومعنى التجربة التي يقتضيها القولُ في الإنية الحقيقية للذات ونمط الغيرية الذي يلازمها، من حيث تكون الصداقة، كما هو الشأن من أرسطو ومونتاني إلى آرنت ودريدا وبلانشو وسيمون فايل، هي المحكّ الفعلي للتجربة الإنسانية ولمقتضى الكلّي اللازم لتعقلها والجامع لِملاك الأفعال والعلائق كلها.

2- ذلك هو غرض «الأخلاق الصغرى»، التي اضطلع بها كتاب (1990) ذائع الصيت بجهدٍ فلسفيٍّ استثنائيٍّ ونَفَسٍ تأليفيٍّ مُعجز: فلقد وضع من المقدمات والتمهيدات ما رفع به مسألة الإنية إلى سياق تأمّلي يجتمع فيه الكوجيتو وأضداده، ويتوزّع فيه سؤال الـ«من» –من يتكلم؟ من يفعل؟ من يروي؟- على الأصعدة المختلفة للهوية الشخصية والهوية السردية؛ ولقد جمع فيه الدور تلو الدور مروراً بالمرافق والسندات الفلسفية التحليلية اللغوية والتأويلية والفينومينولوجية من أجل هرمينوطيقا للذات يفضي انتظام طبقاتها ومراتبها اللغوية والسردية والعملية إلى تصور مخصوص لأنطولوجيا القوة والفعل هي سؤال وأفق ممكن أو خانةٌ فارغة تنتظر الامتلاء والتحقق. ولكن ما موضع ليفيناس وأخلاقه في هذه الأخلاق الصغرى أو في هذه الأنطولوجيا الأرسطية

1- Cf. E. Lévinas, «Kierkegaard: Existence et éthique», in Noms propres, Paris, fata Morgana, 1976, Le livre de poche biblio-essais, pp. 77-87; J. Janiaud, «″Me voici !″ Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité», Archives de Philosophie 60 (1997), pp. 87-108.

2- Ibid., p. 103.

3- Ibid., p. 105.

4- Ibidem.

السبينوزية الهجينة التي اصطنعها صاحبها على عجل في خاتمة كتابه؟ لمَ ترك ريكور فصل القول في العلاقة بليفيناس إلى الدراسة الأخيرة وإلى الفصل الأخير منها بالتحديد؟ وأخيراً لمَ أثار ذلك ردّ فعل من ليفيناس نفسه؟ ألا يوجد حلّ وسط يجمع بين الموقفين: موقف «الإشهاد على النفس» (attestation de soi) وموقف «اصطفاء النفس» (élection de soi)؟[1]

1.2- يلحظ قارئ هذا الكتاب، الذي نحن بسبيله، أن التقاء ريكور بليفيناس قد كان في موضعين اثنين، ينبغي أن نشير إلى أولهما حتى ندرك دلالة الموضع الثاني الأهم والأبلغ دلالةً في مشروع تأويلية الذات وانتظامه الجملي. ففي وسط الدراسة السابعة (ت.ع. ص. 373-382)[2]، التي جعلها موزّعة بين المقوّمات الثلاثة لقاعدته الإيتيقية الشهيرة: «التطلع لحياة طيبة مع الغير ولأجله في مؤسسات عادلة»، يعرض ريكور في ضرب من الاستطراد الفلسفي، مقابلاً لخاصية التبادل التي في الصداقة الأرسطية، موقف ليفيناس الذي «يقوم على مبادرة الغير في العلاقة التي بين الذوات» (ص 374؛ بتصرف، وكذا في سائر الإحالات على هذه النشرة)[3]؛ أي على نقض العلاقة نفسها بين طرفي التبادل من حيث يتحلل الغير من كل علاقة، ويتبوّأ موقع الخارج المطلق. هذه اللاعلاقة (irrelation) هي الخارج بعينه، وهي مقام الإسفار (épiphanie)، الذي من شأن الوجه، كمقام يضطلع بالطرف الذي يقضي بالعدل ويحرّم القتل؛ ولكن لِمَ يستدعي ريكور ليفيناس في مساق المناظرة مع «الفيليا» الأرسطية ومفاعيلها التبادلية التي تقتضي التكافؤ ومبادلة العطاء بالتلقي؟ ذلك أنّ التضاد بين صفة المبادلة (réciprocité) للصداقة، وبين صفة المخالفة التي للإيعاز (dissymétrie de l'injonction) تفرض نفسها، من حيث تُفرض على الذات، على معنى الأنية المنحدرة من (*héauton*) الإغريقي ذات الشحنة العملية الإيتيقية، التكليف بالمسؤولية من جانب الغير، حتى يُصار بذلك إلى أخذها على صيغة المفعول (l'accusatif)، وتنزيل الأنا منزلة الانفعالية (passivité)؛ ذلك أنّ المخالفة، في تقدير ريكور، إن لم يعوضها شيءٌ ستكون قاطعةً للتبادل الذي يميز حركية العطاء والتلقي، ومعطلة لأية فاعلية للوجه في مجال العناية (sollicitude). فالغير يتعيّن عليه أن يبادر بالعطاء حتى يكون مستحقاً للإيعاز، وليس ذلك بممكن دون أن يستمد من «المروءة» (bonté) ما به يكون الإقبال على الغير عند كائن لا يكره نفسه حتى يلقي السمع لما يوعز به غيره إليه: المروءة التي تقال على معاني «الخاصية الأخلاقية لأهداف الفعل» (ت.ع.، ص 375)[4]، وكذلك على توجه الشخص تلقاء الغير ولأجله... لذلك كان سعي ريكور في هذا الموضع ضرباً من جر ليفيناس إلى سياق المناظرة مع الموقف الأرسطي؛ حيث تُرفع الصداقة إلى أنموذج

1- Cf. M. Faessler, «Attestation et élection», in J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité: Paul Ricoeur, op. cit., pp. 133-153.

2- Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., pp. 221-226.

3- Ibid., p. 221.

4- Ibid., p. 222.

لتدبير العلائق والمعاشرات الإنسانية الأساسية إلى غاية الصداقة السياسية، وما يقتضيه ذلك من استئناف الإيتيقا ضد الأخلاق، إذ بقي «معجم التكليف والإيعاز»، مصطبغاً بصبغة أخلاقية مفرطة، ذات نبرة معيارية طاغية. لذلك يقترح ريكور التخلي عن لغة الأمر والإلزام، والحفر تحت طبقاتها، من أجل تحصيل «معنى إيتيقي»، لا شأن له بمنطق المعايير (ولا بالقيم أصلاً)، وإنما بتعيين مقام العناية بوصفه مقاماً **لعفوية مترفقة** (*spontanéité bienveillante*) متصلة اتصالاً شديداً بتقدير الذات ضمن المقصد الإيتيقي للحياة الطيبة، كما تحدّدت منذ أرسطو، بحيث تحدث المساواة ويُستدرك الاختلال بين التلقي وبين العطاء الذي من شأن التكليف بالمسؤولية، وذلك في نطاق الاعتراف الذي تلتمسه الذات في «النفوذ» (غادامر)، الذي يدعو إلى العمل بمقتضى العدل: «مثل هذه المساواة ليست بالطبع مساواة الصداقة حين يكون من المفترض أن يسود التوازن بين العطاء والتلقي. إنها بالأحرى تعوض عن المخالفة الأصلية، الحاصلة من أولوية الآخر الذي في مقام التبليغ، عن طريق الحركة الارتدادية للاعتراف» (ت.ع.، ص376)[1] أليست تجربة الاعتراف هي الحد الأوسط الذي يجيز لريكور، اعتماداً على تأهيل لطيف لمقالة أرسطو في الصداقة، أن يجادل ليفيناس، وأن يفرض عليه موازنة فلسفية بين الذات والغير لا تهدر ما تحتاج إليه الإيتيقا من الضمانات والوسائط؟

2.2- يلخص ريكور في مقطع مهم من الدراسة العاشرة والأخيرة موقع ليفيناس وإسهامه، وكذلك موضع الخلاف معه، بعد أن استقامت ملامح مشروع تأويلية الذات في كتابنا، وبات مضطرّاً إلى التفاوض مع خصم عنيد: «إنّ هذه الحركة من الآخر نحوي أنا هي التي يرسمها بلا كلل عمل إيمانويل ليفيناس. ففي أصل هذه الحركة ثمّة قطيعةٌ. وهذه القطيعة إنما تحدُث في نقطة التمفصل بين الفينومينولوجيا وأنطولوجيا «الأجناس الكبرى»، العين والغير. لهذا السبب احتفظنا لهذه الدراسة باللقاء مع عمل إيمانويل ليفيناس. وبالفعل، إن هذا العمل موجه من الناحية النقدية ضد تصور لهوية العين تقابله من الجهة الأخرى غيرية الغير، وذلك على صعيد من الجذرية، بحيث إنّ التمييز الذي أقترحُه بين نوعين من الهوية: هوية **الإنية** (*ipse*) وهوية **العينية** (*idem*)، لن يكون بالإمكان أخذه في الحسبان: لا بفعل إهمال فينومينولوجي أو تأويلي بطبيعة الحال، بل لأن هوية العين عند إ. ليفيناس مرتبطة بأنطولوجيا للكلية لم يضطلع بها بحثي إطلاقاً، بل لم يلتقِ بها أصلاً. ينتج عن ذلك أنّ الذات (*soi*) غير المميّزة عن الأنا (*moi*)، لا تؤخذ بمعنى التعيين الذاتي لذات الخطاب، والفعل، والسرد، والالتزام الأخلاقي. يدفعها زعمٌ هو أكثر جذرية من الزّعم الذي يحرك الطموح الفيشتي، ثم الهوسرلي، لتَقوُّم كلّيٍّ ولتأسيس ذاتي جذري؛ هذا الزّعم يعبر عن إرادة إقفال، أو، بتعبير أدق، عن حالة **انفصال** تجعل الغيرية مساوية لزوماً **للخارجية** الجذرية» (ت.ع.، ص 617-618)[2].

1- Ibidem.

2- Ibid., p. 387.

ومثلما هو الحال في مقالة (1989)، لا يُستدعى ليفيناس بمفرده في هذه المناظرة، وإنما هو جزءٌ من سياق مركب يتخذ فيه ريكور نفسه موقعاً وسطاً بينه وبين نظرائه؛ بل لعلّ هذه الوساطة الأخيرة تكون هي الملاذ الأقصى لاستنقاذ إمكان أنطولوجيا لم تكن الأدوار التحليلية اللغوية، ولا الوسائط التأويلية، لتمهد لها السّبيل أصلاً. لمثل ذلك تأجل اللقاء بليفيناس في هذا الكتاب حتى احتلّ منه الطرف الأقصى: فهو لحظة من لحظات ثلاث يتكون منها مقسم «الإنية والغيرية» («الهوية الذاتية والغيرية (الآخرية)»، ت.ع.، ص 588 وما يليها)[1]: «الجسد الخاص» و«غيرية الغير» و«الضمير»... من حيث هي أشكال وتجارب أساسية للانفعالية (passivité) ذات قوام فينومينولوجي متين مناسب للأنطولوجيا «المبحوث عنها»: «من أجل ضبط المعجم -لنقل- إنّ الضامن الفينومينولوجي للميتا-مقولة الخاصة بالغيرية هو تنوّع تجارب الانفعالية، التي تتشابك بطرق متعددة بالفعل البشري. وإن حدّ "الغيرية" يظل حينئذٍ وقفاً على الخطاب التأملاني، في حين أن الانفعالية تصير هي الإشهاد على الغيرية» (ت.ع.، ص 589، بتصرف)[2]؛ ولذلك، إن مسألة الغيرية (أو غيرية الغير) إنما تقع في هذا الموضع الأوسط بين فينومينولوجيا الجسد الخاص والتحليلية الأنطولوجية للضمير من أجل ما تحتمله من طابع جدلي ومن تعدد في المعنى (polysémie) يمنع اختزالها بتسرع في ضرب من غيرية غيرٍ مّا أو آخرٍ مّا (Autrui)، وليجعلها على تماس مع هرمينوطيقا الذات؛ وإن هذه اللحظات إنما تخضع كلها إلى ما يمنح ميتا-مقولة الغيرية كثافتها الأنطولوجية وتعقيدها – الوعي بما هو إشهادٌ[3].

- إنّ ليفيناس يرسم بفكره حركة مخصوصة لا نظير لها هي «حركة الغير نحوي أنا» مقابل الحركة الفينومينولوجية التي منطلقها الأنا نحو الغير بضروب شتى من الاستدلال والاشتقاق والانتقال مثّل التأمل الخامس من **التأملات الديكارتية** لهوسرل صيغتها الأكمل والأتمّ. وقد استقر الرأي لدى ريكور، وهو القارئ البارع للنص الهوسرلي[4]، على استبعاد الموقفين: «أود أن أبرهن بشكل جوهري على أنه من غير الممكن أن نبني هذه الجدلية من طرف واحد، سواء حاولنا مع هوسرل أن نشتق **الأنا الآخر** (*alter ego*) من **الأنا** (ego)، أم قبلنا مع إ. ليفيناس بأن نحتفظ للآخر بالمبادرة الحصرية [التي تقضي] بالتكليف الذاتي بالمسؤولية. إن تصوراً متقاطعاً للغيرية هو أمرٌ يتعين هاهنا التفكير فيه، هو الذي يعدلُ بالتناوب في شأن أولية التقدير الذاتي وأولية استدعاء الآخر [لنا] أمام العدالة»[5]. إن كل الخطوات التي خطاها ليفيناس خارج إشكالية التمثل والقصدية، ومسعاه الجذري لمعاكسة التمشي الهوسرلي، لم تشفع له: فهو دائم التظنّن على الأنطولوجيا،

1- Ibid., pp. 367 sqq.

2- Ibid., p. 368.

3- Ibid., p. 388-389.

4- Cf. P. Ricœur, « Edmund Husserl – La Cinquième Méditation cartésienne », in A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986, pp. 197-225.

5- P. Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 382. الترجمة العربية، ص609-610 (بتصرف)

مـن حيـث تعيـد في رأيـه إنتـاج الكليـات الميتافيزيقيـة، ولا يسـمح باسـتئناف أيّ تدبـير ميتافيزيقـي لمنظومـة الأجنـاس العاليـة كـشرط تمكينـي لجدليـة الهويـة، ولا لانعقادهـا عـلى المفصـل الأنطولوجـي للإنيـة والغيريـة؛ إنـه يضحّـي بتقديـر الـذات (estime de soi)، ولا يعـترف لـه بأيـة وظيفـة تكوينيـة في تجربـة الغيريـة.

- فـإن عدنـا إلى النـص الـذي سـقنا أعـلاه، وجدنـا أن موقـف ليفينـاس لا يمثـل أي ضرب مـن ضروب التأليـف أو التوافـق، ولاسـيما بـين طـرفي الموقـف الفينومينولوجـي -هـوسرل وهايدغـر- إذ ينـدرج تحـت عنـوان «القطيعـة» اندراجـاً صريحـاً: القطيعـة عنـد نقطـة التمفصـل بـين الفينومينولوجيـا وبـين أنطولوجيـا الأجنـاس الكـبرى عـلى الشـاكلة الأفلاطونيـة، بـين العـين والغـير، وبـين نمطـي الهويـة المشـتقين منهـما تباعـاً؛ بحيـث يقـضي النمـط الأول بأنطولوجيـا للكليـة اسـتبعدها ليفينـاس بعنـف منـذ كتابـه الأول[1]، لا يظهـر لهـا أثـر عنـد ريكـور أصـلاً، ولا مسـاغ لهـا في جدليـة الإنيـة والغيريـة التـي نهـض لهـا في هـذا الكتـاب. إنّ ليفينـاس لا يميّـز الـذّات عـن الأنـا بوصفهـا فاعـلاً خطابيّـاً وسرديّـاً وأخلاقيّـاً لـه قوامـه الإبسـتمي ووثاقتـه الوجوديـة، ولذلـك ينتهـي بـه الأمـر إلى حـال مـن الانغـلاق تُلقـى معـه الغيريـة في أتـون التخـارج بـضرب مـن الانفصـال عـن الهويـة الذاتيـة للـذات المظنـون في شـأنها أصـلاً. ليفينـاس فيلسـوف القطيعـة(rupture) ، والخـارج (dehors)، والإفـلات (évasion)... لا فيلسـوف الوسـاطة والتوسـط(médiation) والـدور (détour) والمعادلـة بـين الأضـداد. لمثـل ذلـك، إن انقطاعـه عـن الحـل الهـوسرلي، بمـا هـو حـل مثـاليٌّ توحـدي (solipsiste)، هـو فـرضٌ مبـاشرٌ للبديـل الأخلاقـي: أن الغـير وجـهٌ (visage) في المقـام الأول -كـما أقـر ذلـك كتـاب (1961) بشـكل نهـائي وحاسـم- وأن هـذا الوجـه ليـس ظهـوراً ولا تجلّيـاً، وإنمـا هـو صـوتٌ، صـوتٌ ونـداءٌ مـن طـور سـينين: «لا تقتـل» («Tu ne tueras pas»)... يسـتنتج ريكـور: "أن فلسـفة ليفينـاس، كـما أشرنـا إلى ذلـك مـن قبـلُ، تنبثـق بالأحـرى مـن مفعـول قطيعة تحصـل في الموضـع الـذي ينعقـد فيـه مـا دعونـاه لتونـا فينومينولوجيـا بديلـة عـلى تعديـل "للأجنـاس الكـبرى" للعـين وللغـير». (ت.ع.، ص 619، بتـصرف)[2] قطيعـة وانفصـالٌ، تلـك هـي العناويـن التـي جعلهـا ريكـور دالـة عـلى مـشروع ليفينـاس؛ حيـث وُضـع الغـير في مقـام التخـارج، وهويـة العـين في مقـام الكليـة، وحيـث تعجـز لغـة العلاقـة عـن التعبـير عـن الغـير. لغـة الغـير هـي لغـة الإفـراط والتطفيـف، لا شـكلاً مـن أشـكال الأسـلوب، وإنمـا «المـراس النسـقي **للتطفيـف** ضمـن الاسـتدلال الفلسـفي. فالإفـراط يظهـر بهـذا الخصـوص اسـتراتيجيةً مناسـبةً لإنتـاج مفعـول القطيعـة المتصـل بفكـرة التخـارج عـلى معنـى الغيريـة الطليقـة (ab-solue)" (ت.ع.، ص.619-620 بتـصرف)[3]. إن فينومينولوجيـا الوجـه في **الكليـة واللامتناهـي** ليسـت إلا بسـطاً لهـذه اللغـة: مـن جهـة الانفصـال والافـتراق (séparation) حيـث مقـام

1- E. Levinas, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, 1961; Le livre de poche (biblio-essais), 1990.

2- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 388.

3- Ibid., p. 389.

العين والذات المنكفئة على ذاتها، ومن جهة الإسفار (épiphanie) حيث مقام الغير بما هو وجه، وصية جبل سيناء، أولاً وآخراً...

«إن علاقتي بكم محددةٌ بالاختيار الأوليّ لمقولة الذات (soi). والحقّ أني لم أتوقّف عن معارضة الذات بالأنا، وبهذا النحو وجدت في نفسي ميلاً إلى توزيع الإنية (ipséité) على كلّ الضمائر الشخصية».

3- فلنأتِ الآن إلى المراسلة بين الفيلسوفين – وهي فرصة نادرة لحوار خاطف بين رجلين لا يميلان إلى التراسل كثيراً– التي أشرنا إليها في مطلع هذه المقالة. ونحن نفترض أنها لحظة مواجهة أساسية في زمن تأويلية الذات، وهي تناظر أشباهها وأضدادها، حيث نجد أن نكتة الإشكال بين الفيلسوفين تقع عند تحديد معنى العبارة التي أوردها ليفيناس في نهاية رسالته بتاريخ (1990/5/28) (أي بعد ثلاثة أشهر فقط من صدور الكتاب) – (الوحدانية البشرية لضمير أنا) (**l'unicité humaine du pronom Je**). يقول ليفيناس في الرسالة المذكورة، معلقاً على المقطع الذي ورد بشأن موقفه في الفصل الأخير من كتاب ريكور: «إنكم تلومون طريقتي في فهم "العلاقة بالغير" من حيث تتجاهل ما تسمونه "تقدير الذات" (estime de soi) الذي هو، بحسب تحليلكم، منتسبٌ لزوماً إلى كرم الـ"مالأجل الغير" ومسندٌ إليه من قبلُ. وإني إنما أحاول أن أتفكر ما "لأجل الغير" الذي للمسؤولية بوصفه إحساناً أصلياً وبدئياً، بوصفه مجانية قبالة وجه الآخر، الذي يظهر من أمره أنه يسبقني، ولكنه يؤسس أو يدعو العدل الذي هو، فيما وراء الأنا-الأنت الذي في اللقاء، يفترض من قبلُ على الأقل حضور حَكَم (tiers)، رجل ثالث. إن تقدير الذات هذا أو هذه اللا-لامبالاة (non-indifférence) إزاء الذات عينها أو هذه **الكرامة**، لا تُختزل في تقدير الذات الذي من شأن الإحسان والعدل. وفي اعتقادي أنها تتراءى لدى المسؤولية البدئية والمتصلة –متصلة إلى حدّ تبلغ فيه الإبدال وشقاء الارتهان– وتكون بمثابة **كرامة المصطفى** (*dignité d'élu*) التي –إذ تشهد بنحوٍ ما على الدلالة الدينية المرتبطة بوجه الغير، وفيما وراء كل هوية للفرد داخلة تحت لواء عمومية الجنس– تنطق عن نفسها لدى **الوحدانية** البشرية لضمير المتكلم [**أنا**]»[1].

أما ريكور، فقد ردّ في رسالة موجزة بتاريخ (1990/6/25) بقوله: «إن علاقتي بكم محددةٌ بالاختيار الأوليّ لمقولة الذات (*soi*). والحقّ أني لم أتوقّف عن معارضة الذات بالأنا، وبهذا النحو وجدت في نفسي ميلاً إلى توزيع الإنية (ipséité) على كلّ الضمائر الشخصية. الأمر الذي يعني أنه بين ما أسمّيه تقدير الذات، الاعتناء بالغير والعدل بإزاء كلّ واحدٍ، ليس ثمّة أيّ نظام سبق، وإنّما مجرّد توالٍ تعليميٍّ. فضلاً عن ذلك، وفي مناقشتي للكانطية، أقف على فقر الاقتضاء الكوني

1- J.-C. Aeschlimann (éd.), Ethique et responsabilité : Paul Ricoeur, op. cit., pp. 35-36.

المتصل بالذات، وقد حُرمت من انبساطها البينذاتي. بهذا المعنى لا أجد حرجاً من القبول بكون انبثاق الغير إنما يشكل المقام الفاصل لهذا الانبساط. فإن كان ثمَّ بيني وبينكم خلافٌ، فإنّه يقع بالتحديد لدى النكتة التي أدافع فيها عن الموقف الذي مفاده أن وجه الغير ليس بالإمكان أن يُتعرّف إليه بوصفه منبعاً للاستجواب (interpellation) وللإيعاز (injonction)، إلا إذا كان قادراً على أن يستنهض وأن يوقظ تقديراً للذات، من شأنه أن يبقى، كما أسلّم بذلك تسليماً، على حال من التشوّش ومن عدم الانبساط، وباختصار على حال من القصور دون قوة الإيقاظ المتأتية من الغير. لذلك أوافقك الرأي في التأكيد الأخير، أعني "الوحدانية البشرية لضمير المتكلم [أنا]"، التي تستعصي على الإدماج، وعلى عمومية الجنس. وإذاً، فإني إنما أستدعي جماع مسيرتي حتى تجد الصفحات (380-392)، التي رددتم عليها، السياق الذي إن أُخذت خارجه فستبدو وكأنها ظالمةٌ»[1].

إن المقايسة بين الرسالتين تفضي إلى محورين متناظرين؛ أحدهما هو موضع الخلاف والفُرقة، وثانيهما محل اشتراك، في الظاهر على الأقلّ: 1- أما الأول فيخص المقابلة الحادة بين مرتبتين في تدبير العلاقة بين الذات والغير: مرتبة يكون فيها تقدير الذات ثانويّاً بالنظر إلى العلاقة بالغير التي هي أولية وأساسية، بل يكاد يسقط من منظومة الغيرية برمتها من حيث تحفظ للغير حصراً امتياز السبق والإمرة والحُكم على الذات عينها، بحيث تكون الأولوية لـ"ما-لأجل-الغير"، وتنتسب إليه المسؤولية انتساباً سابقاً على كلّ وضع للأنا أو للذات عينها من حيث هو إحسانٌ أصلي وبدئي... ومرتبة يكون فيها هذا التقدير غير مكترث لأية منظومة سبقٍ مهما كان مرجعها ومرتكزها الأول بالنظر إلى مفاعيل الغيرية كالاعتناء بالآخر والعدل، وإنما هو قائم عند التوزيع الأفقي للضمائر الشخصية التي تحدّد مقامات الإنية الناطقة والفاعلة والساردة. بهذا المعنى إنّ ظهور الغير، من حيث هو لحظة فاصلة، إنما يلبّي في جواب ريكور حاجتين: حاجة الخروج عن النطاق الصوري للفلسفة العملية الكانطية التي لا مكان فيها للغير إلا عرضاً وتجوّزاً أمام الغلبة الساحقة لعلوية القانون، وحاجة ثانية للتخفيف من غلواء الكفاية المطلقة لوجه الغير من خلال وصله بالمقام الأوسط لتقدير الذات تقديراً لا معنى له دون القوة المتأتية من الغير... ؛ 2- أما القاسم المشترك بين الفيلسوفين في هذه المراسلة، فهو الذي ورد ذكره في العبارة التي اقترحها ليفيناس أولاً -"**الوحدانية** البشرية لضمير **أنا**"- التي وافقه ريكور عليها، ولعلّه من غير البيّن بنفسه أن يكون التوافق بين الرجلين قد حصل بمجرد التسليم بهذا المعنى، مادام قد نتج في الأصل عن مسيرتين فكريتين متباينتين: مسيرة أتت إلى هذه الوحدانية، وكأنّها المحصول الأقصى "للدلالة الدينية لوجه الغير"، بحيث يكون تقدير الذات غير ذي معنى خارج هذا الاقتصاد الدلالي الذي يقوم على اصطفاء الذات وكرامتها قبل كل شيءٍ؛ ومسيرة أخرى ترى في هذه الوحدانية قوة وجود، إن لم تكن داخلة تحت أيّ كلي منطقي، فإنها هي الكلي الحق من حيث يتوزع على أفق الإنية وإمكاناتها الأنطولوجية وانتظاراتها قولاً وفعلاً، سرداً واقتداراً.

1- Ibid., p. 37.

2. لغة الفلسفة بين القول والمقُول: ريكور قارئاً «حجّة» ليفيناس

لا يبدو أن الخلاف بين الفيلسوفين، لدى محور التأويلية الفلسفية للذات وموضع الغيرية منها، يقبل من الحلول أوسطها اللهمّ إلا إذا حسبنا الاتفاق -المؤقت والمحفوف بالشكوك- على اعتبار «الوحدانية البشرية لضمير المتكلم»، صالحاً للموازنة بين الأنطولوجيا والأخلاق. وعلى العموم توقفت المناظرة في سياق أثر (1990) وحوله دون الإيفاء بوعودها كلها، بل بقيت دون الرهان الحقيقي للخلاف الفلسفي بين الموقفين، فيما وراء الجدل بين إنية الذات وغيرية الغير، أعني رهان اللغة بوصفه محور اللحظة الثانية للمناظرة التي جعلها ريكور ضمن هذا الأفق، ونقل بمقتضاها الجدل مع ليفيناس إلى أقصى درجاته؛ ذلك أنه حين استقر على تحديد موضع هذه المناظرة في كتاب (1974)، وبالتحديد في مستوى الفصل الافتتاحي الذي سماه ليفيناس «الحجة»[1] - والذي عَدَّه ريكور من قبلُ أهم عمل فلسفي وأكمله من جملة أعمال ليفيناس- استقرّ معه اليقين برهان هذا الكتاب. كتب ريكور في فاتحة نصٍّ نشره سنة (1997) هو الوحيد الذي جعله كلّه لأحد كتب ليفيناس: «إنّ الرهان الأكبر لهذا الكتاب [= **على غير الوجود أو ما وراء الماهية**] هو الربط بين مصير العلاقة التي يتعيّن بناؤها بين أخلاق المسؤولية والأنطولوجيا بمصير اللغة التي لهذه وتلك: القول من جانب الأخلاق، والمقول من جانب الأنطولوجيا. هو رهان جريء من أجل أنّ التآلف بين كلّ واحدة من هاتين الصناعتين وبين نمطها الخاصّ في الدلالة يدفع بصعوبتين متولدتين عن الطريقة الجديدة في التفلسف: من وجهٍ، الصعوبة التي تعتري الأخلاق للتخلّص من مواجهتها التي لا تكلّ مع الأنطولوجيا؛ ومن وجهٍ ثان، صعوبة أن نجد للاستثناء (ex-ception)، الذي يزعزع نظام الوجود، اللغة التي تنبغي له، لغته **الخاصة**، المقول (dit) الذي **لقوله** (*Dire*)»[2].

في الأمر، إذاً، رهانٌ وصعوبة ينبئ بهما عنوان كتاب ليفيناس نفسه من حيث يغري بانقطاع وانفصال، ولا يعدُ بأيّ تنازل أو مساومة، بل لا يضع لنفسه ما يضع الفلاسفة في التخطيط لمؤلفاتهم من المقدمات؛ فالأمر يستحقّ محاولة اقتراح «تمفصل لغويّ» لهذا الذي **باسمه** يُصار إلى استحقاق «السبق لأخلاق المسؤولية» بالنظر إلى ما سمّاه ليفيناس «القاطرة التي تقود الوجود، قاطرة الماهية»، استدراج القول إلى أخلاق المسؤولية ومطابقته لها، ولاسيما ما هو نواة صلبة لهذه المسؤولية؛ أي الإبدال (substitution)، من حيث هو هذا الوجود غيراً لدى القُربى، واستبعاد المقول، من حيث هو عنوانٌ يناسب على صعيد الخطاب مسألة التغريض (thématisation)، (ترجمة من اقتراح الأستاذ محمد محجوب) المشتبه في أمرها منذ البدء، والتي يقرّبها ريكور من مفهوم «الوضع الظني» (thèse doxique) في فينومينولوجيا هوسرل[3]؛ فالأمر يتعلق ببيان اشتقاق

1- E. Levinas, Autrement qu'être…, op. cit., pp. 13-39.

2- P. Ricœur, Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, Paris, PUF, 1997, pp. 1-2.

3- Ibid., pp. 4, 9.

خطاب الأنطولوجيا انطلاقاً من خطاب الأخلاق، ثم ابتناء مسألة الطرف الثالث أو الحَكم، والعدل بالنظر إلى آلية هذا الاشتقاق.

1- ولقد عيّن ريكور مباشرةً الموقع النسقي لهذا الغير الذي هو «″غير″ الوجود» (« L'autre de l'être») (بحسب عنوان الفقرة الأولى من الفصل الأول) عند عقدة الحجة التي ينبني عليها الكتاب برمّته: القولُ والمقولُ؛ بين الفعل واسم المفعول (بصيغتين مصدريّتين بمقتضى عادةٍ فلسفيةٍ شائعة) ألقيت أوراق اللعبة كلّها – القول، بما لدى ليفيناس من تفضيل شبه ميتافيزيقي للفعل على المفهوم، آيةٌ على «قرب الواحد من الآخر» (proximité de l'un à l'autre)، وعلى "النكران" (désintéressement)، وعلى "المسؤولية التي للواحد تجاه الآخر" (responsabilité de l'un pour l'autre)... والمقولُ بما هو خلاصة الموقف الأنطولوجي كلّه، بما هو نسيانٌ لفعل القول. غير أنّ الصعوبة تتضاعف حينما يتعلّق الأمرُ بالحكم الفلسفي لهذا القول، وبضرب الأصالة التي تنبغي له: فكونه قبل أصلاني (préoriginel)، كما قدّر ذلك ليفيناس بقرار جريء، يمس رأساً لغة المسؤولية عن الغير التي يبحث عنها هذا الكتاب: إلى أيّ نمط من الأصل ترجع هذه اللغة؟ أَترجع إلى أصلٍ أقدم من الأصل نفسه، أم هو الأصل الذي من جنس النظام الأنطولوجي الحاكم بأمره؟ إنما هي أصلانية بالنظر إلى "تضايف لغوي" (corrélation langagière) ينحاز من القول ونمط الغيرية أو المغايرة التي يستحقّ إلى المقول، يستعيض عن القول بالمقول ويستبدله به... ينبّه ريكور على أنّ هذا التضايف بوصفه نمطاً أساسياً من التعلق بين القول والمقول، الذي يمكن أن نجد صورة له في الفلسفة التحليلية، إنّما يرجع إلى توجُّس ليفيناس الدائم من هيمنة الشكل الأبوفنطيقي (الجازم بالاصطلاح المنطقي العربي) الذي محوره التسمية (nominalisation)، ومن رفع الاسم إلى مصدر رئيس من مصادر الدلالة في صلب اللغة، وعموماً إلى التضايف بين الاسم والفعل في اللغة. غير أن ليفيناس، في تقدير ريكور، لا يجعل من هذا التضايف، الذي يجد أصوله عند أفلاطون وترجماته المعاصرة في الفينومينولوجيا وفي الفلسفة التحليلية، يذهب ناحية استخراج «تداولية للقول» يمكن لها أن تعطي «جدليةً للقول وللمقول»، من أجل أنه لا يرى في هذا التضايف غير إلغاءٍ للغيرية، وفي منطق الحمل غير سيادة للهوية على الاختلاف[1]؛ ولكنّ الانتصار للفعل على الاسم ليس إلا أمراً مؤقتاً أو خياراً تكتيكياً: «... سوف نتبيّن فيما بعدُ أنه عند البحث عن خطاب دالّ مناسب لاكتشاف المسؤولية، فإنّ شيئاً من ثأر **الاسم** –الاسم العلم– يتعيّن أن يُرفع لفائدة مقول لاحق على الردّ الأخلاقي للمقول الجازم»[2]. أيّاً كان الشأن في هذا المقام، فإنّ «الصعوبة الثانية» –كما سماها ريكور في مستهل عمله– إنّما ترجع إلى أمرٍ خطير: أن تجعل من نفسها غرضاً (thème)، ولاسيما في ما لها من موضع الاستثناء من حيث هو بعينه خطاب أخلاق التقرّب والقربى

1- Cf. J. Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", in L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.

2- Ibid., p. 8.

والمسؤولية والإبدال... ولعلّ هذه المحاولة في سعيها للبحث عن لغة لها، وعن خطاب تنقل إليه وبه هذه التجربة الاستثنائية، لم تجاوز حد الاستنكار، وقد بلغ درجة إنكار الخيانة التي تجعل القول تحت طائلة المقول؛ ضربٌ من خيانة الخيانة التي هي صنو «العُدول» (dédire). وإذاً، فإن صعوبة التجربة، التي يتقدم بها كتاب (1974)، إنما هي صعوبة في اللغة قبل كلّ شيء: في اختراق التعلق الثنائي لكلّ لغة تعمل بحسب منوال القول الجازم، ثمّ في النطق بالفرق الجذري الذي بين القول والمقول، بين فعل القول وبين محصوله الأنطولوجي الكلي؛ أي في التعبير عن الوجود غيراً[1]؛ وأخيراً في الركون إلى آلية العدول بوصفها الردّ الأقصى على هذه المصاعب المتواترة، ورفعها إلى درجة الاحتدام والتدافع... ذلك أنّ تمشي ليفيناس واستدلاله في هذا السياق محاطٌ بالمصاعب من حيث أتيته: فإن «نكتة الإشكال القصوى»، بحسب عبارة ريكور، في حرمان القول من نسبته إلى الذات الناطقة به، وفي نزع صفة العمل (acte) عنه (من المنظور اللساني المنطقي)؛ أي في إرجاعه حصراً إلى الغير وتخصيصه به، ثم ردّه إلى انفعالية أولى هي أوْلى بالمسؤولية عن الذات التي للغير. على أن ضرب الأصلانية المطلوب في هذا المقام، والذي في عبارة «ما قبل أصلاني» المشار إليها، إنما هو زمانيٌّ بالضرورة، يفضّل، كالشأن عند هوسرل، حاضراً يستنقذ كلّ غيرية للماضي ويستوعبها. إنّ فلسفةً في القربى ليست في شيءٍ من بنية الأسبقية التي تحكم العلاقة بالزمان؛ لذلك ينبه ريكور على أمر هو غايةٌ في الخطر: «بهذا الخصوص، فإن ليفيناس يرفض السند الذي كان يمكن أن توفره له فينومينولوجيا الذاكرة والتاريخ والسرد»[2]. لا هوسرل، بفينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان المركوز في حاضرية الحاضر، ولا أوغسطين بما سماه (*distensio animi*) الذي يفرض نفسه بحسب ريكور في تحليلاته الشهيرة للزمان ثم للذاكرة والنسيان[3]، يوفيان بما يطلبه ليفيناس من تعاقب (dia-chronie) ليس فيه تزامن أو تساوق (syn-chronie) يستجمع آنات الزمان؛ هاهنا تصير المقابلة بين الفيلسوفين بلا أي أفق توسطي ممكن: فليفيناس ينكر بشدة أي دور للذاكرة وللتاريخ في إنتاج «تعاقب لا مردّ له»، من أجل أن «الوساطة اللغوية للسّرد تعطل، في تقديره، العبور من الزمان بما هو تفريق (dis-sociation)، وبما هو تعاقب (dia-chronie)»[4]. يرفض ليفيناس زمانية تتكفّل

1- Ibid., p. 9. Cf. E. Levinas, "Langage et proximité", in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1982, pp. 217-236

راجع: "اللغة والقرابة"، ضمن: إيمانويل ليفيناس، نصوص مختارة، ترجمة وتقديم عمر بدري، صفاقس، مكتبة علاء الدين، 2012، ص85-109. راجع أيضاً في دلالة المسألة اللغوية ومفارقاتها عند ليفيناس:

E. Feron, « La réponse à l'autre et la question de l'un (Le paradoxe du langage chez Levinas) », Etudes phénoménologiques, N° 12 (1990), pp. 67-100.

2- Ibid., p. 12.

3- Cf. P. Ricoeur, Temps et récit 3 : Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985, coll. Points, 1991, pp. 21-42 ; La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000, coll. Points, 2003, p. 122.

4- P. Ricoeur, Autrement…, op. cit., p. 12.

باستنقاذ الانزياحات كافةً التي يُحدثها الآنُ، ولا سيما التزمين الفينومينولوجي-الأنطولوجي، حيث تستجمع الذاكرة والتاريخ كلَّ شيء، ولا يضيع منها شيء؛ هي فلسفة بغير زمان ضائع أو مفقود، زمان بغير عودة. نكران التاريخ والذاكرة والسرد هو نكرانٌ لماضٍ من سنخ الحاضر، ولذلك، الماضي الحق هو قبل الذاكرة وقبل الزمان، وذلك هو مقام القول الحق: قبل الذاكرة والتاريخ، قبل آناء الزمان. ريكور: «لم يخطر ببال ليفيناس أنّ الذاكرة يمكن لها أن تُؤوّلَ بوصفها اعترافاً بالمسافة الزمانية، التي لا يمكن استنقاذها بالتمثل. وحينها سيتعيّن تخليص الذاكرة نفسها من ربقة التمثل (re-présentation)»[1].

هل يكفي كل ذلك للقول، في ختام هذه القراءة العابرة لواحد من أهم نصوص ليفيناس وأخطرها فلسفيّاً، «إنه ثمة بقايا لما بعد-أخلاق لعلها ضربٌ من معاودة قول التراث»، وثمة أيضاً عند ليفيناس «شبه-أنطولوجيا» ما بعد أخلاقية بعبارة ريكور؟

2- أمّا المحور الثاني لمناقشة ليفيناس في كتاب (1997)، فيعمد إلى استئناف الصعوبة الأساسية التي تكتنف الموقف الفلسفي للكتاب المقصود -التي بسطنا موضعها ومعالمها كما وصفها ريكور فيما سبق- استئنافاً يعاود طرح مسألة القول وثنائية القول/المقول، بوصفها غير راجعة إلى نقائض لغوية أو أنطولوجية (على منوال التمييز الهايدغري بين الوجود والموجود)، على جهة العلاقة بالأفق الأخلاقي ومفاعيله الأساسية: القرب، المسؤولية، الإبدال. وفي تقدير ريكور، إنّ ظهور مسائل الحَكَم (tiers) (أو الرجل الثالث) والعدل «في مواضع استراتيجية كثيرة من الكتاب» إنما هو متصل «بإمكان الخطاب عينه القائم طول الكتاب **على** المعادلة التي تربط القول، بما هو مقام كلام، بالمسؤولية، بما هي مقامٌ رئيسٌ لأخلاق دون أنطولوجيا»[2]. الرهان إذاً هو عين الرهان: إمكان خطاب لا ينفك من صعوبة الحجة الفلسفية للكتاب، وإمكان لغة لا يبدو أن بحوزتها من الضمانات الشيء الكثير. ولعل الآية على ذلك أنّ التحليلات المجعولة للقربى والمسؤولية والإبدال إنما تجري على «نبر إخباري» (ton déclaratif)، يكاد يكون «تبشيرياً» (kérigmatique)، يستند في ذلك إلى «مجاز الإفراط» (trope de l'hyperbole) (الذي أشار إليه ريكور من قبلُ): هذا النبر وهذا المجاز شرطان لالتئام القول في الأخلاق. وليس ذلك بممكن على الحقيقة دون الإسراع إلى الأقاصي باختزال مفرط للوسائط والطرق، وإحداث القطائع تلو القطائع، واتخاذ قرارات متتالية هي شروط تمكينية عنيفة لهذه اللغة الباحثة عن نفسها: أنّ القربى(proximité) هي المعنى الحق للذاتية، بل هي دلالة الدلالة نفسها؛ وأنّ ذا القربى (prochain) ليس ذاتاً تظهر كباقي الذوات، بل وجهٌ واستيلاءٌ (obsession)؛ ليس بيني وبينه أي «حاضر مشترك»، «ليس هو معاصراً لي» أصلاً،

1- P. Ricoeur, Autrement…, op. cit., p. 14.

2- Ibid., pp. 19-20.

وإلا آل الأمـر إلى التزامـن، إلى الذاكـرة والتاريـخ والـسّرد... ولقـد تبـين ريكـور حقـاً أنّ مـأتى الإشـكال في مثـل هـذا التوصيـف الليفيناسي الـذي لا يخلـو مـن عنـف إنمـا يرجـع إلى مفعـول القطيعـة الـذي يتـأتى مـن اللجـوء إلى معجـم أكـثر قصويـة، هـو معجـم الاضطهـاد والارتهـان[1]. بهـذا المعنـى يـكاد الأمـر يصـير إلى ضرب مـن الاسـتحالة المعممـة كـما يوحـي بذلـك الحـس التأويـلي اللطيـف لريكـور القـارئ الصبـور: فـكل شيء بـات صـادراً مـن وضـع لاإنسـاني أصـلي مدعـوٌّ قـسراً أن يقـضي بالإيعـاز الأخلاقـي؛ فاللا-أخـلاق تنطـق عـن الأخـلاق بفضـل مـا لهـا مـن قيمـة التطفيـف: «لا أدري إن قـدّر القـراء هـول التـي تمثلـت في النطـق بالدرجـة القصـوى للانفعاليـة التـي للوضـع الأخلاقـي بواسـطة رداءة الخلـق (méchanceté)"[2]؛ فـإذا نحـن إزاء وضـع لا أقـلّ مـن وصفـه بأنـه جحيمـي لا يطـاق – الشـعور بالذنـب بغـير حـدود، تعميـم الاتهـام المطلـق للجميـع قبـل كل حريـة: «دوستويفسـكي ينـوب هاهنـا عـن **أشـعيا وأيـوب وسـليمان**»، يقـول ريكـور[3]؛ ثـم يضيـف معلقـاً: «أليـس هـذا إقـرارٌ بـأن الأخـلاق المفصولـة عـن الأنطولوجيـا هـي بغـير لغـةٍ مبـاشرةٍ، خاصّـةٍ ومناسـبةٍ؟»[4]، بـل يبلـغ اليـأس بالخطـاب أن يقطـع كلّ أمـل وكلّ حـلّ وسـلوان مـن اللاّهـوت خاصّـةً، فـلا يكـون لـه أيّ دور أسـاسيّ تأسـيسيّ؛ سـوى مـا تبقّـى مـن «التكفـير الأصـلي الـلاإرادي»، أمّـا العفـو فـلا مـكان لـه ولا مسـاغ أصـلاً. تبقـى بقيـة الكتـاب في مـا يتعلـق بخطـاب العـدل الـذي يظهـر وكأنـه حاصـل «**إرهـاب لغـوي**» (*terrorisme verbal*) بعبـارة ريكـور، فـلا يتغـير الحـال، ولا تخـفّ وطـأة هـذه اللغـة السـاحقة، وإن التجـأت إلى شيء مـن مَثَـل الخـير الأفلاطـوني ومـن اللامتناهـي الديـكارتي عـلى مضـض والحـق يقـال، فإنهـا مـن المعـاني التـي ترسـخت في المعجـم الفلسـفي بمفعـول تاريخـي، وكأّن اسـتئنافها أو اسـتخدامها إنّمـا هـما ضـد اللغـة وضـد التاريـخ، ضـد «مـا **قيـل مـن قبـلُ**» (le *déjà dit*)... غـير أن الأمـر الحاسـم هاهنـا أن هـذا المنعطـف، الـذي يتقـصى إنشـاء الأخـلاق مـن عـدم، بـضرب مـن التحلـل العنيـف مـن هـذا المقـول السـابق والمأثـور، ليـس بقـادر عـلى إنشـاء لغتـه دفعـةً كأن لم يسـبقها شيء في الوجـود وفي التاريـخ. ولقـد تبـيّن ريكـور ذلـك لـدى التسـاؤل عـن الحَكـم والعـدل، ففـي هـذا المقـام يرصـد شـيئاً كالحركـة التراجعيـة التـي اضطـرّ إليهـا ليفيناس: فالسـؤال عمـن هـو الحَكـم، الطـرف الثالـث، وعـن العـدل هـو سـؤالٌ عـن «مولـد الفكـر، عـن الوعـي والعـدل والفلسـفة»[5]، وأمـا العـدل ففيـه تحـدث المقارنـة والتعايـش والتعـاصر والاجتـماع والنظـام، فيـه معقوليـة النسـق والعقـل والتكافـؤ كحـال الماثلـين أمـام القضـاء؛ فالتعايـش والتعـاصر أو المعـاصرة، التـي كان ليفيناس لا يقبـل بهـا، لمـا فيهـا مـن مرجعيـة الزمـان الجامعـة، ومـن مفعـول الذاكـرة والسـرد، هـي الآن عنـوانٌ عـلى حضـور ذي القـربى وعـلى مرئيتـه، عـلى التحـول إلى المقـول – الكتـاب والقانـون والعلـم. غـير أن الأمـر أبعـد مـدى وخطـراً مـن مجـرد التراجـع: فـإن ريكـور يجـد «أن وضـع الثالـث، الموقـع الـذي

1- Ibid., pp. 23-24.

2- Ibid., p. 24.

3- Ibid., p. 25.

4- Ibidem.

5- Ibid., pp. 29-30.

تتحدث منه العدالة، إنما هو أيضاً الموقع الذي يتحدث منه ليفيناس، من أجل أن القول الذي **له** (*son* Dire) ينتسب إلى مقول (un Dit) هو الكتاب الذي نقرأ»[1]. وأما الشواهد على ذلك فكثيرة: وهي إنما تدل على أن ليفيناس قد تأدى به الأمر إلى التأمل في لغته، وفي الخطاب الذي يحمله، من حيث هو فلسفة تحمل من الأعراض على نفسها ما تحمل – تغريضٌ وتساوقٌ للألفاظ، لجوء إلى اللغة النسقية، استعمال مستمر لفعل **الوجود** (verbe *être*)... وفي آخر المطاف سؤال عن سؤال المسؤولية نفسه أو سؤال عن السؤال؛ ونحن إزاء حركتين أو قراءتين يصعب، في تقدير ريكور واعترافه، التحكيم بينهما. ولكن هل يكفي كل ذلك للقول، في ختام هذه القراءة العابرة لواحد من أهم نصوص ليفيناس وأخطرها فلسفيّاً، «إنه ثمة بقايا لما بعد-أخلاق (post-éthique) لعلها ضربٌ من معاودة قول التراث»، وثمة أيضاً عند ليفيناس «شبه-أنطولوجيا (quasi-ontologie)» ما بعد أخلاقية بعبارة ريكور؟[2] أليس في الأمر منقلبٌ من أسبقية الأخلاق بماهي فلسفة أولى قبل كل فلسفة إلى بعديتها، ومن استحالة الأنطولوجيا، ومنطق الماهية الذي يقودها، إلى شيء هو أقرب إلى التنازل الفلسفي لفائدة علم بالوجود ليست الأمارات عليه بأقل من الخير الأفلاطوني الذي هو وراء الماهية (épékeina tès ousias)، ومن اللامتناهي (Infini) عنوان المجد والشهادة، ومن نكرية الهو، أو الهُوية (illéité) [نسبة إلى ضمير الغائب "هو" (il)] التي تتجاوز الأنا-الأنت (عنوان كتاب لأحد معلمي ليفيناس: مارتن بوبر)[3]، وأخيراً اسم الله أو أسماؤه الحسنى، أسماء الأعلام بإطلاق، ثأراً للغةٍ هي علمٌ من الله وتعليمٌ.

3- حينما بادر ريكور بالكتابة تكريماً لذكرى ليفيناس[4]، لم يجد أفضل من قراءة لآخر دروسه (1975-1976): **الله والموت والزمان**[5]. نصٌّ نموذجيٌّ بمعانٍ كثيرة: مناظرة مباشرة للموت، ومسألة المسائل؛ ومناظرة لهايدغر على المضمار نفسه، في وضع مقلوب: ‹التفكير في الموت انطلاقاً من الزمان، لا العكس؛ وبذل ما يلزم من ثمن باهض: «إنكار فكرة الوجود ولزوماً عن ذلك فكرة العدم»[6]؛ ثمّ رفض منطلق هايدغر: «القلق بإزاء الموت الذي هو **موتي**؛ والسعي بحزم إلى ملاقاة موت الغير».

1- Ibid, p. 32.

2- Ibid, pp. 34-35.

3- M. Buber, Je et tu (1923), Paris, Aubier-Montaigne, tr. G. Bianquis, 1938, nouvelle édition 1992 : E. Lévinas, Hors sujet, Paris, Fata Morgana, 1987, Le livre de poche 2006, pp. 15-55 ; Noms propres, pp. 23-43.

4- P. Ricoeur, « In memoriam Emmanuel Lévinas », Revue des sciences religieuses, 70, n° 2 (1996), pp. 179-182.

5- Cf. E. Levinas, Dieu, la mort et le temps, Grasset, 1994; coll. Le livre de poche, 1995; R. Legros, « L'expérience originaire du temps: Levinas et Husserl », Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, N° 1 (2002), pp.77-97.

6- « In memoriam Emmanuel Lévinas », p. 179.

فكأن هذا الدرس صدى للأثر الكبير لعمل (1974) القريب منه: الإفلات من قبضة هايدغر، مغايرةً للوجود أولاً، وللعدم ثانياً. ولكن هذه الثنائية التي ارتكزت عليها تأملات صاحب (**الوجود والزمان**)، إنما هي تعبير في الاقتصاد الأنطولوجي لمحنة الموت، عن الزمان، لا من حيث ينتظم مساقاً من الخطفات (extases)، أو من الاستباقات التي تشرئبّ إلى المستقبل بضربٍ من القصدية التي في بنية الوجود كقلق، وإنما من حيث هو «ديمومة» (durée) و«صبر» (patience): ذلك أنّ الإقبال على الموت لا شأن له بقصدية تتعلّق بلا شيء، وإنما هو «انفعالٌ -كياني المنفعل- بموت الغير، هذا الغير الذي أوكِلَ إليّ أمره»[1]؛ بذلك تتخلص تجربة الزمان من الموت، وينحل التعلق بينهما عند موضع التناهي، فديمومة الزمان أو دوامه هي احتمال وزره احتمالاً على جهة الانفعال: هي «الصبر». على أن الصبر في هذا المقام بلا قصد ولا قصدية أصلاً، وكذا ديمومة الزمان لا شأن لها بالاستباق (anticipation)، ولاسيما استباق العدم الذي وصف هايدغر بنيته الفينومينولوجية في كتابه الشهير؛ كما «الانفعال بموت الغير» لا يحتمل أي «قلق أول، ولو كان أصيلاً». للموت شأنٌ بالمسؤولية، بالرباط الإيتيقي ليس إلا. وأما المعنى السلبي للموت فيتصل بالعلاقة بالغير على نحو الكراهية أو القتل... «الموت يكشف وجه الغير» كما قال في آخر الدرس؛ ولذلك ليس من تناول للموت إلا بالسبيل العنيفة للقتل، وليس من تدبر له إلا بسبيل إتيقي جوهري، لا أنطولوجي. أما موتي أنا، فيكاد ليفيناس يعجز أمامه، أو يعجز عن قوله: «هاهنا، يهمس ليفيناس على تخوم الصمت»، يتحدث عن «وجدان بغير تمثل»، عن اللامتناهي مرة[2]؛ وعن «توقير (déférence) لموت الغير، ورجوع من الزمان إلى اللامتناهي، الذي يبقى المختلف [بإطلاق] (le Différent)، الشاذ عن كل قياس»[3] مرة أخرى. أفلا يكون الله هو الأفق الأخير لهذا الصمت، لهذا العجز عن قول لم تسعفه الكلمات؟ ذلك هو المنعطف الأخير لدروس (75-76): التفكير بالله دون الوجود، دون أنطو-ثيولوجيا... أي فيما انقطع عنه مشروع **الوجود والزمان**: أن يكتب الإيتيقا كفلسفة أولى، كعلم بالغير وبوجهه. يتساءل ريكور أخيراً: «... لا فحسب إن كان ليفيناس قد أفلح في تفكر الزمان انطلاقاً من الموت، وإنما إن كانت المسألة الملحة، التي فرضتها عليه المناظرة الثقيلة مع هايدغر، قد شكلت له بالفعل **شغلاً** شاغلاً»[4].

للموت شأنٌ بالمسؤولية، بالرباط الإيتيقي ليس إلا. وأما المعنى السلبي للموت فيتصل بالعلاقة بالغير على نحو الكراهية أو القتل... «الموت يكشف وجه الغير» كما قال في آخر الدرس؛ ولذلك ليس من تناول للموت إلا بالسبيل العنيفة للقتل.

1- Ibid., p. 180.

2- Ibidem.

3- Ibid., p. 181.

4- Ibid., p. 182.

3. التّعارف والتّبادل: نحو أنطولوجيا جُوديّة

يجوز لنا الآن أن نستنتج، بعد أن سايرنا مع ريكور ثنايا نصوص السبعينيات لليفيناس، ووقفنا عند مصاعبها وعقدها الإشكالية المتوعرة، أنّ هذه اللحظة الثانية، التي كنا بسبيلها، في المناظرة مع فيلسوف الغيرية قد كانت أقرب إلى شرح للنص اقتصد فيها ريكور بشدة في بيان مواقفه واستدعاء فلسفته ومقايسة تحليلاته بتحليلات كتاب (1974)، الذي أثنى عليه ثناءً جميلاً؛ واستكمله بما استكمل به ليفيناس موقفه الفلسفي الرئيس: نقض موقف هايدغر وتحليلاته لتجربة الموت في درس (1976-1975) في المساق الجدلي نفسه. وليس هذا التقتير التأويلي بالأمر الجزاف: فهو من جانب قد اكتفى باستنطاق النص وأحاطه بأسئلة مسّت خصوصاً صعوبة الصعوبات كلها، أعني مسألة اللغة، لغة الفلسفة؛ وهو من جانب ثانٍ قد بلغ بمسايرة النصّ حدّاً جعله يتأدّى به أخيراً إلى انقلاب درامي انتهى إليه صاحبه يصل حدّ التهافت والتناقض مع النفس.

ونحن نقدّر أن ريكور في السنوات المتأخرة لم يعد يجد في نفسه حرجاً من اقتناص الفرصة لفضّ الإشكال الذي يطرحه فكر ليفيناس فضّاً نهائيّاً، واقتراح البديل الفعلي عن الأخلاق اعتماداً على ما حصّله من مكاسب الأنطولوجيا التأويلية للذات، التي رتبت موضع ليفيناس في معمارها، وحدّت من خطره. إن فرضيتنا في هذا المقطع الأخير من عملنا هو الآتي: أن الأنثروبولوجيا الأساسية، التي تشكّلت نسقيّاً ضمن فلسفة الاعتراف الأخيرة واكتملت أركانها، إنما هي الرد النهائي والحاسم على الأخلاق الليفيناسية، وأن آلة هذه الأنثروبولوجيا هي أنطولوجيا جودية سلمية محورها العطاء والتبادل والتكافل أفقاً أخيراً للتعايش البشري.

فلنعمل بإيجاز على إعادة تركيب السياق، الذي أفضى إلى هذه المناظرة الحاسمة مع ليفيناس في كتاب (**سيرة الاعتراف**)[1]، آخر كتب ريكور المنشورة في حياته. سيتركز حديثنا على الفصل الأول من الدراسة الثالثة؛ «من المخالفة إلى المبادلة» (ت.ع.، ص 209-201)[2]، وسنحاول تحديد موضعه بالنظر إلى اقتصاد الكتاب بالجملة وتعليل ذلك. 1-أما السياق الأول للمسألة فيتمثل في جملة من الإعدادات المنهجية والتحليلات على عادة ريكور في تناول أغراضه بالنظر إلى الموازر والمستندات الأقرب إليها، التي هي في هذا المقام التناول المعجمي للفظة «الاعتراف» (reconnaissance) في تصاريفها ومبانيها اللغوية المختلفة وفي استعمالاتها في الحديث اليومي (ص37-52)[3]؛ ثمّ استنتاج ما تعلق بهذه الاستعمالات من الانتظامات الفكرية المفهومية (ص52-57)[4]، التي تتقوم بأحداث فكرية

1- P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance. Trois études, Paris, Stock, 2004.

بول ريكور، سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزّو، مراجعة محمد محجوب، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010.

2- Ibid., pp. 227-238 : «De la dyssimétrie à la réciprocité».

3- Ibid., pp. 13-31.

4- Ibid., pp. 32-39.

رئيسة (كانط، برغسون، هيغل)، وطرح الفرضيات الأولية الممكنة؛ 2-ثم يكون الابتداء بالاعتراف بسبيل التعريف والمطابقة على طريقين متوازيين: طريق نظرية المعرفة والحكم (ديكارت/كانط)، وطريق الخروج منه من بابين اثنين: «انهيار التمثل» و«محنة المنكور»، حيث تبتدئ المحاولة لفك قيود الكانطية وخرق طوق التمثل ولاستدعاء تجارب سلبية هي محنٌ قصوى للفكر: ليفيناس (ص100-95)[1]، وبروست (ص108-101)[2] يسهم كلاهما في هذا التفكيك السري لفينومينولوجيا عفوية للاعتراف واثقة من نفسها؛ 3-وأخيراً، إن الدورة الثانية من التجارب والتحليلات هي محكّ فعلي لفلسفة الاعتراف التي في طور التكوين (*in statu nascendi*)، وهي البدء الضروري لسيرة فلسفية شديدة التعقيد والتعرج ستعرفها الدراسة الثانية، سندها الأول إغريقي من التجربة التراجيدية والتجربة الفلسفية الأخلاقية في الفعل والذات الفاعلة (الفصل1)، ونواتها الصلبة «فينومينولوجيا الإنسان القادر» (الفصل2)، و«الذاكرة والوعد» (الفصل3). من هذا الموضع استلاح طيف ليفيناس في الأفق، وبدا وكأنّ ريكور يخاطبه بالغياب ولا يسميه...

من «الاعتراف بالذات» إلى «الاعتراف المتبادل» يتحدّد مآل ليفيناس، وتتقرر المواجهة معه: فهو في نكتة فاصلة بين درجتين من استشكال السيرة الفلسفية للاعتراف: 1- درجة أولى كنّا قد أشرنا إليها حين جمعنا بين الفصلين الثاني والثالث من الدراسة الثانية بوصفهما السند الموضوعي الفعلي لهذه السيرة ومادتها الفلسفية المتينة بمعنيين على الأقل – الأسس الأنثروبولوجية للذات القادرة على القول والفعل والسرد، ومعنى الزمانية الذي ينبغي لها من جهة بُعديْ الذاكرة والوعد –وهذه الدرجة هي السلاح الفلسفي لريكور في مواجهة أي تشكيك في وجاهة الأنثروبولوجي بوصفه مقاماً حقيقاً بالاعتبار الفلسفي؛ 2- ودرجة ثانية هي التي تدخل في ابتناء ما نسميه السيرة الجماعية للاعتراف من حيث تمثل المناقشة مع ليفيناس في مطلع الدراسة الثالثة (الاعتراف المتبادل) قاعدتها المنهجية الثابتة لدى التنازع العنيد بين مفهومي المخالفة (dissymétrie) والمبادلة (réciprocité) والاختلاف في تعيين منزلة الغير/الآخر في المنظومة الفينومينولوجية بوجه عام، وما يحتاج إليه من معنى بديل للعلاقة بالذات عينها. بين الدرجتين يقع الفصل المقصود وقد سماه ريكور «توطئة مقولية» (ص211)[3]: بين الرتبة القصوى للاعتراف بالذات، أي تمكين القدرة/المقدرة من سياقها الاجتماعي/الاقتصادي مراساً فعلياً، وبين المنعطف السياسي لإشكالية الاعتراف ومحاورها

1- E. Levinas, « La ruine de la représentation », in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op. cit., pp. 125-135.

2- M. Proust, A la recherche du temps perdu. 3. Le temps retrouvé ; cf. Parcours de la reconnaissance, op. cit., pp. 95-105.

بخصوص تجربة الاعتراف في نص بروست: بحثاً عن الزمن الضائع، راجع:

R. Shattuck, Proust's Binoculars : A Study of Memory, Time, and Recognition in *A la recherche du temps perdu*, London, Chatto & Windus, 1964.

3- P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 239.

القاتلة بالنسبة إلى فلسفة لم يعد لها موضعٌ يُذكر في هذا المساق من «تجربة للاعتراف المتبادل والهبة الاحتفالية المتبادلة» (ص199)[1].

يتعلق الأمر إذاً برسم حركة المرور من المخالفة، بأكثر صيغها الفينومينولوجية شهرة وتعارضاً، إلى المبادلة، من صيغتها الأولى (مبدأ «التفاعل» الكانطي في تمثيلات التجربة)، إلى صيغتها القصوى: «الاعتراف المتبادل [بما هو] ضربٌ من التزامن الوجودي، من المعاملة بين الذوات...» (ص.201)[2]. مرة أخرى تفرض المداورة نفسها: «وإني أعتزم ... أن أستجلي الجدة التي في المقولة الوجودية للمبادلة، وذلك باستخلاص الحجة من صعوبة تعترض الفينومينولوجيا لاشتقاق المبادلة من المخالفة، التي يُظنّ بها أنها أصلية، للعلاقة بين الأنا والآخر». (ص202-201)[3]؛ فريكور مضطرّ، هاهنا، إلى الرجوع إلى لحظة التعارض بين الحلين الفينومينولوجيين للعلاقة بين الأنا والآخر، بما هما حركتان نموذجيتان لكلّ واحدة «قطبها المرجعي»: بين فينومينولوجيا الإدراك عند هوسرل صاحب (**التأملات الدّيكارتية**)، وبين الأخلاق أو المرجع الإيتيقي المضاد للأنطولوجيا عند ليفيناس صاحب (**الكلية واللامتناهي**)، وأما الموضع المشترك بينهما فهو الآتي: «... العزم الذي يظهره الطرفان على تخطي المخالفة التي هي، بنحو من الأنحاء، باقيةٌ خلف تجارب المبادلة، ولا تسمح باستجلاء المبادلة بوصفها مجاوزةً للمخالفة لا تنتهي أبداً». (ص202)[4]. ولعل هذه المجاوزة هي الحركة التي يسعى إلى اتباعها ريكور والخروج بها من هذه النقيضة العقيمة بين الموقفين اللذين بقيا سجيني التسليم بمخالفة أصلية لا تقبل التدارك؛ ولكنها ليست مجاوزة جدلية تبحث عن حلٍّ كليٍّ جامع بين الأطراف، وإن كان استحضار حجة هيغل جزءاً جوهريّاً من الحلّ الذي يرتئيه هذا الكتاب ليس بإمكانه التغافل عنه:

- إن الرجوع إلى موقف هوسرل يؤكد نتائج التحليلات السابقة -كقراءة مباشرة لنص **التأمل الخامس**- ويستعيد الحجة نفسها التي اعتمدها كتاب (1990)[5] بصدد القصور الذي يكتنف نواة الحلّ الفينومينولوجي الترانسندنتالي، أعني آلية «النقل التناسبي» (transfert analogique) التي تفترض أصلانية القطب الأنائي بالنظر إلى قطب الغير أو الغريب، بناءً على ضرورة أن يكون تقوّم الغير في الأنا وانطلاقاً منه، وأن يكون جسد الأنا نظيراً أو صنواً (analogon) لجسد الغير مادام غير متاح وغير معطىً للحدس المباشر. إنّ ريكور، إذ يقدّر عظمة الخطوة التي خطاها هوسرل بوصفها «المحاولة الأكثر أصالةً وجرأةً لتعليل حكم غيرية الغريب انطلاقاً من قطب الأنا» (ص202)[6]، يعاود

1- Ibid., p. 226.

2- Ibid., p. 227.

3- Ibid., p. 228.

4- Ibidem.

5- P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., pp. 382-387.

6- P. Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., pp. 228-229.

التنبيه على الأبعاد الثلاثة لهذا التجربة الحاصلة عن الردّ إلى «دائرة الانتماء» وكأنها «حكاية فلسفية» (كحالة الطبيعة عند هوبز)؛ حيث إنّ دلالة الأنا تمرّ عبر الجسد، وحيث يتدخل «التحصّل التناسبي» (saisie analogisante) آليةً جامعة بين المقامين، «لا بما هو برهانٌ بالقياس، بل بما هو نقلة ما قبل مقولية وما قبل فكرية، بالإحالة إلى إنشاء أول للمعنى شأنه أن يجعل من العلاقة بين الأنا والغريب علاقة الأنموذج بالنسخة» (ص.203)[1]: أولها علاقة «المجامعة» (Paarung-appariement)، ومثالها في التجربة الجنسية والصداقة والحديث اليومي؛ ثانيها الاتساق الذاتي لوجود الغريب بتوافق السلوك الذي يخصّه؛ وثالثها دور الخيال في تنويع المقامات المكانية بين الهنا والهناك، وإمكان النقلة بينها (ص203)[2]. وبالجملة، يشبه أن تكون المصاعب التي يشير إليها ريكور مصاعب كلاسيكية تنبّه إليها معظم قراء هوسرل -باتوشكا، مرلوبونتي، سارتر، دريدا، وليفيناس نفسه، وكذلك أصحاب السوسيولوجيا الفينومينولوجية (ألفرد شوتز، آرون غورفيتش...)- من الدرجات التقومية الأولى للغير وللغريب في المدار الذاتي للأنا، إلى الدرجات العليا للشخصيات الجمعية والهيئات الثقافية والتاريخية، وصولاً إلى الدرجة الأخيرة التي يتحقّق فيها «تأمل ذاتي كلي» يستكمل هذه الدورة الطويلة ويستوفي عناصرها وأطوارها.

- يسارع ريكور إلى تقديم وجهة نظر ليفيناس في الفصل الذي نحن بصدده، من حيث تدلّ على انقلاب فلسفي يجعل الأخلاق في مقام الفلسفة الأولى، وينكر استحقاق الأنطولوجيا لأية وظيفة تأسيسية، ولاسيّما من حيث استحضار مسألة «التعايش» (vivre-ensemble) («التكافل» mutualité بلغة ريكور) في كتاب «... يبتدئ بتأمل في الحرب»، «بعملية مرعبة للاستنفار العام» من أجل تعالي الوجه واللامتناهي: «فكما فرض الاستهلال حول الحرب التفكير فيها [=مسألة التعايش] فإنّ اللغة والخطاب يقومان مقام العلاقة، ولكنها رابطة لا شأنَ لها ببناء كلي. إنّها لا تقيم أيّ تاريخ يمكن أن يكون نسقاً» (ص205)[3]. عند ليفيناس، ينهض «الوجه» بعكس ما نهض له «التحصّل التناسبي» عند هوسرل؛ إذ إنه «يصل بين التعالي (transcendance) والتجلي [=الإسفار] (épiphanie)... [بما هو] انكشافٌ **مخصوصٌ بنفسه** (révélation *sui generis*)" (ص206)[4]؛ لذلك فإن فينومينولوجيا الوجه، وما يتصل بها من مسؤولية «الها أنذا» الإبراهيمية، تتصل في كتاب (**الكلية واللامتناهي**)، بمسألة «إمكان القتل»، قتل الغير، وبما يقتضيه ممّا سماه ليفيناس «المقاومة الإيتيقية»، حينما يقف عند «الاضطرار إلى الدخول في الخطاب والاستفادة من المروءة واللاعنف اللّذيْن للسلام». (ص206)[5]. ولعل وجه الطرافة في كتاب ليفيناس المذكور -شديد الغموض والتعقيد- جمعه بين

1- Ibid., p. 230.

2- Ibid., pp. 230-231 ; cf. A l'école de la phénoménologie, op. cit., pp. 207-212.

3- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 234.

4- Ibidem.

5- Ibid., pp. 234-235.

مقامين قصويين للطرف الثالث: مرة هو «صاحب العدل الذي يعلّم»، وهو الذي يجعل «اللغة عدلاً»، ويرجع باللاتناظر بين الأشخاص إلى «حقيقة خطاب التآخي والفضل» في سياق إيتيقا الوجه؛ ومرة هو شاهدٌ، فيما وراء الوجه، على «فينومينولوجيا **الإيروس** التي جعلتنا نقرأ صفحات رائعة حول المداعبة والحُسن الأنثويّ والخصوبة» (ص207)[1]. إن الميتافيزيقا، أي العلاقة بالغير، عند ليفيناس، هي من جهة «خدمة وضيافة»، ومن جهة ثانية شوق إلى «الدولة والمؤسسات والشرائع التي هي مصدر الكونية»، يتربص بها خطر الطغيان في كلّ حين. أمّا ريكور، الذي يعيد تأليف عناصر هذا الموقف، فإنه يرى أن الصعوبة الحقيقية إنما هي التي نجدها في كتاب (1974)، الكتاب الأفضل لليفيناس بحسب رأيه، حيث يستعيد الفرضيات نفسها التي ساقها في قراءته السابقة لهذا الأثر، والتي بسطنا عناصرها في القسم الثاني من هذه المقالة. يتساءل: «بأيّ نحو يكون اللاتناظر(asymétrie) الأصلي بين الأنا والآخر، [من حيث هو] لاتناظرٌ مأخوذٌ من جهة الأسبقية الإيتيقية للغير، قادراً على تعليل المبادلة بين أطراف غير متساوية؟» (ص207)[2]. بين أخلاق المسؤولية والأنطولوجيا، يقع الإحراج مرة أخرى في موضع اللغة التي لهذه وتلك، في التمييز بين القول والمقول، وبين القول والعدول، وكأن ليفيناس يريد تعطيل كل شيء بما في ذلك سعي اللغة التلقائي لقول شيء ما وصوغ غرض ما: «ومع ذلك نحن **نقول** فعلاً شيئاً مّا حين نتكلّم على طول الكتاب عن التداني وعن المسؤولية، عن تعويض المضطهد...» (ص208)[3]؛ أو الهروب إلى الأمام: «مطاولةٌ للأقاصي»، «مزايدةٌ لفظية»، تعميم لامحدود للذنب... «أليس في ذلك إقرارٌ بأن الإيتيقا المنقطعة عن الأنطولوجيا هي بلا لغة تخصها؟» (ص208)[4] يستنتج ريكور مرة أخرى.

> إن هذا الفصل الذي يستوفي السيرة الفلسفية لتجارب الاعتراف إنما يرفع المجادلة مع ليفيناس، مرة أخيرة وبشكل غير صريح، إلى النكتة التي انقطع فيها مشروع الأخلاق عنده، أعني نكتة اللغة، ويحسم أمره مرة واحدة.

في كل الأحول تقوم الصيغتان الفينومينولوجيتان لهوسرل ولليفيناس على فرضية مشتركة: «المخالفة الأصلية بين الأنا والآخر»؛ حيث إنّ «الأمر في كلّ مرة يتعلق بمقارنة بين [أطراف] لا تقبل المقارنة، وكذلك **بتسوية** بينها» (ص209)[5]. من هاهنا ينفتح السبيل نحو الاعتراف المتبادل

1- Ibid., p. 235 ; cf. Levinas, Totalité et Infini, op. cit., pp. 281 sqq.

2- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 236.

3- Ibid., p. 236-237.

4- Ibid., p. 237.

5- Ibid., p. 238.

ونحو اللحظة التأسيسية للحداثة، لا اللحظة النظرية التي اضطلع بها ديكارت وكانط كلٌّ على طريقته (الدراسة الأولى)، وإنما اللحظة السياسية إلى حيث الجدل بين «تحدي هوبز» (الدراسة الثالثة: الفصل2)، وبين «التعارف» (Anerkennung) لدى هيغل في طور إينّا (الفصل3) وسلسلة «استحضاراته» المعاصرة: كوجاف، تامينيو، ثمّ أكسال هونات (الفصل4)، حيث يرتفع مطلب «الصراع من أجل الاعتراف» إلى رتبة الجدل السياسي الحقوقي الحديث ومفعولاته السلبية أو التسالبية؛ إنكار الاعتراف، والنُّكْر كحد أقصى؛ ليبلغ ريكور -بعد دورة طويلة- تحصيل ثمارها الفلسفية: «**الثقة بالنفس والاحترام وتقدير الذات**» (ص265)[1] بوصفها قدرات جديدة للذات في سعيها لطلب الاعتراف تجد صياغتها النسقية في نهاية الكتاب: «الصراع من أجل الاعتراف وأحوال السلم» (الفصل 5) هي في تقديرنا الجواب الحاسم على فلسفة لا مكان فيها للاعتراف بأيّ وجه، فلسفةً لا ترى في الاعتراف «هذه الذاكرة السعيدة»[2]، بعبارة جميلة لريكور.

وفي اعتقادنا، إنّ هذا الموضع يدفع المناظرة مغ ليفيناس إلى حدها الأقصى: إن هذا الفصل الذي يستوفي السيرة الفلسفية لتجارب الاعتراف إنما يرفع المجادلة مع ليفيناس، مرة أخيرة وبشكل غير صريح، إلى النكتة التي انقطع فيها مشروع الأخلاق عنده، أعني نكتة اللغة[3]، ويحسم أمره مرة واحدة. ذلك ما يتجلى عند التجربتين النموذجيتين اللتين يقترحهما ريكور تعبيراً عن فلسفة التكافل التي يدعو إليها: الإحسانُ (*agapè*) والعطاءُ(don) . إن القوام الفينومينولوجي لهاتين التجربتين إنما هو قوامٌ لغويٌّ، وإن ما سماه ريكور «الإقبال على اللغة» (ص.273)[4] هو جوهر هذه الفينومينولوجيا التأويلية الغنية بالتجارب والمعاني.

ويشبه أن يكون هذا الإقبال هو الذي ينطق عن تجربة الإحسان بالنظر إلى العدل، أي الكرم والعطاء بإزاء القسط والميزان: «ذلك أن الإحسان يتحدث؛ وأياً كانت عباراته غريبةً فإنّها في متناول أفهام الجميع» (ص272)[5]. أما هذا الحديث فجوهره «خطاب حمد» (louange)، كما جاء في رسالة بولس إلى أهل قونثس؛ هو «الشكل اللغوي للوصية» (ص273)[6]، بما فيها من الترتيل والبركة؛ لا يحاجّ مثل العدل، وإنما يعلن عن نفسه، ولا يقتضي قاعدة صورية هي من الطبيعة «النثرية» للعدل، وإنما يكتفي بالإنشاد، بما فيه من طبيعة شعرية (ص274)[7]: من ذلك جاءت خصوصيته

1- Ibid., p. 316.

2- P. Ricoeur, Mémoire, histoire, oubli, op. cit., p. 556.

3- Cf. E. Feron, "La réponse à l'autre et la question de l'un (Le paradoxe du langage chez Levinas)", Etudes phénoménologiques, n° 12, 1990, pp. 67-100 ; E. Wolff, De l'éthique à la justice : Langage et politique dans la philosophie de Levinas, Dordrecht, Springer, 2007.

4- Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 324.

5- Ibid., p. 323.

6- Ibid., p. 324.

7- Ibid., p. 326.

الكرميـة، والرغبـة التـي تتملكـه في العطـاء بـلا حـد ولا مرجـوع، بغـير ارتهـان للدائـرة الجحيميـة للمبادلـة ومفاعيلهـا الاقتصاديـة التجاريـة، وكل مـا يـدور في فلـك مدينـة المـال، التـي أبـدع ليفينـاس نفسـه في تحليـل منطقهـا[1]، والتـي ليـس أهلهـا وآراؤهـم بأفضـل مـن أهـل سـائر المـدن وآرائهـم، وإنمـا هـي «أنظمـة مقـدار» متعـددة متفاوتـة يلـزم بينهـا مـا يلـزم مـن التـوازن، مـن حيـث هـي أنظمـةٌ للعـالم، فيهـا لـكل واحـد مكانـه الـذي يسـتحق، ومـا بينهـا جسـور ومعابـر، وظيفـة الفيلسـوف فيهـا، وسـقراط في طليعتهـم، كوظيفـة هرمـس يصـل مـا بـين أهـل السـماء وأهـل الأرض، يجمـع هـؤلاء إلى أولئـك، ويُشـهد الجميـع عـلى الجميـع.

1- E. Levinas, «Socialité et argent», in Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas, éd. de l'Herne, 1991, pp. 106-112.

خطاب السلطة
بين قداسة النصوص ونسيان قصة التأسيس

عمر بوجليدة*

استهلال

لتدبّر مسألة السيطرة والنفوذ، لابد من تأكيد أنها إنما تصبح كذلك عندما تكون أداة في خدمة سيرورة السلطة، وسبيلاً لإضفاء المشروعيّة. غير أنّه لا مندوحة في البدء من بناء تصورات تروم إقامة تعريف للسلطة. في هذا الإطار يستبين أنّ السلطة إنما هي تلك التي تحرّكها الرّغبة في الحكم المطلق، بيد أنّ هذا التصوّر ليس يتوضح على حقيقته إلا إذا أبصرنا به في ضوء تلك الصور التي تمنح لـ «الحاكم»، والتي من شأنها أن تعطيه حضوراً يعتقد أنّه حقيقي. ولعلّ العنوان المرشد إلى مفاصل هذا المقصد إنّما هو الإبانة عن اللعبة الخفيّة بين خطاب القوّة وخطاب العدالة. ويتجلى ذلك في حِيَل المؤرخ في تقديم الخدمات المتمثلة في استباق الطريقة التي يفكر فيها «سلطان» يرغب في أن يكون مطلقاً. ثمّ إنّ إنعام النظر في هذا هو ما يجعلنا نورد هذه الأسئلة: ما هو هذا المتخيل الذي به وفيه تتعقلن سياسة هذه الرّغبة؟ وأيّ خيال للسلطة المطلقة؟ وأيّ دور ووظيفة لكتابة التاريخ في نشأة هذا المتخيل وبناء هذا الخيال؟

> **آن لنا أن نوضح أنّ وظيفة اليوتوبيا، من جهة ما هي تعبير عن جميع الإمكانات، هي أن تقذف المخيّلة خارج الواقع؛ وبعبارة أكثر حدّة إنّ اليوتوبيا هي ممارسة للخيال، للتفكير في ما يغاير مجرّد الوجود؛ إنها الحلم بصيغة أخرى وتملّك الأشياء؛ ذلك أنّ اللافت للنظر أنّها تقترح مجتمعاً بديلاً.**

* باحث - تونس

1- مفارقة النفوذ أو سلطة الشعب دون نفوذ القدامى

ليس يمكننا في هذا الموضع تدبّر إرهاصات إجابة حول ظاهرة السيطرة والنفوذ بغير إعادة التفكير في مرتكزاتها. ولعلّ أكثر ما يمكن أن نعمل على إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلّق بتأكيد مفاده أنّها ضربٌ من ضروب الاستطاعة؛ أي أنها كلّ ما كان يروم استطاعة القيادة. وعليه، ليس مما يحتاج إليه بيان أنها تضع في تلازم وتقابل أولئك الذين يسوسون وهؤلاء الذين يطيعون. وإنه ضمن هذا الأفق نشير إلى أنّ الكليانيّة إنما تعلّمنا أساساً أنّ ظاهرة السيطرة والنفوذ خاصة، عندما تنتصب بوصفها رعباً، تتجلّى محاولة لتبرير مقتضياتها مستندةً إلى مقولات من شأنها أن توهم بكونيّتها. وهكذا، علينا أن نستعين بتلك الوظيفة المسندة للغة، والتي تستجيب لهذا المقتضى.

ولأنّ الغرض تعقب تلك الأطوار، فإننا نصرف همّنا إلى تدبّر علاقة بين السيطرة والنفوذ والبلاغة مفترضة لاحت معالمها الأولى مع أفلاطون الذي أفصح بصورة بيّنة أنّ السفسطائي لا يمكن أن يكون إلا مساعداً أوّلاً للطغيان. وما يصرّ عليه أفلاطون أنّ استمرار القوّة في قوّتها ليس بقائم إلا على محاولة للإقناع يتولاها سفسطائيّون. ومن شأن هذا أن يلزم بالانتباه إلى أنّ المقصود، إنما هو حقّ المرء في أن يسوس. إنّه في هذا المستوى بالذات إنما يظهر لنا وجه إقدام ريكور[1] على الاعتراف بأنّ «هذا الحقّ يتضمّن مطالبة بالشرعيّة وهو الأمر نفسه بالنسبة إلى كلّ أولئك الذين يشير إلى أنّهم يمارسون نفوذاً»[2].

وبقصد الإمعان في البيان، نذهب إلى أنّه ليس يوجد مجتمع يشتغل دون معايير وقواعد رمزيّة اجتماعيّة تستوجب بلاغة في الخطاب العموميّ. ولنحاول الآن تقصّي الصعوبة، وذلك بأن نرتسم لأنفسنا مسلكاً غير مرتاد لسؤال نطمح من خلاله إلى أن نبيّن كيف يدرك هذا الأخير هدفه في الإقناع. ولعلّنا في هذا الطور من تقصّينا بلغنا ما يؤكد أنّ الاستعمال المستمرّ للوجوه البلاغيّة والاستعارات؛ مثل المبالغة والسخرية جميعاً، وجوه أسلوبيّة مألوفة في النقد الأدبي وفي البلاغة.

وإذا نحن تأملنا هذا، علمنا يقيناً أنّ ريكور إنما يحاول أن يبني استنتاجاً يكون منطلقاً لتأكيد مفاده أنّه ليس من سبيل إلى أن نتصوّر مجتمعاً لا يختار تمثيلاً لذاته دون اللجوء إلى هذه البلاغة التي بها ينماز الخطاب العموميّ، وذلك ما لا ينبغي أن يجعلنا نرتاب، بل إنما هو اشتغال

1- لئن عُدَّ كتاب (صراع التأويلات) (1969) آخر حلقة من أعمال ريكور الأول، فإنّ أعمال ريكور الثاني إنما تبدأ على الأغلب الأعم سنة 1975 مع نشر كتابه المثير (المجاز الحي)؛ حيث شرع ريكور في بلورة أسس نظرية جديدة لفلسفته مستلهمة هذه المرة من نقاشات معمقة مع التقليد التحليلي الأنجلوسكسوني، سوف تأخذ في تحقيق ثمارها العليا مع كتابه العمدة (الزمان والسرد) بمجلداته الثلاثة (1983-1985)، ثم مع كتابه الرشيق (الذات عينها كآخر) (1990)، وأخيراً مع آخر كتاباته التأسيسية (الذاكرة، التاريخ، النسيان) (2000). انظر: فتحي المسكيني، مراجعة كتاب، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 42-43، 2007، 2008، ص112.

2- بول ريكور، العادل، ج 2، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، تونس، 2003، ص409.

للخطاب المقترن بالفعل عاديّ. على أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أنّ ذلك الفعل إنما هو ما كان يطلق عليه ماركس «البراكسيس».

إنه تحت هدي هذا النحو من النظر، نحن مدعوون الآن إلى فحص هذا السؤال: «متى يمكن تأكيد أنّ بلاغة الخطاب العموميّ تصير إيديولوجيا؟»[1].

إنّ أوّل ما يتعيّن علينا ملاحظته أنّ الغرض إنما هو توضيح أنّ أمر قول العظمة والمجد لا يعود إلى الكاتب، وإنما إلى القارئ تحت القيادة الماهرة للقصّة. وهكذا، علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف لموارد سرديّة حشدت من أجل إثارة المديح ومذّاك لم ينقطع تحويل حقل القوى إلى لوحة ورفع الشخصيّات والحدث والمشهد إلى مستوى المثل الذي نتعلّم منه. وليس خافياً على الناظر ما لهذه الحيلة التاريخاويّة من قدرة على إخفاء مشروع التقريظ نفسه، وما ينفكّ يظهر في طيات الماضي ما من شأنه أن يبرز لنا مدى ارتباط قول هذه السلطة، «التي يحتاجها المطلق من أجل أن يتشكل بطريقة مطلقة»[2] وفعل المديح المصطنع.

نلمح، إذاً، نمطاً مثيراً من القصد البعيد؛ حيث صرف الهمّ إلى سؤال مداره: هل كانت الديمقراطيّة الحديثة نهاية لمديح الملك والمتخيل الموضوع في خدمة هذا المديح؟ ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من أنّ كلّ فئة اجتماعيّة متطوّرة تدرك بالضرورة مرحلة؛ حيث يتمّ التمييز بين الحاكمين

1- P. Ricœur, Le juste I, Paris, Éditions Esprit, 1995 ; Le Juste II, Paris, Éditions Esprit, 2001.

- الإيديولوجيا بوصفها التواء وإخفاء؛ ذلك أنه، قبل كلّ شيء، هناك حياة واقعيّة للناس وهي ممارساتهم، ثمّ هناك انعكاس لتلك الحياة في مخيّلاتهم، وهو الإيديولوجيا؛ إنّه ما بواسطته تُزيف سيرورة الحياة الواقعيّة عن طريق التمثيل المتخيّل الذي يصنعه البشر لتلك السيرورة، فهي قلب للحياة الواقعية وإخفاء لها. إلا أنّ استعارة القلب تخفي بدورها ثغرة خطيرة في التفسير: فنحن لن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعيّة أن تنتج صورة عن نفسها، وبالأحرى أن تنتج صورة مقلوبة، إنّنا لن نفهم ذلك إلا إذا ميّزنا داخل بنية الفعل نفسها وساطة رمزيّة يمكن تحريفها، وهو الموقع الذي يرتبط به المستوى الثاني؛ حيث تبدو الإيديولوجيا أقلّ تزييفاً ممّا هو تبريريّ. لقد لامس ماركس نفسه هنا ظاهرة لها أهميّة أكثر من مجرّد موضوعة القلب والإخفاء؛ أي محاولة التبرير التي ترتبط بظاهرة السيطرة، وهذه المشكلة تتجاوز بكثير مشكلة الطبقات الاجتماعيّة؛ بل إنما هي علاقة بين السيطرة والبلاغة. ومن ثَمَّ فبلاغة الخطاب العموميّ تصير إيديولوجيا عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعيّة، ويتمثل المستوى الثالث للإيديولوجيا في وظيفة الإدماج، وهو أكثر جوهريّة من إضفاء المشروعيّة ومن وظيفة الإخفاء؛ ذلك أنّه في الوظيفة الإدماجيّة يتعلّق الأمر بالطقوس الاحتفاليّة التخليديّة التي تحيّن بواسطتها الأحداث المعتبرة مؤسسة للهويّة. انظر: بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ترجمة محمّد برّادة، حسان بورقيّة، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2004، ص267-266.

P. Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris, Seuil, coll. «Esprit», 1986.

2- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتعليق وتقديم جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص404.

P. Ricœur, La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.

والمحكومين، وحيث هذه العلاقة اللامتماثلة تطالب حتماً ببلاغة للإقناع، ولو من أجل الحدّ من استخدام القوّة لفرض النظام، وكلّ نسق للمراقبة الاجتماعيّة. إنّه من هنا افتتح طريقاً جديداً، وصار المطلوب أن نبيّن أنّ مدار المسألة برمّتها إنما هو تعريف النفوذ في: «الحقّ...في...». إنه ضرب من المشروعيّة والاعتراف جلل، من جهة ما هو عبور من الواقعة إلى الحقّ. فهو حقّ جاوز القدرة على الظفر بالطّاعة، فمنه تستمدّ المشروعيّة، التي من غيرها ليس تكون القدرة على فرض الطاعة إلا هيمنة متجسدة.

وهكذا، سنلاحظ اعتراف المرؤوس بحقّ الرّئيس في أن يسوس، ونحن إذا فحصنا الكلام يتبيّن لنا أنه دون الإحالة المزدوجة إلى المصداقيّة من جهة من يسوس والثقة من جهة من يطيع تصاب فينا الهمّة على تمييز النفوذ بالعجز والتقصير. أمّا عن العنف أو حتّى عن الإقناع مثلما تشير إلى ذلك حنة آرنت، فإن «النفوذ من حيث هو قدرة على فرض الاحترام يتاخم العنف بما هو ضرب من الهيمنة، ولكن ما يميّزه عنها هو تحديداً المصداقيّة الموضوعة في صفة المشروعيّة التي على الأقلّ يزعمها النفوذ. وفي مقابل الائتمان والثقة المرتبطة بفعل الاعتراف بالحقّ الذي يمتلكه من هو أرقى رتبة منّي -سواء كان مؤسسة أم فرداً- أو عدمه، على أن يفرض عليّ الطاعة، ويكون الفارق أشدّ ضآلة عندما يتعلّق الأمر بدور الإقناع؛ لأنه يوجد إقناع في فعل تبليغ المصداقيّة إلى الآخر، ومن ثم شيء من الخطابة»[1].

وعلى هذا النحو يتجلى الإقناع مفترضاً المساواة ويتوضح أن النفوذ في المقابل «يتضمن شيئاً من قبيل التراتبيّة ومن اللاتساوق العمودي بين من يسوسون ومن يطيعون والاعتراف بالرّئاسة هو ما يلطف الهيمنة بتمييزها عن العنف وعن الإقناع أيضاً»[2]. وينتهي بنا الأمر إلى أنّ رأس الالتباس إنما ينهض على ضرب من ضروب الثقة المجدد للاعتراف أو عدم الاعتراف بأولئك الذين خوّلهم النفوذ ما خولهم.

ولمّا كان مطلوبنا أن نصرف جهداً غير يسير لإعادة تركيب المشهد والبحث عن سياقات الشرعنة، الذي يضفي من خلاله النفوذ المصداقيّة التي انبنى مقتضاها على القدرة ما دامت توفر الائتمان الذي يكون على ذمته أو لا يكون، فإنّ أفضل طريقة نرتئيها لامتحان طبيعة هذه العلاقة الائتمانيّة بين المصداقيّة والثقة كانت عبر هذا التساؤل: ما هذا الذي يخول البعض امتلاك نفوذ؟

وإنه في هذا السياق الدقيق الصعوبة من فقدان للنفوذ وأزمة للشرعنة، التي تضرب الأشخاص والمؤسسات على حدّ سواء -ولعلّ ذلك سرّ التردّد في منح الثقة- إنما نأتي إلى تدبر و إعادة صوغ

1- H. Arendt, What is Authority between Past and Future, Penguin Books/Viking Press, 1961, reed. 1977.
2- بول ريكور، العادل، ص412.

خليق بنا أن نشير إلى أنّ الأزمة التي نعيشها نحن أكثر تعقيداً؛ لأنّ تأثيراتها خطيرة وحاسمة. فالنموذج المثاليّ للتنوير ذاته قد فقد الكثير من مصداقيّته، والدليل على ذلك الخطاب المعاصر لما بعد الحداثة.

عدد من الأسئلة المتناسلة: ماذا كان النفوذ؟ وما الذي لم يعد عليه؟ ونسأل: إذا كان النفوذ قد زال من العالم الحديث، ولا وجود للنفوذ إلا فيما مضى، ولا يمكن أن يعوّضه حالتئذٍ إلا مزيج من العنف والإقناع بنوع من التحيّل، فهل الأمر كذلك؟ أو بالأحرى، ألم يتغير النفوذ مع المحافظة على شيء ما ممّا كان عليه من قبل؟[1]

هاهنا بالذات تتجلّى أطروحة ريكور الثانية، التي تهمّنا بكلّ ما تنطوي عليه من صعوبة وتعقد وطرافة، والتي سيعمل على بيانها وإثباتها منطلقاً من تأكيد ضرورة الاتفاق حول هذا الذي افتقد. ومحاولة منه للنفاذ إلى عمق المسألة يستعين بكتاب (**تاريخ النفوذ**) لجيرار لوكلارك[2]. ومرّة أخرى لم يعد النفوذ ما كان عليه، فقديماً كان مبدأ شرعنة للخطاب، واليوم أصبح يدلّ على نمط من أنماط وجود السلط الشرعيّة. ونحتفظ هنا بفرضيّة عمل توجد بمقتضاها بؤرتان لفعل الشرعنة: تتجسّد الأولى منهما فيما يسميه لوكلارك نفوذاً بيانيّاً تلفظياً، وتكمن الثانية فيما يطلق عليه نفوذاً مؤسّساتياً. فمن جهة يتراءى الخطاب مصدراً لاستطاعة رمزيّة، ومن جهة أخرى تنتصب المؤسسة مصدراً للمشروعيّة بالنسبة إلى أولئك الذين يمارسون في إطارها النفوذ.

ويتساءل ريكور عن قيمة أطروحة لوكلارك هذه التي تجعلنا نغير مجال قولنا بالمرور من نفوذ متأتّ من «الكتاب المقدس» إلى معنى للنفوذ لم يعد من قبيل المفهوم الفلسفي، وإنما غدا مفهوماً سوسيولوجياً. ونحن نعثر هنا على علاقة حاسمة ترى في النفوذ مفهوماً، تُرجع حنة آرنت مصدره إلى روما -روما القديمة- والإمبراطوريّة. وليس ما يحتاج إليه بيان أنّ ريكور يقترح، استناداً إلى تحليلات آرنت، اعتبار أنّ ما حصل لا يتمثّل في إحلال نفوذ كان برمّته بيانيّاً محلّ نفوذ لم يعد إلا مؤسساتيّاً فقط، وهو ما من شأنه أن يعرّضنا إلى خطر الفقدان الكامل للمشروعيّة.

وما يتبلور من خلال الأطروحة آنفة الذكر إنما هو محاولة بيان أنه لم يوجد قط نفوذ بيانيّ خالص دون نفوذ مؤسساتيّ، وأنّه ما من وجود اليوم لنفوذ مؤسساتي محض دون إسهام ودون مرتكز رمزيّ من طبيعة بيانيّة. ويضرب ريكور على النموذج المثاليّ لنفوذ يغلب عليه المكوّن البيانيّ وُجد في الماضي وزال اليوم، مثلاً يخص العالم المسيحيّ الوسيط والنموذج المثاليّ لذلك الذي

1- المصدر نفسه، ص413.

2- G. Leclerc, Histoire de L'autorité, L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, Paris, PUF, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1986.

زعـم خلافتـه وتعويضـه، هـو النمـوذج المميّـز للتنويـر وتحديـداً التنويـر الفرنـسي، الـذي يقـف في الواقـع عـلى الأرضيّـة البيانيّـة ذاتهـا للنمـوذج المثـاليّ للعـالم المسـيحي. ويبـدو أنّـه خليـق بنـا أن نشـير إلى أنّ الأزمـة التـي نعيشـها نحـن أكـثر تعقيـداً؛ لأنّ تأثيراتهـا خطـيرة وحاسـمة. فالنمـوذج المثـاليّ للتنويـر ذاتـه قـد فقـد الكثـير مـن مصداقيّتـه، والدليـل عـلى ذلـك الخطـاب المعـاصر لمـا بعـد الحداثـة[1]. إنـه مـا مـن شـأنه أن ينبـئ بـأنّ الأزمـة أصبحـت مزدوجـة «فنحـن نعيـش مـرّة أخـرى عـلى نحـو مـا أزمـة فقـدان النمـوذج المثـاليّ للعـالم المسـيحيّ القروسـطي، لمصداقيّتـه مـن خـلال الأزمـة الناجمـة عـن فقـدان الطـرف الـذي سـبب تـلاشي مصداقيّـة النمـوذج المثـالي للعـالم المسـيحي للمشروعيّـة»[2].

هكـذا تمّحـي مسـاحة التغايـر بـين النفـوذ المرتبـط بالنمـوذج المثـاليّ الخـاص بالعـالم المسـيحي، الـذي يُعـزا أمـره إلى الأناجيـل والنفـوذ البيـانيّ وتلتغـى الفـروق بينهـما. إلا أنـه تجـدر الإشـارة إلى أنّ هـذا الـذي يُنَصَّـب نموذجـاً ينـسى قصـة تأسيسـه. وهكـذا، إنّ إعـلان قداسـة «الأناجيـل» حـدث قـد حـدث، ولكنـه أيضـاً بوابـة لقطيعـة بـين النصـوص المقدسـة والدنيويّـة. وليـس يخفـى أنّ النفـوذ البيـاني والنفـوذ المؤسسـاتي يشـكلان معـاً نموذجـاً مثاليـاً يجـد جـذوره في العـالم المسـيحيّ في نزوعـه إلى التكلّـس. وقـد سـبق أن أومـأ ريكـور إلى أنـه قـد نـسي أو أنـه قـد محـا قصـة تكوينـه. وينبّهنـا إلى مـا هـو أخطـر مسـتحضراً مـرّة أخـرى مقـال «مـا هـو النفـوذ؟» لحنـة آرنـت متسـائلاً معهـا: إن لم يكـن النفـوذ الكنـسي هـو الآخـر الوريـث والمسـتفيد مـن أصـل يعـدّ سياسـيّاً حقـاً للنفـوذ؛ أي نفـوذ المتجـبر اليونـاني.

إنّ مـا يريـد ريكـور إظهـاره بصـورة بـارزة إنمـا يتعلّـق بالتسـاؤل إن لم يكـن انهيـار مصداقيّـة النصـوص لم يـترك شـاغراً موقـع ذلـك النفـوذ المتـأتّي مـن المتجـبر الرومـاني عندمـا تحـرّر مـن الرّابطـة التـي تشـدّه إلى السـلطة الدينيّـة. وإن يكـن للنفـوذ السـياسي جـذر مختلـف فذلـك مـا يشـهد بـه تاريـخ السـيادة ومطلـب المدينـة للنفـوذ لـدى أرسـطو أو أفلاطـون، فـلا بـدّ لحكـم البـشر مـن عنـصر اسـتقرار، ويجـب أن تكـون المدينـة مصـدراً للاسـتقرار، وقـدرة عـلى جعـل القوانـين نافـذة، والحـال أنّ ذلـك لا يحـدث دون مفارقـات بالنسـبة إلى الفكـر الإغريقـي غـير الرومـاني، وتتمثـل المفارقـة في مـشروع إقامـة تراتـب بـين أنـاس أحـرار. فأرسـطو يعلـن في (كتـاب السياسـة) «أنّ كلّ جسـد سياسيّ يتركـب مـن أولئـك

1- فالـذات الإنسـانيّة قـد صـارت اليـوم مفتتـة إلى كيانـات سرديّـة وهويّـات متصارعـة (...) كـما أنّ العقـل البـشريّ قـد بـات جملـة مـن «العقـول» المؤقتـة التـي تعـاني مـن تشـتت منهجـي ومـن تجـزؤ في ماهيّتهـا (...)، كـما أنّ مقاصـد المعرفـة وآدابهـا قـد فقـدت أو تاهـت عـن الغـرض الأخلاقـي منهـا بالنسـبة إلى مصـير الإنسـان في الكـون (...) إنهـا الوجـوه الثلاثـة مـن وحـدة المصـير نعنـي وحـدة الـذات الإنسـانيّة عـلى نحـو أصـليّ، ووحـدة العقـل البـشريّ عـلى نحـو كلّي، ووحـدة مقاصـد الموقـف التكنولوجـي والحيـويّ مـن العـالم الحديـث عـلى نحـو مشـترك، كـما تفـرض نفسـها عـلى العقـول في صيغـة انتقـال متوعـر وقلـق مـن برادايـم الـذّات الحديـث إلى أنمـاط مـا بعـد ذاتيّـة لم تسـتقرّ بعـد.
- انظر: فتحي المسكيني، الهويّة والحرّية: نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص40.

2- بول ريكور، العادل، ص415.

الذيـن يحكمـون والذيـن يُحكَمـون، ولكنـه لا يعـرف كيـف يوفـق بـين هـذه الفكـرة المقبولـة مـع إقـرار مـن قبيـل آخـر وهـو أنّ المدينـة متّحـد لأسـوياء مـن أجـل حيـاة هـي بالقـوّة الأفضـل»[1].

ولكـن إن لطفنـا النظـر وأنعمنـاه لألفينـا أنّـه يمكـن للأنظمـة السياسـيّة أن تختلـف وفـق مـا يكـون الحكـم (= في يـد شـخص واحـد أو عـدة أشـخاص أو الجمهـور) غـير أنّ مصـدر القـدرة عـلى السياسـة يظـلّ لغـز «الحيـاة السياسـيّة». وكـما تلاحـظ حنـة آرنـت فقـد «اصطدمـت المحـاولات الجبـارة للفلسـفة الإغريقيّـة للعثـور عـلى مفهـوم للنفـوذ باسـتطاعته منـع تدهـور المدينـة وحمايـة حيـاة الفيلسـوف بالأمـر الآتي: إنـه لم يكـن هنـاك في مجـال الحيـاة السياسـيّة إدراك للنفـوذ قائـم عـلى تجربـة سياسـيّة آنيـة»[2].

إن ذلـك مـا مـن شـأنه أن يحملنـا عـلى فحـص مقتـضى هـذا الإدراك وهـذه التجربـة السياسـيّة الآنيّـة، التـي لم يعشـها إلا «الرومـان» وحدهـم في شـكل الصيغـة المقدسـة للتأسـيس: تأسـيس المدينـة وتأسـيس «رومـا»، فرومـا وحدهـا تحظـى بـضرب مـن الانتبـاه المجلّ، وتتميّـز وتنفـرد بالقداسـة. هـا هنـا يتوضـح مـدى تناسـب عمـق اللّغـز مـع كثافـة تجربـة طاقـة التأسـيس التـي لا تسـتند بصـورة مـا إلا إلى نفسـها وإلى عراقتهـا الخاصّـة.

ولكـن السـؤال تحديـداً يكمـن في معرفـة إن كان كلّ نفـوذ لا يصـدر عـن أسـطورة توطـئ لمـا يتبعهـا مؤسسـة إعـادة للبنـاء عـلى قاعـدة حـدث مؤسـس في عمـل لا يجيـد تدبـيره غـير شـخصيّات مؤسسـة. حينئـذٍ تتشـكل مفارقـة النفـوذ مـن حيـث هـي حاضـن لصفـات الأسـبقيّة. إلا أننـا إذا كنّـا لا نسـتطيع أن نولّـد ظاهـرة السـلطة، فإننـا نسـتطيع أن نفهـم القواعـد الأعمـق التـي تقـوم عليهـا: فمـن وظيفـة إضفـاء المشروعيّـة، إلى وظيفـة الإخفـاء، إلى وظيفـة الإدمـاج يتجـلّى دور الإيديولوجـي في نـشر الاقتنـاع بـأنّ الأحـداث المؤسسـة هـي عنـاصر مكوّنـة للذاكـرة الاجتماعيّـة، ومـن خلالهـا للهويّـة نفسـها. وإذا كلّ واحـد منّـا يتماهـى مـع التاريـخ الـذي يمكنـه أن يحكيـه عـن نفسـه، فالأمـر هـو كذلـك بالنسـبة إلى أيّ مجتمـع، مـع فـارق أنّ علينـا أن نتماهـى مـع أحـداث لم تعـد ذكـرى مبـاشرة لأيّ شـخص، ولم تكـن ذكـرى سـوى لدائـرة محـدودة مـن الآبـاء المؤسسـين.

2 – المجتمع البديل بين وظيفة الإيديولوجيا الإدماجية ووظيفة اليوتوبيا الانتهاكية

عـادة مـا تكـون وظيفـة الإيديولوجيـا هـي الاضطـلاع بـدور محطـة إبـدال بالنسـبة إلى الذاكـرة الجماعيّـة لأجـل أن تصـير القيمـة التدشـينيّة للأحـداث المؤسسـة هـي موضـوع لاعتقـاد الجماعـة برمّتهـا. وينتـج عـن ذلـك أنّ الفعـل المؤسـس نفسـه لا يمكـن أن يحيـا وأن يحـيّن مـن جديـد إلا بواسـطة تأويـلات لا تكـفّ عـن التشـكّل فـوراً. وأنّ الحـدث المؤسـس نفسـه يقـدم نفسـه إيديولوجيـا إلى وعـي الجماعـة،

1- المصدر نفسه، ص420.

2- المصدر نفسه.

وربما لا توجد فئة اجتماعيّة سواء تعلّق الأمر بطبقة أم شعب، دون مثل هذه العلاقة غير المباشرة مع أحداث تضفي عليها الفئة دلالة الحدث التدشينيّ أي المؤسس.

إنّ هذا المثال المميّز عن العلاقة بين التخليد الاحتفالي وبين الحدث التدشيني من خلال تمثيل إيديولوجي يمكن تعميمه بسهولة؛ فكلّ فئة تنتصب واقفة وتكتسب تماسكاً ودواماً بفضل الصورة المستقرّة الدّائمة التي تعطيها عن نفسها وهذه الصورة المستقرّة الدّائمة تعبّر عن المستوى الأعمق للظاهرة الإيديولوجيّة. لكننا نرى فوراً كيف أنّ هذا المستوى القاعدي الذي بلغناه بواسطة منهج تقهقري لا يستمرّ إلا عبر المستويين الأخيرين. بتعبير آخر تمتدّ وظيفة الإدماج عبر وظيفة إخفاء المشروعيّة، وتمتدّ هذه الأخيرة عبر وظيفة الإخفاء. فتخليد الأحداث، التي تُعدُّ مؤسسة للوجود، يصعب في مستواه أبداً الحفاظ على حماسة الجذور؛ ففي وقت باكر تختلط المواضعة ومراسيم الطقوس والطابع الخطابي بالعقيدة، وتسهم بذلك في نوع من تدجين الذكرى، وكلّ شيء يمرّ كما لو أنّ الإيديولوجيا لا تحافظ على قوّتها المعبأة إلا عندما تصير مبررة للسلطة، سلطة القدامى في تاريخ عثر عليه وافتقد من جديد.

وتمتدّ سيرورة الإدماج داخل سيرورة إضفاء المشروعيّة وصيرورة الإيديولوجيا يسيراً يسيراً خانة مصطنعة وسلطويّة؛ ذلك «أنّ مجموع نسق فكرنا يغدو محوّلاً إلى عقيدة لا يداخلها النقد»[1].

ولقد نعلم، حينئذٍ، أنه لم يكن للنفوذ في الماضي بؤرة واحدة تتمثل في النصوص المقدسة، وإنما بؤرة سياسيّة متميّزة؛ أي مصدر روماني هو دينيّ أيضاً، ولكن من حيث العلاقة الائتمانيّة المحايثة للمأثور الذي ينقل طاقة التأسيس. فبفعل هذا الاقتران تمكنت الكنيسة الرّومانيّة، طيلة تاريخها، من احتواء النزعات المعادية للسياسة والمؤسسات. بل عندما سقطت الإمبراطوريّة الرّومانيّة استطاعت الكنيسة إنقاذ إرث الإمبراطوريّة وحتى المحافظة عليه، ولذلك إنّ تصوّراً أصيلاً مزدوجاً للنموذج المثالي للعالم المسيحي لا يضيء فقط مصير هذا العالم، ولكن أيضا مصير خصمه الشرس؛ أي التنوير الفرنسي، وخاصة الذي وقع تقديمه في «الموسوعة» من جهة ما هو توراة مضادّة.

لقد اشترك فلاسفة «الموسوعة» في أنّ النفوذ الذي تتعيّن مجابهته هو في الواقع نفوذ خطاب، وإنّه تتعيّن منازلته بصفة رئيسة على هذه الأرضيّة الرّمزيّة، وإنّ ما يبرر فرضيّة جذر مزدوج للنفوذ المؤسساتي هو أنّ ثنائيّة السلطة الملكيّة والسلطة الكنسيّة ظلت قائمة، على الرغم من حلم القرون الوسطى بتوحيد النفوذ. وكان حقاً علينا بيان أنّ هاتين السلطتين والشكلين من النفوذ يتآزران على نحو متبادل. فالكنيسة تقدّم مباركتها، والسياسة تقدم مصادقة السلطة المدنيّة. ولقد استطاع هذا الزوج: مباركة/مصادقة أن يحقق السير العملي لـ«لاهوتي – سياسي» منقسم على نفسه.

1- بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص269.

وعلى الرغم من متانة تاريخ النفوذ، انتبه جيرار لوكلارك إلى أزمة النفوذ الرمزيّ والخطابي، وذلك المتعلّق بالنصوص المقدسة، ونجد ضمنها تاريخ القدامى، وقد عثر عليه وافتقد من جديد. فـ«الموسوعة» لا تتجاهل التمييز بين النفوذ السياسي ونفوذ الخطاب إلا أنّه تبرز صورة جديدة للنفوذ البياني لا تستند إلى التعالي المطلق لنص مقدس، وإنما يتجلّى في المصداقيّة التي يتحلّى بها كاتبه. ويعرض ريكور من مقال «الموسوعة» ما كان قد أورده جيرار لوكلارك من شرح وتحديد «أعني بعبارة نفوذ في الخطاب الحقّ الذي يكون لنا في أن نصدق فيما نقول: ولذلك بقدر ما يكون لنا من الحق في أن يصدّق كلامنا بقدر ما يكون لنا من النفوذ»[1].

لقد انتظم لنا الآن أنّ «الأنوار والصدق هما المقياس الحقيقي لنفوذ الخطاب وهاتان الصفتان ضروريّتان أساساً. فأكثر البشر علماً واستنارة لا يستحقّ أن يصدّق إلا ما كان ماكراً، ولا الإنسان الأكثر تقوى وقداسة كلّما تكلّم فيما لا يعلمه»[2]. وعلى نحو أكثر جذرية لطيف وخبيث يبرز تعارض قطبيّ، حيث يضادّ العقل النفوذ باعتبار أنّ معنى النفوذ قد استحوذ عليه النفوذ الكنسيّ وماثل بينه وبين المأثور.

وبعد كلّ هذا، على الحوار حول النفوذ السياسيّ أن يدور في أوربا الأنوار حول مجال النفوذ المؤسساتي نفوذ الدولة، ولا تقتصر صحّة هذا الرّأي على السلطة التي يسميها ماكس فيبر «الكاريزماتيّة»[3]، ولا فقط على السلطة القائمة على التقاليد، وإنما تشمل أيضاً الدولة الحديثة التي يصفها بأنها دولة بيروقراطيّة: لماذا الأمر على هذا النحو؟ لأنّ النزوع إلى إضفاء المشروعيّة على نسق للسلطة يتعدّى دائماً ميلنا إلى الاعتقاد في شرعيّته الطبيعيّة[4]. ويشير ريكور إلى أنه يوجد هنا انزياح بحاجة إلى أن يملأ، ونوع من «فائض القيمة» في الاعتقاد تحتاج كلّ سلطة إلى أن تغتصبه من التابعين لها[5]. هكذا يمكننا أن نرتاب في هذه الظاهرة، ولكننا لا نستطيع أن نتجنبها؛ ذلك أن كلّ نسق للسلطة يستتبع طلباً للمشروعيّة يتعدّى ما يمكن لأعضائه أن يقدّموه من خلال الاعتقاد.

وفي هذا الصدد سيكون من المفيد أن تناقش نظريّات العقد الاجتماعي، فكلّ واحدة منها تستتبع، في لحظة معيّنة من تاريخ خيالي، قفزة تنتقل عبرها من حالة الحرب إلى السلم المدنيّ، وذلك بواسطة نوع من التخلّي عن الانفعال، وهذه القفزة لا تشرحها أيّة نظريّة للعقد الاجتماعي؛ إنها تقتضي بالفعل ميلاد سلطة وانطلاق سيرورة لإضفاء المشروعيّة، لذلك لا نستطيع الوصول إلى

1- بول ريكور، العادل، ص425.

2- G. Leclerc, Histoire de l'autorité, op. cit., p. 215.

3- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط1، 2002، ص262.

4- P. Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Paris, Seuil, coll. «La Couleur des idées», 1996.

بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، المصدر نفسه، ص14.

5- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص267.

تلك الدرجة الصفر للعقد الاجتماعي؛ أي إلى تلك اللحظة التي يولد فيها نظام اجتماعي مهما كان الاسم الذي نطلقه عليه. إنّنا لا نعرف سوى أنساق سلطة تتولّد من أنساق سابقة لها، ولكننا لا نشهد قط ميلاد ظاهرة السلطة.

وما استقرّ عليه الأمر، إنها إرادة عدم الاعتراف إلا بمصدر للسلطة واحد: إنها سلطة الشعب، و، وفق تعبير حنة آرنت، سلطة الشعب دون نفوذ القدامى، إنه النظير السياسي للاستقلاليّة على الصعيد الخلقيّ، إنها الحرّية التي تعطي نفسها قانونها الخاصّ. في هذا المستوى بالذات يبرز النموذج التعاقديّ الذي تتمثل وظيفته فعلاً في امتصاص النفوذ داخل السلطة. وهكذا، الشعب يأذن لنفسه بنفسه. ومن الجهة التاريخيّة بدت شروط ممارسة التأسيس الذاتي للسيادة مجحفة، وكان لابد من التمييز مثلما قام بذلك روسو في العقد الاجتماعي بين الإرادة العامّة الواحدة، التي لا تتجزّأ وبين مجموع الإرادات الفرديّة.

وإنّه لمن أجل هذا تعدّ الإرادة العامّة معصومة من الخطأ والضلالة. إن أهمّ ما يساعدنا ريكور على استبصاره أنّ روسو كان قد تفطن هو نفسه إلى صورة المشروع المؤسس، فشرعنة مبدأ أمر تنطوي على جدّة خاصّة ومنفردة، وإدراج تلك المشروعيّة ضمن الوقائع أمر مغاير وتلازم كان فضل مكيافلّي أنه كشف النقاب عنه لأنه انشغل لا بمسألة الشرعنة وإنما بترتيب مسألة التأسيس. وعلى نحو أدق بالمؤسس الذي هو محور تداوليّة النفوذ تلك. وهنا تبرز من جديد مسألة نفوذ القدامى.

ولقد تيسر لريكور بهذه العدّة المفهوميّة أن يطور نمطاً لافتاً من القراءة لتاريخ النفوذ الذي يخلع على السلطة الرّاهنة الهشة أردية التقديس. ومن ثم، فإنّ علينا أن نرتاب، فالتاريخ المنتهي للنفوذ يبدو وكأنه الوحيد القادر على ذلك. فنخلص، على حد عبارة لغوغليالمو فارّارو، إلى القدم عنوان النفوذ[1]. وفعلاً لم يفتأ هذا المعنى لفعل الثورة يتردّد في ذهن الثوار صداه، إن هم استطاعوا تحويل قِدمها إلى حجّة نفوذٍ كرجع صدىً لحلم أسرفوا في تصديق ما به وُعدوا.

وإنّ ريكور ليميل ميلاً خفيفاً إلى الاعتقاد بأنّه ما من سلطة تضمن لنفسها الاستقرار والاستمراريّة إن لم تنجح في ضمّ التاريخ السابق للنفوذ إلى رصيدها.

وآن لنا أن نوضح أنّ وظيفة اليوتوبيا، من جهة ما هي تعبير عن جميع الإمكانات، هي أن تقذف المخيّلة خارج الواقع[2]؛ وبعبارة أكثر حدّة إنّ اليوتوبيا هي ممارسة للخيال، للتفكير في ما

1- E. Le Roy Ladurie, Sur l'histoire de l'état moderne: De l'ancien régime à la démocratie libre. Libres réflexions inspirées de la pensée de Guglielmo Ferrero, Commentaire, N° 75, automne 1996, pp. 619-629.

أورده بول ريكور في: العادل، مصدر سابق، ص428..

2- الوظائف الثلاث، التي أقررنا بها للإيديولوجيا سابقاً، تتوافر على ملمح مشترك، وهو تكوين تأويل للحياة

يغاير مجرّد الوجود؛ إنها الحلم بصيغة أخرى وتملّك الأشياء؛ ذلك أنّ اللافت للنظر أنّها تقترح مجتمعاً بديلاً. من أجل ذلك لا يجد ريكور حرجاً في إقرار أن اليوتوبيا إنما تشكل، عن طريق اقتراح مجتمع بديل، الرّد الأكثر جذريّة على وظيفة الإيديولوجيا الإدماجيّة؛ ذلك أنّ الـ«هناك» والـ«ما يغاير مجرّد الوجود» في اليوتوبيا يجيبان بقوّة على «الوجود هكذا » و«ليس بطريقة مغايرة». وحتّى يكون المعنى مستبيناً نذهب إلى ما يمكن أن يحثّنا على التفكير في التقاطع الضروريّ بين إيديولوجيا ويوتوبيا داخل المتخيّل الاجتماعي، لنستيقن أنّ كلّ شيء يجري كما لو أنّ هذا المتخيّل يستند على التوتّر القائم بين وظيفة إدماجيّة ووظيفة انتهاكيّة.

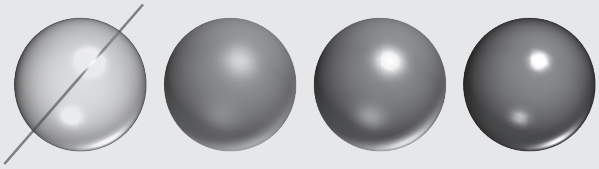
خاتمة

لقد عاينا أنّ مساحة إرادة الجواب عن هذه الإرغامات ما فتئت تتسع باطراد. إلا أنّ الذي رشح أمره هو أنّ هذا حلّ جذريّ مثلما يفعل كلود لوفور ومدرسته بالقبول بخلاء التأسيس، باعتباره قدر الديمقراطيّة، مع كلّ مظاهر الوهن الملازمة لما سلف لريكور أن سمّاه منح الذّات الإذن لنفسها. وهو منح للنفوذ ذاتيّ المرجع، وريكور يعلن هاهنا عن إمكانيّة التقاء وفكرة منح الثقة ذاتها، والقبول على طريقة راولز في كتاباته الأخيرة بأسس متعددة دينيّة ولائكيّة وعقلانيّة... تعترف لبعضها على نحو متبادل بأنّها جديرة بأن تكون شريكة في فعل التأسيس، في ظلّ مبدأين هما «القبول المتقاطع» و«الإقرار بوجود خلافات متعقلة»[1].

وتبعاً لذلك، يكون من الممكن الحصول على دور في إطار هذين المبدأين لنفوذ الكتاب المقدس والمؤسسات الكنسيّة، إلّا أنّ ذلك ينبغي ألا يكون ضرباً من بعث الرّوح في الأنموذج المفقود.

الواقعيّة. وهذه الوظيفة المدعمة للواقع ليست بالضرورة كاذبة؛ إنها ملازمة أيضاً لوظيفة إضفاء المشروعيّة وأكثر ملازمة لوظيفة الإدماج. وهكذا، إنّ الإيديولوجيا في أشكالها الثلاثة تدعم وتضعف وتحافظ... إنّ اليوتوبيا هي التكملة الضروريّة للإيديولوجيا، فإذا كانت الإيديولوجيا تحمي الواقع وتؤبده، فإنّ اليوتوبيا تضعه موضع سؤال؛ فاليوتوبيا تكون تنويعات خياليّة حول السلطة. ونجد كارل مانهايم يعرّف على هذا النحو اليوتوبيا في كتابه (الإيديولوجيا واليوتوبيا): «إنها انزياح بين المتخيّل والوقع يشكل تهديداً لاستقرار الواقع ودوامه. منذئذٍ لا يكون مستغرباً أن يرافق العقليّة الطوباويّة احتقار لمنطق الفعل. إن نوعاً من المنطق القائم على كلّ شيء أو لا شيء يعوض منطق الفعل الذي يعرف دائماً أنّ المبتغى والقابل للتحقق لا يتطابقان. إلا أنّ تخيّل الإمكان معناه إبقاء حقل الممكن مفتوحاً». بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص271.

1- بول ريكور، العادل، ص429.



سبينوزا قارئاً ديكارت

سفيان سعد اللّه*

مقدمة

عُرف القرن السابع عشر بكونه قرن العقل، وعلى الرغم من ذلك، اهتمّت الفلسفة بالبحث في الحياة العاطفيّة، وصار بوسع الإنسان أن يعرف ذاته بذاته، معرفة مُتحرّرة من مناهج رجال الأخلاق، ومستفيدة من الثورة العلمية، فكان القرن السّابع عشر قرن «هندسة الانفعالات» بحسب التعبير الرشيق لبوديي[1]. وقد يكون من المفارقة التّطرّق إلى مفهوم الانفعالات وعللها عند ديكارت في ضوء فلسفة تنهض على العقل والبحث عن الحقيقة. فلقد تميّز كتاب (**انفعالات النفس**) بمعالجة موضوع الانفعالات الذي «لم يسبق لأحد أن تطرّق إليه»[2] وفق منهج علميّ. وإذا كان ديكارت، وغيره من «نوابغ

> **على شاكلة تعبير ماركس المجازيّ في وضع الجدليّة الهيغليّة على رجليها، أراد سبينوزا كذلك وضع منهج ديكارت على رجليه، بمعنى قلب فلسفة ديكارت برمّتها؛ لأنّ المنهجَ عند سبينوزا ليس مجردَ شكلٍ أسلوبيٍّ، بل هو إبداعٌ لفكرٍ مغايرٍ يتجسّم في صنع مفاهيم وإعادة صياغة الإشكاليات وفق أهداف جديدة أيضاً.**

---

* باحث- تونس.

1- انظر: Bodei R., Géométrie des passions, (Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique), traduit de l'italien par Mariléne Raiola, P.U.F, 1977.

2- ديكارت، انفعالات النّفس، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، بيروت-لبنان، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993، القسم الأوّل، المقالة 1، ص15.

الإنسانيّة»[1]، لم يقعدوا عن تأليف كتاب في (**انفعالات النّفس**)، فما معنى قول سبينوزا بأنّ «تحديد طبيعة الانفعالات وقوّتها، وما تستطيعه النّفس من جهتها للتّحكّم فيها، هذا لم يتطرّق إليه أحد فيما أعلم»[2]؟ ما يرمي إليه سبينوزا هو وضع منهج جديد في معالجة الانفعالات والعمل على تأسيس تصور فلسفي نقدي يرفض أن يتجمّد في صلب التّراث الميتافيزيقي على وجه العموم والدّيكارتيّة على وجه الخصوص. ولذا كانت مؤلّفات سبينوزا على وجه العموم مناسبة لقراءة فلسفة ديكارت لا كما يراها هو بنفسه، بل كما يوضّحها لنا الفيلسوف سبينوزا ذاته. فكيف يتراءى لنا ديكارت في ضوء القراءة السبينوزية؟ وأيّ معنى للقراءة؟ أَأحافظ سبينوزا على المفاهيم نفسها التي وسمت كتاب (**انفعالات النفس**) أم أنه أبدع معاني جديدة وطرح إشكاليات مختلفة، وكأنّ الفكر السبينوزي لا يرجع إلى ديكارت إلا لنقده؟ إنّ ما يعود بنا اليوم إلى معالجة مسألة طبيعة الإنسان وانفعالاته هو ما تثيره من إشكال: ألا تُعدُّ فلسفة سبينوزا أفقاً ملائماً لتقديم فلسفة ديكارت؟

نسعى، في القسم الأوّل من هذا البحث، إلى فهم الحوار بين سبينوزا وديكارت ضمن أفق تاريخيّ-سجاليّ لا يُعير أهمّيّة لتضارب التّأويلات السائدة إلا من جهة علاقتها بمفهوم الانفعالات بصفتها مسألة من المسائل المحوريّة التي ميّزت القرن السّابع عشر. وبعد أن نُبيّن تنوّع التأويلات ومُسلّماتها المنهجيّة، ونرسم حدودها، سنعمد في القسم الثاني إلى رصد مواطن السجال التي واجه فيه سبينوزا ديكارت حول طبيعة الإنسان وانفعالاته.

تنوّع التأويلات

نحن، إذ نفكّر في مسألة الانفعالات، لا نبتغي دراسة معانيها وعللها وأنواعها ووظائفها فحسب، بل أيضاً الكشف عن العلاقة بين سبينوزا وديكارت. غير أنّنا وجدنا أنفسنا واقعِين بين تأويلَيْن اثنَيْن -في ما يتعلّق بطرح مسائل أنطولوجية وأنثروبولوجيّة- هما: التّأويلُ المذهبيُّ والتّأويلُ الارتدادي:

يتمثّل التّأويلُ المذهبيُّ من ناحية أولى في الفصلِ بين ديكارت وسبينوزا، وحصرِ كليهِمَا في نسقٍ فكريٍّ منغلقٍ. ومن ناحية أخرى، يعتقد التأويل المذهبي أنّ الكشف عن «مستطاع الجسم» وقوانينه لدى سبينوزا يمثّل البداية الحقيقيّة في دراسة الانفعالات دراسة علميّة. والإشكالُ في ذلك هو: هل الانفعالاتُ حقاً مسألةٌ ثانويّةٌ في الفلسفةِ الدّيكارتيّةِ؟ وهل تمكنُ حقّاً قراءةُ مسألة الانفعالاتِ لدى سبينوزا بمعزلٍ عمّا قدّمَهُ ديكارت؟

1- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار الجنوب للنّشر، تونس، (د.ت.)، الجزء الثّالث، التّمهيد، ص159.

2- المصدر نفسه، الجزء الثّالث، التّمهيد، ص160.

لا يخلو البحث في العلاقة بين سبينوزا وديكارت، في ضوء التأويل المذهبي، من بعض المزالق المنهجيّة والمضمونيّة؛ فلقد اقتصرت الدّراسات على البحث في الحياة العاطفية بوجه عام، إمّا عند ديكارت وإمّا عند سبينوزا. ولئن طرح بعضُ الدّارسِين مسألة الجسم وما يَنجم عنه من انفعالات في فلسفة ديكارت، فقد ورد ذلك عَرَضاً في سياقِ اهتمامِهِمْ الرّئيسِ بمسألة الكوجيتو أو النّفس والجسم. وفضلاً عن ذلك، يظهر أنّ جلَّ الباحثِين في فلسفة سبينوزا قد عالجوا منها إمّا المسائلَ الميتافيزيقيّةَ، وإمّا المسائلَ الأنثروبولوجيّةَ، وإمّا المسائلَ العمليّة كالإيتيقا أو السّياسة. فلم يفسّروا، على سبيل المثال، طبيعة الانفعالات وعللها وأنواعها ووظائفها من جوانب عديدة.

وانطلاقاً من هاتين النقطتين، نروم النّظر في مواطن السجال بين ديكارت وسبينوزا على اعتبار أن كلّ فيلسوف يَبني نسقه على أنقاض نسق الآخر. وقد لا يجد قارئ مؤلّفات ديكارت وسبينوزا مشقّة في حصر المواضع التي تدلّ، بما لا يدع أدنى شكّ، أنّ سبينوزا قد اطّلع على مؤلّفات ديكارت وكتابه (**انفعالات النفس**) على وجه الخصوص[1]. غير أنّ التّأويل أو النّقد الذي ارتآه سبينوزا للنّصوص الدّيكارتيّة يتصدّى لمشكلات ميتافيزيقيّة أخرى؛ من ذلك الإله ومنزلة الإنسان في العالم، فهل حصر نظرنا في موضوع الخلاف وهو الانفعالات يكفي لكي نفهم معاني قراءة سبينوزا لديكارت وأبعادها؟

إنّ الاعتقاد بأنّ ديكارت لم يتطرّق إلى الانفعالات بصفتها مسألة أساسية، ومن ثمّة اعتبار سبينوزا هو الأوّل الذي بيّن ما يَقدر عليه الجسم دون تكليف من النفس، هو اعتقاد يصدر عن تأويل فجّ يختزل فلسفة ديكارت في مفهوم الذّات المفكّرة؛ ذلك أنّ العقلانية الدّيكارتيّة؛ إذ تَبني أسّاً حداثيّاً هو الكوجيتو، لم تَنصرف عن التّفكير في **انفعالات النفس**، وهو الأمر الذي يجعل من العقلانيّة الدّيكارتيّة في آن واحد فلسفة العقل، وفلسفة تفسير طبيعة «الانفعالات البشرية بعللها الأولى»[2] على حدّ تعبير سبينوزا نفسه في كتابه (**علم الأخلاق**).

وانطلاقاً من هذا الإطارِ المبدئيِّ، نعاينُ سِجالاً أو حواراً بين ديكارت وسبينوزا في العديد من المسائل؛ من ذلك الإله والانفعالات، يَجعلُ من الصّعبِ اليومَ أن نقرأ سبينوزا، وأن نفهمه، ضاربين صفحاً عن العلاقةِ الّتي انعقدَتْ بينَه وبينَ ديكارت. فهل يكون سبينوزا «ديكارتياً»؟

على نقيض التّأويلِ المذهبيّ، عَمَدَ بعضُ الدّارسِينَ إلى إبراز مواطنِ التّماثُلِ أو التّشابُهِ في التّصوّرات بين ديكارت وسبينوزا، وهذا ما نصطلح عليه بالتأويل الارتدادي الذي يرْجِعُ فلسفةَ سبينوزا بوجه عامّ إلى مبادئ أرسطيّة وديكارتيّة في مستوى تصور مسألة الحياة العاطفية. فعلى سبيل المثال، يذهب ألبار ليون إلى حدّ اعتبار ديكارت «المعلّم الوحيد، أو على الأقلّ، أحد معلّمي

1- انظر، سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثالث، ص160، وكذلك الجزء الخامس، ص354-356.

2- المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص160.

سـبينوزا»[1]. ويظهـر ذلـك في عـدّة مسـائل معرفيّـة مـن قبيـل البرهنـة عـلى وجـود الإلـه، والنّفـس والجسـم. فـ«الإنسـان، عنـد سـبينوزا كـما هـو الحـال عنـد ديـكارت، مُركّـب مـن جوهريـن هـما الامتـداد والفكـر»[2]. غـير أنّـه يكفـي أن نشـير، عـلى خـلاف التأويـل الارتـدادي، إلى أنّ علاقـة النفـس بالجسـم عنـد سـبينوزا ليسـت علاقـة تركيـب وإنّمـا وحـدة، وآيـة ذلـك أنّ «الجوهـر المفكـر والجوهـر الممتـدّ هـما نفـس الجوهـر، يـدرك تـارة تحـت صفـة مـن الصفـات وطـوراً تحـت صفـة أخـرى»[3]. وبهـذه الصـورة يصبـح الفـرق بـين سـبينوزا وديـكارت أكـثر وضوحـاً لأنّـه يرتبـط بنقـد مبـدأ التعـالي في صورتـه اللاهوتيـة والديكارتيـة عـلى حـدّ سـواء.

وفي سـياق فهـم فلسـفة سـبينوزا وإرجاعهـا إلى مبـادئ أرسـطيّة وديكارتيّـة، يَدّعـي ولفسـون، في تأويلـه لسـبينوزا، إمكانيّـة إعـادة بنـاء كتـاب (**علـم الأخـلاق**) الـذي يشـبّهه بمركّـب مـن القطـع[4] المسـتقاة مـن تاريـخ الفلسـفة. إلا أنّ مـن أخطـاءِ هـذا التأويـل أنّـه يحجـبُ عنّـا معرفـةَ أسـس فلسـفة سـبينوزا وخصوصيّتِهـا واختلافِهـا عـن ديـكارت بوجـهٍ خـاصٍّ، فالتأويـل الارتـدادي يحكمـه منطـق التماثـل والتشـابه وليـس الاختـلاف والتجديـد.

وعـلاوة عـلى ذلـك، ينطلـق التّأويـل الارتـدادي مـن مؤلّـف واحـد مثـل **مبـادئ فلسـفة ديـكارت أو رسـالة موجـزة**، ويتخـذه سـنداً أساسـاً لقـراءة العلاقـة بـين سـبينوزا وديـكارت، ومـن ثمّـة معالجـة مسـألة الانفعـالات أو اتحـاد النفـس والجسـم، فيدّعـي هـذا التأويـل الإلمـام التّـامّ بالفكـر السـبينوزي، ولا يأخـذُ في الاعتبـارِ تطـوّرَ مسـارِ الفكـرِ، والانتقـال مـن مرحلـةِ بدايـاتِ تشـكّلِ الفكـرِ إلى مرحلـةِ النّضـجِ. فـكلّ أَثَـرٍ لـه مفاهيمـه وسـياقه ورهاناتِـه النّظريّـةَ أو العمليّـةَ.

نحـن نواجـه، إذاً، في التّأويلـين معـاً، كـما يقـول ماشـيري: «المعضلـة نفسـها: سـبينوزا مـع ديـكارت، وسـبينوزا مـن غـير ديـكارت»[5]. وعـلى عكـس هـذه التأويـلات نسـعى إلى التّأمّـل في قـراءة سـبينوزا لديـكارت، وكيفيّـة معالجـة مسـألة الانفعـالات في سـياق تاريـخ قائـم عـلى صراع المفاهيـم. وقـد يبـدو مـن العسـير تحليـل العلاقـة التـي تصـل سـبينوزا بديـكارت وفهمهـا؛ لأنهـا «علاقـة تجمـع بـين توافـق

1- Léon A., Les Éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet, Alcan, Paris, 1907. p. 10.

2- المصدر نفسه، ص93.

3- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثاني، القضية 7، حاشية، ص94.

4- انظر:

Wolfson H. A., *La philosophie de Spinoza*, traduit de l'anglais par Anne-Dominique Balmès, Bibliothèque de philosophie, nrf, éd. Gallimard, 1999, p.16.

5- Macherey P., «Spinoza lecteur de Descartes», in *Bulletin de l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Poitiers*, n°16, juin 1999, (version partielle de l'article.(

عميق في الأفكار وتباين لا يقلّ عنه عمقاً. لقد حصل بين سبينوزا وديكارت أمر قويّ خارج عن المألوف يماثل الأزمة العاطفيّة: يجد سبينوزا نفسه، وهو يقرأ ديكارت، في وفاق تامّ معه، وفي خلاف تامّ معه في الوقت نفسه»[1]. وعلى الرّغم من الاعتراف بقيمة الإسهام الدّيكارتيّ في الكشف عن علل الانفعالات الأولى، فإنّ ميزة العقلانيّة السّبينوزيّة بالذّات تتمثّل في نقد فلسفة ديكارت وتصوّرها لطبيعة الإنسان وانفعالاته، من أجل تأسيس ما يراه سبينوزا «الفلسفة الحقّ». وفعلاً يرى ألكيي أنّ سبينوزا «لا يعتمد على فلسفة ديكارت إلّا لكي يدحضها، أو يغيّر غرضها تغييراً جذريّاً»[2]. فكان سبينوزا يفكّر من خلال ديكارت من أجل نقده وبلورة رؤية خاصّة به عن طبيعة الإنسان وانفعالاته. والمقصود بالنّقد وضع مسطّح جديد وإبداع مفهوم مختلف عمّا لدى فيلسوف الكوجيتو. «عندما ينقد فيلسوف فيلسوفاً آخر، فذلك يحصل انطلاقاً من مشكلات، وفي مسطّح غير ما كان يوجد لدى الآخر، وذلك كلّه يَصْهر المفاهيم القديمة، كما يُصهر مدفع قديم لتصنع منه أسلحة جديدة. ولا نكون أبداً في المسطّح نفسه. فما النّقد إلّا أن نلاحظ مفهوماً يتلاشى ويفقد مكوّناته، أو يكتسب مكوّنات أخرى تبدّله عندما يُنَزَّلُ في بيئة جديدة»[3]. إنّ معاودة طرح مسألة الإنسان وانفعالاته مع سبينوزا هي تأسيس لفهم أنطولوجي واحدي مختلف عن الإثنينية الديكارتية وأسسها وأبعادها.

إنّ ما يهدف إليه سبينوزا هو تحرير الجسم من الأنثروبولوجيا العقلانيّة والدّيكارتيّة التي لا تعرف فعلاً ما يستطيع الجسم فعله. ولا يرجع ذلك إلى جهلها الإراديّ بالجسم فحسب، بل إلى أنّ هاجسها الأساسيّ هو البحث عن كيفيّة سيادة النفس على الجسم أيضاً.

2. في أسس معرفة الانفعالات

لا يتسنّى للفيلسوف أن يَبني تصوّراً أو مفهوماً جديداً للإنسان وانفعالاته إلا على أسس أنطولوجيّة، وهذا بالذّات المسلك الذي اتّبعه سبينوزا في نقده لتصوّر ديكارت في الانفعالات. فلم يتناول سبينوزا مسألة الانفعالات في الجزء الثّالث من كتاب (**علم الأخلاق**) إلا بعد النّظر في الإله (الّتيولوجيا العقليّة) وفي طبيعة النّفس (السيكولوجيّا العقليّة)، وكلاهما يُمثّل أساس معرفة الانفعالات. وهذا يتعارض مع ديكارت الّذي يرى أن معرفة الإله والعالم تَتوقّف على اكتشاف الأساس الأوّل «لشجرة» الفلسفة، وهو الذّات المفكّرة، ومنها تُستنبط جميع الحقائق الأخرى. ولم يقتصر السّجال بين ديكارت وسبينوزا على قلب الأساس الأوّل: الإله أم الإنسان؟ وإنّما يتعدّى ذلك

1- Macherey P., «Spinoza lecteur de Descartes», op.cit.

2- Alquié F., Le rationalisme de Spinoza, Paris, PUF, 1981, p. 47.

3- Deleuze G. & Guattari F., Qu'est-ce que la philosophie ?éd. Cérès, Tunis, 1993, pp. 32-33.

إلى تغيير دلالة الأسس الميتافيزيقيّة نفسها، من قبيل فكرة الجوهر والإله؛ إذ يفسّر سبينوزا، في الجزء الأول من الايتيقا أو (علم الأخلاق)، ماهية الله أو الطّبيعة، ما يعني أنّه لا يمكننا أن نثبت أصالة نقد سبينوزا لديكارت إلا في ضوء استبعاد بل نفي مبدأ التّعالي باعتبار أنّ الوجود لم يبقَ وجوداً متعالياً، بل هو وجود محايث. وإن تعقّبنا منهج ديكارت في البحث عن كينونة الإنسان المُتمثّلة في التّفكير الخالص، نَخلص إلى معرفة مبدأ التّعالي الميتافيزيقيّ في كلّ مستوياته: تعالي النّفس على الجسم وانفعالاته، وتعالي الإله على الطّبيعة، ومركزيّة الذّات في العالم وغيرها. وعلى خلاف هذا، إن بدأنا بتفسير دلالة «الإله أو الطّبيعة»[1] وفق مبدأ التّحايث، نُدرك بالضّرورة أوجه نقد سبينوزا لديكارت، في ما يتّصل بشروط إمكان تفسير طبيعة الإنسان وانفعالاته.

وعلاوة على ذلك يندرج الاهتمام بالحياة العاطفيّة ضمن سياقات متنوّعة يتداخل فيها الأنطولوجيّ والعلميّ، ممّا يَفرض على الفيلسوف أن يضع منهجاً دقيقاً، على غرار الهندسة عرضاً وبرهنة، يَرتقي بدراسة الانفعالات إلى مقام العلم بالطّبيعة البشريّة بعيداً عن التّقويمات الأخلاقيّة والأحكام اللاّهوتية المعياريّة، ولاسيما أن القرن السّابع عشر هو قرن المنهج والثّورات العلميّة.

من ناحية أولى، تكمن «عبقريّة سبينوزا في كونه إقليدس النّفس الحقيقيّ»[2]. وقد تجسّم ذلك في قلب عمليّة البرهنة والانتقال من منهج التّحليل لدى ديكارت إلى منهج التّركيب. ولا شكّ أنّ سبينوزا، في تأسيسه منهج التّركيب، يفكّر «ضدّ ديكارت». وعلى شاكلة تعبير ماركس المجازيّ في وضع الجدليّة الهيغليّة على رجليها، أراد سبينوزا كذلك وضع منهج ديكارت على رجليه، بمعنى قلب فلسفة ديكارت برمّتها[3]؛ لأنّ المنهجَ عند سبينوزا ليس مجردَ شكلٍ أسلوبيٍّ، بل هو إبداعٌ لفكرٍ مغايرٍ يتجسّم في صنع مفاهيم وإعادة صياغة الإشكاليات وفق أهداف جديدة أيضاً.

ومن ناحية أخرى، إن حاول ديكارت تفحّص الانفعالات البشريّة وعللها، وفق منهج علمي، فغاية الأمر إثبات منزلة النّفس وسلطانها المطلق على الانفعالات[4]، بدعوى أنّها «عيب من عيوب الطّبيعة البشريّة». وعلى خلاف هذا، يريد سبينوزا استعمال «طريقة علماء الهندسة»[5] في دراسة الانفعالات، لمعرفة عللها وخصائصها وآثارها في الحياة الفردية والجماعية.

تتوقّف معرفة الانفعالات على تحديد طبيعة كلّ من النّفس والجسم والعلاقة بينهما. ولكن ما هو مستعصٍ على الحلّ في إطار التّحليل الدّيكارتيّ هو كيفيّة اتّحاد الجوهر المفكّر والجوهر الممتدّ. وإنّه لمن تبعات ذلك التّمييز التّفاضليّ بين الأفكار الصّادرة عن النّفس وحدها والانفعالات

1- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الرّابع، التّمهيد، ص258.

2- Guéroult M., Spinoza, t. II, L'AME, Paris, éd. Montaigne, 1974, Paris, p.368

3-. انظر: Alquié, Le Rationalisme de Spinoza, op.cit., p.73.

4-. انظر: سبينوزا، علم الأخلاق الجزء الثّالث، التّمهيد، ص160.

5- المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص160.

بصفتها أفكاراً غامضة ومضطربة بما يثبت أنّ النّفس بقدر اتّصالها بالجسم تفقد سلطانها أو قوّتها، فتدلّ الانفعالات على حالة من وهن الطّبيعة البشريّة.

وقد نجد حلاً مختلفاً لمسألة الانفعالات عند سبينوزا، ويكون ذلك بمراجعة دَلالتي النّفس والجسم عند ديكارت مراجعة نقديّة؛ ذلك أنّ معرفة النّفس عند سبينوزا تشترط معرفة الجسم البشريّ الذي يُعدّ موضوع النّفس، وشرط إمكان معرفتها. ولعلّ «المنهج السّليم» -في نظر سبينوزا- هو الّذي يقودنا إلى معرفة الانفعالات وفق منطق الضّرورات الدّاخليّة (وحدة النّفس والجسم) والخارجيّة (نظريّة الأجسام أو الأجسام المركّبة). فالانفعالات تَعْكس طبيعة الجسم والنّفس معاً. والعلاقة بينهما ليست علاقة تفاعل أو تأثير متبادل، كما يتصوّر ديكارت، بقدر ما هي علاقة توازٍ أو تساوٍ. فـ«لا الجسم يستطيع أن يدفع النّفس إلى التّفكير، ولا النّفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السّكون أو إلى أي حال آخر (إن وُجد حال آخر)»[1]. إنّ ما يهدف إليه سبينوزا هو تحرير الجسم من الأنثروبولوجيا العقلانيّة والدّيكارتيّة التي لا تعرف فعلاً ما يستطيع الجسم فعله. ولا يرجع ذلك إلى جهلها الإراديّ بالجسم فحسب، بل إلى أنّ هاجسها الأساسيّ هو البحث عن كيفيّة سيادة النفس على الجسم أيضاً.

3. أشكال تفسير الانفعالات

عرف مفهوم الانفعالات عند ديكارت تطوّراً يظهر في الارتقاء بدلالة الانفعالات من كونها إحساسات داخليّة ناتجة عن فعل الجسم أو الأشياء، وهو ما يُسمّى «المقاربة الجسميّة للانفعالات»، إلى الكشف عن أبعادها الأخلاقية. وعلى سبيل المثال يُفسّر ديكارت في (مصنّف الإنسان) الإحساسات الخمسة، ثمّ الإحساسات الدّاخليّة من زاوية فيزيولوجيّة. ويحدّد الانفعالات على أنّها «إحساسات داخليّة كامنة فينا»[2]. كالفرح والإحساس بالحزن. أمّا في (الرسائل) مع إليزابيت على وجه العموم، فإنّ ديكارت لا يستثني أثر الحالات النّفسيّة في حياة الفرد على الصعيد البيولوجي؛ أي العضوي والسلوكي؛ إذ توجد عمليّة تبادل أدوار: فبعد أن كانت الانفعالات ناتجة عن سبب عضويّ، أصبحت سبباً في حدوث أمراض عضويّة من بينها الحمى غير الشّديدة والسّعال الجافّ. زد على ذلك أبدت إليزابيت العديد من الاستفسارات حول طبيعة الانفعالات وآثارها وأبعادها الأخلاقيّة على وجه الخصوص. ولقد كان لهذه الرّسائل الأثر الكبير في تأليف كتاب (انفعالات النّفس)، والبحث في طبيعة الانفعالات وأسبابها وفْقَ زوايا نظرٍ متنوّعةٍ تتداخل فيها جوانبُ منهجيّةٌ وعلميّةٌ-فيزيائيّةٌ وميتافيزيقيّةٌ وأخلاقيّةٌ. ويعرّف ديكارت الانفعالات في المقالة (17) تعريفاً عاماً، فيقول: «يمكننا على العموم أن نسمّي انفعالاتها [أي النّفس] كلّ أنواع الإدراكات أو المعارف التي توجد فينا؛ لأنّه في الغالب ليست نفسنا هي الّتي جعلتها

1- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثّالث، القضيّة 2، ص163.

2- Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J.Vrin, 1996, t.XI, p.165.

على ما هي عليه، وهي تتلقّاها دوماً من الأشياء التي تمثّل هذه الأنواع من الإدراكات والمعارف»[1]. نفهم من هذا أنّ الانفعالات، في معناها العامّ، هي إدراكات وإحساسات تَتَولّد في النّفس، ولكنّها تصدر عن الأشياء الخارجيّة وجسمنا. ويحصر ديكارت «كلمة انفعالات لتَعني فقط تلك الّتي تُنسب إلى النّفس عينها. وهذه الأخيرة وحدها هي التي باشرتُ هنا بتفسيرها تحت اسم انفعالات النّفس»[2]. فما يميّز الانفعالات عن غيرها من الإدراكات أو الإحساسات هو كونها أفكاراً، وإن كانت تصدر عن الجسم، فإنّها تُنسب بوجه خاصّ إلى النّفس. فالانفعالات، إذاً، هي انفعالات النّفس.

إنّ في إصرارنا على تبيّن التّحوّلات الدّلاليّة لمفهوم الانفعالات وتطوّره، القصد منه معرفة بعض مواطن السّجال بين ديكارت وسبينوزا الذي يستأنف تحديد دلالة الانفعالات -من زاوية تاريخيّة ونسقيّة- تحديداً يُعير أهمّيّة لمسألة اللّغة وتغيّر المصطلح: أأهواء أم انفعالات؟ وإن استعمل ديكارت على وجه الخصوص مفهوم الأهواء أو «انفعالات النّفس»، فإنّ مجالات استعمال هذا المفهوم عند سبينوزا تضيق تحت وطأة النّقد وتعيين الحدود بين انفعالات النفس أو الأهواء وبين الانفعالات؛ إذ يميّز سبينوزا بين الانفعالات والأهواء، وهي بالتّحديد «انفعالات سلبيّة»، وبين انفعالات إيجابيّة، كالفرح وغيره. فإن لم تكن الانفعالات كلّها سلبيّة، فإنّ عبارة «الأهواء» أو «انفعالات النّفس» تعبّر فعلاً عن طابع الانفعالات السلبي. وما هو جوهريّ عند سبينوزا ليس مفهوم «الأهواء» أو «الانفعالات السّلبيّة»، وإنّما هو الانفعالات بما هي أفعال. فقد تكون الانفعالات أفعالاً، وقد تكون أهواء. يقول سبينوزا: «عندما نستطيع أن نكون العلّة التّامّة لبعض هذه الانفعالات، فإنّ ما أعنيه آنذاك بالانفعال هو «الفعل» (actionem)؛ وأعني به في الحالات الأخرى «الهوى» (passionem)»[3]. ففي الحالة الأولى، تكون الانفعالات أفعالاً حينما يحدث في داخلنا أو خارجنا شيء نكون علّته التّامّة، وفي الحالة الثّانية، الانفعالات هي أهواء في حالة ما لا نكون العلّة التّامّة لما يحدث داخلنا أو خارجنا من شيء معيّن. وهذا التّمييز بين الأفعال والانفعالات أو الأفكار التّامّة وغير التّامّة ليس سليل نظريّة ديكارت في الانفعالات، وإنّما هو نقد لها. وهكذا نُثبت مرة أخرى أن سبينوزا اتّخذ من مفهوم الانفعالات عند ديكارت منطلقاً للتّفكير فيها على نحو مغاير.

ولعلّ من مواطن السّجال بينهما الاختلاف في تحديد طبيعة تلك العلل ووظائفها؛ فديكارت يُرجع الانفعالاتِ إلى عللٍ «أخيرة وقريبة» من قبيل حركات الأرواح الحيوانيّة والغدّة الصّنوبريّة، و«علل أولى» تَتمثّل في الأشياء أو الأغراض الخارجيّة الّتي تحرّك الحواسّ. وعلى خلاف ديكارت، يُعرب سبينوزا عن دهشته من هذا الفيلسوف، الذي وضع في مقام القاعدة ألا يقبل أبداً أيّ شيء كحقيقة دون أن يعرفه بجلاء أنّه كذلك[4]، ولكنّه يعتمد فرضية «خفيّة» هي حركات الغدّة

1- ديكارت، انفعالات النفس، القسم الأوّل، المقالة 17، ص24. (التّشديد منّا).
2- ديكارت، انفعالات النفس، القسم الأوّل، المقالة 25، ص.27.
3- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثّالث، تعريفات، تعريف III، ص161.
4- انظر: ديكارت، حديث الطّريقة، الجزء الثّاني، الفقرة 7، ص63-64.

الصّنوبريّة والأرواح الحيوانيّة التي لا تَرقى إلى بناء معرفة علميّة بطبيعة الانفعالات وعللها. فمن مظاهر أصالة التّفكير السّبينوزيّ، تفسير طبيعة الانفعالات وعللها تفسيراً يماثل، من حيث الأساس، جميع الأشياء أو الأجسام بوجه عامّ. فكما أنّ جميع الظّواهر الطّبيعيّة تخضع لقوانين كونيّة، فإنّ انفعالات الحبّ والكراهية والفرح وما إليها تسير وفق مبدأ كوني وهو: «أنّ كلّ شيء يسعى بقدر ما له من كيان إلى الاستمرار في كيانه»[1]. فالإنسان، قبل كلّ شيء، عبارة عن كوناتوس ينزع إلى إثبات كينونته سواء على مستوى فرديّ أم جماعيّ. ويستنبط سبينوزا، جميع الانفعالات انطلاقاً من الكوناتوس في كلّ تمظهراته الأنطولوجيّة والفيزيائيّة والنّفسيّة والأنثروبولوجيّة.

ولئن كانت الانفعالات عند ديكارت ظاهرة فيزيولوجيّة تخضع لمبدأ عامّ هو الضّرورة، فإنّ الإنسان، بوصفه جوهراً مفكّراً، له إرادة حرّة تجعله سيّداً على الانفعالات. في حين يؤكّد سبينوزا رفضه مذهب ديكارت في الإرادة[2]، ويؤسّس سبينوزا تصوّراً للضّروراتيّة المطلقة ينطوي على فهم جديد لماهيّة الإنسان الّتي تتألّف من وحدة النّفس والجسم. وهنا يظهر مبدأ التّفسير العقلانيّ للانفعالات بمظهر مغاير أساسه الكوناتوس، بصفته مبدأ جميع العلل «القريبة» الأنطولوجية والفيزيائيّة والنّفسيّة.

غير أنّه تعترضنا في تحديد علل الانفعالات صعوبة تتعلّق بأجناس العلاقة بين الفيزيولوجيّ والنّفسيّ. ويميّزُ ديكارت، على سبيل المثالِ، بين انفعالِ الفرحِ، وعلّتُه جسميّةٌ، وبين الفرحِ العقليِّ وعلّتُه نفسيّةٌ. لكن لا يمكن أن يكون الجانب النّفسيّ مستقلاً بذاته عن حركات الدّم والأرواح الحيوانيّة، فلا معنى للجانب النّفسيّ بمعزل عن فعل الجسم، وهو ما يثبت أن الانفعالات تتداخل في تكوينها عللاً متنوّعة يعسر الفصل بينها. إلا أنّ سبينوزا يفسّر الانفعالات وفق علل أساسيّة نفسيّة ووجوديّة؛ والمقصود بذلك جملةَ الأفكارِ أو المعارفِ، فقد ورد في (رسالة موجزة): أنّ الجانب المعرفيّ أو النّفسيّ هو العلّة المباشرة لكلّ الأهواء أو الانفعالات. وعلى سبيل المثال، الإعجاب والحبّ والكراهية والرّغبة وجميع الانفعالات الأخرى تتأتّى من ثلاثة أنواع من المعرفة تختلف فيما بينها، هي: الرّأي والاعتقاد وأخيراً المعرفة الواضحة. وتبعاً لذلك «تكون المعرفة الأولى مصدراً لكلّ الأهواء المناقضة للعقل المبين؛ وتكون الثّانية مصدراً للرّغبات الحسنة؛ وتكون الثّالثة مصدراً للحبّ الخالص الحقيقيّ وكلّ ما ينشأ عنه»[3]. تنشأ الانفعالات إذاً عن أفكار متنوّعة قد تكون رأياً أو اعتقاداً سويّاً أو معرفة واضحة صادقة. فللانفعالات علّلٌ ضروريّة. وسواء نظرنا في الانفعالات من جهة علاقتها بالكوناتوس والأشياء الخارجيّة، أم أنواع المعارف، فإنّ النّقد السّبينوزيّ للانفعالات لدى ديكارت يمثّل تحوّلاً نوعيّاً في أفق التّفكير، وزحزحةً لدلالة الإنسان واختزال وجوده في التّفكير، لتأسيس دلالة جديدة للإنسان بصفته رغبة.

1- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثالث، القضيّة 6، ص170.

2- انظر: سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثّاني، القضيّة 49، الحاشية، ص152-158.

3- سبينوزا، رسالة موجزة، ترجمة جلال الدّين سعيد، مراجعة صالح مصباح، المركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس، 2010، الباب الثّاني، الفصل الثّاني، الفقرة 2، ص129.

إنّ الاختلاف في تحديد طبيعةِ الانفعالاتِ وعللِها يفضي ضرورةً إلى اختلافِ عددِها وأنواعِها ونظامِها. وإن خصّص ديكارت القسم الثّاني من كتاب (انفعالات النّفس) للنّظر في عدد الانفعالات الأوّليّة السّتّة كلّ واحدة منها على حدة، فإنّه ما انفكّ يؤكّد أنّ الانفعالات الخمسة هي من التّرابط أو التّعارض ما يجعل النّظر فيها مجتمعة أيسر من النّظر فيها منفصلة بعضها عن بعض. وفعلاً تتولّد الانفعالات الأوّليّة وتنتظم بقدر معرفة العلل الفيزيولوجيّة، وتنوّع الموضوعات. وباستثناء الإعجاب يرتبط نظام الانفعالات الأوّليّة وأنواعها أيضاً بثنائيّة النّفع والضّرر[1]، على اعتبار «أنّ الأغراض التي تحرّك الحواسّ لا تثير فينا انفعالات مختلفة بسبب كلّ التّنوّعات والاختلافات التي في داخلها، ولكن بسبب تنوّع الأشكال التي تستطيع أن تفيدنا أو تضرّنا بها، أي بشكل عامّ بسبب أهمّيّتها، وهذا يعني أنّ استعمال جميع الانفعالات الوحيد هو أنّها تعدّ النّفس لأن تريد ما تُمليه الطّبيعة علينا كأمر نافع لنا، وأن تثبت في هذه الإرادة. وكذلك إنّ هياج الأرواح نفسه الذي يسبّبها عادة يهيّئ الجسم للحركات التي تستخدم في تحقيق هذه الأشياء»[2]. ولئن كان الإعجاب بوصفه أوّل الانفعالات يثار في النّفس جرّاء اللّقاء بموضوع دون أن نعي، بأيّ شكل من الأشكال، إن كان الموضوع نفسه سيّئاً أو جيّداً، خيراً أو شرّاً، تنشأ الانفعالات الأخرى عن ثنائيّة الخير والشرّ. فالإنسان يندفع إلى الاتّحاد بالموضوع إن بدا خيراً، والانفصال عنه إن بدا شراً، فتتولّد انفعالات الحبّ والكره، ثمّ الرّغبة والفرح والحزن. لهذا يميّز ديكارت بين أنواع الانفعالات الأوّليّة بحسب تنوّع العلل الفيزيولوجيّة والموضوعات وثنائيّة الخير والشرّ ووجوه استعمالها أو نفعها وضررها.

ليست حرّيّة الاختيارِ سوى مجرّد وهمٍ ناجمٍ عن التّفاوتِ بين شعورِنا الذّاتيِّ بما نفعله، وجهلِنا للعللِ الضّروريّةِ لما نفعل. ويريد سبينوزا بهذا التصوّر أن يحرّرَ الإنسانَ من وهمِ الحرّيّةِ والسيادةِ المطلقة للإرادة.

غير أنّ عدد الانفعالات ونظامها عند سبينوزا يختلف من أثر إلى آخر؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ الأهواء أو الانفعالات السّلبيّة، كما جاءت في (رسالة موجزة)، تنشأ في النّفس ضرورة بطرائق مختلفة من بينها المعارف، وأوّلها الرّأي. ويكون ترتيب الأهواء على النّحو التّالي: أوّلاً الإعجاب، وثانياً الحبّ، وثالثاً الكراهية، ورابعاً الرّغبة. ويماثل هذا التّصنيف ترتيب الانفعالات وأنواعها عند ديكارت. ولكن، إن كان الإعجاب أوّل الانفعالات عند سبينوزا، فلا يمكن اتّخاذ هذا الضّرب من التّماثل سنداً أو حجّة لإثبات الأصول الدّيكارتية للتّصنيف السّبينوزي للانفعالات. وعلى سبيل المثال، يختلف نظام الانفعالات وأنواعها في (رسالة موجزة) عنها في (رسالة في اللاّهوت والسّياسة)؛

1- انظر: ديكارت، انفعالات النفس، القسم الثّاني، المقالة 74، ص52-53.

2- المصدر نفسه، القسم الثّاني، المقالة 52، ص45. (التّشديد منّا).

إذ تنشأ الخرافة عند سيادة الأهواء والانفعالات، وأوّلها الخوف والرّجاء. فإذا غاب العقل وقع النّاس «فريسة للخرافة [...] يتقلّبون بلا هوادة بين الخوف والرّجاء لحرصهم الشّديد على النِّعَمِ الزّائلة التي يجلبها القدر»[1]. وخلافاً لما ورد في (رسالة موجزة) من أنّ الإعجاب هو أوّل الانفعالات، نلاحظ أنّ الخوف كما جاء في (رسالة في اللاّهوت والسّياسة) هو أوّل الانفعالات.

ولا يعترف سبينوزا -في كتاب (علم الأخلاق)- إلا بثلاثة انفعالات أوّليّة أو أساسيّة، وهي على التّوالي: الرّغبة والفرح والحزن. وهنا نميّز بين مستويين في دراستنا لعدد الانفعالات وأنواعها. فمن ناحية أولى، كنّا قد أشرنا إلى طبيعة الرغبة من حيث هي أوّل الانفعالات، وهو المستوى التّكويني. ومن ناحية أخرى، تَحدث داخلنا انفعالات سلبيّة تخضع أساساً للأجسام الخارجيّة التي لا تتوافق مع طبيعة الفرد على نحو ملائم. فتحصل لدينا أفكار غير تامّة. واعتباراً لهذا التّمييز، توجد أنواع من الرّغبة، وكذلك أنواع من الفرح أو الحزن. وكلّ نوع من هذه الانفعالات يتعلّق بالإنسان سواء أكان كائناً فاعلاً أم كائناً منفعلاً. و«فضلاً عن انفعالي الفرح والرّغبة، توجد إحساسات أخرى بالرّغبة والفرح نشعر بها من جهة كوننا فاعلين»[2]. وعلى خلاف ديكارت، الذي يعتبر الانفعالات على وجه العموم إحساسات تصدر عن قوّة الجسم وضُعف النّفس، ليست بالضّرورة جميع الانفعالات عند سبينوزا إحساسات أو أهواء.

وفضلاً عن ذلك، إذا كان عددُ الانفعالاتِ الأوّليّةِ محدوداً، سواء عند ديكارت أم سبينوزا، فإنّ عددَ الانفعالاتِ الثّانويّةِ غيرُ محدودٍ. ولهذا، سنركّز على بعض الأمثل كالمروءةُ. وغايةُ الأمرِ أن نَتفحّصَ المبادئَ الّتي تَنبني عليها الانفعالاتُ الثّانويّةُ وخصائصُها. وتتميّز المروءة عند ديكارت بكونها فضيلة وانفعالاً في الوقت نفسه: فهي فضيلة لأنّها تصدر عن «حُكم النّفس» لا عن الجسم. ويُعبّر هذا الحُكم عن إرادة النّفس وعزمها على القيام بأعمال خيّرة. ومن هذه الزّاوية، تكون المروءة فعلاً من أفعال الفضيلة. وهي، [أي المروءة]، من جانب آخر، انفعال لأنّها تتعلّق أيضاً بحركات الأرواح الحيوانيّة. ولهذا، يَعتبر ديكارت أنّ المروءة والتّواضع الفاضل، وهما فضيلتان، يُمكن أن يكونا انفعالين.

ولقد أرجع ديكارت المروءة إلى «أساس جيّد» هو حرّيّة الاختيار واستعمالها استعمالاً حسناً، والإقبالُ على الأعمالِ الّتي يرى الإنسانُ أنّها الأفضلُ، فينفّذُها. وتتأتّى قيمة الإنسان في حسن استعمال حرّيّة الاختيار. ويبرز ديكارت خصائص المروءة ودورها في العلاج من «كلّ اختلالات الانفعالات»[3]، مثل الرّغبة والغيرة والحسد والكراهية والخوف... إلخ. وهو ما يبرّر قدرة أصحاب

1- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسّياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريّا، دار الطّليعة، بيروت، ط2، آذار/مارس 1981، المقدّمة، ص111. (التّشديد منّا).

2- سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الثّالث، القضيّة 58، ص230.

3- ديكارت، انفعالات النفس، القسم الثّالث، المقالة 156، ص98.

المروءة على بسط سلطانهم المطلق عليها. ولذا يتميّز أصحاب المروءة بكونهم «أسياد انفعالاتهم، وبشكل خاصّ أسياد الرّغبات والغيرة والحسد. وسبب ذلك أنهم يعتقدون بأن ليس هناك من شيء اكتسابه لا يتوقّف عليهم يساوي الكثير كي يستحقّ أن يتمنّوه بشدة، وهم يتحكّمون أيضاً في انفعال الكراهية نحو البشر. وسبب ذلك أنّهم يحترمونهم جميعاً، وكذلك هم أسياد خوفهم؛ لأنّ الثّقة التي عندهم في فضيلتهم تطمئنهم، وأخيراً فهم أسياد غضبهم ومردّ ذلك أنّهم لمّا كانوا لا يحترمون كلّ الأشياء التي تتوقّف على إرادة الغير إلاّ قليلاً جدّاً، لذا فإنّهم لا يعطون أبداً لأعدائهم أيّة أفضليّة تجعلهم يعترفون بأنّهم قد أُهينوا بسببها»[1]. إنّ أصحاب المروءة يبتغون لا معرفة أعضاء الجسم ووظائفه فحسب، بل أيضاً التحرر من «اختلالات الانفعالات»؛ وهذا أمر على غاية من الأهمّيّة، لأنه يتيح لنا الكشف عن طبيعة المروءة أو في معاني سيادة النفس وسلطانها على الأفعال وفي الوقت نفسه تعقّب موطن السّجال بين سبينوزا وديكارت.

ليس بالإمكان فهم دلالة المروءة وأصالتها، كما جاءت في كتاب (**علم الأخلاق**) بإرجاعها إلى مبادئ فلسفة ديكارت، مثل التّسليم بحرّيّة الاختيار والسّيادة المطلقة على الأفعال كي يتعافى المرء من «عيوب حالته الطّبيعيّة»[2]؛ إذ يهدف سبينوزا، على خلاف العقلانيّة الدّيكارتيّة، إلى بناء أنثروبولوجيا جديدة تحدّد الإنسان وانفعالاته من الدّاخل بالرّجوع إلى مبدأ الكوناتوس أو الرّغبة، ومن الخارج باعتباره يخضع لقوانين الطّبيعة العامّة. وليست حرّيّة الاختيارِ سوى مجرّد وهمٍ ناجمٍ عن التّفاوتِ بين شعورِنا الذّاتيِّ بما نفعله، وجهلِنا للعللِ الضّروريّةِ لما نفعل. ويريد سبينوزا بهذا التصوّر أن يحرّرَ الإنسانَ من وهمِ الحرّيّةِ والسيادةِ المطلقة للإرادة تحريراً يَنجرّ عنه ضرورةً نقدُ دلالةِ المروءةِ لدى ديكارت. ولكنّ هذا لا يعني استبعادَها أو نفيَها، وإنّما تخليصَها من دلالاتِها الميتافيزيقيّةِ الدّوغمائيّةِ الدّيكارتيّةِ واللاّهوتيّة.

ولا ينحصرُ السّجالُ بين ديكارت وسبينوزا في اعتبارِ الإنسانِ كائناً «يفكّرُ»، وإنّما في المعنى الذي ينبغي أن يتّخذَه العقلُ بالنّظرِ إلى علاقتِه بالانفعالات. فلم يعد السؤال: ما تقنيّاتُ السّيادةِ على الانفعالاتِ؟ بل: أيُّ الانفعالاتِ تتوافق مع العقلِ؟ وأيُّها تتناقض معه؟

تتمثّل وظيفة العقل عند سبينوزا في تحرير الإنسان، لا من سلطان انفعالاته الطّبيعيّة، وإنّما من الانفعالات السّلبيّة، كالحزن. وعلى قدر ذلك، يكون الإنسان كائناً فاعلاً لا منفعلاً. وأنّ الإنسانَ، على خلافِ التّصوّرِ الدّيكارتيِّ، لا يُعرِضُ عن الانفعالاتِ بل يدمجُها في سلسلةِ الأفعالِ التي تسترشد بالعقل، فيكيّف وجوده وِفقاً لقواه الدّاخليّةِ. وعلى هذا الأساس تكمن قيمة مشروع سبينوزا في حثّ الإنسان الفرد على توجيه حياته نحو تنمية قدرته على التّفكير والفعل والزّيادة في انفعال الفرح، والحدّ من الانفعالات السّلبيّة التي تمنع الإنسان من العيش وفق العقل وبناء علاقات

1- المصدر نفسه، القسم الثّالث، المقالة 156، ص98. (التّشديد منّا).

2- المصدر نفسه، القسم الثّالث، المقالة 211، ص123.

مع الغير تضمن مصلحته. وليس للعقل دور في تبديل الانفعالات فحسب، بل في تأسيس حياة جماعيّة أيضاً. هاهنا نتساءل: ألا تمثّل معرفةُ الانفعالاتِ عند ديكارت وسبينوزا السبيلَ الحقيقيَّ لتأسيسِ مشروع أخلاقي؟

الإيتيقا، بحسب سبينوزا، تتجذّر في صلب الإنسان من حيث هو رغبة في الحياة لا في الموت. ولذلك كان شاغل سبينوزا وضع مبادئ تحدّد كيفيّة الحياة الجيّدة.

4. وظائف الانفعالات في الحياة الجماعيّة

بدَا لنا من غيرِ الممكنِ النّظر في الانفعالاتِ والأخلاقِ أو السّياسةِ، والكشفُ عن مظاهرِ السّجالِ بين ديكارت وسبينوزا. ويرجع هذا إلى أنّ ديكارت، على خلافِ سبينوزا، لم يُخصص كتاباً في الأخلاقِ أو السّياسةِ. وعلى الرغم من ذلك، إنّ النّظر في وجوه استعمال الانفعالات ووظائفها لا يخلو من أبعاد أخلاقيّة؛ إذ تصبح الانفعالات ذات قيمة بحسب ما تحقّقه من غاية، وهي أن تدفع النّفس إلى القيام بأفعال يمكن أن تُستخدم في المحافظة على الجسم وجعله، بشكل معيّن، أكثر كمالاً. فإذا كان استعمال انفعالات معيّنة من شأنه أن يدفع النّفس إلى «حفظ الجسم»، فذاك هو الخير. وفي المقابل، إذا كان استعمال انفعالات أخرى يهدّد الجسم، ولا يحفظ قواه، أي مكوّناته العضويّة، الّتي تتعلّق بحركات الدّم والأرواح الحيوانيّة والغدّة الصّنوبريّة، فذاك هو الشّرّ.

قد تكون الانفعالات نافعة كالحبّ مثلاً؛ لأنّه يتسبّب في حفظ الجسم والشّعور بالرّضا عن الذّات، وذاك هو الخير. وبتعبير آخر، يَنتج الخير عن استعمال جميع الانفعالات الّتي تعدّ النّفس لأن تريد ما تمليه علينا الطّبيعة من أمر نافع لنا[1]. وفي المقابل، يَنتج الشّرّ عن استعمال جميع الانفعالات الّتي تعدّ النّفس لأن تريد ما تمليه علينا الطّبيعة من أمر ضارّ بنا. هاهنا ينبغي التّمييز بين التّناول الأخلاقيّ للانفعالات من ناحية، وما ينطوي عليه تفسير الانفعالات وفق منهج علميّ من اعتبارات أخلاقيّة من ناحية أخرى. ولهذا، بدا لنا مفهوما الخير والشّرّ مرادفَيْن للجيّد والسّيّئ اللّذَيْن يقومان على أسس فيزيولوجيّة أي العلل الأخيرة والقريبة وموضوعات متنوّعة أي العلل الرّئيسة.

وفعلاً ما يميّز كتاب (انفعالات النّفس) هو وضع مفهوم جديد للأخلاق ينبني على أربع قواعد لحسن استعمال الانفعالات وهي على التوالي: قاعدة المعرفة، وقاعدة الضّرر والنّفع، وقاعدة الاعتدال، وتجنّب الإفراط، وقاعدة سلط النفس. وانطلاقاً من هذا أحدث ديكارت منعطفاً في تناول

1- انظر: ديكارت، انفعالات النّفس، القسم الثاني، المقالة 52، ص45.

مسألة الانفعالات وأبعادها الأخلاقيّة، لا من جهة استبدال السّؤال التّقليديّ: «ما النّفس؟»، بسؤال جديد: «ما الانفعال؟»، بل باستبدال سؤال: «كيف نتخلّص من الانفعالات؟»، بسؤال: «كيف نستعملها استعمالاً جيّداً؟». ولهذا، يتضمّن تفسير الانفعالات ووجوه استعمالها أبعاداً أخلاقيّة. زد على ذلك، لا يكون استعمال الانفعالات استعمالاً جيّداً إلا إذا كان موصولاً بالإرادة الّتي لا تختار إلاّ ما هو خير لـ«أنّ الذّهن يدرك ما هو خير، وأنّ الإرادة على استعداد لأن تتبعه على الدّوام»[1]؛ ولذا بقي تفسير طبيعة الانفعالات ووجوه استعمالها مشدوداً إلى مبادئ مثل الذّات المفكّرة والرّغبة في السّيادة على الانفعالات لإصلاح أنفسنا واستقامة سلوكنا.

وعلى العكس من هذا، لا ينطلق سبينوزا أوّلاً من أحكام أخلاقيّة مسبقة لتقويم الانفعالات، بل يفسّر الأفعال والشّهوات الإنسانية على «طريقة علماء الهندسة» لتقويم المذاهب الأخلاقيّة. ولا يطرح ثانياً مسألة الأخلاق بصفتها قيماً لاهوتيّة أو «قواعد مؤقّتة» تُلزم الفردَ بطاعة القوانين والعادات السّائدة حتّى يتجنّب الشّرور التي تَتسبّب فيها الانفعالات، بل يتخذ من «نموذج الطّبيعة البشريّة» معيار التّمييز بين الحسن والقبيح، ويبيّن دولوز، في كتابه (سبينوزا: فلسفة عمليّة)، «أنّ الإيتيقا وهي تصنيفيّة صيغ الوجود المحايثة، تستعيض عن الأخلاق التي تحيل الوجود دوماً إلى قيم متعالية [...]. وفي الأخلاق تقابل بين القيم (الخير والشّرّ)، وفي الإيتيقا فرق نوعيّ بين صيغ الوجود (الحسن والقبيح)»[2]. وانطلاقاً من هذا، يتعذّر علينا التّفكير في الايتيقا وأسسها ومقاصدها عند سبينوزا بمنأى عن الطّبيعة البشريّة، وأساساً الكوناتوس. فالإيتيقا، بحسب سبينوزا، تتجذّر في صلب الإنسان من حيث هو رغبة في الحياة لا في الموت. ولذلك كان شاغل سبينوزا وضع مبادئ تحدّد كيفيّة الحياة الجيّدة.

لقد كان هاجس ديكارت التأمّل في الطبيعة البشرية دون النّظر -بشكل مباشر- في الحياة الجماعيّة-السّياسيّة، وكأنّ الإنسان، بما هو جوهر مفكّر، يسكن عالماً آخر مستقلاً بذاته عن الشّأن السّياسيّ. وعلى الرغم من ذلك تشكّل الرّسالة إلى إليزابيت بتاريخ أيلول/سبتمبر (1646) مناسبة لا للنّظر في «قراءة» ديكارت لكتاب (الأمير) فحسب، وإنّما للبحث عن مواطن السّجال بين ديكارت وسبينوزا في ما يتعلّق بالانفعالات وتمظهراتها في الحياة السّياسيّة، ولاسيّما أنّ سبينوزا يذكر هو الآخر اسم مكيافلّي وكتابه (الأمير).

لم يُؤسّسْ ديكارت نظريّةً في السّياسةِ على وجه الخصوصِ، ولكنّه وضع بعض العناصرِ الضّروريّةِ الّتي يمكن أن يَنبنيَ عليها الفكرُ السّياسيُّ الحديثُ، وما يفترضه من فهمٍ للإنسانِ الحديثِ بوصفه كائناً مفكّراً قادراً على أن يشرّعَ وحدَه قوانينَ تنظّمُ حياتَه الجماعيّةَ. وتعبّر «قراءة» ديكارت

1- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه الدّكتور عثمان أمين، مكتبة النّهضة المصريّة، 1960. إهداء، ص39. (بتعديل طفيف منّا).

2- Deleuze G., Spinoza, Philosophie pratique. éd. de Minuit,1981. p.35.

لكتاب (الأمير) عن فرق نوعي بين التّصوّر الفلسفيّ السّياسيّ، وهو تصوّر أنطولوجيّ، وبين السّياسة عند السّاسة. فالأوّل يتصوّر الإنسان كائناً عاقلاً متحرّراً من انفعالاته تائقاً إلى الحقّ والخير. أمّا الثّاني، فينطلق من فهم الإنسان بوصفه كائناً تحكمه انفعالات، وينزع نحو تحقيق منفعة ما.

ولعلّ من أخطاء ديكارت في تأويل كتاب (الأمير) تحويل وجهة النّظر من مقاربة «طبائع» الأمراء والشّعب على نحو سياسي براغماتيّ إلى التّفكير في الشّأن السّياسيّ وفق منظومة أخلاقيّة تنتصر للعقل والخير والفضيلة بدل الانفعالات والمنفعة والقوّة. بينما يؤسّس سبينوزا، على غرار مكيافلّي، سياسة أنثروبولوجيّة جاعلاً منها علماً تطبيقيّاً مستقلاً عن الأخلاق والدّين. وقد بيّن سبينوزا أسس الدّولة وشروط التّعاقد والانتقال من حالة الطّبيعة إلى حالة المدنيّة انطلاقاً من ملاحظة قوانين الطّبيعة البشريّة. فمن آثار العيش تحت سلطان الانفعالات مثل الخشية والكره والغضب... ميل البشر نحو الخروج من حالة الطّبيعة وتكوين دولة ديمقراطيّة تضمن لهم العيش في أمن. وتتمثّل غاية الدّولة عند سبينوزا في تحرير الأفراد من عبوديّة الأهواء، للانتقال بهم إلى سياسة الانفعالات التي تتوافق مع العقل، ولإيجاد الظّروف التي تسمح بالعيش المشترك. ولعلّ من فضائل النظام الديمقراطي العيش تحت قيادة العقل وتأسيس نوع من العلاقات، قوامها الحبّ والصّداقة والمروءة والفرح. وهذه بعض مواطن الجدّة في فلسفة سبينوزا السّياسيّة.

خاتمة

لقد سعينا، ونحن نفكّر في دلالة الانفعالات ومكوّناتها وأنواعها، وكيفيّة معالجتها، إلى الوقوف على إسهام سبينوزا العميق وهو يتأوّل عقلانيّة ديكارت تأويلاً نقديّاً، وهو ما مكّننا من بلوغ بعض النتائج:

أوّلاً: مقاومة غرور الإنسانِ الّذي لا يزال يدّعي معرفةَ ذاته، والتّحكمَ في انفعالاتِه، ولذا، قد نحتاج لا إلى تبريرِ وجوبِ السّيادةِ على الانفعالاتِ واعتبارِها دليلاً على وَهَنِ الطّبيعةِ البشريّةِ، وإنّما نحتاج اليومَ إلى الإجابة عن هذا السّؤال السبينوزي: ما هي الطّرائقُ الّتي تمكّننا من ضمانِ عددٍ كبيرٍ من الانفعالاتِ التي تَغمرُنَا بالفرحِ، وفي الوقتِ نفسِهِ، تُجنّبُنَا انفعالاتِ الحزنِ؟ وهذا دليلٌ آخر على أنّ العقلانيّةَ السّبينوزيّةَ تحتفظُ براهنيّتِهَا، وليس في هذا تجاهلٌ لديكارت الذي يُعدُّ بتعبيرِ هيغل «بطلاً»؛ لأنّه تناولَ المسائلَ من أُسُسِهَا، فساهمَ في تأسيسِ عقلانيّةٍ حداثيّةٍ مختلفةٍ من أهمِّ أعلامِها سبينوزا ومالبرانش وليبنتز.

ثانياً: إنّ ما يمكنُ استخلاصُه من السّجالِ بين ديكارت وسبينوزا على الصّعيدِ العمليِّ الأخلاقيِّ هو معنى التّوافُقِ في كلّ أبعادِهِ، أيْ توافُقِ الإنسانِ مع انفعالاتِهِ، والعيشِ بمقتضى العقلِ. وقِوامُ ذلك أن يفكّرَ الإنسانُ بحرّيّةٍ «لا تُمثّل خطراً على الدّينِ ولا على الدّولةِ». وهذا ما يؤكّدُ ضرورةَ

الرّجـوعِ إلى ديـكارت وسـبينوزا، والنّظـرَ أيضـاً في أهـمِّ الاكتشـافاتِ العلميّـةِ في مجـالِ علـومِ الأعصـابِ والسـيكولوجيا لتكويـنِ معرفـةٍ علميّـةٍ بالانفعـالاتِ تكـونُ سـبيلاً إلى إقامـةِ تنظيـمٍ سـياسيٍّ يضمـنُ التّواصـلَ والتّعـدّدَ.

وأخـيراً، إنّ قـراءةِ المناظـرةِ بـين سـبينوزا وديـكارت تكتـسي اليـوم أهميّـة لفهـمِ المعـاركِ الّتـي تـدورُ بـينَ أفـرادِ المجتمـعِ كافـةً، وكذلـك بـين الـدّولِ. وهـي ليسـت معـاركَ عسـكريّةً ولا سياسـيّةً ترتبـطُ بنوعيّـةِ نظـامِ الحُكْـمِ، بقـدر مـا ترجـعُ إلى «أُفُـولِ» دورِ العقـلِ جـرّاءَ هيمنـةِ انفعـالاتِ الحسـدِ والكراهيّـةِ والحقـدِ عـلى النّـاسِ كافّـةً. وقـد نكـونُ اليـومَ، أكـثرَ مـن أيِّ وقـتٍ مـضى، بحاجـةٍ إلى أن نتعلّـمَ كيـف نحيـا حيـاةً ملؤُهـا الحـبُّ والتّواصـلُ، حيـاةً يقودُهـا العقـلُ القـادرُ عـلى أن يصنـعَ بهجـةَ الحيـاةِ بِنَـاءً عـلى توافُـقِ الإنسـان مـع انفعالاتـه.

الصمت وفضاءات التأويل (في كليلة ودمنة)

أحمد أوالطوف*

تهـدف التأويليـة، باعتبارهـا مشروعـاً، إلى التوغـل في فهـم التجربـة الإنسـانية للـذات والآخـر، وذلـك عـبر فهـم الـتراث والفكـر والوجـود بصـورة كليـة وشـاملة، ودور القارئ المـؤول هـو العمـل عـلى تجسـيد صـور التواصـل في فضـاءات محتملـة بـين العـالم والإنسـان وبـين الواقـع والممكـن، وكـذا بـين النـص والمتلقـي.

ومـن أجـل تعميـق التواصـل مـع الـذات والآخـر، لا يقتـصر عمـل المـؤول عـلى فهـم مـا هـو مضمـر ومكبـوت داخـل فضـاء النـص مثـلاً، بـل قـراءة النـص وإيجـاد معنـاه الخفـي بقصـد فهـم الـذات والآخـر مـن خـلال تجربـة إنسـانية منفتحـة عـلى الممكـن، وفي أفـق معرفـة الغايـات لابـد مـن تأويـل البعـد الرمـزي للنصـوص السرديـة الحكائيـة المدروسـة، التـي قامـت عـلى كتابـة تجربـة إنسـانية برسـائل لم تقـل بطريقـة صريحـة ومبـاشرة، لكـن مقاصدها مسـكوتٌ عنهـا وخطابهـا صامـت.

> **ابـن المقفـع كان في عـصره مقموعـاً سياسـياً؛ شـأنه في ذلـك شـأن مثقفـي العـالم في كل الأزمـان؛ ففكّـر في وضـع مخـرج لـه ولمـن كان معـه، ثـم وجّـه قدراتـه العقليـة إلى إنتـاج بلاغـة رمزيـة قوامهـا التلميـح بصـور الحكايـة المثليـة الشـفافة، والاختبـاء وراء رمـوز سرديـة تكشـف مـا لم يسـتطع قولـه.**

* باحث - المغرب.

1- مفهوم الصمت

يُعدُّ الصمت في النص قولاً غير منطوق لسبب من الأسباب التي تجعل المتكلم يمسك لسانه، ويحترز من عواقب الكلام الصريح، ومن هذه الزاوية الصمت مذهب في الكلام، يخاطب الآخر بطريقة ضمنية تكون بالغة الأثر من النطق المباشر. وعلى هذا الأساس تناول الصمت، باعتباره خطاباً مسكوتاً عنه، أو خطاباً لم يُقل بعد، حيث يجبر القارئ على التعامل مع النص باعتباره أداة حية، يفترض استنطاقه وقول ما بداخله وفق ذخيرة المتلقي المعرفية وتراكمات تجاربه في الحياة المعيشة.

تتسم فلسفة المقال بالبحث عن الخطاب الصامت بوصفه لغة متلفظاً بها، ودور المؤول هو وضع الخطاب المنطوق في سياق تداولي بين المخاطِب والمخاطَب لتأويل الدلالة والوصول إلى عمق المعنى المقصود.

2- الفرق بين الصمت والسكوت

إن السكوت هو إمساك عن الكلام مع القدرة عليه، أما الصمت فهو تلفظ بكلامٍ ذي وجهة واحدة أو وجهتين أو أكثر، ويمكن أن يؤدي بالمؤول إلى احتمالات شتى، ومن هذه الزاوية، الخطاب الصامت خطاب صعب المرتقى؛ لأنه يضع المؤول في محك البحث عن المعنى.

تأسيساً على هذا الفرش النظري المقتضب، نسعى إلى تناول موضوع الصمت في نماذج سردية تنتمي إلى جنس الحكاية المثلية في (كليلة ودمنة) لابن المقفع، واستناداً إلى تحليلنا لحكايتي «الشيخ وبنيه» و«الرجل الهارب من الذئب واللصوص»، وكذا حكايات أخرى من حيث انفتاحها على آفاق متنوعة بعد أن أنجزت نصوصها وأطلقتها حرة للقراءة؛ غير أنّ العلاقة التي ربطتها بالقارئ، ظلت محكومة بثنائية الإخفاء والإظهار؛ فحرصت دائماً على إخفاء مغازيها بأسلوب رمزي، في الوقت الذي يسعى فيه المتلقي إلى إماطة اللثام عنها؛ إلا أن هذه المقاصد لا تكمن دائماً في نوايا كاتب الحكاية المثلية، بل تنتج عن ذلك التفاعل بين ظاهر النصوص وباطنها؛ أي بين المقول والمسكوت عنه.

تشترط «الحكاية المثلية» على قارئها منذ البداية التسلح بآليات تأويل البعد الرمزي؛ بوصفه شرطاً أساساً للقراءة النموذجية في «كليلة ودمنة»، ودراستنا هذه؛ ستنصب بدورها على عدم البوح في الخطاب السردي أو دراسة الكلام والأقوال السردية باعتبارها نوعاً من الصمت.

إن الكتابة السردية في (كليلة ودمنة) لها وجهان؛ وجه يوصل إلى الغرض المقصود، ووجه آخر يخفيه؛ فما قيل هو سرد حكايات مثلية هدفها الإمتاع بحسب ما جاء في مقدمة الكتاب، وما لم يقل هو مضمرات النصوص، وكلاهما مدمج في الخطاب السردي الصامت.

3- بلاغة الصمت

عَدَّ ابن المقفع الصمتَ من البلاغة، مقراً بقدرته على الإبانة والتعبير عن المقاصد؛ لأن «البلاغة اسم جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل. فعامّة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة»[1].

وعلى المنوال نفسه، راح البلاغيون القدامى، حيث ذهبوا إلى «الصمت من زاوية الإبلاغ والإبانة مقومين قدرته على الإبانة قياساً -صريحاً أو ضمنياً- على النطق»[2]؛ لأن أمر الفحص عن المنطوق في الخطاب الصامت عسير الإدراك، وعزيز المنال عند المتلقي، فقد جاء الخطاب الصامت في الحكاية المثلية لافتاً للنظر بغيابه، وهذا إقرار ضمني بأن بلاغة الصمت التي نبحث عنها تقع في فجوة بين كاتب النص ومستقبله أو خارجه، أو بين سطور الأقوال السردية، وهي ما يتوجب أن «يستبطنه المحاج ولا يصرح به؛ إذ هو من مقومات الخطاب الاستراتيجية التي لا تبدو ولا تظهر إلا إذا وعى المؤول أن قوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عيني وباطن حقيقي»[3].

4- البلاغة وجدلية النطق والصمت

تعرف البلاغة بالنطق والإبانة والإفصاح، لكن «الحكاية المثلية» تلتزم بلاغة الصمت والمسكوت عنه بدخولها منطق الصراع السياسي؛ فصمتها ليس مطبقاً، بل تُنجز فلسفته في غالب الأحيان بكلام مخصوص، فتظل تُظهر وتُخفي، ثم تَلمح وتَكشف عن مغازيها بصيغ عديدة متفاوتة الإيقاع؛ معتمدة صيغة عسيرة البيان. وعلى الرغم من أن لغتها بسيطة واضحة؛ فمعناها لا يوجد في النصوص، بل يستشفه المتلقي بمجهوده التأويلي الذي يساهم في إنطاقها، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يكون المسكوت عنه بليغاً؟ أو كيف يكون «الصمت» في الكلام بليغاً؟ وحال البلاغة النطق والإبانة والافصاح.

بعد أن امتثل بيدبا الفيلسوف أمام دبشليم الملك «سجد له واستوى قائماً، وسكت»[4]، وهو

1- عبد الله بن المقفع عن جابر عصفور، ضمن كتاب: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ألف، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993ص11.

2- محي الدين حمدي، مدخل إلى «الصمت في النص السردي»، مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ع 8، 2011.

3- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، ص188.

4- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، دار العودة، بيروت، 2002، ص21.

اعـتراف صريـح مـن بيدبـا بوجـوب طاعـة الرعيـة للحاكـم واحترامـه، أمـا علامـة السـكوت فتحمـل أكـثر مـن وظيفـة أنجـز السـرد بعضهـا عـلى لسـان شـخصيات رمزيـة عـلى هامـش الحكايـات المثليـة، وبعضهـا الآخـر جـاء عـلى شـكل سرد الحكايـات المثليـة؛ فالسـكوت يـدل في معنـى مـن المعـاني، عـلى احـترام المقـام الملـكي وهيبتـه. يقـول بيدبـا: «إن ذلـك لم يكـن منـي إلا لهيبتـه والإجـلال لـه ولعمـري إن الملـوك لأهـل أن يهابـوا»[1]. فبعـد سـكوت بيدبـا، سـكت الملـك مبـاشرة، وأشـعلت آليـات التفكـير؛ فانتقـل فعـل السـكوت مـن بيدبـا إلى الملـك بواسـطة التفكـير، وهـي سـمة إيجابيـة بالنسـبة إلى المثقـف.

وفي معنـى آخـر يـدل السـكوت عـلى الفضيلـة، كـما يقـول الحكـماء والملـوك في بيـان بيدبـا الآتي: «وقـد قالـت العلـماء: الـزم السـكوت؛ فـإن فيـه سـلامةً؛ وتجنـب الـكلام الفـارغ؛ فـإن عاقبتـه الندامـة. وحـكي أن أربعـةً مـن العلـماء ضمهـم مجلـس ملـكٍ، فقـال لهـم: ليتكلـم كلٌّ بـكلام يكـون أصـلاً لـلأدب»[2].

تـصرح أقـوال العلـماء المسـترجعة مـن التاريـخ بالسـكوت المجنـب للنـدم والخطـأ، وتحـذر مـن الـكلام الكثـير الفـارغ، الـذي تعقبـه الندامـة، وقـد اسـتدلوا عـلى ذلـك فقالـوا؛ حتـى إن الملـوك كانـت تعطـي أهميـة كـبرى لتلـك الموضوعـات، بحيـث حكـوا أنـه في يـوم مـن الأيـام ضـمّ مجلـس أحـد السـلاطين مجموعـة مـن العلـماء، فطلـب منهـم أن يتحـدث كل واحـد بـكلام يكـون نبعـاً لـلأدب، فقـال الأول: «أفضـل خلـة العلـماء السـكوت.

وقال الثاني: إن من أنفع الأشياء للإنسان أن يعرف قدر منزلته من عقله.

وقال الثالث: أنفع الأشياء للإنسان ألا يتكلم بما لا يعنيه.

وقال الرابع: أروح الأمور على الإنسان التسليم للمقادير»[3].

يمكـن أن نستشـف، مـن خـلال هـذه الخطابـات، نزوعهـا نحـو الصمـت، «وإذا ارتبطـت البلاغـة بالصمـت أو «السـكوت» فإنهـا ترتبـط بمـا يثـير تناقضـه الظاهـر مـع طبيعتهـا الاسـتهلالية مفارقـة تتصـل بعوائـق أدائهـا بالمعنـى الـذي يجعـل مـن دال «السـكوت» علامـة تـوازي النطـق بمـا يلفـت الانتبـاه إلى حضـور مدلولهـا»[4]؛ فالبلاغـة إبـلاغ بالنطـق وتواصـل غـير صامـت، بقـدر مـا هـو صامـت.

يدعـو كلام العلـماء والحكـماء أيضـاً، مـن خـلال هـذا النـص، إلى الصمـت الـذي جـاء متماثـلاً؛ فتـارة

1- المصدر نفسه، ص25.

2- نفسه، ص25.

3- نفسه، ص25.

4- جابـر عصفـور، «بلاغـة المقموعـين»، ضمـن كتـاب: المجـاز والتمثيـل في العصـور الوسـطى، دار قرطبـة للطباعـة والنـشر، الـدار البيضـاء، 1993، ط2، ص9.

يصمت الفيلسوف، وتارة أخرى يصمت الملك، وقد حقق الصمت المزدوج بين طرفي الحوار «بيدبا ودبشليم» نوعاً من التوازن، وفي الوقت نفسه تقوى موقع السياسي تجاه الملك، ما فتح الباب ثانية للمثقف في الكلام لتحقيق رغبته المتمثلة في جلب الملك للإصغاء، فبدأ السلطان يكرر أقواله: «وأنا قد فسحت لك في الكلام»[1]، «يا بيدبا تكلم مهما شئت فإنني مصغٍ إليك ومقبل عليك وسامع منك حتى أستفرغ ما عندك»[2].

لم يَسلم السياسي أو «قناع ابن المقفع»، إن صحَّ التعبير، من فعل التكرار أيضاً، وبدأ يكرر عبارات من قبيل:

«ما ندمت على ما لم أتكلم به قط، ولقد ندمت على ما تكلمت به كثيراً».

«عجبت لمن يتكلم بالكلمة فإن كانت له لم تنفعه، وإن كانت عليه أوبقته».

«إذا تكلمتُ بالكلمة ملكَتني، وإذا لم أتكلم بها ملكتها».

«أن يكون على لسانه قادراً، فلا يتكلم إلا بما يأمن تبعته»

«أنا على ما لم أقل أقدر مني على رد ما قلت».

«عرفت الكبير من أموري بالصغير من الكلام»

«السكوت عند الملوك أحسن من الهذر الذي لا يرجع منه إلى نفع، وأفضل ما استظل به الإنسان لسانه»[3].

تتمحور كل هذه الموضوعات حول الصمت أو الخطر الملازم للكلام؛ وتوصي بمراقبة اللسان، كما تميل إلى اختيار السكوت إن كان الكلام سيعود على صاحبه بما لا تحمد عقباه، ولكن المؤلف حاول الجمع بينهما؛ فقدم نصائحه بالصمت والكلام؛ ذلك أن المرور عبر الكلام أو المحكي السردي ضروري للتمكن من توظيف الحجج المختلفة لإقناع القارئ بمغازي النصوص المثلية والتأثير فيه.

وقد ذكر أبو هلال العسكري في السياق نفسه أن البليغ هو الذي «لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه التصرف في كل طبقة»[4]. وعليه، كان لابد أن يخرج بيدبا من سكوته، والتكلّم بما يناسب المقام الملكي.

1- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص22.

2- المصدر نفسه، ص24.

3- نفسه، ص25.

4- أبو هلال العسكري عن جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، ضمن كتاب: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ص8.

أدرك بيدبا، الذي يشكل «قناع ابن المقفع» في سرده أن الصمت موقف سياسي والمتأمل لحجج الخطاب الصامت المذكورة سابقاً «يدرك أنّها ذات طابع سياسي، فهي تَعدّ الصمت مذهباً في التحفظ من الأذى واتقاء الشر»[1]؛ لأجل ذلك سيقت الحكايا المثلية بصيغ مباشرة، وأخرى غير صريحة، خرج بيدبا من سكوته إذاً؛ فتكلم بلسان العلماء تارة، وأنطق حيواناته تارة أخرى؛ فأوصل رغبة الرعية التي لا تريد زوال الملك، بل تتغيّا عدله وإنصافه، كما جاء في مقدمة (كليلة ودمنة)؛ يقول الكاتب: «أيها الملك السعيد جده الطالع كوكب سعده قد ورثت أرضهم وديارهم وأموالهم ومنازلهم التي كانت عدتهم فأقمت فيما خولت من الملك، وورثت من الأموال والجنود فلم تقم في ذلك بحق ما يجب عليك»[2].

التأويل هو الذي أعطى باطن الحكاية المثلية معناها بردها إلى أصلها، وهو الذي قادنا إلى استخلاص المضمر فيها، والمتمثل في عدم الاستهانة بكل ضعيف مهما كان بسيطاً، وعدم إعطاء القوي أكثر مما يستحقه مهما كانت مكانته رفيعة.

إن في حديث دبشليم مع الملك بلاغة عميقة، وقوة حجاجية كبرى تجلت أولاً في الأسلوب الذي صيغت به الحكاية، وثانياً في الآليات والألفاظ التي تم التعبير بها عن محتوى الخطاب، ثم في الشواهد والأدلة الموظفة لإقناع المخاطب أو الطرف الثاني في الحوار؛ وعلى الرغم من أن الغلبة في التأثير كانت للفيلسوف، إلا أنّ السلطان شكل بدوره محوراً رئيساً في تشكل النص؛ وإن غلب عليه الصمت؛ فالكلام ليس وحده وسيلة للإقناع، بل نستطيع أن نحتج أو نتحاور دون استعمال الكلمات والألفاظ؛ كما أن «الصامت ناطق من جهة الدلالة»[3].

5-الخطاب الصامت من رمزية الدلالة إلى عنف التأويل

تجبر خطورة الموضوعات المتناولة في خطاب الحكاية صاحبها على الصمت؛ إذ يعتبر خياراً لا مندوحة عنه؛ إنه اختيار واعٍ ومقصود من جهة، لكنّه اضطراري من جهة ثانية، لذلك استخدمت

1- حمادي صمود، عن محمد مشبال، بلاغة رسالة «في تفضيل النطق على الصمت» للجاحظ، البلاغة وتحليل الخطاب، ع1، 2012، ص100.

2- المصدر نفسه، ص26.

3- محمد العمري، تداخل الحجاج والتخييل: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص19.

الحكايـة كتابـة سرديـة ورمـوزاً حيوانيـة، وأدب النصيحـة الموجـه إلى فئـة الأمـراء والملـوك وهـو أدب لإخفـاء المقاصـد وإضـمار الرسـائل.

حـاول الـراوي في (كليلـة ودمنـة) قـول كلامٍ يبـدو صريحـاً، وهـو يقصـد في الآن نفسـه أمـوراً أخـرى، ووحـده المتلقـي الحصيـف يمكـن أن يعـي الـشيء المقصـود؛ المبـاشر منـه وغـير المبـاشر؛ فيتجـاوز مـا يوحـي بـه ظاهـر الـسرد إلى الخفـي المقصـود، لكـن إضـمار الرسـائل والوصايـا في الـسرد لا يمكـن أن يهتـدى إليهـا في جميـع المقامـات التواصليـة، وهـذا مـا يخشـاه صاحـب خطـاب الحكايـة المثليـة ألا وهـو الخـوف مـن تضييـع المعنـى؛ لـذا حـاول أن يسـتحضر أثنـاء كتابتـه للنصـوص قـدرات المتلقـي عـلى التحليـل والاسـتنتاج والتأويـل، ليجعـل كل متلـقٍّ أو قـارئ يمتلـك إمكانيـة فـك الرمـوز السرديـة المنضويـة في النصـوص، وفهمهـا فهـماً عميقـاً.

يتضـح لقـارئ نصـوص الحكايـة المثليـة منـذ الوهلـة الأولى أنّ مقاصدهـا غالبـاً مـا تـأتي لإقنـاع المتلقـي بصـدق مـا يقـال أو تثبيتـه في نفسـه لأجـل العمـل بـه؛ فهـي تهـدف إلى التأثـير في المتلقـي إمـا بدفعـه إلى تبنـي رأي مـا، وإمـا بالاسـتجابة إلى طلـب معـين؛ وهـو نـوع سردي يميـل إلى مخاطبـة المسـتمع أو المتلقـي الكـوني؛ بحيـث يوظّـف مجموعـة مـن الحجـج بعضهـا صريـح، وبعضهـا الآخـر مضمـر؛ بيـد أن غايـة كليهـما تصبـو دائمـاً إلى إشراك المتلقـي في اسـتنتاج المعنـى الـذي سـيصبح مـن ملكيّتـه، تمامـاً، كـما تلزمـه أن يعمـل بـه بطرقهـا المخصوصـة؛ لأنهـا تسـمح بالكشـف عـن المعنـى الحجاجـي في الأقـوال المضمـرة؛ لـكي يجـد المتلقـي نفسـه «منغمسـاً في موقـف حـواري وفهـم نشـيط عندمـا تسـتدعيه فراغـات النـص»[1]؛ التـي توحـي للقـارئ باسـتنتاج المعنـى مـن تلقـاء نفسـه؛ حتـى يكـون ألـزم لـه بالحجـة، وأشـد تسـليماً بـه، وأكـثر إذعانـاً لـه مـن المعنـى الـذي يُقَـدَّم إليـه جاهـزاً ومبـاشراً في شـكل دلالـة صريحـة.

ترتبـط الأقـوال أو الحجـج المضمـرة في الخطـاب الـسردي «بمجهـود المخاطـب التأويـلي»[2]؛ فتثـير هاجـس التفكـير لـدى القـارئ، وتفتـح أبـواب تأويلهـا عـلى آفـاق متعـددة، كـما تقـوم عـلى إبـلاغ المعنـى دون النطـق بـه، وهـذا مـا يفـسر مبدئيـاً توسـل المؤلـف بالكتابة السرديـة الموسـومة بـ«صمـت الخطاب».

وعـى مؤلـف «الحكايـة المثليـة» خطـورة السـلطان، وعواقـب جـرأة تقديـم النصـح لـه وإن أبـدى اسـتعداده أو تقبلـه لفكـرة سـماعها، فقـد فهـم أنهـا تسـتحضر قارئـاً نموذجيـاً مـن قبيـل رجـال السياسـة والأمـراء، وأنـه المسـتهدف الأول مـن الخطـاب؛ مـن أجـل ذلـك، تعمـد الالتجـاء إلى عـالم الحيـوان وإنطاقه، بغـرض إيصـال خطـاب مضمـر للتعامـل مـع أطـراف حساسـة فرضـت اسـتخدام «صمـت الخطـاب»،

1- ميشـيل آدم، عـن محمـد مشـبال، «بلاغـة النـص الـسردي القديـم ومفهـوم التأويـل»، البحريـن الثقافيـة، المجلـد 17، العـدد 59، كانـون الثاني/ينايـر 2010، ص43.

2- عبـد اللـه صولـة، الحجـاج في القـرآن مـن خـلال أهـم خصائصـه الأسـلوبية، سلسـلة لسـانيات، المجلـد 13، منشـورات كليـة الآداب، منوبـة، 2001، ص265.

وكشف الممارسات الخاطئة للسلطان؛ ودعاه إلى التحلي بقيم وأخلاق الملوك، وإلى ضرورة الرجوع عن جبروته، والقيام بواجباته تجاه نفسه ورعاياه.

قدمت الحكاية المثلية نصائحها بحيلة المحكي؛ فأتت الأحداث متتالية والخطاب مموهاً؛ يصرح أحياناً ويلتجئ إلى السكوت في أحايين أخرى؛ يقول المؤلف على لسان الثعبان المزدوج: «أرى الملك قد أقام في مكان واحد لا يبرح منه فما سبب ذلك؟»[1] «رأيت الملك قد أقام في مكان واحد لا يبرح منه خلافاً لمألوفه وهو -أعظمه الله- منيع الجانب نافذ الأمر آمن الساحة فرأيت أن أتطاول عليه بالاستفهام على وجه النصيحة»[2].

بدا الملك في حالة حيرة لما سمع خوار الثور، فظلت تنهال عليه الأسئلة عن مدى الخطر الذي يمكن أن يحدق به من صاحب هذا الصوت، ولما لاحظ دمنة قَلَقَ الأسد، استغل الفرصة، فاقترب منه وقال بجرأة من يخبر مكامن الأمور: «هل راب الملك سماع هذا الصوت؟ قال: لم يربني شيء سوى ذلك، وهو الذي حبسني هذه المدة في مكاني، وقد صح عندي من طريق القياس أن جثة صاحب هذا الصوت المنكر الذي لم أسمعه قط عظيمة؛ لأن صوته تابع لبدنه. فإن يكن كذلك فليس لنا معه قرار ولا مقام»[3].

يفيد طرح الأسئلة في هذا المثل تنبيه أحد طرفي الحوار إلى بداية الحديث، وإدخاله في العملية الحجاجية باستخدام الاستفهام نظراً لما يعمله من جلب القارئ أو المستمع في عملية الاستدلال، بحيث إنه يشركه بحكم قوة الاستفهام وخصائصه، فهو أسلوب إنشائي ومن سمات الاستفهام البلاغي في الحكاية المثلية؛ أنه يخدم مقاصد الخطاب، ويؤدّي دوراً أساساً في الإقناع بالحجة.

توجهت إذاً أقوال الحكاية المثلية، وكذلك «الثعلب والطبل» بصورة غير مباشرة إلى الملك، على الرغم من خطابها الصامت؛ ذلك أنّ «الصمت يفتح باب التأويل بلا حدّ ولا ضابط، إنه ينطق بأشياء يعزّ على القارئ منالها وإدراكها»[4]. والمتأمل لهذا المثل على وجه الخصوص، لا يخفى عنه ما ينضوي عليه من ذم دمنة للسلطان المرعوب من خوار شتربة، رغم نصحه له بعدم الاستسلام للحيرة، وأن لا تخدعه المظاهر؛ بحيث يمكن أن يكون أفشل الأشياء أجهرها صوتاً وأعظمها جثة؛ فالتأويل هو الذي أعطى باطن الحكاية المثلية معناها بردها إلى أصلها، وهو الذي قادنا إلى استخلاص المضمر فيها، والمتمثل في عدم الاستهانة بكل ضعيف مهما كان بسيطاً، وعدم إعطاء القوي أكثر مما يستحقه مهما كانت مكانته رفيعة؛ إذ إنه مفتاح المعاني الخفية في النصوص،

1- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص85.

2- عبد الله ابن المقفع، كليلة ودمنة، دار صادر، ص54.

3- المصدر نفسه، ص54.

4- هوفل (Heuvel)، عن: عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي: بحث في سياسة القول في نصوص من الأدب العربي القديم، قرطاج للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص39.

وبفضله نستطيع استكشاف ما وراء السطور، «وإلا فلا معقولية لأقوال الحيوان بعيداً عن المعنى الباطن»[1].

الصمت يستفز المتلقي «لفك مغالق الرموز وملء مواطن الفراغ والتيه في مجاهل التأويل، فالنص الصامت نص منفتح بلا حدود، طيع، متعدد إمكانات التأويل».

بُنيت هذه الحكاية المثليّة على فكرة الظنّ القائمة في ذهن الأسد، وقوامها أنّ قوة الصوت تدلّ على قوة صاحب الجسد العظيم، أو قياساً على صاحب البنية الجسدية التي تخيلها، وهي أطروحة أو حجة مناقضة للعقل والمعرفة والاكتشاف؛ إنه من الحجاج الذي يفضي إلى تغيير ذهنية الأسد؛ فالثعلب، بعد دخوله إلى السلطان، استند إلى تجربته مع الطبل؛ حيث قال: «ليس من كلّ الأصوات تجب الهيبة»؛ فقدم الخطاب حجتين مبنيتين على المعالجة والاستكشاف: الأولى «رآه أجوف لا شيء فيه»، والحجة الثانية تمثلت في قوله: «أفشل الأشياء أجهرها صوتاً وأعظمها جثة».

إنّ الحمولة الإقناعية للمعاني، التي أرادت أن توصلها هذه الحكاية المثلية إلى متلقيها، هي أن إدراك الحقائق لا يكون بالعقل وحده، بل في تكامل إدراك ما تنقله حواسنا مع تجارب واقعية؛ إنها تقدم نقداً مضمراً ولاذعاً في اتخاذ مواقف فردية حول أشياء لم نرها، ثم نصدر عليها أحكاماً من تلقاء ذواتنا، كما تشير إلى أن قوة الفرد تستقيم بالعقل والحكمة، إضافة إلى الأخذ بالمشورة، ومن هنا نجد دمنة يخدم مشروعه أو المهمة المنوطة به عند الأسد.

تتجه سياسة البلاغة في الحكاية المثلية إلى «متلقٍّ منفصل عن صانعها، لتحدث في هذا المتلقي تأثيرات مقصودة سلفاً، يراد بها استمالته إلى فكرة أو رأي أو موقف لسلطة تؤكد هيمنتها»[2]؛ إنها سلطة الإقناع «بالحكاية المثلية» التي وصل بها الملك إلى غاية الخطاب؛ يقول الأسد: «إنّ دمنة داهية أديبٌ. وقد كان ببابي مطروحاً مجفواً، ولعله قد احتمل علي بذلك ضغناً، ولعل ذلك يحمله على خيانتي وإعانة عدوي ونقيصتي عنده؛ ولعله صادف صاحب الصوت أقوى سلطاناً مني فيرغب به عني ويميل معه عليّ»[3].

إن المتأمل لهذا النص لا يخفى عليه كيف استطاع الملك/الأسد استخراج المضمر في الخطاب، وكيف دمج المؤلف متلقّيه في فهم النص، ومنحه فرصة إعادة إنتاج معانيه لتفيض بها قراءته

1- جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، ضمن كتاب: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ص37.

2- المرجع نفسه، ص6.

3- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص86.

التأويليـة؛ فالأسـد يمكـن أن يحيـل عـلى كلّ قـوي ومتجـبّر في الحيـاة اليوميـة، ودمنـة يحيـل عـلى كلّ ضعيـف يطمـح إلى الوصـول إلى مبتغـاه بطرقـه المخصوصـة، وكأن المؤلـف يريـد بأقوالـه إخبارنـا بـأنّ عـصره يحكمـه قانـون غـاب يتسـيّد فيـه القـوي الضعيـف؛ فعـبر عـن مقاصـده بطـرق ملتويـة غـير مبـاشرة أحيانـاً، وبصيـغ صريحـة في أحايـين أخـرى، موظفـاً أسـاليب بلاغيـة متنوعـة.

6-الخطاب الصامت وفضاءات التأويل

يُعـدُّ الفضـاء تصـوراً ذهنيـاً يشـتمل عـلى كلّ موجـودات الواقـع؛ فهـو لا يفـرق بـين النـص والموضـوع والعـالم، بـل هـو تصـور كليّ للأشـياء، كـما أنـه مشـاركة في الحيـاة الوجوديـة، والمتلقـي الحصيـف يسـعى إلى فهـم وتفسـير وتأويـل الدلالـة والحيـاة، بوصـف النـص «تجربـة حيـاة» في زمـن تاريخـي ومـكان كـوني وموضـوع مطلـق، غـير أن المتأمـل للفضـاء الكـوني يجـد فيـه الإنسـان وثيـق الصلـة بالعـالم، وأنّ العـالم وثيـق الصلـة بالإنسـان، وتأويـل المتلقـي في هـذه الحـال يجعلـه ينصـب عـلى تحديـد ماهيـة أو كنـه الظواهـر الإنسـانية في علاقتهـا بالموجـودات والثوابـت والمكونـات. ويدفعـه إلى العمـل عـلى فهـم هـذه المكونـات وتعقـل أشـيائها وتأويلهـا تأويـلاً ينسـجم مـع الـذات والوجـود، وذلـك في إطـار علاقـة جدليـة بـين الـشروط الموضوعيـة والتاريخيـة والاجتماعيـة.

ومـما يزيـد المتلقـي مـن إدراكـه لتأويـل فضـاءات (كليلـة ودمنـة) تلـك القـوة في إبـلاغ المقاصـد عـن طريـق الخطـاب الصامـت؛ لمـا لـه مـن بالـغ التأثـير في نفسـية المتلقـي. وقـد ذكـر بيـير ماشـيري أنّ «الصمـت هـو أهـم مـا في النـص أو الأثـر الأدبي لا الـكلام»[1]. وبحَسَـب ابـن المقفـع «رأس الأدب حفـظ الـسر»[2]، والصمـت يسـتفز المتلقـي «لفـك مغالـق الرمـوز وملـء مواطـن الفـراغ والتيـه في مجاهـل التأويـل، فالنـص الصامـت نـص منفتـح بـلا حـدود، طيـع، متعـدد إمكانـات التأويـل»[3].

صيغـت نصـوص الحكايـة المثليـة في فضـاء سـياسي مضطـرب، وجـاء خطابهـا صامتـاً مموهـاً بالـسرد الضبـابي الـذي يعتـم عـلى القـارئ رؤيـة المعنـى، مخافـة رد فعـل السـياسي صاحـب السـيف، فحاولـت أن تقـدم نصيحـة غـير مبـاشرة للأسـد الملـك المتكلـف، اسـتناداً إلى صـورة بلاغيـة تمثيليـة، وهـي حكايـة «القـرد والنجـار»، التـي يشـير ظاهرهـا إلى غفلـة القـرد، وسـذاجة تكلفتـه وزر عمـل لم يكـن أهـلاً لـه؛ إذ ركـب خشـبة قطعهـا النجـار، وأوقـع ذيلـه في الشـق، فـكان مـا لقيـه مـن ضرب عـلى يـد النجـار أشـد مـما أصابـه منهـا؛ جـاءت هـذه الصـورة بحجـة صامتـة في الحكايـة مفادهـا النصـح والتهذيـب والإصـلاح في مسـير إقناعـي وظـف فيـه المحاجـج طاقـة الصمـت، وعـبر عنـه بأقـوال سرديـة وإمكانـات تأثيريـة عاليـة.

1- Pierre Macherey، عن عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص40.

2- عبد الله بن المقفع، عن جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، ص19.

3- Pierre Macherey، عن: عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، ص40.

يبدو ممّا سبق أنّ ظاهر «الحكاية المثلية» هو السرد، أمّا باطنها فهو عبارة عن حجج أضمرها ابن المقفع في الأقوال لكي يقدم للملك مجموعة من النصائح على لسان الشيخ لما أدرك فُقدانه للحكمة في تسيير مملكته، وعاث في الأرض ظلماً وفساداً؛ وإذا وقفنا على المسكوت عنه الثاني؛ فسنجد أن حكم السلطان لن يطول، وسيتهدم كل ما بناه آباؤه وأجداده بشق الأنفس؛ كل هذه الأفكار اعتمد فيها المؤلف بلاغة الصمت والمسكوت عنه، من أجل تمرير الآراء والحقائق، بقوة إقناعية عالية تؤثر بعمق في نفس القارئ.

ترتبط البلاغة إذاً في الحكاية المثلية، بحسب ابن المقفع، بالصمت والسكوت؛ وكأنه يود القول، إنّ البحث والتأمل يقتضيان بالضرورة الجمع بين المنطوق والكلام والأقوال؛ ففي حكاية «الشيخ وبنيه» على سبيل المثال، ارتبط الخطاب الصامت بالحوار مع القوى السياسية في مرحلة إنتاج الحكاية، وفي مثل «الرجل الهارب من الذئب واللصوص» كان الصراع مع القدر، أما الحكايات المثلية الأخرى، فكان معظمها مصيرياً، وبلاغتها متنوعة غايتها الرئيسة التأثير والإقناع؛ ذلك أن البلاغة «إبلاغ، وتأثير الإبلاغ لا يرجع إلى مضمون المبلغ عنه، بل إلى كيفية الإبلاغ»[1]، أو الصيغة التي جاءت بها الحكاية من صمت الخطاب وإضمار المقاصد في النصائح غير المباشرة الموجهة إلى الملك؛ لكن البلاغة تخرج أحياناً عن طوعها، ما يجعلها «أداة للتعبير عن رفض واقعها، يتجلى ذلك على مستوى النطق، حيث يقترن الاحتجاج بسياق الجواب والابتداء؛ وعلى مستوى الصمت ومنه الاستماع أو ما يصل الاحتجاج وسكوته بواسطة الإشارة التي هي سكوت عن شيء ونطق له في آن»[2].

لقد أضمر ابن المقفع مقاصد أقواله في سرد الراوي الفرعي، فبعد عبارة «ومن أمثال ذلك»، التي نسبها إلى شخصية بشرية مجهولة، اختبأ خلف حكايات خرافية للتملص من نسبة الخطاب إليه؛ وبها بلغت القوة الإقناعية السردية أقصاها في الإضمار؛ لكن الحكاية المثلية -وإن امتازت بصمت الخطاب- صاغت كلاماً رفيعاً عاقلاً على لسان الشخصية الحيوانية «دمنة»، وهنا يكمن «التناقض الصارخ بين القول السامي، الذي لا ينطق بمثله في الغالب إلا خواص الناس وبلغاؤهم، والقائل المنحط الذي يتنزل في هذه الحالة إلى أدنى مرتبة، عالم الحيوان»[3].

تتجلى أهمية دراستنا لصمت الخطاب في فضاءات الحكاية المثلية، إذاً، في كونها تزيدنا «إدراكاً للخطاب السردي والوقوف على أنّ المعنى حصيلة متضادين هما القول وعدم القول»[4].

1- المرجع نفسه، ص6.

2- جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، (المقولة لصاحب العمدة، ج1، ص302)، ص11.

3- سعيد يقطين، «بيان القراءة عند ابن المقفع»، آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج 62/61 سنة 1999، ص22.

4- محمد الخبو، الخطاب القصصي في الرواية العربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، ص135.

ووفقاً لذلك، يمكن القول إن ابن المقفع كان في عصره مقموعاً سياسياً؛ شأنه في ذلك شأن مثقفي العالم في كل الأزمان؛ ففكّر في وضع مخرج له ولمن كان معه، ثم وجّه قدراته العقلية إلى إنتاج بلاغة رمزية قوامها التلميح بصور الحكاية المثلية الشفافة، والاختباء وراء رموز سردية تكشف ما لم يستطع قوله، واختار على سبيل المثال؛ الثور شتربة، أو ذلك الرمز الحيواني الذي انطلقت حكايته من مثل «الشيخ وبنيه»، بعدما فارقه الرجل المتكفل بمعالجته من الوحل الذي وقع فيه «فلم يزل يدب حتى أتى مرجاً خصيباً كثير الماء والكلأ، لما قضي أن يصيبه في ذلك المكان من العرض الذي لم يكن ليخطئه»[1].

يلمح ابن المقفع في خطاب هذه الحكاية المثلية إلى أنّ مصير الثور المحتوم هو نفسه مصير الرجل الهارب من الموت. وفي الوقت ذاته يحاول إسقاط المصير نفسه على المخاطب المفترض؛ فالصمت في خطاب الحكاية جزء من خطة تغري القارئ بهدف البحث عن معناه من أجل أن يؤثّر فيه.

نفهم من هذا الكلام أنّ المقام الحجاجي قائم على ثنائية القول وعدم القول؛ إذْ ما لم يقل في الخطاب يكون، في أحايين كثيرة، أهمّ مما قيل؛ والتعالق بين وجهي المعنى في الحكاية المثلية المتجسد في المعنيين المباشر والمضمر «يكسب النص الحكائي المفارق جوهره التخييلي عبر الاستبدال والتخفي في تمثيل الخبرة والسلوك الإنساني»[2].

كلما اقتربت الحكاية المثلية من منطقة الخطر بنت معانيها وفق ثنائية جدلية هي الظاهر والباطن، ولم تقف عند هذا الحد، بل حاولت أن تجعل القارئ يبصر دوافع اصطناعها لهذه الحيل الكلامية، يقول المؤلف: «ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التي وضعت له؛ وإلى أي غايةٍ جرى مؤلفه فيه عندما نسبه إلى البهائم وأضافه إلى غير مفصحٍ؛ وغير ذلك من الأوضاع التي جعلها أمثالاً، فإن قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أريد بتلك المعاني، ولا أي ثمرة يجتني منها، ولا أي نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب»[3].

اختار ابن المقفع أسلوب الرمز والتصوير قصداً منه إلى جرّ الشباب وذوي الهزل إلى الاستمتاع بطرائف الحكي، ثم الدفع بهم بطريقة غير مباشرة إلى تمحيص الرموز المستخدمة في السرد، والبحث عن دلالتها ومحاولة تطبيقها على الواقع المعيش.

إن السرد في هذا «التمثيل «مثل» دال على ممثول؛ فالمثل هو الصورة الظاهرة، والممثول هو

1- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تنسيق الشيخ إلياس خليل زخريا، ص128.

2- شرف الدين ماجدولين، بيان شهرزاد: التشكلات النوعية لصور الليالي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2010، ص160.

3- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص53.

الأصل لهذه الصورة ومعناها المقصود»[1]، وهذا يعني أن للسارد مقاصد معلنة وأخرى خفية يروم تأديتها استناداً إلى الخطاب الصامت، بحيث يوجهه إلى قارئ مثاليٍّ مؤهل لتأويل أقواله المتخيلة على الوجه الصحيح، ويترك له حرية النفاذ إلى المقاصد الحقيقية المغلفة والمموهة بضبابية الشكل الأدبي.

يقول ابن المقفع: «إن الفيلسوف لحقيق أن تكون همته مصروفة إلى ما يحصن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور. ويدفع المخُوف لاستجلاب المحبوب. ولقد كنت أسمع أن فيلسوفاً كتب إلى تلميذه يقول: إن مجاورة رجال السوء والمصاحِب لهم كراكب البحر، إن هو سلم من الغرق لم يسلم من المخاوف، فإذا هو أورد نفسه موارد الهلكات ومصادر المخوفات عدَّ من الحمير التي لا نفس لها؛ لأن الحيوانات البهيمة قد خصت في طبائعها بمعرفة ما تكتسب به النفع وتتوقى المكروه، وذلك أننا لم نرها تورد أنفسها مورداً فيه هلكتها، وأنها متى أشرفت على مورد مهلك لها مالت بطباعها التي ركِّبت فيها شُحاً بأنفسها وصيانة لها إلى النفور والتباعد عنه»[2].

يلقي المؤلف مسؤولية تأويل أقوال الفيلسوف المسترجعة على عاتق المتلقي، لينطقه بالمعنى، ويتظاهر بالحياد، فيكون ناطقاً بصمته، صامتاً في نطقه، قائلاً ما شاء متحفظاً ومحترزاً، من دون أن ينقلب عليه القول، ويكون دليلاً في فضحه أو توريطه؛ إنها عملية ذهنية شبيهة بالقياس المضمر يذكر فيها المتكلم المقدمات، ويدر النتائج ليستدرج المتلقي ويلزمه باستنتاجها.

لقد توسل المؤلف في النص السردي الذي ساقه كليلة لتنبيه أخيه إلى ما يخطط له من محاولة الظفر بالحظوة لدى السلطان بعدة آليات حجاجية للنفاذ إلى الغاية المرجوة، ففضلاً عن اعتراضه الصريح على صحبة السلطان، لجأ إلى الإحالة على أقوال العلماء بقصد إكساب خطابه قيمة علمية ومعرفية ترقى به من المستوى التمثيلي البسيط القابل للرفض أو القبول، إلى المستوى العلمي القادر على ممارسة سلطة الإقناع، فجسد على لسانهم تشخيصاً يسري على أخيه، ويتمثل في كون الطموح المبالغ فيه يُنزِّل الإنسان منزلة الأهوج الذي يقوم على الأحوال الثلاث السالفة الذكر، التي ساوى بينها في الأثر، وكلها تيمات ساقها ابن المقفع على لسان الغير بطريقته المخصوصة لتخدم آليات صمت الخطاب.

حاول الكاتب في إنتاج خطابات صامتة دفع القارئ لمواجهة المسكوت عنه سياسياً، والبحث عن مواطن السر «الكامن من وراء جعل بليغ الكلام يتجسد من خلال لسان البهائم»[3]، والرموز الإنسانية التخييلية، فصمت الخطاب في الحكاية المثلية هو صمت مقصود وواعٍ، تبرره مقاصد السارد «المتكلم» في «الرجل الهارب من الذئب واللصوص»، وهي حكاية ظلّ ظاهرها يكشف عن

1- جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، ص35.

2- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص19.

3- سعيد يقطين، «بيان القراءة عند ابن المقفع»، آفاق، ص23.

رجلٍ رمى نفسه في نهر للنجاة من ذئب أفزعه؛ فأنقذه الناس من الغرق المحقق، ثم قصد حائطاً يستريح تحته مما قاساه، فتهدم عليه الحائط وقتله، إنه مثل عميقٌ «لا دلالة له بعيداً عن باطنه، ولا فهم له دون رد معناه الأول الظاهر على معناه الثاني الباطن الذي هو الأصل والمقصد»[1]، فالعمق في الحكاية يكمن في ذاتها، وفي قراءة ما لم يكتب على حسب ما تمثّل في صورة الرجل الهارب من الموت، هروبه من القدر المحتوم له، وارتماءه بأحضانها وهو لا يدرك ذلك.

يتضمن خطاب الحكاية الصامت، نصيحة مبطنة ذات مقاصد خفية مضمرة؛ تدفعنا بطرق غير مباشرة، إلى ضرورة فهم أشياء غير مصرح بها في ظاهرها؛ وتحوم حول عدم الفرار من القدر المكتوب، وتنبه الملك إلى إمكانية انهيار مملكته، بعد أن صار الطغيان ديدنه.

رسم ابن المقفع «بمثل الشيخ وبنيه» صورة عن نفسه، واستعملها للتأثير في مخاطبه، ثم ترك الشيخ يقدم النصح لأبنائه، كما ترك كليلة يذم صحبة الملوك على نحو غير مباشر، واصفاً كلّ من يقف على بابهم بالأهوج، يقول: «وقد قيل لا يواظب على باب السلطان إلا من يطرح الأنفة»[2]؛ بيد أن مشروع النصيحة المبطن في الحكاية المثلية قوبل بالصمت والحياد، وعدم إبداء أي رأي داخل الخطاب الرئيس من قبل السلطة الحاكمة؛ ما شكّل صمتاً وحياداً من قبل الأسد الملك إزاء النصوص المعروضة مطمحاً قوياً لسلطة الحكاية الحجة؛ ورغم ذلك اعتمدت استراتيجية تلميحية صامتة في التعبير عن المقاصد، وهو ما فرضه السياق التواصلي بين فواعل الخطاب.

صفوة القول أنّ فهم المتلقي للنص السردي ذي الخطاب الصامت لا يعني فهم وامتلاك تجربة المبدع، بل فهم التصور الوجودي وتعقل التجربة الحياتية التي يأتي فيها الفهم والتأويل عملية متغيرة نظراً لتغير الأفق والتجربة من فضاء إلى آخر، فالنص خاضع لتجربة القارئ العام أو «المتلقي الكوني» والحوار بين النص والمتلقي هو حوار مفتوح على آفاق وفضاءات تأويلية متعددة. لذلك، فالمشاركة في الفضاء التواصلي، الذي لم يكتمل بعد، سيبقى فضاءً حراً وفجوة تلتقي فيها كل التأويلات السليمة والبعيدة عن الغلو والافراط في إسقاط المقاصد والمعاني التي تثقل كاهل النص.

1- جابر عصفور، «بلاغة المقموعين»، ص35.

2- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عمر أبو النصر، ص72.

الزخرف والمعمار الإسلامي

إشكالية رَوْحَنة الفضاء

سهير الأمين*

يعكس الواقع الرّاهن بشدّة احتياجاً متزايداً إلى استحضار العلاقة الوجدانية، التي يرغب المعاصرون في تأسيسها مع فضاءاتهم المعمارية، والتي تدفع بهم، في كثير من الأحيان، إلى اللّجوء إلى المعمار الإسلامي القديم، للاقتباس منه، باعتباره مرجعيّة يمكن الوثوق بها من حيث تفرّدها وانطواؤها على نفَس روحاني، وباعتبارها أوّل ما يمكن أن يقع عليه النّظر، في بحثهم عن أشكال معماريّة تحفّز ذلك التعلق بالروحانيّات.

ويمضي التصوّر العام بداهة نحو الاعتقاد بإمكان استحضار الروحانية من خلال اعتماد المرجعيّة الإسلامية منطلقاً عينياً مادياً ومحسوساً؛ فهي من ثَمَّ ليست في تصوّره، أبعد من التعلق بكلّ ما يظهر على السطح من تشكّلات توحي بأننا في حضرة زمن أصيل، وهو ما يعني، بالنسبة إلى هؤلاء، أنّ استحضاره هو الشكل الأمثل لترسيخ العلاقة بالجذور، والأمثل للشعور بالانتماء الحقيقي للهوية العربية الإسلامية، وهذا ما من شأنه أن يدفعنا إلى السؤال عن معنى الرّوحانية، وما يمكن أن

> **كان الغرب القديم يحتفي بفضاءات، وخاصة الناس، بخصّهم بنوع من الشطط التزويقي المقصود، بل الحصري، حيث كان يُعاب على الفقراء أن تُزوَّق منازلهم بمثل أو ببعض ما كانت تُزوق به قصور الخاصّة، فعلى حد تعبير مارك أنطوان، كما أشار إليه جاك سوليلو، إن «على الفقراء أن يأووا إلى الفقر».**

* باحثة – تونس..

نفهمه من استحضارها وفق ارتباطها بالأثر، وهذا ما يعمّق بدوره السؤال في صفة الإسلامي من جانبه الفكري، ومن جانبه الإيديولوجي وحتى الدوغمائي.

ويعني هذا أننا نحيل إلى انخراط الروحانية في مستويين من التفكير، نحاول فيما يأتي الكشف عنهما بصفة تدريجيّة، من خلال التفكير أولاً في علاقة الكائن بالواقع وبالزمن، وما ينسجه من علاقات بما يعده عناوين بارزة ودالّة على التقدم، ثم، من خلال الإشارة إلى الرواسب الإيديولوجية التي تسبّبت في تنامي اللّبس بين الكائن ومحيطه المباشر وبين الكائن ومختلف مرجعيّاته، وهو ما أضعف العديد من المجالات من بينها المجالات العلمية، ونخصّ بالذكر مجال تصميم الفضاء موضوع الدرس. الأمر الذي تولّدت عنه مسارات تسيء فهم العلاقة بين التقدم النسقي الذي يَعدّه علماء الاجتماع عقيدة مجتمعية، وبين التطوّر بوصفه مفهوماً منحصراً فيما هو مجالي نفعي صرف، وهو ما نستوضحه من خلال التعريف المقدّم في (معجم لاروس لعلم الاجتماع)[1]. وهي، إلى جانب ذلك، تسيء فهم التراث وفهم التأصّل باعتباره مجرّد استنساخ واستحضار للشكل الظاهر للأثر. ونمضي في الأخير نحو استشراف علاقة بناء نريدها أن تنشأ بين الكائن والمكان، وتستلزم ارتباطاً جدلياً بينهما، في معنى الانشاء لكنههما باعتبار جوهرية فعل البناء.

ولفهم المعنى ممّا تتطلّبُه عملية رَوحنة الفضاء المعماري، قد يكون من المجدي استعادة الوعي بنوع المسافة التي تفصل حيناً، وتجمع أحياناً أخرى، بين الأزمنة. ويقتضي منّا هذا الأمر أن نراجع أسس تحديدنا للمسافة التي تلزمنا لإدراك الخصوصيّة الزمانية والمكانية التي على ضوئها يُمكن أن نتوازن في الاقتباس من المرجعيات المختلفة، التي نشعر إزاءها بنوع من الانتماء، أو بنوع من الارتباط، وخاصة أن المعاصرة لا تنفكّ تضعُنا أمام مجموعة من المُوازنات العقيمة، التي تُخلّ بالتوازن المجتمعي، والتي ترمي إلى الاستقرار داخل منطقة وسطى تعادل بين ما يُصطلح عليه بتحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، دون أن يبلُغ إلى الوعي أن هذه المنطقة الوسطى، هي ما يزيد في تهميش الخصوصية الزمنية لأي مجتمع بما يحويه. ويبدو مهمّاً في هذا السياق الكشف عن بعض الأساليب التي يعتمدها المعاصرون، فيما يَعدُّونه تداركاً لنقائص الواقع، بتكريسهم لخيارات

1- «إن فكرة التقدم (progrès) تفترض أن يكون للتاريخ معنى، وأن يكون هذا المعنى خطياً، ومتواصلاً، من الظلمة إلى النور، ومن الفاقة إلى الرخاء، ومن الهمجية إلى التحضّر، نحو الحقيقة والخير مندمجين. هذا التقدم تولد عبر التاريخ عن طريق التراكم غير المحدود لأنماط التقدم التقنية التي تُمكّن من السيطرة على الطبيعة، وتدفع نحو تقدم الوعي. وهو يتطابق مع تقدم العقل. ونستطيع بداهة أن نحصر مفهوم التقدم في مجتمع ما وفي منظومة القيم التي يتبناها. وهذا ما يريده عالم الاجتماع الذي لا يجعل من «التقدم» مفهوماً، بل يجعل منه معتقداً وجب عليه دراسته بوصفه معتقداً. أما في خصوص المفهوم فهو يُفضّل مفهوم التطور (développement) (التطور الاقتصادي، التطور السياسي، إلى غير ذلك (... لقد رأينا أن النمو الاقتصادي لم يولّد بالضرورة إلغاء التفاوتات ولا المُصالحة بين الناس، وبدرجة أقل بين الشعوب».

R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui & B.-P. Lécuyer, *LAROUSSE Dictionnaire de sociologie,* Paris, Larousse France Loisirs, 2001, p. 185.

تبدو للبعض استراتيجية -إذ هي تهتمّ بتحيين الواقع العمراني العربي المعاصر وفق قراءة مُنمْذِجة للمعمار الأوربي أو المعمار العربي الإسلامي القديم- ولكنها تجعل منه (أي من هذا الواقع العمراني) صورة عاكسة لاهتزازه بين الأزمنة النظرية؛ إذ هي تقوم على وعي إسقاطي لفضاءات ولأزمان مجتلبة من الماضي «الأصيل» أو من الحاضر «الريادي» وإقحامها عنوة في غير نسقها الحقيقي والمباشر.

واعتباراً لكون اللغة حاضنة للفلسفة وللفكر الذي تعكسه صياغاتها المختلفة، فإننا قد نجد في تأويلنا للزمن اللغوي العربي بديلاً لهذا التعيّن السلبي في الواقع. ولكي نتمكن من وصف الواقع وصفاً جيداً، وجب البحث في المغزى من تقسيم النحاة للفعل في اللغة العربية مثلاً إلى ثلاث صيغ متمثلة في صيغة الماضي والمضارع والأمر[1].

وجب من ثَمَّ تأويل انحسار زمن الماضي في صيغته الماضية في الوقت الذي تحتوي فيه صيغة المضارع على زمني الفعل: الحاضر والمستقبل. يعكس احتواء صيغ الفعل للأزمان، بهذا المنطق المتفرّد في اعتقادي، فلسفة في العلاقة بالزمن جدّ خصوصية؛ إذ يبدو المضارع هنا صيغة استشراف للحاضر على المستقبل، وإنْ استقلّ كلٌّ منهما زمانَه الخاص، وهو ما يُفيد استبعاد تصوّر المستقبل خارج توجيه الحاضر له، أو خارجَ اعتباره مولوداً من رحم الحاضر. وهو ما يعني أنّ المستقبل لا يمكن أن يكون مُجرّداً أو مُطلقاً أو مُنفصلاً عن الزمن الحاضر بزمانه الخاصّ، ولا يمكن أن يكون مُسقطاً كزمن نظريٍّ منفرد بذاته؛ لأن إسقاطه يَحول دون نسقيّة الزمن، وخاصة إذا ما نظرنا إلى الزمن من منطق عَمليٍّ وفكريٍّ، وهو لذلك يُعدُّ مُتّصلاً بالحاضر بل مشروطاً به، حتّى وإن انفصل كزمن لغويٍّ؛ أي بما يسمح لنا بالقول إنّ هناك زمناً حاضراً وزمناً مستقبلياً.

ويُعدُّ المستقبل بهذا المعنى في التصوّر العربي النتيجة المباشرة والمشروعة لما يتحقّق في الحاضر، وهو ما يعني التمدّد في الزمن بالانتماء الحقيقي وليس النظري إليه، باعتبار المضارع ائتلافاً بين عارضين للزمن في سياق زمني عمليّ وفلسفيّ واحد. ويختلف هذا السياق الزمني عن صيغ الماضي. بمعنى أنّ دلالات الحاضر، التي تستشرف المستقبل، لا ترتهن ضرورة بالماضي، بل بإمكانها أن تستخلصه لتكون في كل مرة بدءاً جديداً بنُضج الماضي، ولكن دون تبعيّة له؛ أي أن انفصال الماضي بصيغته عن المضارع لا يعني التنكر له، وإنما يعني تجاوزه بتشرُّب رحيقه وليس باستحضاره واجتثاثه. وهو ما يُفيد إمكان تغيير الماضي بما يُنجز في الحاضر. وهو ما يفيد أيضاً تثمينَ زمنِ الفعل وزمنِ الكيان في الشيء حقيقةً وليس نظريّاً أو وهميّاً أو تبعيّاً.

إن ما أرمي إليه، من خلال هذه القراءة التي تحيل إلى خاصية الاستشراف التي يتحاور داخلها الحاضر والمستقبل من خلال خُصوصية صيغة المضارع في الزمن العربي، هو الإحالة إلى ذلك

1- http://www.m-a-arabia.com/site/20373.html

التفصيل الذي يُلحّ على إدراك قيمةٍ ما إنشائية للفعل. فالفعل بوصفه تصوّراً فلسفياً للمضارع، وخاصة إذا ما علمنا أنه مرادف لعبارة: مشابه (مضارع يعني مشابه)، هو ما يضمن نوعاً من الارتباط المرن بين الأزمنة. وبمعنى أدق إنّ البناء للمستقبل لا يستقيم خارج ما يتمخض عنه بناء الحاضر، أي أنّ النتيجة في المستقبل ستكون شبيهة بما يتأسس في الحاضر، أو هي ستكون على صورته؛ فهي صورة مضارعة للحاضر وشبيهة به لأنّها وليدته. وهذا يفترض المباشرة العملية للواقع الخصوصي؛ لأن هذه المباشرة هي التي تضمن مستقبلاً ذا خصوصية. فالمستقبل ليس هو ما نأمله، أو ما نحاول تحقيقه انعكاساً لصورة خيالية، بل هو انعكاس لفعل حقيقي نؤسس له، وهو ما يعني بالضرورة أن البناء يجب أن ينتج عن تشرّب عميق للتجربة، وللواقع الحي، ومعطياته الاجتماعية والقيمية والاقتصادية وغيرها، دون تجاهل لضرورة السعي إلى الترفيع من المستوى الحضاري العام. ولكن هذا السعي للرفع من المستوى الحضاري، الذي يجدر به أن يكون حثيثاً، لا يجب أن يؤول إلى استعجال للأزمنة في غير نسقها الطبيعي والخصوصي، بالدخول في منطقة اشتباه تجعل من الحركة نحو التقدم عكسية؛ إذ ليس معنى التقدم أن يقوم الحاضر على اجتلاب أسباب الرقيّ خارج ما تقضي به استعدادات المجتمع الفكرية والوجدانية أو خارج ما تقضي به خصوصية الزمان والمكان. أو كما أشار إليه إدغار موران في كتابه (La voie pour l'avenir de l'humanité)[1].

هذا ما يحيل، إذاً، إلى اعتبار الانغراس في الحاضر المضارع، بوصفه نسقاً زمنياً طبيعياً وفلسفياً، ضرورةً روحانيةً، في حين تنغلق قراءة المعاصرين للزمن اليوم على عدم الوعي بضرورة استشرافه واقعيةً كائنةً مضارعة، أي دون وعي بضرورة اعتبار الروحانية هي المباشرة المخصبة للحاضر الخصوصي، الذي يتولّد عنه مستقبل متجذّر في الزمان والمكان. فالروحانية لا تقوى على استمداد معناها الحقيقي العميق خارج انخراطها في تفعيل الواقع، باعتبارها قيمة عملية إنتاجية وليست قيمة استهلاكية نظرية.

إن المتفحص يرى بوضوح أن العلاقة، التي يُنشئها الكائن العربي المعاصر اليوم مع الأزمنة، إنما هي إحالات نظرية قائمة على الإسقاط، وهي إحالات متجرّدة بل متنصّلة من واجبها التأويلي

1- «إن فكرة التطور هي فكرة مُتدنّية؛ فقد مثل التطوّر صيغة قياسية عامة تتجاهل السياقات الإنسانية والثقافية. وهو يُطبق بطريقة اعتباطية على مجتمعات وعلى ثقافات متنوعة جداً، دون اعتبار لخصوصياتها، ولمعارفها ومهاراتها، ولفنون عيْشِهَا... إن التطور يقدّم في الواقع النموذج الغربي على أنه نمط مثالي للمعمورة. ويفترض أنّ المجتمعات الغربية تمثّل مُنتهى التاريخ الإنساني. وقد مثّل التطور أيضاً، باعتباره نتاجاً للمركزية الاجتماعية الغربية، المُحَرّك لنزعة تغريبية مسكونة بالعظمة. ولكن في الواقع إذا لم يجلب التطور لباقي العالم ما تحمله الحضارة الغربيّة من إيجابيات (الحقوق الإنسانية، الحريات، الديمقراطية)، فإنه يحمل إليها حتماً عيوبه. فهذا التطور الذي يريد بذاته أن يكون حلاّ يجهل أن المجتمعات الغربية هي في أزمة، مأتاها تطورها ذاته. هذا الأخير أفرز بالنتيجة تخلفاً فكرياً ونفسياً وأخلاقياً».

Morin E., *La Voie : pour l'avenir de l'humanité,* Espagne, Edition Pluriel, 2012, p. 39.

تتمثل الزخرفة الإسلامية بوصفها نوعاً من الثناء الذي يعكس علاقة خصوصية بالذات الإلهية المفارقة، التي هي في كل الوجود، والتي ليس في مقدور مكان بعينه أن يسعها أو أن تنحصر فيه، وهو ما يحيل إليه البعد اللانهائي للحركة الزخرفية.

لما تقضي به النموذجيات الرائجة من اجتلاب أجوف للأزمنة الماضية، أو لما تقضي به من استباق لها في مشاريع مستقبلية، لا تتعدى المراهنة على التطبيقات الحرفية لما يتمّ اجتلابه من الآخر النموذجي، وهو ما يحرم الحاضر كل الإمكانات الفلسفية لإنتاج واقع خصوصي، بالتنكر للذات الجوهرية، التي ليس لها أن تتأصل حقيقة، دون أن تنبثق عن ذاتها المحلية ودون تفعيلها لخصوصية واقعها المباشر.

ومن الضروري أن نكشف في هذا السياق عن بعض الالتباسات التاريخية التي ساهمت في تردّي العلاقة بالواقع، وانحباسها في أفق إيديولوجي عقيم، مهّد فيما بعد إلى طغيان الإيديولوجيا على قيم الإبداع، ورسوخها رُسوخاً يمضي نحو ضرب القيم في صميمها الايتيقي، بميل إلى قراءة الواقع من خلال تقييمه تقييماً أخلاقياً، في معنى مدى تماهيه أو تنكّره لأخلاق الانتماء والتأصّل مثلاً، التي هي في الحقيقة أخلاق وضعية وإيديولوجية أساساً، ترسخت قيماً أحادية ونهائية للنظر في الواقع، ومن ثم اقتصرت هذه الأخيرة على هذا التقابل الإيديولوجي بين العرفان والنكران، وقد رسَخ هذا التحيز السلبي للقيم بديلاً لإنتاجها، وهو ما ولّد أناساً يتحيزون مواضع الأضداد، بعيداً عن كل تحقيق إيجابي للاختلافات المشروعة، لخلق قيم مضافة تنبثق عن خصوصيات الواقع واختلافاته الجوهرية. ونذكر من ذلك، مثلاً، الرسوخ الأخلاقي في مسمّى الأصالة، الذي يضرب صميم فعل التأصّل كإيتيقا منتجة للواقع، أو نذكر أيضاً ميول الكثيرين لنكران الواقع والتنكر للذات الجوهرية، بدعوى التقدمية والتمرّد على الأخلاق، دون سعي لاقتراح قراءات أخرى، خارجة عن هذه الثنائية السالبة أو خارج هذا الإعراض عن مباشرة الواقع، ويعني هذا، من ثَمَّ، قبولاً ضمنياً للوجه السالب والسلبي للأخلاق؛ لأن الرفض الذي لا يقدّم بدائل، أو لا يبحث في البدائل، لا يعكس قدرة حقيقية على التجاوز، ومن ثَمَّ هؤلاء يكتفون بموقع الرفض، وبالتحرك خارج الإطار الخصوصي بيقين المسلوبين، هؤلاء يضربون نسقيّة الخط التقدمي ويضربون صميم فلسفة الفتح والانفتاح، التي تعني الانتماء إلى نسق إنتاجي يرتقي بانخراطه في واقعه الخصوصي إلى مستوى الفعل الروحاني، بحيث أصبحت القيم منحصرة في الحكم الأخلاقي الأجوف الذي ينحاز إلى التعريفات الواهية، والذي يضرب بدوره تدريجياً كلّ القيم المضافة المجالية التي تنبني على قراءة مغلوطة للأسس.

ولتوضيح هذه الملابسات التاريخية وجب الوقوف عند محطات لتاريخ العقل الأوربي الذي كان سالباً للخصوصيات الفكرية المنافية لنسقه الخصوصي، في طريق هيمنته المعرفية على العالم. من بين هذه المحطات، قد يكون من الضروري الوقوف عند ما اصطلح عليه في الغرب القديم

بنظريّة «اللّياقة»، التي تحدث جاك سوليلو عنها في كتابه (le décoratif)[1]. وتعني هذه الأخيرة السعي إلى ابراز الفخامة بتخصيص فضاءات الأثرياء بما يليق بهم من البهرج، الذي له عندهم دلالة إيجابية واستثنائية، وهي على عكس ما هي عليه في اللغة العربية التي تُحيل بالبهرج على ما هو باطل وزائف. فلقد كان الغرب القديم يحتفي بفضاءات، وخاصة الناس، بخصّهم بنوع من الشطط التزويقي المقصود، بل الحصري، حيث كان يُعاب على الفقراء أن تُزوَّق منازلهم بمثل أو ببعض ما كانت تُزوق به قصور الخاصّة، فعلى حد تعبير مارك أنطوان، كما أشار إليه جاك سوليلو، إن «على الفقراء أن يأووا إلى الفقر»[2].

وقد تم إسقاط هذا المصطلح، الذي عَرف أوجَهُ في الغرب خلال القرون الوسطى، على الزخرف الإسلامي في أولى مبادرات الغرب لقراءة فنون الإسلام القديمة، حيث ظل الزخرف مقتصراً في تعريفاتهم على الممارسة الفلكلورية، التي لا تختزن ما يكفل لها إقراراً أو اعتباراً بأنها فنون ترتقي إلى مستوى وعي منجزيها بذواتهم وبما ينجزون. ومن ثَمَّ لم يكن الفن الإسلامي في نظرهم يملك جدارة الإقرار به بوصفه ممارسة فنية عاكسة لخصوصية إسلامية، بل عَدَّ الزخرف الإسلامي خليطاً من ممارسات تزويقيّة أنتجتها مجموعات من الأجناس المختلفة التي وقعت تحت سيطرة «الغزو الإسلامي». ومن ثَمَّ اعتبرت الزخرفة في تعريفات الدارسين للحضارة العربية، لا تختلف في جوهرها عن البهرج الذي تحتفي به نظرية اللياقة، وخاصة أن هناك الكثير من الباحثين الذين يميلون إلى تسمية الفنون الإسلامية بفنون البذخ، كأولاغ غرابار صاحب كتاب: (تفكر في الفن الإسلامي: جمالية التزويق)[3]، وهو ما يعني سحب كلّ خصوصية فكرية إسلامية وطمس الخط الفكري الذي يختلف نسقه عن النسق السلطوي الانتهازي الذي عرفه تاريخ الخلفاء.

وفي حين مثّلت نظرية اللياقة ترجمة للعلاقة بالمراتب، بحيث اهتمت اهتماماً مكثفاً بعكس الفخامة، التي اتصلت في بادئ الأمر بفكرة التنميق في الكلام، حيث استمدت نظرية اللياقة وجودها من الأساليب البلاغية وعلم البلاغة، الذي عُرف في الحضارتين العربية والغربية على حد سواء، ليصل فيما بعد بصفة حصرية عند الغرب إلى نوع من الثناء التزويقي، أي على شاكلة الإطراء البلاغي. في تلك الأثناء، أو خلال ذلك، كانت علاقة الغرب بالمقدس علاقة تقوم على الانزواء عن العالم والنأي عنه إلى فضاءات خاصة، يلجؤون إليها للتعبّد والمناجاة، ولم يكن هناك من سبيل لأن تتسع العلاقة بالمقدس إلى ما يخرج عن ذلك الحيّز المكاني المحدّد. ويختلف هذا الأمر في صميمه عن اعتبارات المسلمين للعلاقة بالآخر وبالله، وفق تصور خصوصي للمراتب ووفق تخصيص للذات الإلهية المفارقة بالثناء، التي لا يكون الثناء عليها متّصفاً بأي أنواع الانزواء عن

1- Soulillo J., Le décoratif, Paris, Editions Klincksieck, 2016.

2- « Il faut que les pauvres soient logés en pauvre ». Jacques Soulillo, Le décoratif, op. cit., p. 16.

3- Grabar O., Penser l'art islamique : une esthétique de l'ornement, Paris, Albin Michel, 1996.

العالم، بل لا يكون إلا متخللاً للعالم وللحيوي اليومي منه، أو هكذا هي رمزية انتشار الزخرف في فضاءات العامة والخاصة، التي استمرت حتى مثلت هوية تراثية للبيوت العربية القديمة. وتتمثل الزخرفة الإسلامية بوصفها نوعاً من الثناء الذي يعكس علاقة خصوصية بالذات الإلهية المفارقة، التي هي في كل الوجود، والتي ليس في مقدور مكان بعينه أن يسعها أو أن تنحصر فيه، وهو ما يحيل إليه البعد اللانهائي للحركة الزخرفية. وقد كان لكلّ أنواع العمارة حظها من الزخارف، بل تعدّاه إلى زخرفة الأدوات التابعة للفضاءات المختلفة وغيرها من الأدوات الاستعمالية خارج حيز هذه الفضاءات. وتأكيداً لفكرة التوجّه إلى الخالق بالثناء من خلال الزخرف، نجد أن أهم الفضاءات التي زخرفت بالكثير من العناية، كانت محاريب المساجد التي تشير إلى «القبلة»؛ أي وجهة المصلي من كلّ فضاء، بحيث كانت القبلة الشرط الهندسي الرمزي الوحيد لقيام المساجد، ولكنها، في الوقت نفسه لم تكن حكراً على المساجد، حيث يختص الفن الزخرفي المجرّد بانطوائه على علاقة مغايرة بالوجود، تقوم على اعتبار الغيب أو المفارق غير منفصل عن واقعية الواقع، وهو ما يحيل إلى خصوصية الفكر الذي أنتجه، والذي سيكون من الهشّ أن نطلق عليه صفة التزويقي في معناه العارض، الذي يحتفي بالفخامة، ومن ثم مثَّل اعتبار الزخرف الإسلامي ظاهرة تزويقية، حتى من طرف من يتشبثون بالتراث الإسلامي، حلولاً غير واعٍ في فجوة فكرية، ابتلعت في جوفها الكثير من المنجذبين إلى القراءات الإيديولوجية التي حالت وتحول دون كل علاقة تفكرية بفلسفة الإسلام التي أبدعت في إنتاج هذا الفن المجرّد.

وما نراه، بوصفه تحليلاً أو تأويلاً للفن الزخرفي الإسلامي، إنما هو إسقاط لتصور للعلاقة بالوجود، مقروءة من زاوية نظر تخصّ العالم الغربي في القرون الوسطى، حيث تميل العلاقة بالمقدس في التصور الغربي إلى جعله حيزاً معرفياً له فضاؤه المخصوص والمعزول عن دنس الواقع الحيوي، باعتبار العالم منقسماً إلى حيز واقعي معلوم يخضع إلى سيطرة الكائن العاقل، وحيّز ماورائي مخالف وغير واقعي. ومن ثم إن هؤلاء المعاصرين من المواكبين لركب الحداثة، لم يتسنَّ لهم القيام بشيء غير التحيّز لهذه الواجهات الإيديولوجية التي يغلّفون بها فضاءاتهم الخاصة، لتغدو فضاءات مفرغة من كلّ جوهرية نابعة عن الذات، ومن ثَمَّ مفرغة من كلّ روحانية ممكنة.

ولقد تتالت نقاط الالتباس، التي تحوّلت إلى تراكمات إيديولوجية، ودفعت بالمعاصرين إلى الحسم في شأن التراث الإسلامي، وإلى تجميد الروحانية في منطق اجتثاثي يميل إلى التثمين التزويقي أكثر منه إلى التواصل الفكري المتجاوز لنهائية الأثر، الذي يتأتّى ليس فقط من الثبوت الإيديولوجي في مرجعيّة الغرب القديم، واعتبارها مرجع الفن على الإطلاق، بل يتأتّى أيضاً من الانجراف في تيار المواكبة للنموذج الغربي؛ إذ مثل التصوّر الطقوسي للروحانية فيما يسمى بالبناءات المقدسة في الغرب النهضوي وحتى الحداثي، صورة ذهنية تسع العالم المواكب الذي لم يعد يُعير خصوصية فكره اهتماماً، حيث أصبحت روحانيته طقوسيّة بدورها، وتنبني على الاعتقاد بمقدّس ثابت، وليس على مفارق متحول، وأصبحت بينه وبين الفضاء الحيوي مسافة؛ لأنه استبدله بفضاء وهمي منظور.

وتتحدد الروحانية في الاعتقاد السائد بوصفها دلالة على المقدس؛ أي بما يحيل إلى كون مسألة روحنة الفضاء تتجه نحو جعل الفضاء ذا بعد قداسي في معناه الديني، وهو ما يُمثل خلطاً بين هذه الفضاءات التي تنشأ حقيقة وفق هذا التصور، والفضاء الروحاني في معنى ملامسته لوجدان الكائن، دون أن يرتبط ضرورة بمفهوم ديني، وإنما بملامسة ما هو من طبيعة مفارقة في الكائن. وهو ما أعتقد أن فلسفة الإسلام قد تجاوبت معه إلى أبعد الحدود، ولكنّه تداخَلَ فيما بعد مع الإيديولوجيات المنتصرة للإسلام في وجهه الدوغمائي، الذي تعسّف على الفكر المبدع والمُنشئ له، ليفتح الباب على مصراعيه للفراغ الوجداني الذي حلّ بمعتنقيه، وفتح سُبل اجتلاب تصورات عقيمة للروحانية لا تستجيب لما تأمله فلسفة الإسلام من الكائن.

هذه الروحانية الطقوسية تقوم على نوع من التنزيه والعزل للجانب الباطني الوجداني عن الحيوي الحياتي، ومن ثَمَّ هي تأخذ بهذا المعنى بُعداً دينياً طقوسياً مخصوصاً بفكرة التوبة في المنظور المسيحي، باعتبارها علامة على الارتقاء الروحي. وهذه الروحانية التي في طور الارتقاء لها فضاؤها المخصوص والحصري كما أشرت آنفاً، المتمثل في الكنائس والمعابد. وهذا يعني أن الروحانية لم تعد تمثّل في ذهن المستحضرين لها، من المواكبين، منطقاً عملياً يتحرك وفقه تصوّر العمارة بشكل عام، أو كما نلاحظه في فنّ العمارة الإسلامي القديم؛ حيث كانت الزخرفة ممارسة فنية روحانية ليس بما تجسّمه بل بما تنخرط فيه من ترميز يلامس مجالات الحياة العديدة، ولا يختَصُّ بفضاءِ العبادة؛ لأن العبادة، بمفهومها الواسع في الإسلام، ترتبطُ بِعدِيدِ المَفاهيم الأخرى، كمفهوم العمل على سبيل المثال، وهو ما يَجعل أمْر النَّفاذ إلى روحانيّة مَا مُرتبطاً بالكيفيّة التي بها نُمارس عملنا اليومي مثلاً. ومن ثَمَّ، لا تُعَدُّ العلاقة بالمُفارق عَلاقةً تُنَاقِضُ الواقِعَ الحياتيَّ الحيّ، بل إنّ صميم فكرة اعتبار الخالق مُفَارقاً يعني التمَاهي الذي ليس فيه نشازٌ بين أن يكون الأَسمى والأقرَب في الوقت ذاته إلى الكائنِ بأدنى ما تكون المَسافة. وهو ما يَقدر على طبع جميع مجالات الحياة بذلك النوع من التوجّه الروحاني، الذي لا حَصْر فيه ولا حِكْرَ لأحد ولا لشيء. وعلى خلاف ذلك يتحدّد سُمُوّ المُقدس في التصوّر الغربي، بانفصاله وانزوائه عن الحياتي العامّ. وهو ما نلاحظُه في تحديد روسكين للتبايُن القيمي الذي يرفع المِعمار المُقدس مثلاً إلى أعلى الهرم، ليُدني المعمار السكني إلى أسفله؛ لأن الشطط التزويقي في البناءات المُقدسة والإفاضة بها لا تُرتهن بغائيّةٍ ما، بحسب قولروسكين؛ أي كما هو الحال بالنسبة إلى غيره من أنواع العمارة، في إشارة واضحة إلى دنيويّة البعد الغائي الذي يُدني في نظرِهِ هذا النوع من العمارة ويُناقضها مع القداسة.

هذا المنحى الطقوسي المسقط إيديولوجياً على واقع خصوصي مختلف أو على منطق فكري له خصوصيته، صيّر العلاقة بالتراث الإسلامي علاقة قشرية إيديولوجية بدورها، ليس بالانصياع اللاّواعي لهذا المنطق الروحاني الشكلاني فحسب، بل بتقزيم جوهر

الروحانيـة بوصفهـا قيمـة عمليّـة تنطلـق مـن النظـرة الخصوصيـة للعلاقـة بالمفـارق، وجعلهـا تتلخـص في عمليـة الاجتثـاث للأثـر، باختـلاق تطابـق دلالي بـين شـكل منتـهٍ في العينـات التراثيـة، ومضمـون تُثَبَّـت فيـه الروحانيـة، لتصبـح لهـا ملامـح مقـروءة ومحـددة. ويعتقـد الكثـيرون أنّ للأثـر ترجمـة أو دلالـة روحيـة مُتطابقـة ومُتماهيـة مـع شـكله المـرئي، وهـو مـا دفـع إلى الاعتقـاد بأنـه بالإمـكان اسـترداد البُعـد الرُّوحـاني الـذي يكتنـز بـه السـطح المـرئي للأثـر، باسـتعادة وتقليـد الأشـكال المرئيـة للمعـمار القديـم، ولكـن هـذا الأمـر لا يتعـدى في الحقيقـة الافتعـال النظـري للتطابـق بـين البـصري والـدلالي، الـذي يربـط بـين الشـكل المُقلَّـد والمضمـون الإيديولوجـي. ويعتقـد البعـض أيضـاً أنّ روحنـة الفضـاءات المُعـاصرة تكـون بالإحالـة عـلى الأصالـة، في معنـى التكريـس الصـوري للأثـر، فاعتـُبِر أنه بإنشـاء مـا يُسـمّونه «الطابـع» المعـماري أو (le style) يُحققـون نوعـاً مـن الاسـترداد لذلـك النفَـس الروحـاني؛ إذ يلجـأ هـؤلاء، خطـأً، إلى إعطـاء الروحانيـة ماهيّـة شـكليّة مُحـدَّدة مرتبطـة بإيديولوجيـا الأصالـة.

وإن كان يبـدو ممكنـاً لشـكلٍ مـا أن يكتسـب دلالـة روحيـة، فـإنّ ذلـك لا يعنـي أن تصبـح الروحانية مـن الموضوعـات التـي يمكـن أن نتناولهـا بالمنطـق العلمـي، الـذي يسـتند إلى الاسـتدلال والتمثيـل البيـاني، أو باعتبارهـا كامنـة في هـذا الأثـر «النمـوذج»، بمـا يعنـي توقفهـا عـن أن تكـون إعـادة إنتـاج للمعنـى أو للقيمـة، بمـا يجعـل مـن العمـل الروحـاني ابداعـاً متجـدداً ومخصبـاً للوجـود، فهـذا السـطح المـرئي لم يَدفـع الكثيريـن إلا لتقليـد مـا يقـعُ للنظـر، وتفسـيرِه بمنطـقٍ يجعلـهُ مُـدركاً وقابـلاً للمؤْضَعَـةِ، وهـو الأمـر الـذي لم تـنِ تعتمـدُه المناهـجُ العلميّـة، في العديـد مـن الدراسـات المُهتمّـة بموضـوع الرّوحانيـة في الآثـار الإسـلامية عمومـاً، حيـث يتـمّ افتعـال التطابـق بـين الشـكل والدلالـة، مـن خـلال الإغـراق في تمجيـد الشـكل النهـائي. وهـو مـا يدفـع إلى القـول بـأنّ هنـاك خلـلاً منهجيّـاً في الاقتبـاس أو في عكـس الروحانيـة التـي ينطـوي عليهـا الأثـر؛ إذ عُـدَّت الروحانيـة، خطـأً، المُـرادف للرمزيـة، في معنـى الإحالـة إلى مجموعـة مـن الرمـوز، وليـس الرمزيـة في معناهـا التأويـلي المبـدع؛ أي أن عكـس التعلـُّق الروحـاني يكـون عـن طريـق إنتـاج أو إعـادة إنتـاج رمـوز يكـون باسـتطاعتنا قراءتهـا وتفسـيرها بفكّهـا وتشـفيرها، وهـو مـا لا يُحيـل إلى مُحتـوى فلسـفي، بـل إلى علامـات ومُفـردات، يكـون موضوعُهـا المُقـدس أو المُفـارق دون اختـلاف يُذكـر، فالروحانيـة مـن هـذا المنظـور هـي في النهايـة نـوعٌ مـن التقنـين الرمـزي الـذي يُمكـن تشـفيره لبُلـوغ محتـواه ومعرفتـه عـلى تمامـه.

يجـدر بنـا أن نفـرق هنـا بـين القـول بـأنّ الأثـر المـادي هـو عمـل روحـاني، وبـين أن نـرى أننـا قـادرون عـلى تثبيـت الروحانيـة فيـه. فاعتبـار الأثـر المـادي أو المـرئي مكمنـاً للروحانيـة هـو أمـر مختلـط؛ إذ هـو في وجـه مـا؛ أي الأثـر، قـادر عـلى أن يكـون بالفعـل مدفوعـاً بنَفَـسٍ ملامـس للروحانيـة، ولكـن مـا يسـتعصي عـلى التحديـد هـو إعطـاء الروحانيـة شـكلاً مـا محـدداً.

مثـل هـذه المسـائل جعلـت مـن المعـاصرة تمثّـل، إلى حـد مـا، ترجمانـاً للفـراغ مـن فلسـفة الواقـع وفلسـفة الإنشـاء التـي تمثّـل الروحانيـة انخراطـاً فيهـا أساسـاً، فعندمـا ننظـر في مسـائل مجاليـة تخـصّ

الهندسة الداخلية مثلاً، أو تصميم الفضاء الهندسي، لتفحّص المسافة والعلل التي تنجم عن الاكتفاء بما هو مجالي، دون ارتباط إشكالي بما هو أساسي وجوهري في كل مسألة، فإننا ننتهي إلى مثل ما نعيشه اليوم من ترسيخ لقيم لا توفّق في المزج بين المنفعة والخير معاً؛ بل تخضع إلى الحاجة الآنية الملحّة، أو تخضع للبعد المطلبي الذي نستشعر فيه إلحاحاً خارج ما تعنيه الضرورة الملحّة حقيقةً. ولعلَّ هذا الأمر يعود إلى التأثر السلبي بالنزعة البراغماتية التي طغت على الفكر، والتي جعلته منحصراً في النشاط العقلي الذي لا يؤمن بقيمة خارج الحدود النفعية الاستهلاكية للواقع، والذي لم يعد له اعتبار بالتالي لأيّ قيمة تخرج عمّا تحدده النجاعة كمنفعة مباشرة، ما يعني إلغاء كل بعد قيمي مجاني أو عفوي يمكن أن يكتنز به الواقع.

تغيّر تقييم المجتمع الأوربي الحديث للكائن وللمكانة التي أصبحت ترتبط بما هو فكري، ولم يعد هؤلاء يولون الجمالي المُحيل على الفخامة قيمةً، وهو ما فتح السبل بدوره أمام إنشاء علاقة مغايرة مع الجمالية، ترتبط أساساً بما هو وظيفي.

وللعود إلى التأثيرات أو الترسبات الإيديولوجية التي رسّخت هذا المنحى البراغماتي النفعي الصرف، وجب أن نمرّ بما استبطنه العالم العربي المساير الذي لم يكن يعي خصوصية واستثنائية المثال الذي ساير، ومن ثَمَّ وجب أن ننطلق لفهم تلك التأثيرات الإيديولوجية من الإحالة على التغيّرات الفكرية التي طرأت على العالم الأوربي، في علاقته بالفضاء الهندسي، انطلاقاً من معرفة كيفيّة مراجعة الغرب الحداثي لجذوره التاريخية، وحسمه في نظرية اللياقة، التي لم يعد بالإمكان اعتمادها، نظراً لتغيّر نظرته للمراتب. فلقد تغيّر تقييم المجتمع الأوربي الحديث للكائن وللمكانة التي أصبحت ترتبط بما هو فكري، ولم يعد هؤلاء يولون الجمالي المُحيل على الفخامة قيمةً، وهو ما فتح السبل بدوره أمام إنشاء علاقة مغايرة مع الجمالية، ترتبط أساساً بما هو وظيفي؛ أي على عكس ما كانت عليه اللياقة التي تتعمّد الشطط التزويقي دون موجب الوظيفية، إلى أن أصبح الغرب الحداثي، على عكس ما كان عليه قديماً، متحيزاً للوظيفية التي تجعل من الجمالية قيمة تابعة لها أو مرتهنة بها، بحيث لم يعد هناك اعتبار لما هو جميل خارج ما هو نفعي استعمالي. ومن ثم اتجه الحداثيون إلى اقتطاع عضوية الفضاء، لقطع العلاقة بالإسراف التزويقي. وبانقطاع عضوية الفضاء المعماري أصبح التزويق، الذي يعني البهرج، والذي يختص بأعيان الناس، متمثلاً في تصور مفاهيمي للّياقة، وعليه انفصل شكلاً فحسب، ولكنّه ظلّ متعلقاً بإبراز دلائل الفخامة في معنى مختلف ومخفي. وخلال التخلي عن منطق العضوية بين هيكل البناية وكسائها التزويقي للفصل بين الداخل والخارج وبين الحاوي والمحتوى، انطبع كل ما هو ظاهر شيئاً فشيئاً بالسطحية، وبما هو آنيٌّ وعارض ومثير للانفعالات الوقتية والإعجاب الظرفي، وهو الأمر الذي أثاره في البداية الصراع المجالي بين المهندس الداخلي والمهندس المعماري، والذي أشار إليه الناصر بن

الشيخ في تقديمه لكتاب (هندسة المعمار الداخلي)[1]، الذي يقوم على اعتبار أن هناك تفاوتاً قيمياً تفاضلياً بين المهنتين أساسه التفاضل بين الوظيفي الذي يمثل شقّ المهندس المعماري، و الجمالي الذي يمثل شق المهندس الداخلي أو المزوق في ذلك الحين؛ حيث أصبح المهندس المعماري يميل إلى نفي الجمالية التي تذكّر بالإسراف، لأجل مكانة لم تعد جديرة بالعناية، ولم يعد يريد أن يعير الجمالية قيمة تخرج عما يقدّمه هو من وظيفية، على اعتبار أن الوظيفية أصبحت قادرة على استمداد جماليتها من الاحتياج الهندسي إليها. ومن ثم كان التقييم الجديد للمراتب محرّكاً لهذا الخلاف الإيديولوجي، الذي مثلت قيم الفرد المعزول أحد أهم وأشد مؤثراته، بحيث ترسخت تلك القيم على إقرار جدارة الفرد وحظوته المعرفية باعتباره كائناً منفصلاً ومستقلاً عن المجموعة، وعليه أصبحت هناك اعتبارات أخرى للمكانة التي تحتفي بهذا الفرد، والتي استرعت اهتمام الحداثيين، الذين أنتجوا مفهوم «الكائن الرفيع» (L'«homme raffiné») بديلاً لنظرية اللياقة التي تحدث عنها كانط[2].

تبلورت هذه الرؤى في البداية عن غايات إصلاحية لم تمنع، فيما بعد، ميولها إلى النفعية الانتهازية؛ فالمهندس الذي أصبح يميل إلى حفظ هندسته من البهرج ومن الإسراف الجمالي المجاني، في إيمان بضرورة استقطاب الكائن الرفيع الذي يميل إلى الاستيعاب المجرّد والمفاهيمي للجمال، أصبح ينكر تدريجياً كلّ قيمة رمزية ممكنة للتآلف الجمالي الوظيفي خارج مجالهما النفعي في معناه البراغماتي، بحيث مثلت نظرية الكائن الرفيع ونظرية اللياقة وجهين لعملة واحدة. وقد تفشّت مع هاتين النظريتين قيم نفعيّة ترتبط بالعرض والطلب مهّدت فيما بعد لمنطق آخر جديد هو منطق الاستجابة لمطلبيّة الحريف.

هذا الحريف، الذي يوصف بالكائن الرفيع، والذي التفّت حوله التوجّهات الحداثيّة

1- رئيف مالك، هندسة المعمار الداخلي مقاربة علمية بيداغوجية، مركز النشر الجامعي، تونس، 2007.

2- يتحدث سوليلو عن ملامح كائن من أجل الآخر عن طريق إحالات عما قاله كانط عن خصائص الكائن الرفيع: «بين الكائن القديم الذي تكسوه تزاويقه الواقعية والكائن الرفيع، تندرج كلّ تلك المنظومة الثقافية التي كان لها تأثيرها في إضفاء صبغة مجازية على مفهوم البهرج الحقيقي المركب من الزهور والقواقع والرّيش، ليؤول إلى بهرج مُجرَّد غير ملموس وشبه «استراتيجي» للكائن الرفيع، الذي يجد في التوافق والتقدير بشأن خياراته الجمالية، بما في ذلك زينة فضائه المحيط، فرصة لاستثمار ذاتي؛ بحيث نتبيّن الفكرة التي هي لدى كانط على درجة عالية من الأخلاقية، والتي هي نافذة جداً، والتي مفادها أنّه وراء التزويق والبهرج حتى في معناهما الموسّع و«المهذب»، يتخفىّ دوماً حضور لإحساس بالغرور؛ لأن الغاية الجمالية، التي تميل إلى الجمال الفني والجمال بصفة عامة، تنطوي دائماً على بحث عن اعتراف أو عن منافسة مُلطّفة وهذا طبيعي بين الأشخاص. إن التزويق، حتى وإن مرّ بمصفاة المجاز، فإنه يخدع دائماً في نهاية المطاف أصله الجدالي. فما يسميه كانط «المباهج ذات الطبيعة الاجتماعية» يحملنا إلى هذا المعنى العملي الذي هو في صميم مبدأ الحكم الذوقي، والذي يتجلى بالاعتراف بخيارات الآخر أو باستهجانها».

Soulillo J., *Le décoratif*, op. cit., p. 22.

الانتهازية، بالارتكاز على ما يُميّزه من تعقيدات تمسّ جوانبه النفسية، أصبح نقطة التمركز النفعي لكل المواكبين أيضاً، دون أي مراجعة إيتيقية تربط هؤلاء بخصوصياتهم الفكرية والمحلية أو تربطهم بالمرجعية الإسلامية، التي يميلون، في الكثير من الأحيان، إلى الانتساب إليها في استحضار زائف للعراقة. فلقد أصبح المهندس المعماري يعي أن بالإمكان إخضاع هذا الكائن المسمى رفيعاً للضغط النفسي والاجتماعي، بما أنه تغيرت أدواته وآليات إظهاره لمكانته، وفق تغيّر في أسس التقييم الجمالي من جهة، وتغير في أسس التقييم الاجتماعي من جهة أخرى، الأمر الذي جعل من التقييم الجمالي في جانب منه مشروطاً بنوع من التقييم الاجتماعي، بل أكثر من ذلك مثل التقييم الاجتماعي محراراً لدرجة وظيفيّة هذا الجمالي الذي يُطلب منه عكس هذا الكائن العقلاني الجديد؛ إذ أصبح بالإمكان التعويل على مطلبية الحريف، هذا الذي تأكّد ارتهانه بحاجاته الملحّة للظهور الاجتماعي، ومن ثَمَّ ارتأت المنفعة أن تُستغل السّهولة في استدراجه على أكمل وجه، وهو ما صيّر رمزية الجمالي والوظيفي إلى زوال، حيث تعمل النفعية على استمالة نفسية الحريف، وهي النقطة المفصلية التي أسست، كما أسلفنا، لمنطق الاستجابة، والتي مثلت حقيقة التصوّر المعاصر لمهنة الهندسة الداخلية وتصميم الفضاء، أو هو ما نلمسه على مستوى الواقع التطبيقي.

ويقوم منطق الاستجابة على المغالطة في سياديّة الحريف التي تريد إيقاعه في وهنه أمام حب البروز المجتمعي، ومن ثَمَّ أصبح عمل المهندس المعماري يميل إلى ترسيخ الوهن النفسي المرضي الذي يستحثّ الهوس، ويكرّس البعد المطلبي دون حاجة حيوية ماسة إلى موضوع الطلب، عوضاً عن اهتمامه بترسيخ النفسي في معناه الوجداني العميق.

وإن مثّل الفرد المعزول، الذي طبع النهضة الغربية بنظرته الإصلاحية، تطلُّعاً لتجاوز التمايز المجتمعي الذي ترسّخ قيمةً تقضي بأفضلية الأثرياء على البسطاء، ورغم سعيه لخلق موازنات جديدة حريّة بتطلعاته، فإن ريادته هذه لم تحفظ الغرب النهضوي من السقوط في انتكاسات فكرية كان لها الأثر البالغ في تردّي الحاضر التقدمي الذي افتقر إلى التفكير خارج مركزية الذات. وكان لهذا تأثيره أيضاً على مستوى الوعي العربي المواكب، الذي حاد عن طبيعته التفكريّة إلى مستوى من التقبّل الساذج والسلبي للإسقاطات التي ابتدعها الغرب النهضوي في طريق هيمنته على العالم؛ إذ عُدَّ العالم الأوربي المثال النموذجي والقياسي الذي من دونه لا معنى للبحث فيما يخصّ مجالات الإبداع في العالم العربي والإسلامي، حيث احتكر العالم الحداثي في نظر مواكبيه كلّ الوسائل والآليات والمقاييس التي تساعد على تقييم حظوظ الآخر في التميّز، هذا التميز الذي يخضع إلى مقاييس مسبقة التحديد، وهو ما أنتج تصوراً محليّاً لا هو بنضج التصور الغربي الذي يسعى إلى معالجة هفواته، التي يعتقد أنه يدركها جيداً، والتي تتحدد وفق استعداداته الفكرية والوجدانية التي تعكسه وتعكس خصوصية فكره، ولا هو بالتماسك الذي ثبت عليه الفكر الإسلامي الفلسفي الأصيل، المتحرر من وجوهه الدوغمائية. وتنكشف لنا، من ثَمَّ، الجذور الإيديولوجية لمنطق الاستجابة المتفشي في حاضرنا وفي فضاءاتنا الهندسية وفق قراءة للزخرفة والمعمار

الفكـر الحـداثي الأوربي انطلـق مـن تأليـه الكائـن الـذي يعقـل الأشـياء، والـذي يرتبط عنـده الوعـي بالتطويع العقـلي، لينحـاز شـيئاً فشـيئاً لـرؤاه، لا عـلى أنهـا منظـور مـا مـن زاويـة خصوصيـة، بـل عـلى أنّهـا منتهـى مـا يمكـن أن يصـل إليـه العـالم.

الإسـلامي تنطبـع بالإسـقاط لنظريـة اللياقـة عـلى ممارسـة فنيـة لهـا تصورهـا الخصـوصي للعلاقـة بالوجـود، تنطلـق مـن النسـج مـع المفـارق، وتتواصـل تلـك الإسـقاطات في اعتبـار الحلـول التـي أوجدهـا الكائـن الأوربي المعـاصر لمشـاكله المجتمعيـة، هـي حلـول تنسـحب عـلى أوضاعنـا الراهنـة، في حـين أنهـا لا تخُـصّ ولا تخضـع إلا لنمـط تفكـير منتجيهـا. ويعتقـد اللاحقـون بالرّكـب أنـه بالإمـكان بلـوغ التطـوّر بمجـرد جلـب صيغـه الجاهـزة كـما تُجلـب البضاعـة المعـدة للاسـتهلاك، وهـو مـا يعكس ارتهانـاً بالحاجـة إلى اشـباع رغبـة ملحّـة في المسـايرة التـي تؤمّـن شـعوراً باعـتراف الآخـر وإحساسـاً مغلوطـاً ببلـوغ الكونيـة.

هـذا الاستشـعار للحاجـة إلى المسـايرة هـو مـا حـاد بالمواكبـين عـن توخـي الموضوعيـة، التـي يسـتلزمها انسـجام الأشـياء التـي يـودّون مواكبتهـا مـع مـا يمثـل خصوصيّـة محليـة، وهـو مـا حـاد بهـم أيضـاً نحـو الانـصراف إلى المعالجـات الإيديولوجيـة التـي تحـاول ترسـيخ الكائـن في واقـع قـشري وقـسري، أي في غيـاب تأصّـل فعـلي في معنـى امتـداد الكائـن واسـتقرائه لمـا هـو عمـلي إنتاجـي، الـذي يختلـف عـن النـزوع إلى التطبيـق الأجـوف للمشـاريع والأفـكار المسـقطة التـي لا تعـي المسـافة بـين مـا يربـط العمـلي بالفكـري ومـا يربـط التطبيقـي بمـا هـو إسـقاط نظـري لزاويـا مـن النظـر جـد خصوصيـة.

ولتوضيـح هـذه المسـألة، يتعـيّن علينـا التذكـير بالإشـارة السـابقة إلى مـا قدمـه علـماء الاجتـماع مـن أن التقـدَّم ارتبـط، خـلال القـرن العشريـن، بالتراكـم اللامضبـوط للتطـور التقنـي، الـذي مكّـن الإنسـان مـن السـيطرة عـلى الطبيعـة، وهـو مـا سـاهم في تطـور الوعـي، ولكـن تجـدر بنـا هنـا ملاحظـة أن الوعـي أصبـح يتحـدد شـيئاً فشـيئاً بوصفـه مسـألةً تابعـة لتطـور العقـل. هـذا الأمـر عكـس ميـولاً إلى نـوع مـن الإخـلاء للوعـي مـن كلّ جوهـر فلسـفي يمكـن أن ينطـوي عليـه، معنـى ذلـك أنّ الوعـي لم يعـد يرتبـط مـن هـذا المنظـور بغـير فـرض السـيطرة العقليـة عـلى العـالم، واعتبـار هـذه السـيطرة حالـة الوعـي الوحيـدة الممكنـة، حيـث اعتقـد الفـرد المعـزول طويـلاً، بحصولـه عـلى الوفـرة والمنفعـة مـن خـلال مـا حقّقـه مـن نجاحـاتٍ علميـة وتقنيـة باهـرة، أن الوفـرة إنمـا هـي نتـاج هـذه السـيطرة العقليـة عـلى العـالم التـي تحققـت فقـط بالمعرفـة، ومـن ثَـمَّ اقـتران الوعـي أو الدليـل عـلى الوعـي بـإدراك الإنسـان طـرق هيمنتـه التـي يبـدو أنـه آمـن بـأن لا جـدوى أو منفعـة خارجهـا، لذلـك انحـصر السـعي لتحقيـق الوفـرة في البحـث البراغـماتي عـن المنفعـة التـي تلغـي كل القيـم المؤسسـة للخـير خـارج القيمـة النفعيـة. هـذا الكائـن الـذي بـدأ يمـضي شـيئاً فشـيئاً نحـو التألـه، باعتقـاده بقدرتـه عـلى السـيطرة المعرفيـة عـلى العـالم لم يعـد يؤمـن بغـير العـالم المنظـور الـذي يعلمـه، ويحـدّد درجـة الوعـي وفقـه، معتـبراً أن كل مـا

يخرج عن سيطرته وإدراكه لا يمتّ إلى الحقيقة بشيء، وأن كل ما يخرج عن سيطرته هو من ثَمَّ تمثيل لمجال الغياب عن الوعي، أو ما ينتهي إلى تسميته بالماورائي أو الميتافيزيقا؛ أي ما فوق العالم المادي المرئي، الحقيقي الوحيد في نظره.

هذه النظرة المهيمنة ابتدعت مع النهضة الأوربية تقنية المنظور في الفن، التي تفترض أن يكون العالم حقيقة مادية متساوية مع ما هو مرئيّ، ويمكن، من ثَمَّ، تطويق هذه الحقيقة وإدراكها بصرياً. وقد يساعدنا هذا الأمر في استجلاء اللبس الذي طوّق الواقع العربي المعاصر بإسقاط نظرة مختلفة للوجود على واقع خصوصي مختلف يدّعي أن مرجعيّته هي الإسلام أوّلاً. فتقنية المنظور، التي ابتدعها الغرب النهضوي وفق رؤية خصوصية متقدمة في واقعها المباشر، لا تَعدُّ الماورائي إشكالياً، بل ترى أنّ بالإمكان أن يكون الماورائي موضوعاً من بين موضوعات الفن المرئية، باعتبار أن المفهوم «الله»، الذي يَعدّه المسلمون مفارقاً، لا مانع من أن يكون مرئياً ومحاطاً معرفياً في ذاته، وهو ما يعني أن بالإمكان إدراكه. وهذه الاعتبارات الخصوصية للعلاقة بالمفهوم تترجم نوع الاختلاف الممكن الذي يختزل رؤية ما للعلاقة بالوجود، بحيث يختلف المنظور عن الفن في التصور الإسلامي الذي يماهي بين حقيقة بصرية وأخرى غيبية، ويعكس التصور الإسلامي، من خلال هذه المماهاة، اعتقاداً بإله من طبيعة مفارقة غيبية وواقعية ملموسة في الآن نفسه في الأشياء والكائنات. وتحيل واقعية هذه الحقيقة المفارقة التي نشهدها في كل الوجود إلى انغراس فيه لا يخضع بالضرورة إلى ترتيبات العقل العاقل، ولا ينفي غيبية هذا الجوهر المفارق. ومن ثَمَّ إن تقنية المنظور إنّما هي تعكس تصوّرًا يقوم على الاعتقاد في زاوية وحيدة للنظر تضمّ العالم داخل نسيجها الإسقاطي وتعكس هروباً من واقعية الواقع إلى واقعية مادية صرفة. هذه الزاوية هي زاوية الإيمان بالكائن المتألّه الذي يعتقد بقدرته على السيطرة الكلية على العالم.

ما أردت الإشارة إليه هو أنّ الفكر الحداثي الأوربي انطلق من تأليه الكائن الذي يعقل الأشياء، والذي يرتبط عنده الوعي بالتطويع العقلي، لينحاز شيئاً فشيئاً لرؤاه، لا على أنها منظور ما من زاوية خصوصية، بل على أنّها منتهى ما يمكن أن يصل إليه العالم الذي أثبت أنه متصل به بالتبعية باعتباره النموذج المثالي، إلى درجة أن عَدَّ العالم الأوربي ذاته مقياساً يحدّد مدى تقدّم تلك الشعوب المسايرة. ولعل هذا الانزلاق نحو مركزية الذات كان بمثابة ردّ فعل للفرد الذي كان يشكو من الهامشية، والذي أصبح مع عصر النهضة يؤمن بأفضلية عقله على القيم الجماعيّة أو المجتمعية القبلية، التي بدت له غير منصفة، فرأى أن العقل وحده هو ما يُحدّد القيمة، أو بالأحرى رأى أن لا معنى للقيمة خارج المعطى النفعي، وهو ما يعني إلغاء القيم الوجدانية التي تتحيّز من هذا المنظور مجال اللاوعي أو مجال اللاعقل في معنى التخلف عن الاستثمار العقلي للنجاعة، بحيث لم يعد هناك من إمكانية أو حاجة إلى الامتلاء الوجداني في غير حيّزه المقنّن والمحدّد، وهو حيّز القداسة أو حيّز التديّن.

ويختلف الأمر بمجرد أن نستثمر العقل في التأويل، كما يستحثه فينا الفكر الإسلامي القائم على اعتبار الحقيقة مرئيّة وغيبيّة في الوقت نفسه، فقد نتقدّم وفقَ نسقٍ خصوصيٍّ برؤية فلسفية متميّزة عن تلك النظرة التي تبتغي الهيمنة المعرفية على الوجود، وقد يكون بإمكاننا أن نلامس الميزة الحقيقية للتقدم، التي يشير علماء الاجتماع إلى أنها القدرة على الجمع بين الخير والمنفعة معاً، باعتبار التقدّم عقيدة مجتمعية، وليس توجهاً نفعياً يستهلك الوجود ولا ينتجه.

هذا المأزق، الذي وضع فيه العالم المواكب نفسه، بدعوى انتمائِه الأجوف إلى الأصالة أو إلى الحداثة، لم يمنحه أدنى الطاقة لتحمل مشروعية الاختلاف؛ لأنه رسخ على النظرة الواحدة والمنظار الواحد والعالم المعقول والعالم النفعي، وألغى كل اتصال فلسفي بالمفارق وكل مجانية في التفكير. بمعنى أدقّ عَدَّ كلَّ تعامل لا يُخضع العالم للاحتواء العقلي تأخراً وانعداماً للوعي باعتبار الوعي مسألة من طبيعة عقلية إحاطية، وليست من طبيعة تفكّرية، ومن ثَمَّ إنّ كلّ إيمان بواقعية خارجة عن التمحيص العقلي هي رجعية وغير عابئة بالضرورات المؤكدة للمسايرة. في حين أنّ هذا التطور العقلي حصر أفق العالم في منظور ضيق هو منظور من لا يؤمنون بحقيقة غير تلك الحقيقة الملموسة والمدركة علمياً ومعرفياً، ومن ثَمَّ لا مجال للاعتقاد بحقيقة غيبية مفارقة أو الامتداد الفكري مع فرضيّةٍ كتلك التي تقبل بحدودها العقلية إزاء عالم مفارق. فلقد عمد المعاصرون الملتحقون بالركب في العالم العربي إلى الاحتفاظ بالزخرفة الإسلامية، ولكن من جانبها القشري، الصّوري والتركيبي؛ أي وفق التعريف الغربي للتزويق الذي يفصل الممارسة عن الفكر، والذي يقتصر فيه على الغاية الصرفة للزينة. وقد استسهل هؤلاء صرف النظر عن كل بحث مجالي وأساسي حقيقي، واكتفوا بتطويع الموروث في إطار قراءة منمذجة لما يَعدّونه سبقاً أوربياً، بالجمع القشري لزمنين نظريين الماضي «الأصيل» والمستقبل «الريادي» بالاعتماد على تقليد الظاهر، لإرضاء حنين مُبهم لذلك الطابع التقليدي في إطار حداثي لا يعكس إلا وَهْناً نفسياً أمام كل عرضي، وأمام كل ما يكشف خواء الكائن من قيم الفكر، التي هي وحدها قادرة على أن تجعله ممتلئاً بما يكفل له تحقيق ذاته والنفاذ إلى روحانيّته بالكيان الحي في ذاته الجوهرية العميقة.

إن هذا ما جعل المهندس يتغاضى عن التمعّن في صفة الكائن الذي يتمثل في صورة متقبل للفضاء، بحيث لا يتعدى تفحّصه له مجرّد الأخذ بجوانبه العلمية التشريحية والنفسية العرضية، إذ يرى البعض أن الأمر لا يتطلب أكثر من تقصّي تفاصيل نفسية هذا الأخير، لكسب رضاه الاستهلاكي. ولعل ما يجعل من مباشرة الفضاء حركةً نمطية غير مجدية وغير منتجة للقيمة، هو انحباس العلاقة بين المهندس والمتقبّل في حدود ثنائية المنتج والمستهلك، دون إضافة؛ إذ يتغاضى المهندس بمنطق الغائية والوظيفية اللذين أصبحا يتحكّمان في كيفيات إنتاجه للفضاء، عن كل فرص الامتداد الجوهري الذي يحتاج إليه الكائن حقيقة؛ إذ إن الاعتبار الغائي للحركة البشرية يقوم على الاعتقاد بأن ما يبحث عنه الحريف هو قيمة مطلبيّة. هذا ما استطاع المهندس إشباعه من خلال

الإمعـان في الدوافـع النفسـية. وأعتقـد، عـلى العكـس، أن مـن الغايـات الموكولـة إلى المهنـدس، والتـي سـيكون مـن الـضروري بلوغهـا، في محاولـة تقرُّبـه مـن هـذا الحريـف بوصفـه كائنـاً، أولاً وقبـل كلّ شيء، هـو تخليـص التحـرك الآلي الغـائي مـن آليتـه ومـن رتابتـه مـن خـلال الإيمـان بجـدوى البنـاء في منطـق عمـلي إبداعـي روحـاني يختلـف عـن الانـزواء النظـري إلى مـا سـيغدو مجـرد تطبيقـات سـالبة، ويكمـن في الإنشـاء الإشـكالي لـكل جوهريـة نابعـة مـن مجالهـا الخصـوصي؛ لأن صفـة الجوهريـة تتـأتى مـن تحمّـل مـن يُنتـج واقعـه لذاتـه، بمـا يجعـل واقعـه هـذا مجديـاً عـلى نحـو مـا؛ إذ مـن شـأن طبيعـة الفضـاء أن تغـيّر طبيعـة الحركـة، ومـن ثَـمَّ طبيعـة تصـوّر الكائـن ذاتهـا للفضـاء.

وإن مـا يثـير التحفـظ في هـذا السـياق هـو التحديـد الهامـشي لدلائـل نجـاح المهنـدس، التـي تقـوم عـلى مـدى قدرتـه في خلـق ترابـط بـين مـا يسـمّيه المتخصّصـون في المجـال الفضـاء الماقبـلي كـما يسـميه رئيـف مالـك في كتابـه (هندسـة الفضـاء الداخـلي) مقاربـة علميـة-بيداغوجيـة، ويعنـي بـه الصـورة الذهنيـة الاسـتباقية للفضـاء؛ والفضـاء المابعـدي، وهـو مـا ينجَـز فعليّـاً ويُقبِـل عليـه الحريـف بالمعيـش. ويقـدّم شرط النجـاح في تحديـد الماقبـلي والمابعـدي لمحـة عـن مـدى انضبـاط المهنـدس في الاسـتجابة للحريـف، وهـو مـا يعنـي أن فشـله في الاسـتجابة أو عملـه في غـير هـذا التمـشي هـو فشـل منهجـي يطرحـه مـن دائـرة الإبـداع، وهـو مـا يجعـل مـن هـذه الرهانـات نفسـها موضـوع تحفّـظ. وقـد لا يسـتطيع البعـض تصـوّر غايـة أبعـد مـن الاسـتجابة؛ إذ لا يحسـنون قـراءة الحريـف خـارج موضـع التقبّـل. مـن هـذا المنطلـق تتحـدّد الـضرورة لإدمـاج علـم النفـس في أبجديـات مهنـة المهنـدس الداخـلي الـذي يـرى أنّـه إليـه وحـده تـوكل الأمـور الداخليـة في معناهـا المبـاشر والعميـق، وذلـك لمعرفـة مـا يخالـج هـذا العنـصر المتقبـل مـن هواجـس وحاجيـات ملحّـة، ولكـن لـو حاولنـا تـدارك تلـك السـلبية الاسـتهلاكية التـي للمتقبـل، والتـي رسـختها القـراءة الأحاديـة للمهنـدس المعـماري والمهنـدس الداخـلي عـلى حـد سـواء، بجعلـه طرفـاً منشـئاً مـن خـلال دفعـه إلى حيـث لا يتوقّـع، أو إلى حيـث يعـسر عليـه التقبّـل، وهـو مـا لـن يكـون بالـضرورة منفصـلاً عـما يحـاول أن يبلُغـه عمـل المهنـدس مـن إثـارة، لأوجدنـا منطقـاً آخـر يعمـد إلى إثـارة في غـير مـا يلتصـق بنفسـيته المبـاشرة الماقبليـة والمابعديـة، التـي يصعـب إرضاؤهـا مـن حيـث إنهـا لا تقنـع بـشيء محـدد. ولعلـه مـن المهـم جـداً هنـا أن نتبـيّن الفـرق بـين التطلـع إلى نفسـيّة المتقبّـل والتطلـع إلى مكونـات وجدانـه التجاوزيّـة، ذلـك أنّ التوغـل في النفـسي قـد يصـل بنـا إلى تتبـع الهـوس المـرضي، الـذي يجعـل مـن عمـل المهنـدس الداخـلي مملاً وماضيـاً في طريـق مسـدود؛ لأنـه يتصـل بالبحـث فيـما هـو عـرضي وزائـف، وليـس فيـما هـو جوهـري عميـق. فتفـاوت المجـال النفـسي للمتقبـل بـين اعتبـاره غايـة في ذاتـه؛ أي بمـا يعنـي تقريـب المتقبـل إلى وجدانـه وتنميـة نزوعـه الروحـاني المخصـب للواقـع بمـا لـه ومـا عليـه، وبـين أن يكـون النفـسي وسـيلة لإخضـاع الحريـف واسـتدراجه في ضعفـه، هـو مـا يدفعنـا إلى طـرح السـؤال حـول مـا قـد تعنيـه حقيقـة الحاجـة إلى مجـال علـم النفـس في إطـار السـعي الحثيـث المعـاصر نحـو روحنـة الفضـاء، ومـا قـد يـؤول إليـه الوقـوف عنـد حـدّ المعرفـة النفسـية للمتقبـل، التـي لا يسـعى المهنـدس إلى جعلهـا مطيّـة حقيقيـة للتجـاوز.

وللإجابة عن هذا السؤال، نحيل إلى ما يحاول المهندس اليوم أن يقنع به الحريف، حيث يرى أنّ عمله يقتصر على إثبات تلك القدرة في تعميق الرغبة الاستهلاكية للمتقبّل عند مباشرته للفضاء، باللعب على نقاط ضعفه من زاوية الهوس القائم على الرغبة في إبراز التفاضل الاجتماعي، أو ابراز تعلقه الإيديولوجي بأمرٍ ما؛ إذ هو يحرص على إرضاء هوس اجتماعي للظهور بكيفية ما تعكس تأصّل الحريف مثلاً في إطار عصري، عن طريق التنكّر للفضاء الحقيقي بصورة الفضاء المثالي، الذي يُعيده المعيش اليومي إلى حقيقته الملتبسة والمختلطة، مفصحاً عن النشاز الدفين في عمق هذا الكائن، بحيث لا يعدو أن يكون فضاؤه مجرّد تلبية للتلاؤم الوظيفي الجمالي في معناه النظري العام. ومن ثَمَّ لا يمكن للمعني بالفضاء المهيَّأ أن ينسج علاقة تفاعل حقيقية مع المكان، بل هو لا يخضع سوى لعلاقة تقبّل قهرية، وغالباً ما تكون مشروطة، فقد نكتشف، بمرور بعض الزمن، أنّ هذا الفضاء لم يحقق انسجاماً داخلياً للشخص أو المجموعة التي تشغله، وهذا ما يؤكد خللاً في التكشف على المستوى النفسي، الذي لم يلقَ ترجمته على الوجه الصحيح، في حين أن المستوى النفسي هو الأهم، وهو الذي يجب أن يوليه مصمم الفضاء عناية فائقة كما يراه الكثير من المتخصصين في المجال، ولكنّه أيضاً المستوى الأكثر تعقيداً في اعتقادي، والذي ليس باستطاعة الجمالية والوظيفية في معناها العام أن تلامس ذروته.

ولعلّ ما يعيب مصمم الفضاء بالنظر في كلّ هذا أنه يبدو غير عابئ بما يلحقه من تدنٍّ قيمي أو غير مدرك لحدود ذلك الشطط في تطويع المعارف النظرية لأجل التلبية العارضة لهوس ما، والتي قد تجعل عمله مصطبغاً بالانتهازية. فقد يكون من الضعيف أن تتأسّس منهجية مصمم الفضاء وفق ملمح الحريف، وليس وفق ما تمليه عليه طبيعة الفضاء المعدّ للتهيئة ذاته، والذي يستدعي تفحّص ما يهتز له الوجدان، وما يمكن أن يتجاوب مع مستوى الفرد الذهني والثقافي، ومع نمط تفكيره وحياته. وهناك اختلاف كبير بين أن نحاول الاستجابة إلى المتطلبات الفكرية والثقافية في شيء من التلاؤم والتماهي مع المطالب الحيوية المباشرة والملحة، التي ترتقي بالأفراد والمجموعات إلى ما يحقق المطمح المناسب لمختلف وجهات النظر الحياتية والوجدانية، وبين تلبية المطالب الناتجة عن الرغبات المتعددة والعرضية والمتقلبة أحياناً والمنمذجة حيناً لبعض الصور العالقة التي لا تنتهي ولا ينتهي إشباعها.

ولعل مهندس الفضاء الداخلي مدعوّ إلى دفع المتقبل إلى تجاوز طبعه الاستهلاكي الذي يصعب إدراك ذروته، فنحن نعلم أن العمل الفني المجدي هو ذلك الذي يكتسب القدرة على دفع المتقبل إلى إعادة النظر في الأشياء ومراجعة مواقفه ورواسبه الذهنية بهزّ ثوابته ونظره الأحادي. فإذا ما رأينا أنّ هندسة الفضاء تتطلب أن يكون المهندس مبدعاً، فإن عمله يجب أن يساعد على التجاوز المستمر والضروري؛ أي تجاوز ما يقوم على الذاتية الضيقة، أو أيضاً التقيّد بالامتثال الإيديولوجي للمقاييس المتداولة وللجمالية النموذجية، وهو ما يجب أن يذكّر به مهندس المعمار الداخلي المتقبل؛ أي أن يذكره بضرورة أن تنفتح النظرة الاستباقية للفضاء على الممتد وعلى الضرورة الملحة للامتزاج بالوعي

الجماعي المشترك الذي هو في الحقيقة ذاتي خالص؛ إذ إننا نشترك في خاصية الإنسان الشغوف بالحياة والرخاء والاستئناس بالآخر والاختلاف عنه.

إبعاد الفرد عن الشغف بالفضاء بما يمدّه به المعمار المعاصر من تلبية لمجمل الحاجيات؛ حيث لا يبدو مُلزماً له ببذل أدنى الجهد، فيخلو فضاؤه من العقبات التي يتمرس تليينها بالمعيش والحيلة، إنّ ذلك قد يفصله عن التعلق الحقيقي بالمكان.

واعتباراً لضرورة استقراء هذه العلامات المشتركة يمكن أن نؤسس لتهيئة متناغمة تحترم التفرد وتراعي خاصية الامتزاج دون الحاجة إلى الإذعان لهواجس الطرف المتقبل، وطالما أنّه في حيّز التقبل، فبإمكاننا أن نحوّر سلبيته وتفاعله الاستهلاكي من انتظار لصورة منتهية، إلى تفاعل حقيقي مع فضاء ذي أبعاد عميقة تحترم وجدانه، الذي لن يصعب علينا تحسّسه إذا ما عدنا إلى الكائن المشترك الذي يجمعنا. فإذا لم يتّسم عمل المهندس بالتفرد القيمي، مهما كان نوع الحريف، فإنه سيعمّق الرداءة المجتمعية بتكريس المنطق الشرائي الذي يقوم على الاعتقاد في حصريّة تحصيل المتعة بامتلاك الأشياء. ولعل نظريّة الاستجابة هي التي دفعت بالمعاصرين إلى مثل هذا التّطلب، فقلّصت اهتزازهم للواقع الكائن، وجعلتهم يهتزّون لصور ذهنية تميل إلى استحضار فضاء مثالي نظري، سرعان ما تنضب جماليته مع نضوب الهاجس الذي تمّ اشباعه؛ لأن تحقيق الرغبات التي تقوم على الاستنفاذ وليس على الإنتاج لا تدفع سوى إلى مزيد الاستنفاذ، ومن ثَمَّ الاستمرار في تغيير الوجهة، واعتبار الحاصل منطفئاً بمرور بعض الزمن؛ لأن ما كان يشد اهتمام المستهلك حقيقة لم يكن أبعد من نزوة عابرة، وهو ما ينتهي إليه التغافل المحكوم بالميل إلى التلبية المربحة، دون التعلق بمصادر الرضى الحقيقية التي ترتبط بمفهوم السكينة. وقد لا نستطيع حقيقة بلوغ شيء من الرضى في غير ذلك التماسك بين الحاجة الحسية والحاجة الوجدانية في إطار تحديد استشرافي مبني على قراءة للرواسخ والمتغيرات الثقافية والاجتماعية والفكرية والقيميّة. لذلك فإن اعتماد التقصّي النفسي، الذي لا يصل بنا إلى إدراك أن حاجات الكائن النفسية تتجاوز مجرّد التلبية لنزوعه إلى الرفاه، وأنه إذا ما توافر لديه كل ما يطمح إليه في فضاءاته المتعددة فإن تطلّبه سيتزايد إلى ما لا نهاية، فإن هذا لن يمنحنا القدرة على فهم ما يتطلّبه المجال حقيقة، وهو ما يجب أن يدفعنا إلى التفكير خارج منطق الاستجابة التي يستحيل إشباعها، الأمر الذي يعني أنه لا يمكن أن نبحث فيما هو مجاليّ دون بناء ما هو أساسيّ.

لعلّ دراسة ما قبلية الساكن، هذا الذي ينتظر تهيئة مكان يرتاده أو يسكنه فيسكن إليه، تقتضي من المهندس أو مصمم الفضاء أن يدرس الجوانب النفسية العميقة للكائن المشترك الذي يسكننا جميعاً؛ أي نفسيته المولّدة لما هو إيجابي لا نوازعه المرضيّة التي تُقحِمه في حالة من عدم الوعي بذاته. وقد يساعدنا في هذا الغرض ما تكشفه بعض الدراسات التي أجراها متخصّصون في مجال علم النفس والاجتماع، والتي تشير إلى أن الرّخاء والرّفاه جميعها عوارض لا تجتلب للأشخاص

السكينة العاطفية التي ينشدونها، والتي يحرصون على توفيرها من خلال توفير المتعة المادية، كالمسكن اللائق. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المقصود باللائق ليس الإحالة على ما يتناسب مع الوضع الاجتماعي، وإنما البحث عن التميز بما يجعل من المسكن لائقاً في نظر الآخرين ومقنعاً لعيونهم؛ أي بما يجعل هذا الفرد في مأمن من انتقادات الناس، وهو ما يخلُص إليه مفهوم الكائن الرفيع، الذي ذكرته آنفاً، والذي ينتهي إلى الإدلاء بكائن من أجل البروز. وتؤكد هذه الدراسات أنه سرعان ما يتبدّد الشعور بالرضى أو بالسعادة الغامرة التي يُحدثها الرّفاه والرخاء المادي، بل كثيراً ما يجد المُترفون أنفسهم، في غياب علاقات إنسانية جيدة، مُلزمين بالبحث عن شيء آخر يتطلّب الجهد والبذل، وذلك على سبيل الاسترداد لذلك الشغف المفقود في العلاقة بالمادّة. وتشير دراسات متوازية إلى أن من بين أهم العوامل، التي يمكن من خلالها استرداد التوازن النفسي، بما يوحي بشعور بالسكينة العاطفية، هو وجود شاغل حيوي ما يتطلب منا البذل، ما يعني حاجة الفرد إلى تمريس الذات على شيء يكون فيه قريباً من دفع الحياة، فيؤول البذل فيه إلى شغف، وهو ما جعل علماء النفس يعرّفون فترات الشغف هذه، التي تقوم كما سبق أن ذكرنا على البذل، بأنّها فترات الشعور القصوى بالحياة.

ولعل الحاجة تتأكد هنا إلى وجوب لزوم المسكن شاغلاً ما، لا هو بشاغل الترفيه -إذ يعتقد علماء النفس أنّ الأنشطة الترفيهية، مهما بلغت درجة فاعليتها، إن لم تتطلّب بذلاً، فهي سرعان ما تقود إلى الملل والكآبة، أو إلى الضيق العاطفي- ولا هو أيضاً بشاغل العمل؛ إذ للعمل إطاره. ومن ثَمَّ نحن بحاجة إلى ردّ المعمار في ذاته شاغلاً متطلّباً للبذل حتى ترسخ مع الفضاء علاقة حقيقية. فإبعاد الفرد عن الشغف بالفضاء بما يمدّه به المعمار المعاصر من تلبية لمجمل الحاجيات؛ حيث لا يبدو مُلزماً له ببذل أدنى الجهد، فيخلو فضاؤه من العقبات التي يتمرس تليينها بالمعيش والحيلة، إنّ ذلك قد يفصله عن التعلق الحقيقي بالمكان، ويضعف شعوره بالامتداد مع الفضاء ووفقه. فما قد يبذله الأفراد، الذين يسكنون القرى أو البيوت التقليدية القديمة، مثلاً، والذين يكونون مجبرين على قطع مسافة طويلة نسبياً قياساً بحجم الفضاء لقضاء حاجة ما، يجعلهم يقيمون مع الفضاء علاقة وجدانية أشد عمقاً ممن يسكنون البيوت المترفة؛ ذلك أنّ الفضاء ذا العقبات يلحّ على الكائن بإنشاء علاقة حقيقية منتجة للجدوى؛ أي منتجة للقيم، وليس علاقة انتهازية قائمة على استنفاذ الجدوى؛ أي استنفاذ الموارد دون سعي إلى إنتاجها.

إن ما أدعو إليه من خلال هذا ليس الحثّ على استرداد الشقاء الذي يتطلّبه الفضاء بشتى عقباته، ولكن ما أحاول استرداده فعلاً هو تلك العلاقة التي تنطبع في الوجدان، والتي تنتج عن تمرّس بالفضاء وعن معاشرة وتعرّف. فما ينتظره المتقبل إذاً من مصمم الفضاء -وهنا أتحدث عن المتقبل بوصفه مشروع بناء حضاري في ذاته، وليس بوصفه ذاتاً منفردة مدفوعة بالحاجة الآنية إلى فضاء بعينه-ما ينتظره هذا الأخير من مصمم الفضاء هو أن تكون له القدرة على استمالة مُهج الأفراد بعمله؛ أي بما يهتز له الباطن الجماعي المشترك، وهو ما لا يتحقق بالسعي إلى الاستجابة

والوقوف عند البحث الاستباقي عمّا يُضعف الأفراد، وإنما بالبحث في سبل امتداد الكائن البشري المطلق، ثم تخصيصه بأطره الزمنية التي تعني ثقافته واجتماعه واقتصاده وقيمه. فنجاح الهندسة يكمن في مدى توفير الحيز المناسب والملائم لمجموع الموضوعات الوظيفية دون المس بالمسافة التأملية التي تطبع وجدان الكائن؛ أي دون إلغاء الفضاء بما يوضع فيه ودون أن يغيب الحاوي بزخم المحتوى.

لذا فإنه إذا ما أردنا إرساء روحانية ما في المعمار، فإنّ ذلك سيتحدّد وفق درجة التجاوب بين الحاجة إلى الترف الحسي، والسكن الروحي. وتبدو المسألة هنا أعمق بكثير من مجرّد فهم رغبات المتقبل، بل يتعداه إلى ضرورة ارتقاء المعمار وفضاءاته المهيَّأة إلى تهذيب سلوكيات الأفراد وتشذيب رغباتهم، فهناك فرق شاسع بين أن ترى في المسكن ما يشبع الهوس النفسي للساكن وبين أن يعكس المسكن وجدانه ليحقق سكينته. وأعتقد، من ثَمَّ بأنّ وظيفة الفضاء الحقيقية تكمن في مدى قدرة هذا الأخير على إشباع الوجدان الذي يصعب بعده أن يستميت الكائن في التطلب المادي العرضي. فقد لا يفي هذا التطلّب بشيء من السعي إلى روحنة الفضاءات المعاصرة؛ إذ لا معنى من إنتاج فضاء روحاني نظري واهم ومسقط، ولكن ما نحتاج إليه حقيقة هو أن يكتسي العمل البشري الوعي بذاته، بما يرفعه إلى مصاف الروحانية، وهو ما سيكسب الكائن قدرة على بلوغ السكينة، التي لا تتحقق بغير ملامسة ما هو كوني؛ أي ما يهتزّ له الكائن في مطلق كيانه، وهو ما يعني أيضاً الحاجة إلى أن يهتم المعمار بنسج علاقةٍ رمزيةٍ بين الكائن والفضاء تقوم على إدراجه في عملية التهيئة؛ أي من خلال دفعه للتجاوب والدخول مع مكونات الفضاء في علاقة تأثير وتأثر، وهو ما يجعل الكائن الممتد في فضائه الخصوصي ثرياً في اختلافه وكونياً في الوقت ذاته؛ لأنه سيكون ملامساً لتلك الجوهرية التي يُسكن بها الإنسان مهما اختلف.

وما يبدو مهماً أن نشير إليه من خلال هذا هو أن تحسس الوجدان الحاضر والبناء له يمرّ أولًا بالوعي بما هو أبعد من دفع صورة الفضاء، وهو ما يعني أن العلاقة بالفضاء تتطلب وعياً بالكيفية التي يمكن أن نترجم من خلالها الواقع المعيش؛ أي أن يتصل بمدى القدرة على النفاذ إلى عمق الحاضر الحي والثبات فيه وليس تثبيته. فهذا الفراغ الذي تسبب فيه طغيان الإيديولوجي في توصيف الواقع هو ما جعل من الواقع صورة مجمدة تتداولها الأزمان النظرية، وهو ما جعل المعاصرين يفترضون أيضاً أن الواقعية تحتّم أن يكون الواقع ناجعاً من خلال تصريفه بالكم الهائل من المعارف المجالية الجاهزة، وهم يرون أن تصريف المعارف في الواقع هي الكيفية المثلى لمجابهته باعتبار العلاقة به علاقةً صدامية، وهو ما يعني ضرورة أن تتّحد الوظيفية والجمالية بالبعد الوجداني الذي يسع مفهوم الجمال الرمزي والوظيفية التي تجعل من الكائن هدفاً في ذاته لا مستهدفاً في رغباته؛ أي أن فكرة العرض والطلب يجب أن ترتقي من معناها النفعي الصرف إلى معنى البناء للمطلب الحضاري في إطار النفعية المشروعة والسليمة. لذا على الوظيفية والجمالية أن تختزل النظرة الخصوصية للعالم، وعليها أن تكون مجال الترميز للروحانية المشتركة التي تنبني على أسسها ثقافة المجتمع وفكره ومعتقده.

وليس يعيب الكائن أن يتجرّد عن كلّ انتماء، أو أن يكون له، على عكس ذلك، انتماءاتٌ عديدة، فينفتح بكيانِهِ المطلق في الأشياء على سعة ذاته العميقة، لتذوّق ما فيها من مشترك، فلا يمسّ ذلك من خصوصية أيّ كان، وإن همّ أحدهم بأن يقبل في تجرّد، الانصهار فيما يصهر الآخرين، ولكنّ ما يعيب الكائن حقيقة هو ألا يكون له في الكيان ومسألته سوى اسم للتعريف وفضاء يتسوّل فيه الانتماء. ولا أعتقد في نموذجية تتصدر معاني الانفتاح سواء كان انفتاحاً على التراث أم غير التراث، بل إنّ من بين أهم النموذجيّات والمثل، التي ساقتها الإيديولوجيات التي تدفعها الحميّة العرقية للعروبة والإسلام إلينا، الانفتاحَ على التقاليد، وفق معطى تأصيل الهوية والانتماء مُسبقتَي التعريف، التي أثبت الواقع الراهن أنها تمثل إحدى أهم العوائق المعرفية التي تحول دوننا ودون أي اتصال أو انفتاح فكري عاطفي وروحاني بها. وهو ما يعني أنّ الانفتاح سواءٌ كان يهتم بالمعاصرة أم بالتقاليد، فإنّه لن يكون مجدياً خارج استقرائنا لنسقية الفكر الذي يستبطنه، والذي يسمح لنا بأن نفهم كيف يكون التراث فكراً متقدماً في زمانه؛ لأنه يستقرئ مجاله الخصوصي، وهو ما يعني أننا لا نتقدم بالقياس به، وإنما بما نستلهمه من مجالنا الخصوصي الحيوي نحن أيضاً.

إن المسألة، كما يبدو، لا ترتبط إذاً بتجديد السطح الهندسي ظهوراً، بل بتجديد السطح عاكساً لعمق ما، ولا يكون ذلك بالاستعادة السطحية لأشكال التراث، بل بتجديد الصميم الإبداعي الذي سيؤسس بدوره لتجدّد في هذا السطح الظاهر للمعمار، حتى نبلغ بهذا السّعي نحو العمق مستوى متقدماً يسمح لنا بملامسة جوهرية ما، وهنا يكمن صميم العمل الروحاني، أو هنا يكمن المعنى الحقيقي لروحنة الفضاء.

وتتحدّد دلالة ما هو سطحي عندما يهزُل السطح عن إثارة الوجدان بالاستمالة العرضية، التي تتصل بما هو تذوق تملّكي عرضي وعام، لا يرتقي إلى مستوى ملامسة الجوهر والصميم التأمّلي. وهو ما يجب أن يجعل مصمم الفضاء في غنى عن ذلك التقصي العقيم لما يشغل الأفراد وما يستهويهم، بل وجب أن يبيّن قدرة على حملهم على اليقظة الوجدانية التي يحفّزها فيهم المعمار؛ إذ عليه أن يُعيد إلى الكائن من خلال ما يستحثّه كمسافة تأمل بإنتاجه لفضاءات مفتوحة على الممتد، نوعاً من التأني في مباشرة الفضاء وفي القدرة على التخاطب مع الآخرين، وهو ما يشذب السلوك الحضاري، ويرتقي به إلى ما يمثّل مطلباً حضارياً، تتحمّل الهندسة المعمارية جزءاً مهمّاً منه. ونستشعر من خلال الامتداد الوجداني، الذي يؤسس له المهندس الياباني تاداوو أندو مثلاً، كما يحدّثنا عنه مازاو فورویاما في كتابه: (أندو[1])، أنه يحاول في مجمل معماره بعثه بروحانية تتجاوز التخصيص الذي تعرفه فضاءات التعبد مثلاً ليحيل إلى روحانية الهندسة التي تفتح السماء والفضاء. فلا يختصّ منطق التمديد الشاعري عند تاداوو بفضاء دون آخر، وقد استخلص لذلك مجموعة من المواد والخامات، فكانت أساساً نور الفضاء وعتامة المادة، ليضعنا في

1- Furuyama Masao, ANDO, Paris, Editions TASCHEN.

مفارقات الشعور، أو ليضعنا في مفارقات الذات الباطنة، وما يظهر عنها في السطح الهندسي الداخلي والخارجي. وقد يلاحظ المتأمل أنه ليس بالإمكان وصف هندسة تاداوو بأنّها نوع من النبوغ المعرفي المتخصص في المجال، بقدر ما هي نبوغ هندسي يطبع المعرفة المجالية، بنفَس روحاني مبدع، حيث تتماهي هندسة تاداوو بالتشكيل الفني المفاهيمي. ولعل من المهم أن نستنتج أن ما يوكل إلى مهندس الفضاء ليس هو تأجيج المشاعر الغامرة بقدر ما هو تأجيج الحوار الهندسي بين الكائن والفضاء وفق مراعاة لاحتياج الأفراد إلى السكن المادي والسكينة الروحية، باعتبار أن منطق الامتداد الروحاني، الذي تشكَّل في هندسة تاداوو في كلّ مرة بكيفية مختلفة، هو ما يجعل الكائن والمكان في انصهار وفي تواصل مع الطبيعة والفضاء المباشر.

وعلى الهندسة المعمارية المعاصرة إذاً أن تعي ضرورة ملامسة احتياجات الكائن الروحية، وألا تزيد في تهميشه وتأزيم نفسيته التي لا تقوى على أن ترقى به إلى ما هو روحانية مخصبة لذاته ولواقعه، وهو ما يعني أن على الهندسة أن تكون داخلية بامتياز، أي في معنى العناية بالداخل البشري، وعليها، من ثَمَّ، أن تهُزّ تلك الواقعية المستميتة في تقبل العالم في إطار ضيق للحس، ما يسمح بتفشّي منطق العرض والطلب الذي جعل من الكائن في الفضاء متقبلاً سلبياً، وهو ما حاد بتفاعله الكوني إلى سلبية الاستهلاك المجحف، وهو ما يجعل من أمر بناء الكائن عملية مرحلية ووجودية حية تُلح على ثباته على ممارسة قيم الفكر، فقد لا يحيل فراغه وتنصّله من تلك الممارسة سوى إلى حتمية تهاوي بنيانه الهش، فإذا ما تأسّس بنيان الكائن على قيم الفكر والفعل، أصبح انفتاحه على ثقافات العالم بمنزلة تشييد صرح لا يهوي؛ لأن أسسه ستكون متينة، وهذه الأسس الباطنة المتجذرة في الكائن هي ما قد يظهر عنها بناء بظاهر غني بالاختلاف، فالمهمة اليوم تكمن في بناء الإنسان لولادة مبانٍ جديدة كما نستلهمه من عبارة روجي غارودي: «لذا أصبحت المهمة الرئيسة اليوم بناء المسلمين قبل بناء المساجد فإذا بني المسلمون ولدت مساجد جديدة»[1]. وهو ما يعني أنه لا يجب أن تشعرنا بالخوف فكرة أن تولد عنا بناءات جديدة ليست بشبيهة بأيٍّ من المباني الضاربة في العراقة، وهو ما يعني أيضاً أننا سنُحمل على الكيان حتىّ تكون بناءاتنا وليدة كياننا الحاضر هذا، وقيمنا الحاضرة أيضاً، التي لا يجب أن يُلغى فيها الإنسان. وهو ما يلحّ على أنّ الروحانية إنما هي انبثاق عملي ومخصب لخصوصية واستثنائية الواقع. وهو ما يدفعني في الأخير إلى القول إنّ الإنسان واحد وممتد، وإنّه حامل في ذاته لقيم مشتركة عليه أن يستثمرها في إنتاج قيم مضافة تنطلق من حيزه الخصوصي دون أن يكون تابعاً لنموذج ما، فهو قادر، بتجرّده من القشور اللصيقة، أن يتصالح مع ذاته العميقة، وأن تتولد عن مهجته الحاضرة مبانٍ جديدة بملامح مختلفة، وهذا ليس بالأمر المخيف، طالما أنّ أسسه ثابتة، وإنما المخيف ألا تعبّر صلادة المباني سوى عن انهيار الكائن.

1- روجي غارودي، المسجد مرآة الإسلام، باريس، طبعة جاغوار، 1985 ص63.

جان غرايش

الأنتولوجيا والزمانية

خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان*

ترجمة: محمد أبو هاشم محجوب

[V]

تصدير

يمثّل الكتاب الذي بين أيدينا الاستئناف المبلوَر لدرس في الأنتولوجيا قُدِّم خلال السنة الجامعية (1991-1992) في كلية الفلسفة التابعة للمعهد الكاثوليكي في باريس. وهو يندرج في إطار بحث أنتولوجي أقدم من ذلك، نُشر مجلدٌ أول منه في شكل درس مستنسخ من

> لا ينبغي إذاً الاقتصار في فهم هايدغر الشاب على الانطلاق من منبته القروي، ومن «روح قبة الأجراس» التي في قرية مسكيرش، ولكن كذلك انطلاقاً ممّا كانت تلك القبة علامة عليه: أعني فكرة التعالي التي تحملها الرؤية الكاثوليكية، أو كما يقوله توماي: «إن نقطة البداية الحقيقية لتاريخ النص الهايدغري ليست الغابة السوداء، وإنما هي العنصر الكاثوليكي».

* تصدر هذه الترجمة قريباً عن دار مؤمنون بلا حدود. ونقدّم هنا صفحاتها الأولى التي واكب فيها ج. غرايش تطور هايدغر قبل تأويليات الحدثية. ومن هذه الناحية، هي مفيدة لفهم غرضه من هذه التأويليات التي أصدرنا ترجمتها منذ أشهر (راجع: هيدغر: الأُنتولوجيا (تأويليات الحدثية)، ترجمة محمّد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود، 2019. العنوان الأصلي للكتاب:

© J. Greisch, Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

** جامعة تونس المنار.

قِبل جمعية **أندري-روبار** [André - Robert][1]. ولأني تركتُ التحقيقَ التاريخيَّ المتعلّقَ بالمحطات الكبرى لصياغة مشكل الزمان في تاريخ الفلسفة الغربية، إلى عمل يُنشر لاحقاً، فإني أحاول هنا عقد حوار مع الفيلسوف الذي أعطى هذا المشكل في الزمن المعاصر عبارته الأشدَّ كثافة، حتى جعل منه مركز ثقل كلّ بحث أنتولوجي، وأعني **مارتن هايدغر** [Martin Heidegger].

ولقد حدّدتُ، عن قصد، حقل استقصائي بمرحلة معينة جداً من الفلسفة الهايدغرية؛ أي الفترة التي تمتدّ من (1919) إلى (1928)، التي توافق البلورة البعيدة أولاً، ثم القريبة، من (**الوجود والزّمان**)[2]. ولا يتعلق التأويل، الذي نقترحه هنا، فقط، بالكتاب الإمام الصادر سنة (1927) تحت هذا العنوان، وإنما هو يريد تفهيم ما يمكن تسميته «حضيرة **الوجود والزمان**»؛ أي جملة المشاكل الفلسفية التي وجدت عبارتها المثلى في هذا الكتاب. ولقد بدا لي من المفيد، لأسباب أترك حرية الحكم عليها لقرائي، أن أفتتح عرض هذه الحضيرة باستعادة للدروس التي باتت اليوم متاحةً من فترة فرايبورغ، حيث يضع **هايدغر** على الطريق برنامج «تأويليات للحدثية»[3] حوّلها منذ (1923) إلى أنتولوجيا. ومن جهة أخرى، بدا لي ضرورياً أن يمتدّ التحقيق إلى ما بعد نشر (**الوجود والزمان**)، وأن يُضبَط له، كحدّ «منطقي»، التأويلُ الذاتيُّ الكبيرُ الأولُ لسنة (1928). وهكذا، إن كامل عشرية **هايدغر** الفينومينولوجية هي التي تمثل الإطار الزمني لهذا التأويل.

لم أشأ، ضمن عرضي هذا، أن أحجب القصد والأسلوب التعليميين لتحليل كان في الأصل درساً بسيطاً لطلبة المرحلة الثانية من الجامعة؛ ذلك ما يفسر العدد المرتفعَ بعض الارتفاع للرسوم، التي لا يرشح منها مع ذلك [VI] أيّ ادّعاء لبلورة رواية أخرى للتّحليلية الكيانية[4]، على جهة البرهنة الهندسية [*more geometrico demonstata*]. وكذلك يجري الأمر على النصوص الفلسفية، أو التي من خارج الفلسفة، والتي أدرجت ضمن «النوافذ». فهي ليست معدّة فقط «للتمثيل» لهذا الإقرار الهايدغري أو ذاك. وإنما هي تطمح كذلك إلى أن تذكّر بأنّه من الضروري دائماً أن نذهب إلى «الأشياء عينها». فأوّل أهداف الأسلوب المعتمد في الشرح إنّما هو، في واقع الأمر، أن نوفّر من جهةٍ مفاتيحَ التأويل التي لا غنى عنها في قراءةٍ مفكرةٍ للنص، ومن جهة ثانية، أن نطلق، حول عدد من المشاكل، نقاشاً حول ما يتعلق به الأمر من «الأشياء عينها».

أودّ أن أُهدي هذا الشرح إلى طلبتي الفلاسفة واللاهوتيين في المعهد الكاثوليكي وقد كانوا أول

1- *Ontologie et temporalité, 1 : Temps et langage*, Paris, Association André-Robert, 1985.

2- * Sein und Zeit . ونشير إلى أننا نعتمد هذه الترجمة للعنوان ولمفهومي Sein و Zeit ، ولا نجري على ما جرت عليه بعض الترجمات المتداولة من استعمال مفردة «كينونة». راجع مقدمتنا لترجمة درس هيدغر لصيف 1923 «الأنتولوجيا (تأويليات الحدثية)» الصادر عن مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2019.

3- * herméneutique de la facticité

4- * analytique existentiale

المتلقين له. ولا بد لي من إسداء الشكر بشكل أخصّ إلى زميلتي، **جنفياف هيبرت** [Geneviève Hébert]، على مساعدتها. ولولا تفانيها وخصالها البيداغوجية في تسيير الأشغال المسيرة، لما كان لي، على الأرجح، أن أتجاسر على الإلقاء بنفسي في هذه المغامرة[1]

مدخل تاريخي
من تأويليات الحدثية إلى الأنتولوجيا الأساسية
(1928-1919)

سيكون علي أن أدقق لاحقاً ملمح التمشي الذي أعتزم إعطاءه لـ «شرحي» **للوجود والزمان**. وسأدخل بداية فرضية أساسية أولى: إنّ هذا الكتاب لا يصبح مفهوماً بحقّ إلا متى تمّ ربطه بحضيرة الأسئلة التي يُعمِلها هايدغر في تدريسه وفي بعض منشوراته النادرة خلال العشرينيات. سيكون لنا، بطبيعة الحال، أن نتساءل عن معنى بقاء هذا الكتاب غير مكتمل. ومع مراعاة الفوارق، ينبغي مبادأتُه كمثل ما نبادئ **ميتافيزيقا أرسطو**، أعني كحضيرة هائلة.

كيف يمكن تخصيص هذا الكتاب؟ ثمّة تقليد تأويلي قوي جداً، يعضده ويقف وراءه **هايدغر** نفسه، لا يريد أن يقرأ فيه إلا سؤالاً واحداً أحداً، هو سؤال معنى الوجود. ومع ذلك، فرغم أن **هايدغر** أراد أن يكون تأويل مسار فكره على هذا النحو، ورغم أنّه -لا شك- كان يملك أسبابه الوجيهة لاقتراح شبكة القراءة تلك، فإنّ الحالة الراهنة للمدوّنة الهايدغرية تجبرنا على وضع هذا التأويل موضع السؤال، وعلى الإقرار بتفاوتٍ ما بين التأويل النسقي للفيلسوف وبين الفكر الهايدغري في تكوينه الفعلي، الأعقد بكثير ولا شك. أريد في هذه المقاربة التمهيدية للإشكالية الهايدغرية أن أعطِي الأولوية للتّحليل التّاريخي الحريص على أن يتتبّع خطوة خطوةً، وباعتبار النصوص المتوافرة حالياً، التكوُّن الحقيقي للفكر الهايدغري، إلى حين تحرير **زاين أُنْدْ تْسايت**. وإنما نحن في أثناء ذلك سنقوم بضرب من «الزيارة للحضيرة»، زيارةً ستؤهّلنا بعد ذلك إلى أن نُبادئ بأكثر يسراً، إذا جازت العبارة، عمل الشرح في معناه المخصوص.

وهاهنا ستكون مهمتنا أوّلاً أن نكوّن لأنفسنا فكرةً فيها ما يكفي من الدقة عن التكوّن الفعلي لفكر **هايدغر** الشاب. ويمكننا هنا أن نعوّل على عدد من الأعمال النافذة. فبالإضافة إلى الأعمال الكلاسيكية لـ **أوتو بوغلر** [Otto Pöggeler][1]، و**توماس شيهان** [Thomas Sheehan][2]،

1- Cf. Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, Neske, 19903 , trad. Franç. De la première édition par Marianna Simon, La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être, Paris, Aubier, 1967.

2- Thomas Sheehan, Heidegger's Early Years, in Heidegger. The Man and the Thinker, New York, Predcedent, 1981.

و[2] **كارل ليهمان** [Karl Lehmann][1]، سأنصص بشكل خاص على التحقيق الهائل الذي خصصه مؤخراً **ديتر توماي** [Dieter Thomä] لتاريخ النصوص الهايدغرية من (1910) إلى (1976)، والمنشور تحت عنوان: (*Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*)[2]. زيارتي للحضيرة السابقةُ على الشرح الفعلي ستحيل كثيراً على هذا المرجع الذي يهاجم فيه الكاتب بشدة، بل ببعض المغالاة الجدالية أحياناً، فكرةً مكرورة كثيرة الانتشار في الأدبيات الهايدغرية: أن **هايدغر** قد اكتشف مسألة الوجود وهو لا يزال في المهد، أو بالأحرى، منذ قراءته المبكرة لأطروحة **فرانز برنتانو** [Franz Brentano] المخصّصة لمشكل المعاني المتعددة للوجود عند **أرسطو**. ولعلّ **هايدغر** قد كانت له مبرّرات جعلته أحياناً يعرض إهداءه هذا الكتاب من قبل **كنراد غروبر** [Conrad Gröber] كضرب من مشهد الطقس المُسارّي[3]؛ ولكننا لن نكون محقين في أن نستنتج من ذلك أنه من البداية إلى النهاية قد بذل نفسه لقضية الأنتولوجيا دون غيرها.

ولا يمكنني في هذه النقطة إلا أن أنخرط في ملاحظة **توماي** الذي يقرّ بأنه ليس ثمة، منذ البداية، شيء من قبيل «وجود» يفرض نفسه على نحو لا ينفك يزداد خلوصاً، حتى يتحول لدى النهاية إلى **العهد** [*Ereignis*][4]. ولئن لم يكن كلّ شيء خاطئاً في هذه الفكرة المكرورة، فإنّها مع ذلك لا تصمد أمام تفحص التكوّن [genèse] الفعلي لفكر **هايدغر** مثلما تتيحُ لنا النصوصُ المتوافرة الآن أن نعيد ابتناءه. من هنا المهمةُ التي تنتظر اليوم المؤولين: إعادة البناء المجتهدة والمتأنية للظهور البطيء والمتدرج لمسألة الوجود في الفكر الهايدغري. لقد اقتنع **توماي** بأنّ «نصوص **هايدغر** ليست فكر **هايدغر**»[5]، فاقترح جنيالوجيا للنصوص ألحّ فيها على دأب عمل التأويل الذاتي الذي لم ينقطع. إن ما يبحث عن إقراره من «التطور الزمني الداخلي للنصوص»[6] الهايدغرية إنّما يقوم على تحقيب متأثر شديد التأثر بالخطخطة البيوغرافية التي أنجزها **هوغو أُتْ** [Hugo Ott][7].

لنقل أولاً بإيجاز في هذا التحقيب التي ستفترضه بانتظام القراءة التي أحاول تقديمها هنا.

1- Cf. Karl Lehmann, Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916), in Phil. Jb. 71 (1963-1964), 331-357.

2- Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

3-* Scène d'initiation.

4- المرجع السابق هو هو، ص18.

5- المرجع السابق هو هو، ص19.

6- المرجع السابق هو هو، ص20.

7- Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie, Campus, Frankfurt/New York, 1990, trad. J. M. Beloeil, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie, Paris, Payot, 1988.

يشير هايدغر بكثير من التأثر طفولته، طفولة ابن لخادم كنيسة، وطفولة أحد صبية جوق، حيث كان لطقس ناقوس الأجراس وزن ومكان. وتتوقف إثارة الذكرى طويلاً على خاصيّة كلّ جرس من الأجراس المخصوص كلٌّ منها باسمٍ علمٍ، كما تتوقف على التفاصيل التقنيّة ذات الصلة بمختلف كيفيات قرعها.

فهو تحقيب يمكن أولاً أن يحد بطرفين خارجيين. ولن يهمّنا منه إلا الفترة الممتدة من (1910)، وهي السنة التي بدأ فيها **هايدغر** ينشر مقالاته الأولى، إلى (1928)، وهي آخر سنوات تدريسه أستاذاً غير مترسم[1] في جامعة ماربورغ، قبل أن يصبح أستاذاً مترسماً[2] في جامعة فرايبورغ. سيكون علينا أن نبرر أهمية هذه الوقفة[3] التي ليست فقط بيوغرافية (فالانتقال من مكان عمل إلى آخر ومن سكن إلى آخر لا يكوّنان بالضرورة حدثاً ميتافيزيقياً)، بل هي كذلك وقفة فكرية. ومن هذه الناحية لن أنص مؤقتاً إلا على مؤشّر واحد. فلفظة «ميتافيزيقا» لا تظهر في عناوين الدّروس إلا ابتداء من (1928) لتعويض العنوان «فينومينولوجيا» الذي ظلّ مهيمناً إلى ذلك الوقت. ولا يعني هذا بالضرورة أنّ الميتافيزيقا تعوّض ببساطة الفينومينولوجيا أو الأنتولوجيا. فالعلاقة بين الألفاظ الثلاثة أشد تعقيداً. ولكنّه لا جدال في أنّ **هايدغر** لا يجرؤ على مباشرة مشكلات الميتافيزيقا بحقّ، ولعلّه تحت تأثير كبير من **ماكس شيلار** [Max Scheler]، إلا بعد الفراغ من تحرير **زاين أُنْدْ تْسايت.** فالأمر كلُّه يجري كما لو أنّ الدرس الافتتاحي الشهير في الرابع والعشرين من تموز/يوليو (1929)، بعنوان: ما هي الميتافيزيقا؟، قد مثّل من هذه الوجهة منطلق تساؤل جديد[4].

سيتعلق تحقيقنا إذاً، وعلى نحو حصري، بـ**هايدغر** «قبل الميتافيزيقي» الذي يطابقه إلى حدّ كبير **هايدغر** «الأنتولوجيا الأساسية». وهكذا، فالذي سيلفتنا أولاً سيكون طبيعة الرباط بين فكرة **هايدغر** عن الفينومينولوجيا وتصوّره لأنتولوجيا أساسية.

وسيتعيّن بالتأكيد إدخال تقسيمات فرعية داخل هذه الحقبة. أقترح تبني التحقيب التالي:

1. (1910-1918): زمن التكوين والدروس الأولى.

1-* Professeur extraordinaire.

2- * Professeur titulaire.

3- * césure.

4- يبدو لي أنّ روبار بريزار [Robert Brisart] في كتابه: La Phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de « Sein und Zeit » (Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1991)، لم يقدّر حقّ قدره تمنّع هايدغر المعلن على امتداد تلك الفترة، إزاء لفظة «ميتافيزيقا». وخاصة لا يبدو لي أن معْرف [notion] «معاودة الطفوّ الميتافيزيقي» [résurgence métaphysique] مناسب لتوصيف فترة 1919-1928.

2. (1919-1923): التدريس في فرايبورغ، وهو التدريس الذي يوافق إطلاق حضيرة هرمينوتيقا للحدثية.

3. (1923-1928): التدريس في ماربورغ، وهو التدريس الذي هيمن عليه إلى حدّ كبير الانشغال بتحرير **زاين أُنْدْ تْسايت.**

سيدور الأمر على تخصيص الإشكالية الفلسفية التي توافق كلّ واحدة من هذه الفترات. ولأجل غرض تأويل **زاين أُنْدْ تْسايت**، سينشدُّ انتباهنا بشكل رئيس إلى الفترتين الأخيرتين؛ فهما فترتان توافقان ما يمكن أن نسميه «العشرية الفينومينولوجية» **لهايدغر**. وهي عشرية يكاد شعاراها اللذان يؤطرانها يكونان درسين يحملان كلاهما عنوان: «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا». يعود أولهما إلى سداسي الشتاء (1919-1920)[1]، وهو مركّز إلى حدّ بعيد على غرض هرمينوتيقا الحدثية؛ أما الثاني، ويعود [4] إلى سداسي صيف (1927)[2] ، فيحتوي عرضاً برنامجياً أوّلياً للأنتولوجيا الأساسيّة التي تمثّل أفق **زاين أُنْدْ تْسايت.** وإنما يمثّل التسيُّر على المسافة التي تفصل بين هذين العرضين البرنامجيين للفكرة الهايدغرية عن الفينومينولوجيا عين ما يريده تأويلنا. سيقودنا هذا التسيُّرُ حتماً إلى السّؤال عن مدى ما يجوز لنا المصادقة على التأويل الذاتي **لهايدغر** الذي يعرض علينا، بعد أن قرأنا أعماله، أن نعيد قراءتها، بحسب طريق فكري واحد. إنّ **أوتو بوغلر**، وهو من أكثر المؤولين وأشدهم نفوذاً على الفكر الهايدغري، وأبعدهم إسهاماً في تعضيد هذا التّأويل ضمن مَدخله المُبَرِّز، الذي لا غنى عنه: «*Der Denkweg Martin Heideggers*» [طريق **هايدغر** إلى الفكر]، إنَّه يقترح، ضمن تذييله الطويل للطبعة الثالثة من هذا الكتاب، أن يقع وضعُ هذا العنوان في صيغة الجمع[3] ، فذلك يبيّن بعد، من الآن، أنه لا قبل لأي مؤوّل معاصر للفكر الهايدغري أن يتجنب هذه الصعوبة. فالأحرى إذاً أن نواجهها دون مراوغة. وإن غرض استعراض [الترتيب] الزّمني للنّصوص الهايدغرية لهذه الحقبة إنما هو تحديدُ معايير تطوّرٍ داخلي يوافقه تعددٌ فعلي للطرُق.

1. (1910- 1918): زمن التكوين والدروس الأولى

لنخصّص بسرعة هذه الفترة الأولى التي يسمّيها **توماي** زمن «الافتراضات». هي توافق جملة من النصوص، بعضُها، إلى زمن قريب، تم بغير تردُّد إهماله من قبل الشارحين. ولكن هذا التحفظ لم يعد جارياً اليوم.

1- Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920), GA 58, Frankfurt, Klostermann, 1993.

2- Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, trad. franç. J.-F. Courtine, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1985.

3- Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, Neske, 19903, p. 350-364.

1. ذكرى من ذكريات الطفولة: «لغز قبّة الأجراس»

سنبدأ بنص ذي ملمح ترجذاتي، يثير فيه **هايدغر** زمن طفولته وشبابه[1]. ففي هذا النص المكتوب سنة (1954)، يثير هايدغر بكثير من التأثر طفولته، طفولة ابن لخادم كنيسة[2]، وطفولة أحد صبية جوق، حيث كان لطقس ناقوس الأجراس وزن ومكان. وتتوقف إثارة الذكرى طويلاً على خاصيّة كلٍّ جرس من الأجراس المخصوص كلٌّ منها باسمٍ علمٍ، كما تتوقف على التفاصيل التقنية ذات الصلة بمختلف كيفيات قرعها، بحسب المناسبات السعيدة أو الحزينة. فيظهر زمن الطفولة في استرجاع الذكرى [5] وكأنّه «قطعة موسيقى» تهيمن عليها فوغا السّنة اللّيترجية[3]؛ إنّه زمن بإيقاع أصوات نواقيس قبّة الأجراس في قرية مسكيرش.

«ذكرى من الطفولة» لمارتن هايدغر : «لغز قبة الأجراس»

«لعلّ الفوغا الملغزة، التي بحسبها كانت تتلاحق وتتلامس الحفلات الليترجية[4]، والبيرمونات[5]، وتتعاقب الفصول وساعات النهار، في الصباح وعند الزوال، وفي [صلوات] المساء، بحيث كان ثمة دائماً طنين واحد يخترق القلوب الصغيرة، والأحلام، والصلوات والألعاب؛ لعلها هي التي تؤوي في باطنها أحد أسحر ألغاز قبة الأجراس وأشفاها وأدومها، فتصرّفه كل مرة على هيئة متبدلة، لا تتكرر، أوْجاً إلى الطنين الأخير في ائتواء[6] الأُجود[7] [estre / Seyn]».

Vom Geheimnis des Glockenturms, in GA 13, 115-116.

من الواضح، ضمن هذه الشذرة من حكاية طفولة، أنّ ابن خادم كنيسة سانكت مارتن في مسكيرش يرسم نفسه في ما كان هو «العالم المحيط» لطفولته. ولا تهمنا نهاية هذه الإثارة فقط بسبب دلالتها البيوغرافية، وإنما لأنها تثير، كما على نحو يكاد لا يُسمع، بعض ترجيعات[8] الفكر الهايدغري المحدِّدة : ترجيعة «الفوغا»، بما لها من القوة على التجميع على نحو مخصوص ليس فيه أي شيء من تماسك النسق؛ ترجيعة الموت بما هو «صوان[9] الوجود»؛ ما يُعطَى للتجربة الزمانية

1- Vom Geheimnis des Glockenturms, in GA 13, 113-116.

2- * خادم كنيسة: Sacristain

3- * فوغا السنة الليترجية: وهي صنف من أصناف التأليف الموسيقي الذي تتالى فيه الأصوات معطية انطباع هروبها متتالية صوتاً بعد صوت.

4- * liturgique.

5- * les vigiles.

6- * abritement.

7- * estre.

8- * motifs.

9- * écrin.

مـن الأهميـة، أهميـةِ زمـانٍ إنسـاني متمفصـل حـول «**كايـروس**» مؤسـسٍ، حـول مؤاتـاةٍ مؤسسـة،؛ المفـردةُ الألمانيـة «Läuten» التـي لا شـك تعنـي طنـينَ الأشـياء، ولكنهـا تحفـظ في جذرهـا الاشـتقاقي لفظـة «Laut»، إشـارةً إلى الظاهـرة الآصـل في اللغـة، **صـوتُ** الوجـودِ الكبـيرُ الـذي يتحـدّث إلى النـاس عـبر قوّتـه التّجميعيـة: «الكلمـةُ السـعيدة».

2. «كتابات شباب لاهوتية»؟

مشـهد الطّفولـة هـذا هـو أيضـاً مشـهد لاهـوتي، هـو مشـهد رؤيـة العـالم الكاثوليـكي، «إيمـان البدايـات»[1]، الـذي يريـد **هايدغـر** أن يكـون مدافعـاً متحمسـاً عنـه، عـلى غـرار الواعـظ الفرنسيسـكاني **أبراهـام أسـنتا كلارا** [Abraham a Santa Clara]، الـذي يحـب فيـه قوتـه عـلى «كيـل الضربـات بغـير خـوف لـكلّ تصور للحياة يسـتعظم هـذه الدنيـا ويُخلـد إلى الأرض» **[6]**(*das furchtlose Dreinschlagen auf jede erdhafte, überschätzte Diesseitsauffassung des Lebens, 1910*)، تصـورٍ للحيـاة عاجـز عـلى «الانصيـاع لـضرورةٍ غائيـةٍ متعاليـةٍ». لـن نسـتغرب إذاً أن تكـون الكتابـات الأولى للطّالـب **هايدغـر** «كتابـاتِ شـبابٍ لاهوتيـةً» في معظمهـا. وعـلى الأقـل إنّ بعـض الـشراح (**غادامـر**، **توماي**) يسـتخدمون هـذه العبـارة المشـطّة بعـض الـشيء، هـذا دون اعتبـار أنّ غيرهـم مـن الـشرّاح يعارضونهـا[2].

ومهـما يكـن مـن أمـر النعـت الـذي سـنحتفظ بـه لتخصيـص هـذه السلسـلة مـن الكتابـات، فـلا جـدال في أنهـا تـؤدي دوراً مهـماً في تكويـن الفكـر الهايدغـري، مثلـما فصّـل بيـان ذلـك **هوغـو أُتْ**. لا ينبغـي إذاً الاقتصـار في فهـم **هايدغـر** الشـاب عـلى الانطـلاق مـن منبتـه القـروي، ومـن «روح قبـة الأجـراس» التـي في قريـة مسـكيرش، ولكـن كذلـك انطلاقـاً مـمّا كانـت تلـك القبـة علامـة عليـه: أعنـي فكـرة التعـالي التـي تحملهـا الرؤيـة الكاثوليكيـة، أو كـما يقولـه **توماي**: «إن نقطـة البدايـة الحقيقيـة لتاريـخ النـص الهايدغـري ليسـت الغابـة السـوداء، وإنمـا هـي العنـصر الكاثوليـكي»[3].

مـن الصعـب فعـلاً فصـل كتابـات هايدغـر إلى سـنة (1916) عـن هـذه الخلفيـة الكاثوليكيـة. فهـو في سـنة (1908)، وهـي السـنة التـي يجتـاز فيهـا امتحـان الأبيتـور [*Abitur*][4]، يكتشـف كتـاب (**الـضروري في الأنتولوجيـا**) لصاحبـه **كارل برايـغ** [Carl Braig]، أسـتاذ علـم المذاهـب في فرايبـورغ: (*Vom Sein*.

1- عـن التحليـل البيوغـرافي لتطـور هايدغـر أثنـاء هـذه الفـترة، راجـع: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie، مرجـع مذكـور، ص47-136. ولقـد جعـل هوغـو أُت مـن «الخصومـة مـع البدايـات» أحـد الثوابـت الجوهريـة في تطـور هايدغـر.

2- Cf. Theodore Kisiel, War der frühe heidegger tatsächlich ein „Christlicher Theologe“?, in A.M. Gethmann-Siefert (Ed.), Philosophie und Poesie (Festschrift O. Pöggeler), t.2, Stuttgart, 1988, p. 59s.

3- Ibid., p. 35.

4-* وهي شهادة دراسية توافق تقريباً نهاية التكوين في سنوات التعليم الثانوي.

إنّ «كتابات الشباب اللاهوتية» لهايدغر تظلّ، في الأغلب، تنويعات على غرضيات برايغ المناوئة للحداثة. فهايدغر، كأستاذه، يطلب هو أيضاً «أن تردَّ الكنيسةُ الفعلَ ضدّ تأثيرات التّيار الحداثي، حتى تبقى وفيةً لكنز الحقيقة الأبدي الذي لها».

Abriss der Ontologie). وقد كان **كنراد غروبر**، رئيس أساقفة فرايبورغ لاحقاً، أهداه، قبل ذلك بعام، أطروحة **فرانز برنتانو** [Franz Brentano] حول الدّلالة المتعددة للموجود بحسب **أرسطو** (1863)[1]. وسيؤدي هذا الكتاب، كما سيؤدي مشهد الإهداء، دوراً رئيساً في التأويل الذاتي **لهايدغر**.

لقد ظلّ **هايدغر**، حتى بعد توقف دراساته اللاهوتية، يتابع دروس المذاهب **لبرايغ**، مما يظهر تعلقه بهذا المدرس الذي كان في تلك السنوات تحديداً منافحاً متحمساً عن القضية الكاثوليكية، ولاسيما قضية الموقف المضاد للحداثة[2]. فقد نشر، بتأثير واضح من **برايغ**، مقالاته الأولى في مجلة الأكاديميين (*Der Akademiker*)؛ حيث يقدم نفسه خصماً عنيداً للعاطفية [sentimentalisme] الرومنتيقية **لشلايرماخر**، ولذاتيانية عمياء عن «كل ما ليس هو النفس، وعن كل ما لا يخدم النفس». وفي مقابل هذه الذاتيانية، يريد **هايدغر** أن ينافح عن حقيقة تاريخية سابقة على الذاتي ومتعالية عليه. ومن وجهة النظر هذه، إنّ «كتابات الشباب اللاهوتية» **لهايدغر** تظلّ، في الأغلب، تنويعات على غرضيات **برايغ** المناوئة للحداثة [7]. **فهايدغر**، كأستاذه، يطلب هو أيضاً «أن تردَّ الكنيسةُ الفعلَ ضدّ تأثيرات التّيار الحداثي، حتى تبقى وفيةً لكنز الحقيقة الأبدي الذي لها، وهو ما يستلزم صراعاً ضدّ مراد الجسد، وضدّ مذهب العالم، وضدّ الوثنية». كلُّ هذه أوثان يتعيّن تحطيمُها بالخضوع بغير شرط لسلطة الكنيسة الدّينية -الخلُقية.

«*Tolle lege*»[3]: سرديةُ تداعٍ إلى نداء الفلسفة في عدة روايات

«اعترضتني مسألة الوجود في سنوات المعهد الأخيرة، وتحديداً في صيف (1907)، في شكل رسالة **فرانز برنتانو**، أستاذ **هوسرل** [Husserl]. كانت بعنوان: «**في الدلالة المتعددة للموجود حسب أرسطو**» [*De la signification multiple de l'étant selon Aristote*]، وهي تعود إلى سنة (1862). فأما الكتاب فقد أهدانيه ابن قريتي، وصديقي الأبوي، الدكتور **كنراد غروبر**. سيكون لاحقاً أسقف

1- Franz Brentano, Aristote. Les significations de l'être, trad.franç. Par P. David, Paris, Vrin, 1992.

2- Cf. Richard Schaeffler, Der Modernismus – Streit als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute, in Theologie und Philosophie, 55, 1980, 514-534; Thomas Sheehan, Heidegger's Early Years, p. 5; Hugo Ott, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie, op. Cit. p. 61-69.

3- * تعني هذه العبارة اللاتينية تقريباً: «خذ الكتاب واقرأ»، وقد وردت خاصة لدى أوغستين [Augustin] في الاعترافات 29 ،VIII.

فرايبورغ بريسغو، ولكنّه كان في ذلك الزمن كاهن كنيسة الثالوث في كونستانس» (**في محادثة عن الكلام**، ص 92).

و«يعود الدفع الذي انطلق به فكري بكامله إلى قضية أرسطية تقول إن الموجود يقال على أنحاء عديدة. لقد كانت هذه القضية والحق يقال ومضة البرق التي ألهبت السؤال: ما هي إذاً وحدة هذه الدلالات المتعددة، ماذا يعني الوجود بمال هو كذلك؟» (**ندوة سوليكون**، ص 155 [*Zollikoner Seminare*].

«... فابتسم **هايدغر** وهو يقول: الـ**برنتانو** الذي يخصني هو **برنتانو أرسطو**» (**الأعمال الكاملة**[1]، 15، 386؛ Q IV, 124)

«وفي سنة (1907)، وضع بين يدي صديقٌ أبويٌّ أصيلُ جهتي، سيصبح لاحقاً أسقف فرايبورغ، هو **كنراد غروبر**، أطروحة **فرانز برنتانو: في الدلالة المتعددة للموجود حسب أرسطو** (1862). وقد عوضت استشهاداته الكثيرة والطويلة بأرسطو نشرة **أرسطو** التي كنت لا أزال أفتقدها، ولكني استعرتها بعد عام من مكتبة المبيت لأضعها على مكتبي حيث كنت أدرس. إنّ السؤال الذي بدأ آنذاك في مجرد الاعتمال، مبهماً، غامضاً، خافتاً، أعني السؤال عن بساطة المتعدد في الوجود، قد ظلّ، عبر عدة انقلابات، وظلالات وتحيرات، هو الأساس الثابت للمصنف الذي ظهر بعد عشرين عاماً، **الوجود والزمان**» (**أ.ك.**، *GA* 1, X).

«لقد أمكنني من بعض الإشارات المستمَدّة من مجلّات فلسفية أن أعرِفَ أنَّ جهة تفكير **هوسرل** قد تحدّدت من **فرانز برنتانو**. ولكنَّ رسالته ... قد كانت منذ (1907) عصاي وعكّازي (*Stab und Stecken*) في محاولاتي الخرقاء[2] الأولى للولوج في الفلسفة. وفي إبهامه الشديد كان [هذا] السّؤال يحركني: إذا كان الموجود يقال على دلالة متعددة، فما تكون ساعتها الدلالة الموجِّهة والأساسيةُ؟ ما معنى وجود؟» (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 81 ; trad. franç. mod., p. 162).

إنّ الردّ الكاثوليكي على عبادة النفس، وعلى الفردانية، بما تطالب به من استقلال غير محدود، إنما هو التجرد الحقيقي والعميق والوجيه عن النفس (*Entselbstung*) [لجوءاً] إلى إشعاع الحقيقة المشرق. وساعتها يمكننا أن نتساءل مع **توماي** عمّا إذا لم تكن خلفيةُ التخلي عن النفس هذه، اللاهوتيةُ الروحانيةُ، أو الـ (*Selbstentäusserung*)، التي تتمثل في تعليق المرء حياتَه على نظام أبدي، تجد لها مكافئاً فلسفياً **[8]** في الصّراع ضدّ السيكولوجانية [psychologisme]، هذه

1- * نشير إلى الأعمال الكاملة من الآن فصاعداً بالاختزال: أ.ك. مع إضافة رقم المجلّد، ورقم الصفحة عند الاقتضاء)

2- * maladroites.

الكلمة التي كان **برنتانو** يقول إنّ الأمر يتعلق معها «بكلمة أصبحت موضةً. فكثيرٌ من الفلاسفة الأتقياء إذا ما وقفوا أمامها، أوْمَؤوا بعلامة الصليب، كمثل ما يفعل الكاثوليكي الأرثوذكسي عندما يسمع كلمة حداثية [modernisme]، كما لو أنّ الشيطان نفسه يسكنها»[1]. لعلّ المكافئَ الوظيفي للتّعارض الديني بين المابعد والهاهنا يكون إذاً تعاكس النظام المثالي[2] للدّلالات المنطقية والنظام الفعلي[3] للوقائع[4]. فمثالية الدلالات المنطقية لا علاقة لها بالتمثّلات النفسية التي تسكن الوعي التجريبي للذات عندما تعمد إلى فعل من أفعال الحكم.

بل إنّه لَبِاسْم واقعية أرسطية – اسكولائية ينقد **هايدغر** مَعْرَف[5] الفينومين [الظاهرة / phénomène] الكانطي الجديد، جاعلاً في الوقت نفسه من المنطق لسان دفاع عن حقيقة متعاليةٍ، ‹ضدّ ذاتية›[6]. وفي سياق من هذا القبيل، إنّ «حدثية» الحياة لا يمكنها أن تظهر، بل إنه ليمكن حتى ازدراؤها. ولذلك يستطيع **هايدغر** أن يوجه خصومته ضد التّخليطات الخطرة بين معرف «رؤية العالم» والحياة: «إنّ رؤية العالم تُعدَّل على «الحياة» حين كان ينبغي أن يكون العكس». نفهم هكذا أنه كان من المحتمل أن يصبح «الفيلسوف الكاثوليكي»، الذي أراد **هوسرل** أن يراه فيه لدى لقائهما الأول، أو العالم المدقّق[7] [*doctor subtilis*]، الاسكوتي[8] الجديد الذي حياه فيه **إريش بشيفارا** [Erich Przywara]. ومع ذلك إن الفكرة التي كوّنها عن الفلسفة أدخلت باكراً جداً عنصرَ قلقٍ على رسم «النظام الكاثوليكي». فالفلسفة ليست أبداً حيازة مطمئنة للحقيقة، وإنما هي البحث الذي لا يتوقف عنها. ويعطي **توماي** هذا التطور في جملة مقتضبة صادمة: «غادر **هايدغر** مسكيرش فغادر أيضاً معها الماوراء الذي لمسكيرش»[9]. ومنذ (1914)، يسخر **هايدغر**، في رسالة وجهها إلى الشمّاس **إنغلبرت كرابس** [Engelbert Krebs] من التوجيهات التي احتواها المرسوم البابوي التلقائي [*motu proprio*] حول تدريس الفلسفة، وهي التوجيهات «التي لعلّها تودُّ إفراغ دماغ كل الأشخاص الذين يريدون بإصرار أن يكون لهم فكر خاص، لملئه ببعض السَّلَطَة الإيطالية»[10].

1- Franz Brentano , Vom der Klassifikation der psychischen Phänomene, Leipzig, 1891, p. 165.
ويستشهد هايدغر نفسه بهذه الكلمات في أطروحته للدكتوراه (أ.ك. 1، 63-64)

2- * idéal.

3- * réel.

4- * faits.

5- * notion.

6- * نستعمل هذا المركب ‹ضدّ ذاتية› ونرسمه كمركّب بين ' ... ' لإعطاء لفظة: antisubjectiviste

7- * نقترح هذه الترجمة اقتباساً عن عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية لدى تعريفه بدونس اسكوت، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، 11984.

8- * تعريباً للنعت الذي يفيد الانتساب إلى الفيلسوف المسيحي دونس اسكوت [scotiste].

9- ديتر توماي: Dieter Thomä, op. cit., p. 45.

10- Lettre du 19 juin 1914, cf. Hugo Ott, op. cit., p. 87-88.

لقد أخذت أعراضُ ابتعادٍ تدريجي عن العالم الكاثوليكي في التبيُّن منذ ذلك الوقت. وفي حين كان **هوسرل** لا يزال يرى فيه في (1917) «فيلسوفاً كاثوليكياً ذا التزامات عقائدية صريحة»[1]، ها هو يكشف في (1920) عن قطيعة له مع الكاثوليكية قد تكون حدثت في محيط سنة (1916)، ثمّ يصفه، بعد ذلك بعامين، على أنه «أصبح شخصية بكلّ معاني الكلمة». كما تشهد وثيقة ترجع إلى **هايدغر** نفسه بهذه القطيعة مع كاثوليكية صِباه. فهو يخبر الشماس **كرابس** في (1919) بأنّه يتخلى عن تدريس الفلسفة في نطاق كلية اللاهوت في فرايبورغ، فيكتب معترفاً: «إنّ نسق الكاثوليكية قد أصبح عندي مشكلياً وغير مقبول، [**9**] ولا أعني المسيحية، ولا الميتافيزيقا (مع أنّ هذه الأخيرة أصبحت مفهومة في معنى جديد)»[2]. ستشير رسالة كتبها بعد سنتين إلى **جيورغ ميش** [Georg Misch] إلى مبرر هذه القطيعة: التصلّب 'ضدّ الحداثي'.

3. الأعمال الفلسفية الأولى

إنّ هذه القطيعة العسيرة مع إيمان البدايات قد تركت كذلك، في رأي **توماي**، آثاراً لها في الإنتاج الفكري **لهايدغر** خلال تلك السّنوات. وهو يقترح فكّ شفرة الأعمال الفلسفية الأولى لهايدغر على أنّها ممزقة بين «فكر للانشقاق» و«فكرٍ للتّجربة الأساسية». وهو، وفق هذا المرأى، يعطي أهمّية خاصّةً لمقاطع الخواتم في الكتابات الأولى حيث يمكن تبيُّن ضرب من «المنزع الجامع» فيها يذهب بها إلى أبعد منها، معلناً عن تطورات مقبلة.

ويقتضي فهم التمشي العام لهذه الأعمال أن نبدأ باستبعاد سوء تفاهم: فالدور الشعاري، الذي أُعطي لإشكالية الدلالات المتعددة للوجود، لا يعني البتة أن هايدغر قد سارع في الحين إلى دراسة الميتافيزيقا الأرسطية. وإنما تحت الظلال الجليلة **للبحوث المنطقية لهوسرل**، التي كان اكتشفها منذ (1909)، وهو لا يزال طالباً في اللاهوت، تابع **هايدغر** تكوينه الفلسفي بقيادة أحد أساتذة المدرسة الكانطية الجديدة في باد: **هاينريش ريكارت** [Heinrich Rickert]. فهو يشارك هوسرل والكانطيين الجدد الصراع الكبير ضد السيكولوجانية، مثلما تشهد بذلك رسالته للدكتوراه الموسومة بـ(**نظرية الحكم في السيكولوجانية. مساهمة نقدية وضعية في المنطق**) (1913) (**أ.ك**. 1، 3-129). ومعنى هذا النّقد واضح: عندما تردّ السّيكولوجانية المنطقيَّ إلى النفساني، فإنّها تعجز عن فهم الطبيعة الحقيقية للدّلالات المنطقية التي لها صلاحيةٌ تتعالى على العارضية النفسانية للذّات التي تنجِز حقاً فعل الحكم. وإذا كانت السيكولوجانية تجهل حقيقة الموضوع المنطقي المستقلة (**أ.ك**.1، 103)، فإنّها لن تُغلب إلا عندما نكون قد نجحنا في تعيين «نظريةٍ في الحكم تكون منطقية على التّخصيص» (**أ.ك**.1، 107)، وتصادق تمام التصديق على المعادلة: المعنى = الصلاحية (**حكم المنطق هو المعنى**، **أ.ك**.1، 114).

1- Lettre à Paul Natorp du 8 octobre 1917.

2- Lettre du 9 janvier 1919, cf. Hugo Ott, op.cit., p. 112-113.

كذلك تعلّم **هايدغر** عن أساتذته الكانطيين الجدد ما أعطوه من الأهمية للمشكلات الإبستمولوجية. إنّ علاقة هذا كلّه بتساؤل من قبيل أنتولوجي هي علاقة ضعيفة جداً. ومن بين الدّلالات العديدة للوجود، لا يُحتفظ إلا بدلالة واحدة: الوجود بما هو **الوجود صادقاً** (*ens tamquam verum*) أو بما هو **المعنى-الصّلاحية**[1]. وإنما فقط نحو نهاية تحقيقه عن النظرية المنطقية للحقيقة يكشف **هايدغر** أفقاً آخر. فيثبت أنّه على قاعدة منطق خالص فقط سيكون من الممكن «مفصلة الحقل الجامع للوجود (*Gesamtbereich des Seins*) بحسب مختلف جهات تحقيقه، وإجلاءُ [10] طرافتها بشكل لا لبسَ فيه... مثل هذا التّفلسف قد تمّت المبادرة إليه خدمة للكلّية الجامعة الآخِرة [*im Dienste des letzten Ganzen*] (ultime)» (**أ.ك.** 1، 128).

فنحن نُصادف، ضمن هذه الصّيغة الختامية، تشكيلاً مضاعفاً للكلّية الجامعة [totalité]: «الحقل الجامع للوجود» [Gesamtbereich des Seins]: وتشير هذه العبارة إلى أُنتولوجيا لم تتبلور بعد؛ «الفلسفة في خدمة الكلية الجامعة الآخرة»: إن هذه العبارة تعبّر عن مقتضىً من الجذرية هو من شأن **فلسفة أولى**.

فشأن المعرفة الحُكمية[2] هو أنّها تتحوّز الموضوع وتعينه (القبض على الموضوع، تحديد الموضوع). وهاهنا قوّتُها، ولكن هاهنا أيضاً وهَنها. «فالمعنى» ظاهرة سكونية [statique] محض. ولهذا السبب تبقى قوانين الحكم المنطقي دون الميتافيزيقا. وعندما خيّر **هايدغر** منطق الصّلاحية [validité] ضد السيكولوجانية، فقد جعل من مملكة الدّلالة [signification] مملكة متعالية، غريبة تمام الغربة عن الكيان الفعلي: «الدلالة غربية غربة تامة عن الكيان» [Es ist der Bedeutung völlig fremd, zu existieren] (**أ.ك.**1، 243، 129). إنّ هوّة سحيقة تفصل مجال الدلالات المنطقية المثالية عن العلامات النحوية الكائنة حقاً. وإنما في **زاين أُنْدْ تْسايت** فقط يعمد **هايدغر** إلى تخليص النحوي من نير المنطقي. وهبْ ذلك، فهل يجب أن نستنتج مع **توماي** أنّ الكانطية الجديدة قد كانت تمثّل بالنسبة إلى **هايدغر** «آخر محاولة في الامتثال إلى الرسم الثيولوجي في إطار الفلسفة الترانسندنتالية»[3]؟

إنّ **ريكارت** [Rickert]، المشرفَ على أطروحة **هايدغر** التأهيلية، قد مكّن هذا الأخير من اكتشاف المنطقي **إميل لاسك** [Emil Lask]، الذي كان معبَراً لا يداور للمرور من الكانطية الجديدة إلى الفينومنولوجيا. فقد اكتشف **لاسك** أن نظام **ريكارت** «للقيم»، الذي كان هذا الأخير يرى فيه «بنية دلالة غير واقعية، ما بعد الوجود»، يظل محض افتراض. إن «مثالية القيم» هذه هي التي فارقها **هايدغر** دون ضجيج، عندما آثر، مع **لاسك**، «فكر محايثة» يجسر الهوّة بين «الصورة» و«المادة».

وتمثل أطروحة التأهيل لسنة (1915) المخصصة لمشكل المقولات ولنظرية الدلالة في النحو[4]

1- * sens-validité.

2- judicative.

3- Dieter Thomä، مرجع مذكور، ص54.

4- * النحو النظري: Grammaire spéculative

النظري[1] تقدماً أولياً في اتجاه إشكالية جديدة[2]. فإنّ **هايدغر** يغامر في هذا العمل بدخول حضيرة جديدة، حضيرة النحو النظري. وقد كان هذا البحث تعويضاً عن مشروع كان في الأصل مشروع أطروحة عن مشكل العدد (مثل أطروحة تأهيل **هوسرل!**). ولكن **هايدغر** ترك هذا المشروع لأنّه كان يريد الترشح للكرسي التوافقي لجامعة فرايبورغ[3].

إذا كان الوجود الصادق مرادفاً للصلاحية، لزمنا أن نضع اختلافاً أكثر جوهرية من الاختلاف الذي يسمح بالتمييز بين مستويات عدة من الواقع: «فالاختلاف الأجذر بين جهات الواقع إنما هو الاختلاف الذي بين الوعي والواقع».

[11] إنّ هذه الأطروحة تربط ربطاً قوياً بين مشكل المقولات ونظرية الدّلالة. فمن المهم، قبل كل شيء، التعرّف إلى تعدّد المجالات المتنوّعة التي تكوّن الواقع: الواحد، الواقع الرياضي، الواقع التّجريبي الطّبيعي، الواقع الميتافيزيقي. وإذا كانت المقولات الأرسطية توافق محاولة أولى لأخذ هذا التنوع في الاعتبار، فإنها مع ذلك ظلت مقصورة على دلالة جهوية (**أ. ك.** 1، 155). لا مناص إذاً من استئناف الاشتغال على مشكل المقولات، مثلما فعل الوسيطيون أنفسهم. ولما كان **هايدغر** يهتم خاصة بالنظرية الوسيطة للترانسندنتاليات؛ أي بالصفات «القابلة للتصريف» مع الوجود نفسه، فقد مكّنه ذلك من اكتشاف الصّلاحية الكلية **لأطروحة المغايرة**[4]، التي تطرح في آنٍ معاً الهوية والتّنوع، الهو هو والغير، بما هي معايير قصوى لكل تملك للموضوع (*Gegenstandsbemächtigung*)[5].

سيجلّي التحليل تدريجياً عدة مستويات من الواقع: أولها مستوى الوقائع الرياضية التي يهيمن عليها الواحد بما هو مبدأ العدد، واقع هو جوهرياً متصل ومتجانس، وتوافقه مقولة الكم. ويقوم قبالته المجال الذي يكوّنه الواقع المحسوس، التجريبي، الذي يبدو أن علامته الفارزة هي التنوع والتغاير المطلق. وإنما هاهنا يذكّر **هايدغر** بأهمية المعرف الاسكوتي **للإنية**[6]؛ أي للفرادة

1- Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (GA 1, 131-354), trad.franç. par F. Gaboriau, Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, Paris, Gallimard, 1970.

وقد علمنا من بعد ذلك، بفضل أعمال مارتن غرابمان [Martin Grabmann]، أنّ المصنف الوسيط «*De modis significandi*»، الذي كان هايدغر نسبه إلى دونس اسكوت يعود في الحقيقة إلى توماس الإرفرتي [Thomas d'Erfurt].

2-

3- حول تقلبات هذا الترشح وحول الدّروس الأولى لهايدغر إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، انظر: هوغو أُت [Hugo Ott]، مرجع مذكور، ص92-111.

4-* hétérothèse.

5- GA 1, 160 وستتم إعادة تقرير هذه الأطروحة نفسها بعد بضع صفحات (GA 1, 172-173)

6- * haecceitas.

الشخصية بما هي تعيين أساسي للفعلية[1]. ولكنّه يبيّن كذلك أنّ هذا الواقع المحسوس يظلّ يعلوه، بموجب مبدأ تناسب[2]، الواقعُ ما بعد الحسي، الميتافيزيقي.

ولنلاحظ كذلك، بالنظر إلى الفقرة (44) من (**الوجود والزمان**)، الفصل الطويل الذي يخصصه **هايدغر** لمشكل تبادلية **الحق** و**الوجود** (**أ.ك.** 1، 207-231). فطالما أن كل موضوع من الموضوعات هو موضوع ممكن للمعرفة، فإنه يجوز أن نقول عنه إنه صادق، على أن يحيل الصّادق على مجال المعرفة بما هي معرفة (**أ.ك.** 1، 209)، وهو المجال الذي نلقاه على جهتين أساسيتين: إما الـ «*simplex apprehensio*» [الإدراك البسيط]، وإما الحكم؛ أي الخلية البذرية للمنطق (**أ.ك.** 1، 210). وهكذا يوفر لنا هذا التحليل مرة أخرى فرصة لإعلان «الأولوية المطلقة للمعنى ذي الصلاحية» (**أ.ك.** 1، 215) ضد أيّ إرجاع سيكولوجاني. فإذا كان الوجود الصادق مرادفاً للصلاحية، لزمنا أن نضع اختلافاً أكثر جوهرية من الاختلاف الذي يسمح بالتمييز بين مستويات عدة من الواقع: «فالاختلاف الأجذر بين جهات الواقع إنما هو الاختلاف الذي بين الوعي والواقع؛ أي إنه، على نحو أدق، الاختلاف بين ضرب من الواقع ليس من قبيل الصلاحية التي تُعطَى بدورها دائماً وفقط من قبل سياق دلالة وضمن سياق [12] دلالة من قبيل الصلاحية» (**أ.ك.** 1، 221). فهذا الاختلاف على قدرٍ من الجوهرية يسمح بوصفه **بالأُنتولوجي** [*ontologique*]، ولو أنّ هايدغر لا يستخدم بعد هذه العبارة. أما ما يقع تقريره تقريراً واضحا هنا فهو الأولوية المطلقة للمعنى [*sens*] بالإضافة إلى **الكينونة**[3] [*existence*].

وإنما ساعتها تحديداً تضحي مسألة منزلة الدلالات اللغوية، النحوية، مسألة مأساوية. هل يتعين التسليم بتفوق مطلق للدلالات المنطقية بالإضافة إلى الحامل اللساني – النحوي؟ لا مناص لنا، إذا ما رمنا العثور على جواب لهذا السؤال، من مساءلة كون «الدلالة والمعنى يرتبطان بألفاظ، ومركبات ألفاظ (قضايا)». فهما ينتميان -لا محالة- إلى مستوِيات من الواقع متباعدة تباعداً كاملاً، ولكنّهما يتقاطعان على مستوَى العلامات اللسانية. فينطرح منذئذٍ السؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا لم يكن للتمفصل اللساني – النحوي لمختلف أجزاء الخطاب (الأسماء، الضمائر، الأفعال... إلخ)، وهو التمفصل الذي يوافق قدرها من ضروب[4] الدلالة (*modi significandi*) أساسٌ في الأشياء، موافقةً تقتضي أن يناسبها من ضروب الوجود (*modi essendi*) على قدرها. فالموافقة التي نسلم بها هذا التسليم تضع حدود **نحو نظري ما قبلي**، سيتعين على كل نحو قائم فعلاً أن ينضبط له انضباطاً بالضرورة. إن **هايدغر** على أتمّ

1- وهو يستشهد بالمثال السكوتي للتفاحتين اللتين في شجرة واحدة:

«Duo poma in una arbore numquan habent eundem aspectum ad coelem»

فإذا ما أضفنا أن الإنية [heccéité] مرادف للزمانية [temporalité]، حقّ لنا أن نتساءل عن هذا المفهوم المركزي للفكر الاسكوتي أليس يمثل مرحلة أساسية على درب تكون مفهوم الحدثية الذي سيظهر في فكر هايدغر بداية من 1919.

2- التناسب المقصود هو تناسب إسنادي يضمّ الوحدة والكثرة [أ.ك. 1، 199]

3- "Nur indem ich im Geltenden lebe, weiss ich um Existierendes"، (أ.ك. 1، 220).

4- * modes.

الوعي بأنّ إشكالية هذا التوازي ‹الأنتولوجي النحوي› يتطلّب إدخال وسيط: **جهة العقل** (= *modus intelligendi*). وإنما بوساطة التعيينات العقلية لموضوع ما، يمكننا أن نستوفق التعيينات الأنتولوجية للشيء (جهة الوجود = *modus essendi*) وتعيينات الدلالة (*modus significandi*).

وساعتها يحصّل «المنطق» معنى فلسفياً أوسع مما نعنيه عادة بهذا اللفظ؛ إنه نظرية «المعنى النظري» الذي يحتوي على أقسام ثلاثة: نظرية في مكونات الدلالة (*Bedeutungslehre*، نظرية في العناصر المكونة للدلالة)، ونظرية في **تمفصل** المعنى (*Urteilslehre*: نظرية الحكم)، ونظرية في التغايرات البنيوية وفي أشكالها النسقية (*Wissenshaftslehre*).

لا شيء من كلّ هذا يتعذر تقييسه على فيلسوف ‹نيوكانطي›، لولا الفصل الأخير الملغزُ من أطروحة التأهيل هذه، في شكل «خاتمة ميتافيزيقية». فهاهنا يتعالى **هايدغر** عامداً على دائرة ما هو منطقي، ببيان أنّ مشاكل المنطق في حاجة إلى تأويل لها داخل سياق «فوق منطقي»[1] (**أ. ك.** 1، 347). تحتاج «القضية [المنطقية القاضية] بالمحايثة» إلى تبرير أخير، ميتافيزيقي. لن يفلت المرء من السؤال المتعلق بمعرفة كيف يمكن أن يضمن لنا المعنى «اللاواقعيُّ»، و«المتعالي» الواقع الحقيقي والموضوعية الحقيقية. وإنما هاهنا يصادر **هايدغر** على ضرورة «منظور» آخر: «وفي نهاية الأمر لا يمكن للفلسفة أن تستغني عمّا هو منظورها المخصوص، الميتافيزيقا» (**أ.ك.** 1، 348 [227]).

سنرى لاحقاً ما يكتسيه هذا الإعلان من الأهمية من أجل فهم نهج التفكير الهايدغري **[13]** في جملته. ما مدلوله في سياق «الخاتمة الميتافيزيقية» لأطروحة التأهيل؟ إنه يشير إلى مهمة جديدة: [مهمة] الجمع، ضمن وحدة حية، بين أحدية[2] الأفعال وفرديتها وبين الصلاحية الكلية للدلالة، وكيانها في ذاته. فوحدَهُ «الروحُ الحي»، بل «الفهم الحي للروح المطلق للإله» (**أ.ك.**1، 350) يستطيع أن يحقق هذا الإنجاز. وإنّ قائمة الشهود، الذين يُستقدمون في هذا السياق، لمهيبةٌ ذات دلالة. فهؤلاء هم كبار الرومنتيقية: **هيغل**، **نوفاليس**، **شليغل**. «لا يمكن» للروح الحي، في ما يقول **هايدغر**، «أن يُفهم إلا أن يُرفع (*aufgehoben*)كاملُ امتلاء منجزاته، أي تاريخُه، فيه: الامتلاء الذي لا ينفك يتزايد، والذي يقدِّمُ فهمُه الفلسفي أداةً للفهم الحي للروح المطلق، لا تنفك تتعاظم». فعلى هذا النحو يفاجئنا التاريخ بأنه هو الذي يوفر، على ما يبدو، ضمانةَ تجاوز الشُّقة التي بين الصلاحية والواقع، وأنه هو الذي يحقق حلم **لاسك** بهذا **التعالي على الضدّية**، الـــ (*Übergegensätzlichkeit*)[3]. ولكنّ التاريخ لا يُستحضر إلا في الأفق النّظراني والميتافيزيقي الذي يحطم، من حين يتراءى، الفرقَ الذي بين التكون التاريخي للقيم (*Wertgestaltung*) والصلاحية (الأزلية) للقيم (*Wertgeltung*). لا يزال ينقصه المعرَف المفتاح الذي تدور حوله الفترة الثانية: **حدثية** الحياة التاريخية[4].

1- * translogique.

2- * unicité.

3- * حرفياً «حال التعالي على التضاد».

4- * la facticité de la vie historique.

في التماهي بين الترجمة والفلسفة

قراءة: عبد الرحيم رجراحي

عبد السلام بنعبد العالي، كتابات في الترجمة، الأعمال، الجزء الرابع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

تقديم

يجزم عبد السلام بنعبد العالي بأنّ قضية الترجمة هي قضية الفلسفة، على الرغم من كون موضوع الترجمة يتنازعه فاعلون تتعدد حقولهم المعرفية بين الأدب واللسانيات، فضلاً عن الفلسفة. وهو يورد على هذا الطرح حجتين: تتمثل الأولى في كون الترجمة تعكس سعي الفكر لإعادة قراءة تراثه وتجاوز مسلماته؛ وتتمثل الثانية في كون القضية الكبرى، التي شغلت الفلاسفة منذ أفلاطون، هي قضية النموذج والاستنساخ (ص 19).

بناء على ذلك، تُعدّ الترجمة، من منظور عبد السلام بنعبد العالي، سبيلاً من سبل مجاوزة الميتافيزيقا وتفكيك بنيتها وتقويضها، ما دام همُّ الفلسفة المعاصرة

> **أن تكون الترجمة وسيلة للتحديث معناه أنها وسيلة لإقحام الاختلاف في الهوية، والانفصال في الاتصال، والصيرورة في الثبات، والغرابة في الألفة، وليس وسيلة للحفاظ على الهوية، ومحو الاختلاف، والقضاء على المغايرة، والإبقاء على الأصل، وتحري الألفة؛ وهو ما يعني تجاوز الطرح التقليدي للترجمة المشروط بفلسفة الذات والحضور والاتصال، نحو طرح معاصر للترجمة مشروط بفلسفة الاختلاف والمغايرة والانفصال.**

* باحث - المغرب.

أساساً هو هم الترجمة في الأصل (م.س)؛ وهو ما تشهد عليه قصة برج بابل، حيث بلبل الرب على بني آدم لغتهم الواحدة التي كانوا يسعون من خلالها إلى الحفاظ على لحمتهم من جهة، وفرضها على الآخرين من جهة أخرى. غير أنّ مشيئة الرب حكمت عليهم بتعدّد اللغات؛ ومن ثمة بضرورة الترجمة (ص 19-20).

ولعل همَّ الفلسفة المعاصرة هو الهمُّ نفسه الذي نهضت به الترجمة؛ ذلك أنها لا تسعى للبناء، وإنما لتفكيك كلّ ادعاء للبناء، سواء تعلّق الأمر ببناء النسق الواحد أم اللغة الواحدة أم المعنى الواحد أم الهوية الواحدة. وإذ تعلن الفلسفة المعاصرة برمها من هذه الادعاءات الأحادية، فإنّها تنشد التفكيك والبلبلة والتعدد والاختلاف والترجمة. وعليه يخلص عبد السلام بنعبد العالي إلى أن قضية الترجمة هي بلا منازع قضية الفلسفة، من حيث إن استراتيجية الترجمة تتحد باستراتيجية التفكيك كإحدى استراتيجيات الفلسفة المعاصرة؛ فيصير الفكر بذلك ترجمة للميتافيزيقا، أي تفكيك لبنيتها، وتقويض لمسلماتها، وكشف عن التعدد والانفصال والاختلاف الحاصل فيها (ص 21).

فما وجه التماهي بين الفلسفة والترجمة؟ هل الترجمة مجرد موضوع للتفكير الفلسفي أم هل هي تنهض بمهمة الفلسفة ذاتها؟ وكيف يمكن للترجمة أن تنهض بهذه المهمة؟ أبالحفاظ على الأصل والهوية والألفة أم بتكريس التعدد والاختلاف والغرابة؟

1- ميتافيزيقا الترجمة

يتجاذب مسألة الترجمة طرحان فلسفيان: الأول تقليدي أو قل ميتافيزيقي، والثاني طرح معاصر. يتأسس التصور الميتافيزيقي للترجمة على أنها مجرد نقل من لغة إلى أخرى، وهو نقل مهووس بالحفاظ على المعنى الأصلي، من خلال محو المسافة بين المنقول والمنقول إليه، سواء كانت هذه المسافة لغوية أم تاريخية أم ذاتية (ص 25).

الترجمة، إذاً، بحسب التصور الميتافيزيقي، متوقفة على مدى قهر الترجمان للمسافة بين الأصل والنسخة، بين النص وترجمته[1]، ما دام النص الأصلي يحظى بمنزلة الشرف من النسخة المترجمة عنه؛ وهذه الأفضلية هي، في الواقع، أفضلية ميتافيزيقية رسختها الأفلاطونية، ليس بما هي تمييز بين عالم المعقولات والمحسوسات أو بين النماذج والنسخ، بل بما هي كذلك «وقوف

1- يقول عبد السلام بنعبد العالي في هذا الشأن: «مهمة المترجم وقيمته تتجليان في مدى قهره للصعوبات التي يطرحها تعدد اللغات، وتباين الثقافات، وذلك بأن ينتج نصاً يكون طبق الأصل. مهمته أن يقهر المسافة التي تفصل النص الأصلي عن ترجمته، والأصل عن نسخته، وأن يمحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة أخرى من دون أن يفقد هويته. يريد المترجم أن يكتب النص باسم كاتبه، أن يكتبه من دون أن يوقعه، يريد أن يتدخل من دون أن يتدخل، وأن يظهر ليختفي». المصدر نفسه، ص25.

عند النسخ ذاتها وفحصها لإظهار ما ينتسب إلى الأصل وما لا علاقة له به» (ص 25-26)؛ ذلك أن النسخ نوعان: تلك التي تأتي بعد الأصل مباشرة، والتي تشبهه وتقترب منه؛ وتلك التي تأتي بعد هذه النسخة التي تحيد عن الأصل جملة، من حيث إنها مختلفة ومتناقضة ومتنكرة وماكرة، أو ما يصطلح عليه باختصار بالسيمولاكر (ص 27).

تؤسس الأفلاطونية إذاً تراتبية ميتافيزيقية هرمية لمسألة الترجمة؛ حيث يتربع الأصل على عرشها، وتليه -من حيث الدرجة- النسخة الأيقونة، في حين يحتل السيمولاكر قاعدة الهرم؛ ويترتّب على هذا الطرح الميتافيزيقي للترجمة أنّ الترجمان مهما سعى ليرقى بالنسخة المترجمة إلى مستوى الأصل، فإنّه لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً؛ حيث تظل كل ترجمة خيانة للنص الأصلي، من جهة أن له هوية خالصة تتحدد بكاتبه ولغته ومعناه، وهي المحددات التي ينبغي على الترجمان الحفاظ عليها من الضياع، وإلا عد مخلاً وخائناً وخارجاً عن دائرة الوفاء (ص 29)؛ وهو ما يعني أن التصور الميتافيزيقي للترجمة محكوم بتصور أخلاقي يجعل من الأصل أشرف من النسخة، ومن النص أشرف من ترجمته، ومن المؤلِّف أشرف من المترجِم، ومن الهوية أشرف من الاختلاف.

ونورد على هذا التصور الميتافيزيقي للترجمة مثالين: الأول قريب من عصرنا، والثاني بعيد، لكن كليهما مشروط ببنية ميتافيزيقية عن الترجمة، بنية تجعل من الترجمة على الحقيقة هي قهر المسافة بين النص وترجمته، وبين المؤلِّف والترجمان، من أجل الحفاظ على الأصل والهوية ومحو الاختلاف. يتعلق النموذج الأول بعبد الله العروي والثاني بالجاحظ.

فأما عبد الله العروي فقد ألف كتاب (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) باللغة الفرنسية سنة (1967)، وبعد ثلاث سنوات من هذه الطبعة، وتحديداً سنة (1970)، تمّت ترجمته من طرف محمد غيتاني إلى اللغة العربية. لكن في سنة (1996)، أي بعد ستّ وعشرين سنة من ترجمة محمد غيتاني، وتسع وعشرين سنة من تأليف الكتاب باللغة الفرنسية، سيعيد عبد الله العروي ترجمته، مقدّماً مبررين: الأول أنّ ترجمته تستدرك الأخطاء التي ارتكبها محمد غيتاني، والتي بلغ عددها، بحسب عبد الله العروي، (145) خطأ؛ ومن ثَمَّ فهي، على حدّ قوله، ترجمة جديدة؛ والثاني أنّ عبد الله العروي يرغب في إطلاع القارئ العربي لأوّل مرة على النص الأصلي لـ(الإيديولوجيا العربية المعاصرة) في طبعته العربية (ص 185-187).

لا شك أنّ هناك ما يشفع لعبد الله العروي هذين المبررين، مادام هو المؤلف الأول لكتاب (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) باللغة الفرنسية؛ ومن ثَمَّ، يُفترض أنه المؤهل، أكثر من أيّ ترجمان آخر، لأن يترجمه إلى اللغة العربية، ما دام هو الأعلم بمضامينه، ما ظهر منها وما بطن، ولا تخفى عليه خافية.

الواقع أنّ عبد الله العروي، في ترجمته لمؤلَّف (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**)، ولو كانت

ترجمة ذاتية، هناك على الأقل وسيطان بينه وبين مؤلّفه: الأول هو الزمن والثاني هو اللغة. فأمّا الأول فيكمن في كون المسافة الزمنية بين كتاب (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) في طبعته الفرنسية سنة (1967)، وفي طبعته العربية سنة (1970)، وبين ترجمة عبد الله العروي لهذا الكتاب سنة (1996)، مسافةً تقارب ثلاثين سنة؛ أي ما يزيد على ربع قرن، مع ما تحيل عليه هذه السنون من أحداث بالغة الأهمية، أعادت النظر في كثير من المفاهيم التي يتضمّنها الكتاب، من قبيل مفهوم الإيديولوجيا ومفهوم الماركسية، فضلاً عن مفهوم الليبرالية والفكر الكوني (ص 187)، ولعل أبرز هذه الأحداث سقوط جدار برلين (ص 189). أما توسط اللغة، الذي لا يقل أهمية عن توسط الزمن، فيتمثل في لغة الترجمة التي تجعل من النص ينتقل من لغة إلى أخرى، وما يستتبع هذا الانتقال من اختلاف المجال التداولي واختلاف المتلقين.

بناء على هذين الوسيطين، ينفلت النص المترجم من سلطة الترجمان ومن رقابته، ولو كان النص نصه والترجمة ترجمته؛ ذلك أنّ للترجمة مفعولاً يتجاوز ذات المؤلف، وذات الترجمان، ويجعلهما مجرد قارئين من القراء ولا سلطة لهما على فعل القراءة وفعل التأويل، ولعل هذا ما يبرر استغراب عبد الله العروي من كون الترجمة الأولى لمؤلف (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، التي أنجزها محمد غيتاني، ما فتئت توجه قراءة الكِتَاب، على الرغم من استدراكات المؤلف وتنبيهاته وإشاراته فيما بعد (ص 189-191)؛ وهو ما يعني أن لا فرق بين الترجمة الذاتية والترجمة الغيرية، ما دام لا سبيل لاسترجاع النص الأصلي، ومحو مختلف التوسطات بيننا وبينه، وخاصة إذا علمنا أن هذا النص لا ينفصل عن مؤلفه وترجمانه فحسب، بل ينفصل عن نفسه أيضاً، عندما ينتقل من حقبه إلى أخرى، ومن لغة إلى أخرى (ص 195).

وإذا كان الشكل الأول من شكلي التصور الميتافيزيقي للترجمة مهووساً بالحفاظ على الأصل، وهو الذي ضربنا عليه مثال عبد الله العروي في ترجمته لكتابه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)، فإن الشكل الثاني للتصور الميتافيزيقي للترجمة هو الذي يقر باستحالتها أو على الأقل بحدودها، مهما بلغ شأوها، وهو التصور الذي نجد له مثالاً في كتاب (**الحيوان**) وكتاب (**البيان والتبيين**) للجاحظ.

نستفيد من كتابي الجاحظ المذكورين، ولا يُلْزِمُ هذا الموقف الجاحظ بالضرورة نظراً للطبيعة الحوارية لمؤلفاته، أنّ الأصل أشرف من الترجمة، وأنّ الترجمان محكوم عليه بالتقصير، ما دام يَعِزُّ عليه الإحاطة التامة بلغتين فأكثر، وهو ما يشهد عليه القول الآتي من كتاب (الحيوان): «إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه [...] وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها، والإخبار عنها عن حقّها وصدقها، إلا أن يكون في العِلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه؟ فمتى كان -رحمه الله تعالى- ابن البطريق، وابن ناعمة، وابن قرة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفع،

مثـل أرسـطوطاليس؟ ومتـى كان خالـد مثـل أفلاطـون»[1]، وهــو مـا يؤكـده كذلـك مـا جـاء في كتـاب (**البيـان والتبيـين**)، حيـث يقـول الجاحـظ: «واللغتـان إذا التقتـا في اللسـان الواحـد أدخلـت كلّ واحـدة منهـما الضيـم عـلى صاحبتهـا»[2].

إذا كانـت السياسـة في نظـر البعـض هـي «عمـل يهـدف إلى أن يجعـل المسـتحيل ممكنـاً، فإنـه يجـوز لنـا الحديـث عـن سياسـة الترجمـة، مـن حيـث إنهـا، بنـاء عـلى الطـرح الثـاني، هـي الترجمـة اللامتناهيـة لمـا لا يقبـل الترجمـة.

يتبـين مـن الاقتباسـين السـالفين أن الترجمـة تـتراوح بـين حالتـين تصـادران معـاً عـلى حدودهـا: فهـي إمـا قـاصرة وإمـا مسـتحيلة؛ يكـون محكومـاً عليهـا بالقصـور عندمـا يتعلـق الأمـر بترجمـة النـثر، سـواء كان هـذا النـثر حكمـة (فلسـفة) أم كلامـاً مقدسـاً (قرآنـاً)، وتكـون مسـتحيلة عندمـا يتعلـق الأمـر بترجمـة الشـعر، بمـا هـو كلام مـوزون ومقفـى، حيـث يفسـد شـكله، ويضيـع معنـاه، عندمـا ينقـل إلى لغـة أخـرى، وفي ذلـك يـورد الجاحـظ القـول الآتي: «الشـعر لا يسـتطاع أن يترجـم، ولا يجـوز عليـه النقـل. ومتـى حـوّل تقطـع نظمـه، وبطـل وزنـه، وذهـب حسـنه، وسـقط موضـع التعجـب»[3].

حاصـل القـول أنّ التصـور، الـذي يعرضـه الجاحـظ في كتـابي (الحيـوان) و(البيـان والتبيـين)، مـشروط بخلفيـة أخلاقيـة للترجمـة، تحاكـم كل ترجمـة، كيفـما كانـت، بمعيـار الوفـاء والخيانـة، والأصـل والنسـخة، فيكـون كل مقبـل عليهـا مخـلاً بهـا ضرورة؛ مـا يعنـي أن النـص الأصـلي يحظـى بمنزلـة الـشرف بالمقارنـة مـع النـص المترجـم، الأمـر الـذي يجعـل مـن المؤلـف يتربـع عـلى عـرش المعنـى بالمقارنـة مـع الترجـمان الـذي يظـل محكومـاً عليـه بالـدرك الأسـفل، وهـذا لعمـري طـرح ميتافيزيقـي مـشروط ببنيـة أفلاطونيـة جليـة.

2- الترجمة ومجاوزة الميتافيزيقا

في مقابـل الطـرح، الـذي يجعـل مـن أمـر الترجمـة موضوعـاً للشـبهات، ويجعـل مـن الترجـمان متهمـاً وصاحـب مسـؤولية جليلـة، لا يسـتطيع إلى النهـوض بهـا عـلى أكمـل وجـه، مهـما بلغـت كفاءتـه، نجـد أن الطـرح المعـاصر للترجمـة يـرى أنّ هـذه سـبيل مـن سـبل المثاقفـة، التـي هـي بالتعريـف ليسـت محـواً للآخـر أو التطابـق معـه أو اسـتلابه أو اسـتيعابه، وإنمـا هـي الاعـتراف باختلافـه ومغايرتـه وفَرادتـه، الأمـر الـذي يجعـل مـن الترجمـة لا تسـتنكف مـن الغرابـة محاولـة القضـاء عليهـا وإحـلال الألفـة محلهـا،

1- عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2012، ص32.
2- المرجع السابق، ص29.
3- المرجع السابق، ص34-35.

وإنما تستحضرها، معتبرةً إياها في حُكْمِ ما لا يقبل الترجمة، أي ما يشهد على الاختلاف والمغايرة، باعتبارهما أُسَّي المثاقفة، وهي مطلب لا يمكنه أن يتحقق ما لم يتم الكفّ عن إلغاء الاختلاف بين الذات والآخر من خلال «جر الآخر نحو الذات، أو إذابة الذات في الآخر» (ص 103)، حيث تكون المهمة الأساس للترجمة هي «توليد القرابة واستبعاد الغرابة» (م.س).

إن اللغة، كيفما كانت، من منظور غوته، تستمد قيمتها من طابعها الخاص الذي يشهد عليه ما لا يقبل الترجمة، والذي يحيل على عدم إمكانية التطابق بين الذات والآخر، واحترام الاختلاف بينهما (ص 105)، وهو الاختلاف الذي بموجبه تتحقق المثاقفة، من خلال جعل الغرابة تجد موطئ قدم داخل اللغة المترجَم إليها (ص 109)؛ فيحدث، إذّاك، تعايش الذات والآخر، والألفة والغرابة، بدل محاولة كل منهما محو الآخر والقضاء عليه، وهو ما يوضحه عبد السلام بنعبد العالي مؤكداً أن الترجمة «إبداع متواصل، وأنها لا يمكن أن تكون الآخر ذاته (le même de l'autre). وأنها ليست هي النص الذي كان سيكتبه المؤلف لو أنه تكلم لغة المترجم. وأن المسافة بين الذات والآخر لا يمكن أن تلغى إلغاء تاماً، وأن النص المترجم ما يفتأ يعلق، وأن كل ترجمة تظل شفافة لا تستبعد النص المترجم ولا تصبح بديلاً عنه» (ص. 105).

وتجدر الإشارة إلى أن ما لا يقبل الترجمة يتخذ مفهومين متعارضين: يسلم المفهوم الأول بأن ما لا تقبل ترجمته هو ما تتوقف الترجمة عاجزة إزاءه؛ أي ما تتوقف عنده الترجمة إمكاناً؛ أي هذا الذي يمثل حدود الترجمة؛ بمعنى آخر، إن الأصل في المفهوم الأول للترجمة أنها ممكنة، لكن يحدث أن تعترضها عقبات وحدود، الأمر الذي يجعل الترجمة في بعض الأحيان متعذرة على الرغم من التسليم المبدئي بإمكانها (ص 173). في حين أن المفهوم الثاني للترجمة لا يرى أن ما لا يقبل الترجمة هو ما تقف عنده الترجمة إمكاناً فقط، وإنما ما لا يقبل الترجمة هو الذي ما ننفك من ترجمته بصفة لا نهائية (infiniment traduisible) (ص 175).

يترتب على هذين المفهومين للترجمة نتيجتان مختلفتان؛ ذلك أن المفهوم الأول للترجمة يقيم تقابلاً بين ما يقبل الترجمة وبين ما لا يقبل الترجمة؛ أي بين الترجمة إمكاناً والترجمة استحالةً، الأمر الذي يجعله يفاضل بين طرفي هذا التقابل، حيث يبقي على ما يمكن ترجمته، ويبعد ويهمش، بل يحط من شأن، ما لا يقبل الترجمة. وعلى خلاف المفهوم الأول عن الترجمة، نجد أن المفهوم الثاني يسلب التقابل بين ما يمكن ترجمته وما لا يمكن ترجمته، حيث يرى أنّ «ما ينبغي ترجمته هو بالضبط ما لا يقبل الترجمة» (م.س)، أي أن ما لا يقبل الترجمة هو الذي ما نفتأ نترجمه، نظراً لتمنعه وتنطعه وغرابته وعناده ومقاومته؛ إذ لا «استحالة -يقول عبد السلام بنعبد العالي- إلا عند الطلب والسعي، ولا تمنع إلا عند الرغبة والاشتياق، بل لا رغبة ولا شوق إلا حيث يغلب الصد والتمنع والإعراض» (ص 181).

يتبين إذاً أنه، في مقابل المفهوم الأول، الذي يضع الاستحالة طرفاً نقيضاً للإمكان، نجد أنّ

المفهـوم الثـاني يجعـل مـن المسـتحيل إمكانـاً (ص 173). وعليـه، إذا كانـت السياسـة في نظـر البعـض هـي «عمـل يهـدف إلى أن يجعـل المسـتحيل ممكنـاً» (ص 181)، فإنـه يجـوز لنـا الحديـث عـن سياسـة الترجمـة، مـن حيـث إنهـا، بنـاء عـلى الطـرح الثـاني، هـي الترجمـة اللامتناهيـة لمـا لا يقبـل الترجمـة؛ أي مـا يجعـل الترجمـة ضرورة لا محيـد عنهـا، وليسـت مجـرد إمـكان محكـوم عليـه بالاسـتحالة (م.س).

ويكمـن جوهـر الاختـلاف بـين الطرحـين في تصورهـما حـول اللغـة؛ إذ بينـما يـرى المفهـوم الأول أن اللغـة مجـرد وسـيلة للتواصـل لا يتعـدى دورهـا التبليـغ والإخبـار والتفاهـم، فتصـير بذلـك الترجمة ليسـت إلا نقـلاً مـن لغـة إلى أخـرى؛ ومـن ثَـمَّ إن كان هنـاك مـن سـوء تفاهـم أو تبليـغ أو نَقْـل أو وقـوف عنـد مـا تتعـذر ترجمتـه، فـإنّ مـرده إلى عـدم الاسـتعمال الجيـد للغـة (ص 177).

عـلى خـلاف مفهـوم اللغـة هـذا، كـما نجـده في الطـرح الأول بشـأن الترجمـة، نجـد الطـرح الثـاني لا ينظـر إلى اللغـة باعتبارهـا مجـرد وسـيلة وأداة محايـدة للتواصـل، وإنمـا هـي، في الواقـع، لا تخلـو مـن فعـل، مـن حيـث إنهـا تظهـر وتخفـي، وتوحـد وتفـرق، ولاسـيما أنهـا تسـتعمل مـن طـرف ذوات، وهـذه بدورهـا مشروطـة بأزمنـة وأمكنـة مختلفـة، الأمـر الـذي يجعـل مـن قضيـة المعنـى ليـس مردهـا إلى بنيات لغويـة بسـيطة وثابتـة، وإنمـا مشروطـة ببنيـة معقـدة ومتغـيرة، وتتداخـل فيهـا أطـراف متعـددة تـتراوح بـين الكاتـب والقـارئ والمترجـم، وهـي ذوات محكومـة بسـياقات مختلفـة مـن جهـة الأزمنـة ومـن جهـة الأمكنـة، وهـو مـا يجعـل الترجمـة مجـالاً لإنعـاش الاختـلاف والتعـدد، وليـس مجـالاً للتطابـق والوحـدة.

وقـد ترتّـب عـلى الوعـي بخاصـة الترجمـة هـذه ظهـورُ مؤلفـات مزدوجـة اللغـة تضـع النـص مقابـل ترجمتـه وجهـاً لوجـه، وفي ذلـك اعـتراف باختـلاف اللغـات، ونـأي عـن المفاضلـة القيميـة بينهـا، فضـلاً عـن توسـيع هامـش التلقـي، مـن خـلال تمكـين القـراء مـن إنتـاج نـص ثالـث، يمتـح مـن النـص وترجمتـه، مـا دام كل منهـما يظـل شـفافاً، ويحيـلان عـلى بعضهـما ضرورة، ولعـل هـذا مـا اهتـدى إليـه عبـد السـلام بنعبـد العـالي في مؤلفـه الموسـوم بعنـوان (**في الترجمـة**)؛ إذ بعدمـا ألفـه باللغـة العربيـة سـنة (1998)[1] أعـاد نـشره سـنة (2006) بلغـة مزدوجـة تـتراوح بـين اللغـة العربيـة واللغـة الفرنسـية، فضـلاً عـن نـشره مؤلفـه الموسـوم بعنـوان (**ضيافـة الغريـب**) سـنة (2006) مـزدوج اللغـة كذلـك[2]، وكأني بعبـد السـلام بنعبـد العـالي يتوسـل بلغـة مغايـرة، وهـي هنـا اللغـة الفرنسـية، لـكي يفجـر إمكانـات أخـرى لا تسـتطيع إليهـا اللغـة العربيـة سـبيلاً.

بنـاء عليـه، إن الطـرح المعـاصر للترجمـة يسـتثمر الاختـلاف بـين اللغـات ليـس مـن أجـل المفاضلـة بينهـا والانتصـار للغـة عـلى حسـاب أخـرى، وإنمـا مـن أجـل إخصـاب المعنـى والثقافـة والـذات والآخـر

1- عبد السلام بنعبد العالي، في الترجمة، سلسلة شراع، العدد 40، فاتح تشرين الأول/أكتوبر، طنجة، 1998.

2- تجـدر الإشـارة إلى أن كلاً مـن كتـابي (في الترجمـة) و(ضيافـة الغريـب) قـد ترجمهـما إلى اللغـة الفرنسـية كـمال التومـي، وراجـع هـذه الترجمـة عبـد الفتـاح كيليطـو، وقـد صـدرا معـاً في الجـزء الرابـع مـن الأعـمال تحـت عنـوان: (كتابـات في الترجمـة).

على حد سواء، وتفجير الإمكانات المطمورة، وفي ذلك يقول غوته: «علينا أن نفحص ما تستشعره أنفسنا إزاء العمل المترجم، ونرى إلى أيّ حدٍّ يكون في إمكان هذه القوة الحية أن تستثير قوتنا وتخصبها» (ص 179)؛ وهو ما يعني أن للترجمة مفعولاً يجعل من لغة الترجمة تكشف عن إمكانات لم يكن لنا عهد بها (م.س)، وهو الشعور الذي يعبر عنه أمبرتو إيكو بالقول: «كنت أشعر بأن نصي يكشف عند لقائه بلغة أخرى عن إمكانات وطاقات تأويلية طالما ظلت خفية وغائبة عني» (م.س).

يتبين إذاً أنه على خلاف التصور التقليدي الميتافيزيقي للترجمة المشروط بخلفية أخلاقية تقيم تفاضلاً بين الأصل والنسخة، من حيث إنه يعلي من شأن الأول، ويحط من شأن الثانية، نجد أن التصور المعاصر للترجمة يقوض هذه المسلمات الميتافيزيقية، جاعلاً بذلك من الترجمة فعلاً مبدعاً وخلاقاً، بل سبيلاً لمجاوزة الميتافيزيقا.

فإذا كان الطرح التقليدي للترجمة يتأسس على البنية الأفلاطونية، فإن الطرح المعاصر يتأسس على قلب هذه البنية (ص 41)؛ أي الانتقال من ميتافيزيقا الترجمة إلى ترجمة الميتافيزيقا؛ وهو ما يعني الانتقال من الانهمام بالحفاظ على الأصل والهوية والوحدة والثبات، إلى إعادة الاعتبار إلى النسخ والاختلاف والتعدد والتغير. وفي هذا الصدد، ينبهنا عبد السلام بنعبد العالي إلى أن قلب الأفلاطونية لا يعني، كما يزعم مارتن هايدغر، «إحلال عالم المحسوسات محل عالم المعاني، وإنما هو الإعلاء من النسخ السيمولاكر على حساب النسخ الأيقونة» (م.س).

بناء على ذلك، تصير الترجمة على الحقيقة، في نظر جاك دريدا ومارتن هايدغر، عملية تحويل (ص 35)، وهي عملية لا تتم في اتجاه واحد، وإنما في اتجاهين: ذلك أنها تحويل للنص المترجم، فضلاً عن تحويلها إلى لغة الترجمة على حد سواء[1]؛ إن الترجمة إذاً ليست خيانة للأصل والهوية، وإنما هي خلخلة لكل ادعاء من هذا القبيل، إنها خلخلة للمسلمات الميتافيزيقية التي تشلّ حركة الفكر، عن طريق الخلخلة وتوليد الفوارق والاختلاف والانفصال والغرابة، في الوقت الذي تسعى فيه الميتافيزيقا إلى الحفاظ على الوحدة والتطابق والاتصال والوحدة.

إن للترجمة إذاً أهمية لا تقل عن التأليف؛ ذلك أنها كتابة إبداعية (ص 33) تحتاج إلى إعمال الفكر؛ فأن نترجم إذاً ليس معناه أن ننقل معنى من لغة إلى أخرى، بل معناه أن نبدع وأن نفكر؛ أن نبدع في لغة الترجمة، وأن نفكر في المسكوت عنه، كاشفين عن الفوارق والخلل والنقص.

1- يقول عبد السلام بنعبد العالي في هذا المقام: «بفضل هذا التحويل، فإن كثيراً من المؤلفات تكتسب أهمية يعجب لها الأدب الذي كانت تنتمي إليه في البداية، وتتخذ خصائص لم يكن ذلك الأدب يعترف لها بها. وهكذا -كما يقول بلانشو- «يعجب الفرنسيون للتأثير الذي أحدثه كتابهم الواقعيون (وخصوصاً موباسان) في كتاب أجانب يظهرون أبعد ما يكونون عن الواقعية. وهكذا نتعجب عندما نعرف أن فلوبير كان معلماً لكافكا». المصدر السابق، ص35.

يتضـح، مـن ثَـمَّ، أن الطـرح المعـاصر للترجمـة يسـلب التقابـل الميتافيزيقـي بـين المؤلـف والترجـمان؛ ذلـك أنّ هـذا بـدوره مؤلـف في لغـة أخـرى، مثلـما أن المؤلـف كذلـك لا ينفـك عـن الترجمـة، إذا علمنـا أن النـص الـذي ينتجـه هـو في الواقـع تنـاص أو مـا يسـميه موريـس بلانشـو «الترجمـة الخاصـة بالنـص الأصـلي» (ص 29)؛ وهـو مـا يعنـي أن الترجمـة ليسـت عمـلاً ثانويـاً يـأتي بعـد النـص، بـل يعنـي أساسـاً أنـه في البـدء كانـت الترجمـة، إلى الحـد الـذي يتسـاءل فيـه جـاك دريـدا قائـلاً: «مـاذا لـو بدأنـا جملـة (أساسـاً) بالترجمـة»[1]، للتأكيـد عـلى أن فعـل الترجمـة ليـس حدثـاً طارئـاً، بـل إنـه ضرورة حياتيـة نابعـة مـن محدوديـة وجودنـا أفـراداً؛ ومـن ثمـة فهـو فعـل يقتـضي منـا وجـوب الانخـراط فيـه[2]، ولعـل الفلاسـفة كانـوا عـلى وعـي بأهميـة الترجمـة، بلـه ضرورتهـا، لذلـك كان أعظـم الفلاسـفة تراجمـة، وحسـبنا الإشـارة، عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر، إلى جـاك دريـدا ومارتـن هايدغـر وجيـل دولـوز وميشـيل فوكـو وغيرهـم.

فضـلاً عـن ذلـك، تجـدر الاشـارة إلى أن الترجمـة، أو قـل الترجـمات بالأحـرى، كـما يؤكـد والـتر بنيامـين، هـي التـي تشـكل «تاريـخ النـص» (ص 291)، وهـو مـا يعنـي أن الترجمـة هـي التـي تجعـل النـص مـا يفتـأ يبتعـد عـن أصليتـه، عـن الأصـل بمعنـاه الأول، الأصـل المؤسـس، أي عـن «اللحظـة الممتـازة التـي تتحـدد فيهـا الخصائـص وتتعـين فيهـا الهويـة، اللحظـة التـي تتخـذ فيهـا الأشـياء صورتهـا الثابتـة التـي تسـبق كل مـا سـيعرض وسـيتعاقب» (ص 289-291). وفي مقابـل هـذا الأصـل، الـذي تسـعى الميتافيزيقـا لتقديسـه، حيـث تعـلي مـن شـأن العلـل الأولى والغايـات القصـوى، نجـد الترجمـة تعمـل ضـد هـذا الأصـل، مـن خـلال إرباكهـا للثابـت، وتحريكهـا للسـاكن، وتجزيئهـا للموحـد، وتفكيكهـا للمتطابـق (ص 291)، أو قـل إن الترجمـة ترفـع صفـة القداسـة والطهرانيـة عـلى الأصـل، مـن خـلال تفجـير إمكاناتـه غـير المتوقعـة (ص 295).

إن الترجمـة، بمعنـى آخـر، هـي التـي تكشـف عـن تاريخيـة النـص، وتقـوض سـلطته الأصوليـة، وكل ادعـاء للاكتـمال؛ وهـو مـا أكـد عليـه والـتر بنيامـين، مـبرزاً أن الترجمـة هـي التـي «تزحـزح الأصـل عـن موقعـه وتجعلـه يفحـص عـن حنـين إلى مـا يتمـم لغتـه ويكمـل نقصهـا» (ص. 291)؛ أي أن الترجمـة اسـتئناف جديـد للبـدء، اسـتئناف مبـدع يجعـل مـن الأصـل مـا فتـئ يتأسـس ويـدوم ويرقـى (ص 293). غـير أنـه تجـدر الإشـارة إلى أن الارتقـاء هنـا ليـس بالمعنـى القيمـي (ص 313)؛ أي ليـس معنـاه أن النسـخة أفضـل مـن الأصـل، وأن الترجـمان أفضـل مـن المؤلـف، بـل يعنـي أساسـاً أن الفاعـل في الترجمـة عـلى الحقيقـة هـو التاريـخ الـذي يقـوض سـلطة المؤلـف والترجـمان عـلى حـد سـواء، ويجعـل مـن النـص نصوصـاً مـا فتئـت تكتمـل، ومـن الأصـل أصـولاً مـا فتئـت تتعـدد، ومـن البدايـة بدايـات مـا فتئـت تسـتأنف وتتجـدد.

1- محمد موهوب، ترجمان الفلسفة، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2011، ص27.

2- محمد موهوب، المصدر السابق، ص28.

يترتب على هذا الطرح المعاصر جعل الترجمة أداة للتحديث (ص 159)، ليس بما هو حركة اجتماعية تهدف إلى تغيير المؤسسات والأوضاع والبنيات، وإنما بما هو موقف معين من الكائن، ومفهوم مخصوص عن الزمان (ص 151)، يختلفان بشكل جذري عن التقليد؛ فإذا كان التقليد يتأسس على الاتصال والهوية والثبات، فإن التحديث يتأسس على الانفصال والاختلاف والصيرورة، ما يجعل التحديث موقفاً مغايراً للتقليد، موقفاً يجعل الاتصال انفصالاً، والهوية اختلافاً، والثبات صيرورة.

فأن تكون الترجمة وسيلة للتحديث معناه أنها وسيلة لإقحام الاختلاف في الهوية، والانفصال في الاتصال، والصيرورة في الثبات، والغرابة في الألفة، وليس وسيلة للحفاظ على الهوية، ومحو الاختلاف، والقضاء على المغايرة، والإبقاء على الأصل، وتحري الألفة[1]؛ وهو ما يعني تجاوز الطرح التقليدي للترجمة المشروط بفلسفة الذات والحضور والاتصال، نحو طرح معاصر للترجمة مشروط بفلسفة الاختلاف والمغايرة والانفصال.

خاتمة

يتحصل مما تقدم أنّ الترجمة ليست فحسب موضوعاً من موضوعات التفكير الفلسفي، وإنما هي، تحديداً في الفلسفة المعاصرة، تنهض بمهمة الفلسفة ذاتها، من حيث إنها تفكك الأصول، وتقوض البداهات، وتخلخل الثوابت؛ الأمر الذي يجعل استراتيجيات الترجمة تتحد باستراتيجيات الفلسفة المعاصرة.

إن الفصل بين الترجمة والفلسفة فصل يصادر على المطلوب، من حيث إنه يرى أن مجال الفلسفة هو مجال الحقيقة والأصول والهوية، في حين أن مجال الترجمة هو مجال الوهم والنسخ والاختلاف؛ أي أن الفصل بين الترجمة والفلسفة هو فصل ميتافيزيقي محكوم ببنية أفلاطونية تقيم تقابلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، فترفع من شأن الأول وتحط من شأن الثاني.

إن التفكير الفلسفي في الترجمة هو من صميم الفكر المعاصر، الذي يسعى لمجاوزة

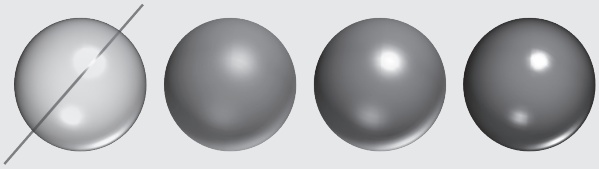
1- يقول عبد السلام بن عبد العالي في هذا المعرض: «ذلك أننا غالباً ما لا نعتبر الترجمة ناجحة موفقة إلا إن هي استطاعت أن تلغي الاختلاف الثقافي واللغوي فتنقل النص من لغة إلى أخرى من غير أن يبدو أنه انتقل. إننا لا نعتبر الترجمة ناجحة إلا إذا بدا النص وكأنه «نسخة طبق الأصل»، إلا إذا بدا و»كأنه لم يترجم»، إلا إذا بدا وكأنه ينطق لغت»نا»، ويفحص عن ذوات»نا»، وينتمي إلى ثقافت»نا». إننا نتوخى أن تكون الترجمة من التماهي بحيث تظهر أنها ما كان المؤلف سيكتبه لو أنه كتب باللغة المترجمة، ونطلب من المترجم أن يكتب النص باسم كاتبه، أن يكتبه من غير أن يوقعه، نطلب منه أن يمحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم لغة أخرى دون أن يفقد هويته». عبد السلام بنعبد العالي، كتابات في الترجمة، مصدر سابق، ص153.

الميتافيزيقـا، متمثلـةً في فلسـفة الـذات والحضـور، باعتبارهـا فلسـفة مهووسـة بالحفـاظ عـلى الاتصـال والوحـدة والهويـة والتطابـق والنسـق، نحـو فلسـفة تنشـد الاختـلاف والتعـدد والمغايـرة والمثاقفـة التـي صـارت مطلبـاً كونيـاً؛ إذ لا محيـد لنـا عـن الانفتـاح عـلى الآخـر المخالـف لنـا والاعـتراف بمغايرتـه وفرادتـه، وهـو اعـتراف مـن شـأنه أن يعيـد النظـر في ذواتنـا وفي العـالم مـن حولنـا.

يرجـع إلى عبـد السـلام بنعبـد العـالي الفضـل في التفكـير في موضـوع الترجمـة، ليـس باعتبارهـا موضوعـاً لـلأدب أو اللسـانيات، وإنّمـا باعتبارهـا موضوعـاً فلسـفياً بامتيـاز، موضوعـاً لا يقـع عـلى هامـش الفلسـفة، وإنمـا هـو مبـدأ الفلسـفة ومنتهاهـا، مادامـت الترجمـة ترفـع القداسـة والطهرانيـة عـن الأصـول والمعـاني، فاتحـة إياهـا عـلى إمكانـات لا عهـد لنـا بهـا، إمكانـات تتعـدى المؤلـف والمترجـم والنـص واللغـة.

تكمـن جـدة الطـرح الفلسـفي المعـاصر للترجمـة في كونـه لا ينظـر إلى الترجمـة باعتبارهـا نقـلاً مـن لغـة إلى أخـرى، نقـلاً يتـولاه مترجـم يتحمـل مسـؤولية جليلـة، مسـؤولية لا يسـتطيع إليهـا سـبيلاً مهـما بلغـت كفاءتـه، فيظـلّ محكومـاً عليـه بالخيانـة والإخـلال، وإنمـا باعتبـار الترجمـة إبداعـاً في لغـة أخـرى، بمـا يقتضيـه الإبـداع مـن تفكـير خـارج ثنائيـة الأصـل والنسـخة، والمؤلـف والترجـمان، والـذات والآخـر.

يفكـر عبـد السـلام بنعبـد العـالي في الترجمـة خـارج الثنائيـات المؤسسـة للميتافيزيقـا، أي الأصـل والنسـخة، الوفـاء والخيانـة، المعقـول والمحسـوس؛ أي أنـه تفكـير فلسـفي معـاصر يهـدف إلى مجـاوزة المتيافيزيقـا، وليـس تفكـيراً إيديولوجيّـاً ينظـر في الترجمـة باعتبارهـا نظريـة في الاسـتلاب والاغـتراب.



ببليوغرافيا غادامر في العربية

إعداد: قسم التحرير

المصنفات

- تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997 (المشروع القومي للترجمة 23)
- بداية الفلسفة، ترجمة حسن ناظم – علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002.
- سلطة المعرفة، ضمن: مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، 2004.
- فلسفة التأويل: الأصول – المبادئ – الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف – المركز الثقافي العربي، 2006.
- الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم - علي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أويا، طرابلس، 2007.
- طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم – علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2007.
- من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة عبد العزيز أبو الشعير، منشورات الاختلاف-دار الأمان، 2011.
- التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم – علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

- مـن أنـا ومـن أنـت: تعليـق حـول بـاول سـيلان، ترجمـة عـلي حاكـم صالـح – حسـن ناظم، منشـورات الجمل، بـيروت، 2018.

فصول ومقالات

- «اللغـة كوسـيط للتجربـة التأويليـة»، العـرب والفكـر العالمـي، العـدد 3 (1988)، ص 20-35 (ترجمـة آمـال أبي سـليمان).
- «فـن الخطابـة وتأويـل النـص ونقـد الإيديولوجيـا»، العـرب والفكـر العالمـي، العـدد 3 (1988)، ص 4-19 (ترجمـة نخلـة فريفـر).
- «سلطة الفلسفة»، كتابات معاصرة، المجلد 7، العدد 26، 1996.
- «فلسـفة الفهـم والحركـة الدوريـة للفهـم والمعنـى»، العـدد 428 (1999)، ص 13-22 (ترجمـة محمـد شـوقي الزيـن).
- «اللغـة كوسـيط للخـبرة الهرمينوطيقيـة»، أوراق فلسـفية، العـدد 10 (2004)، ص 179-188 (ترجمـة جـورج تامـر).
- «إعـادة الاعتبـار للسـلطة وللـتراث: الأحـكام المسـبقة كـشرط للفهـم»، أوراق فلسـفية، العـدد 10 (2004)، ص 189-197 (ترجمـة حسـين المـوزاني).
- «دروب هيدجـر: كانـط والتحـول الهرمنيوطيقـي (1975)»، أوراق فلسـفية، العـدد 10 (2004)، ص 198-209.
- «مدخل إلى أسس فن التأويل – التفكيك والتأويل» (ترجمة محمد شوقي الزين):

http://www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm

- «الإنسان واللغة» (ترجمة عبد العلي اليزمي):

http://www.minculture.gov.ma/index.php/2010-01-11-01-40-04/2010-01-12-11-33-15/544-gadamer-lhomme-langage-traduction-yazami

الدراسات (كتب، مقالات، مراجعات)

- أبو زيد، نصر حامد، «الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص»، فصول، المجلد 1، العدد 3 (1981).
  - أوراق فلسفية، العدد 10 (2004)، ص 5-40.
  - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2005.

- إيديـر، نسـيم، «المرجعيـة اليونانيـة لفلسـفة التأويـل لـدى هانـز جـورج غادامـير»، مجلـة العلـوم الاجتماعيـة، العـدد 25 (كانـون الأول/ديسـمبر 2017).
- بـارة، عبـد الغنـي، الهرمينوطيقـا والفلسـفة: نحـو مـشروع عقـل تأويـلي، الـدار العربيـة للعلـوم-منشـورات الاختـلاف، بـيروت، 2007.
- باسـيل عـون، مشـير، الفسـارة الفلسـفية: بحـث في تاريـخ علـم التفسـير الفلسـفي الغـربي، دار الـشروق، بـيروت، 2004.
- بريمـي، عبـد اللـه: «تاريخانيـة التأويـل: هانـز جـورج غادامـير»، قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 57-58 (2014)، ص 136-158.

- «اللغـة نمـوذج لبلـوغ وعـي هرمنيوطيقـي: هانـز جـورج غادامـير»، قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 61-62 (2015)، ص 167-179.

- السـيرورة التأويليـة في هرمينوسـيا هانـس جيـورج غادامـير وبـول ريكـور، الشـارقة، دائـرة الثقافـة والإعـلام، 2010.

- بن جيلالي، محمد أمين، «غادامر وسؤال المنهج في الفكر الغربي المعاصر»:

http//:platform.almanhal.com/Files2/100828/

- بنشـيخة المسـكيني، أم الزيـن، «الفـن والديـن مـن خـلال كتابـات غادامـار أو في معـاني الألفـة مـع العـالم»، ألبـاب، المجلـد 1، العـدد 3 (صيـف 2014)، ص 42-61.
- بنكراد، سعيد، «مفهوم التأويل عند كادامير»: htm.5/http://www.saidbengrad.net/al/n14
- بوالشعير، عبد العزيز: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.
- توفيـق، سـعيد، في ماهيـة اللغـة وفلسـفة التأويـل، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنـشر والتوزيـع، بـيروت، 2002.
- جـوي، د. كورنـز، الحلقـة النقديـة: الأدب والتاريـخ والهرمينوطيقـا الفلسـفية، مركـز الإنمـاء الحضـاري، حلـب، 2008 (ترجمـة خالـدة حامـد).
- الحـاج صالـح، رشـيد، «مكانـة الـتراث وتأويلـه لـدى غادامـير»، مجلـة جامعـة دمشـق، المجلـد 30، العـدد 1-2، 2014، ص 579-611.
- حنفي، حسن، «لقاء مع فيلسوف هيدلبرج»، أوراق فلسفية، العدد 10 (2004)، ص 161-164.
- خطيبـي، حسـن، «هرمينوطيقـا غادمـير: مـن سـلطة المنهـج إلى تاريخيـة الفهـم»، قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـددان 63-64 (2015)، ص 118-168.
- الزيـن، محمـد شـوقي، تأويـلات وتفكيـكات: فصـول في الفكـر الغـربي المعـاصر، منشـورات الاختـلاف، الأمـان، كلمـة، ضفـاف، 2015.

- سيد أحمد، محمود، «هرمينوطيقا جادامر والتواصل مع الآخر»، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37 (2009).
- شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف، بيروت، 2007.
- طحطح، خالد، «التاريخ الفكري لهانز غ. غادامير من خلال سيرته»، مؤمنون بلا حدود (25 يونيو 2015):

http://www.mominoun.com/articles/2881

- عبد السلام علي جعفر، صفاء، «هرمينوطيقا اللغة عند غادامير»، الفلسفة والعصر، العدد 3 (2005-2004).
- عبد المحسن حسن، ماهر، جادامر: مفهوم الوعي الجمالي – في الهرمينوطيقا الفلسفية، دار التنوير، بيروت، 2009.
- غراندان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، منشورات الاختلاف-دار العلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، 2007.
- فارس، لزهر، «التأويلية عند غادامير: قراءة في المرجعيات، والمنظومات، والآليات»، فتوحات، العدد 2 (حزيران/جوان 2015)، ص 188-203.
- فؤاد، أيمن، «الحقيقة والفن عند غادامير»، الفلسفة والعصر، العدد 3 (2004-2005).
- كحلى، عمارة، «قراءة في فينومينولوجيا التأويل عند جادامير: من أفق السؤال إلى حقيقة النص»، أوراق فلسفية، العدد 10 (2004)، ص 210-216.
- معافة، هشام، التأويلية والفن عند هانز جيورج غادامير، منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- معروفي، العيد، الهرمينوطيقا: جدلية الأصل والانزياح: مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس جورج غادامير ونصر حامد أبي زيد، دار نيبور، بغداد، 2014.
- مغيث، أنور، «اللعبة والفن عند غادامير»، الفلسفة والعصر، العدد 3 (2004-2005).
- مهيبل، عمر، «جادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة»، أوراق فلسفية، العدد 10 (2004)، ص 165-178.
- عمل جماعي، فلسفة التأويل: المخاض التأسيس التحولات، ابن النديم-الروافد الثقافية، بيروت-الجزائر، 2013.

الإطار النظري

- **تُعنى** مجلة (تأويليات) بقضايا التأويل وفلسفته في مختلف المجالات، في السياقين العربي الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، والعالمي بمختلف مشاربه ولغاته وتقاليده القديمة والوسيطة والحديثة. وهذه القضايا إمّا أنها تدخل في أفق التأويلية بمعناها التقني وتاريخها كما استقرّ في الدراسات الفلسفية واللاهوتية والجمالية وغيرها، وإما أنّها قضايا عامة متعلقة بكلّ ما يتّصل بغرض التأويل أياً كان مجاله وموضوعه.

- **تحاول** هذه المجلة الإسهام في انتظام المجال التأويلي، وترتيب معطياته ومتونه، وتقريب مسائله لقارئ العربية، وهي، بذلك، تراهن على رفع مستوى البحث والكتابة في هذا المجال، وتوفير المواد والنصوص والببليوغرافيات للباحثين، وتيسير التواصل بين المؤسسات البحثية وبين المنشغلين بالقضايا التأويلية، والعمل على تجويد الإنتاج العربي في هذا المجال تعريفاً به، ودفاعاً عنه، وترويجاً له بين القراء والباحثين.

- **تعتني** مجلة (تأويليات)، التي تصدر بمعدّل أربعة أعداد في السنة إلكترونياً وورقياً، بما استجدّ من بحوثٍ في الشأن التأويلي بروافده كلها، ولا تقبل من الأعمال ما سبق نشره، وما لم يخضع لشروط الكتابة البحثية الأكاديمية كما سيأتي بيانه، وتسعى إلى تخصيص محور لكلّ عدد، على أن يُقسّم محتوى العدد إلى قسم للدراسات والأبحاث، وقسم للمقاربات التطبيقية، وقسم للترجمة، وقسم للمراجعات والدراسات النقدية لأعمال صادرة حديثاً في المجال التأويلي العربي أو العالمي، وأخيراً قسم ببليوغرافي يتولّى رصد العناوين والإصدارات المتعلقة بمحور العدد وتحيينها.

- **تدعو** مجلة (تأويليات) الباحثين باللغة العربية، وبغيرها من اللغات العالمية، إلى الإسهام في أعمالها بالكتابة البحثية، والترجمة، والمقاربات التطبيقية، والمراجعات، والمعطيات الببليوغرافية، وذلك بقصد تشكيل مقام مشترك للنظر والكتابة في المجال التأويلي يخضع لميثاق أكاديمي بالشروط المتعارف عليها، لعلّه يسهم في الارتقاء بالكتابة الفلسفية والفكرية بالعربية إلى مستوى مرموق، ويرفع الجدل إلى أفق تواصل خلاق وخصب يحتاج إليه الباحثون والقراء أيّما احتياج.

شروط النشر في مجلة (تأويليات)

- ترحّب مجلة (**تأويليات**) بما يُكتب من بحوث ودراسات وترجمات ومراجعات في مجال الفكر التأويلي برافديه العربي الإسلامي والعالمي الكوني، ويُشترط ألا يكون البحث منشوراً في موضع آخر، إضافة إلى:
- أن يرقن البحث ويُرسَل بالبريد الإلكتروني على العنوان الآتي: hermoneutics@mominoun.com
- أن يراعي الأصول العلمية في تحرير المقالات، وفي الترجمة، من جهة التوثيق، وترتيب معطيات الإحالة على المصادر والمراجع، على أن تكون الحواشي في أسفل الصفحة متسلسلةً، وتكون الإحالة على النحو الآتي:
  - الكتب بالعربية: لقب المؤلف، اسمه، **العنوان**، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
  - الكتب باللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، العنوان (بخط مائل)، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
  - المقالات بالعربية وباللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال بين ظفرين، اسم المجلة أو الدورية (مائل بحسب اللغة)، العدد، السنة، الصفحة.
  - عند تكرار الإحالة عينها، يجب استعمال الاختصار الدال على ذلك مع وضع اسم المؤلف عند الاقتضاء.
- أن يُرفق كلّ بحث بملخّصين: أحدهما بالعربية، وثانيهما بلغة أجنبية (فرنسية أو إنجليزية) في حدود 120 كلمة.
- أن يخضع كلّ بحث لمحكّمَين اثنين من ذوي الاختصاص والخبرة العلمية.
- أن تُرفق البحوث بالسيرة الذاتية للمؤلفين.
- أن تُراعى في انتقاء النصوص، التي تقع ترجمتها، دلالتُها على الأغراض التأويلية.
- أمّا مراجعات الكتب والدراسات النقدية، فيُراعى فيها أن تشترك مضامينها مع مضامين المجلة، وأن تتعلّق بأعمال حديثة النشر في مختلف اللغات العالمية لا يزيد تاريخ صدورها على ثلاث سنوات.