الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

تخصص: مدارس النقد المعاصر وقضاياه

إعـداد الطـالبـة: بـــــراق نسيمـــــة

موضـــــــــــــــوع المذكرة

الجـابري بين ناقديـه

مقـاربة ابستمولـوجية في نقد جورج طرابيشـي أنمـوذجا

أمام اللجنة المكونة من:

- أ.د.عبد الغني بـارة أستـــــــاذ جامعة سطيف 2 رئيســـــــا
- د.خير الدين دعيش أستاذ محاضر أ جامعة سطيف 2 مشرفا ومقررا
- أ.د.حسان راشـدي أستـــــــاذ جامعة سطيف 2 عضوا ممتحنا
- د.فيصل حصيـــد أستاذ محاضر أ جامعة خنشلـــة عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2013– 2014

شكر وعرفان

للأستاذ المشرف الدكتور خير الدين دعيش على كل ما قدّمه لنا، موجّهاً، مرشداً، ناصحاً

للأستاذ الدكتور عبد الغني بارة، مساعداً، موجّهاً

للأستاذ الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، مساعداً

للأستاذة برقرق ريمة مساعدة، زميلة رائعة

شكراً للأساتذة على رحابة الصدر وكَرَم العطاء، لأجل فضل العلم، شكراً

جزيلاً للإنسان فيهم، فأشدّ حاجتي إليهم كأيّ باحثة، عن المراجع، سائلة،

مُستقصِية ما استطعت

لهم خالص مودّتي، تقديري، احترامي، وامتناني

مقـــدمـــــة

تكتسي قضية النهوض بالعقل العربي أهمية بالغة، يُدَقُّ ناقوس خطرها راهنا في ظل اجتياح عواصف العولمة والتقنية والتقليد الأعمى الذي غيَّب هوية الإنسان المعاصر، فهل الانتفاضات الأخيرة التي قامت في العالم العربي، منددّة بحكوماتها الفاسدة هي ثورات واعية بمَهمّاتها أم مُسَيَّرة؟ هل هي ثورات استهدفت آليات العقل العربي و نظمه المعرفية التي سيّجته زمنا طويلا، أم أنها مجرد إعادة بعث لما مضى في قناع جديد لا يختلف عما عداه، وقد يكون أكثر استلابا منه؟

إن مهمة النهوض بنظم هذه الدول ودساتيرها ليست سهلة، وخاصة في ظل الصراعات الأخيرة التي تعيشها هذه البلدان الثائرة كتونس مثلا- كانت تلك شهادة مواطنة جزائرية تقيم بتونس حاليا- التي أصبحت تحيا فراغا سياسيا ضمن تعددية الأحزاب، فلا ترضى ولا تختار، ولكنها تسجل تشتتا وضياعا كاشفا عن عقل متأزِّم عاجز عن النهوض بمسؤولياته، هي صراعات تمتد من ماض بعيد طالما دمَّرت دولا وحضارات، وتعاود كل مرة الظهور بوجه جديد.

هنا تتبدى أهمية مشاريع مثقفينا المعاصرة، وتلعب دورها في البناء والتجديد والإصلاح، حيث لا تكفي الانتفاضة الشعبية وحدها، ولكن الانتفاضة العقلية أيضا، وتستلزم مراجعة الذات لذاتيتها وتاريخها، بوعي وإدراك لمعضلاتها وعوائقها، واستعدادا للتغيير والمصالحة. لقد عرض بعض المفكرين المعاصرين لهذه المراجعة أمثال محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي وغيرهم، إيمانا منهم بأنها محاولات تعد بداية طريق جديد تشقه أو تخطوه نحو مستقبل زاهر مأمول ومنشود، فهل نعتبر تلك الثورات ثمرات لتلك المحاولات النقدية في حضورها التاريخي الواعي؟ لا شك أنها كشفت ولو بموضوعية متواضعة عن أهم ما يُعالَج في فكرنا العربي.

تلك، كانت أهم الأسباب التي اخترنا من أجلها البحث في موضوع قراءة ونقد الجابري للتراث، حيث يعتبر من المشاريع القوية التأسيس في جانبها النظري لنقد العقل العربي، سالكة في رحلتها طريقا ابستمولوجيا باحثة في الأسس المعرفية نقدا وتمحيصا، حيث التراث يعيش فينا ويشكل حضورا أساسيا في تكويننا الفكري والثقافي، فهو يتمظهر- حسب الجابري - في كل قضية من قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر ويحضُر كطرف منافس. ومن خلال دراسته خلخل الكثير من وثوقيات ومقدسات العقل، من آليات ومفاهيم. مما

نتج عنه ثورة نقدية من طرف مجموعة من المفكرين، نذكر منهم مثلا: جورج طرابيشي، طه عبد الرحمان، علي حرب، هشام غصيب، يحي محمد،..وغيرهم، ولا يزال يحظى نص الجابري بالعديد من الطروحات النقدية، فهل هي يا ترى قراءات نقدية واعية، أم أنها قراءات سلفية تناولت مشروعه بعين الماضي؟ وهل هو النص المستغلق الذي حبس داخل فضائه الواسع مفكرا مدة عشرين سنة وراح يستفز آخرين حَوَمانا وتنقيبا ؟ من وجهة النظر الموضوعية هذه، نخوض –بإذن الله– في تتبع نقد جورج طرابيشي للجابري، والاطلاع على المرجعيات الثقافية والمعرفية التي تلقاه من خلالها، وحاوره من دائرتها، والملاحظ أنّ رد طرابيشي على الجابري في قراءته للتراث قد شمل كل مؤلفاته، فهو رد بالعنوان نفسه تقريبا عن كل جزء من مشروع الجابري. فهل كان رده محسوب على درجة من العلمية لصالح التراث؟ مشروع طرابيشي لم يحظ بدراسة معمقة.

من أجل ذلك أعددنا خطة للبحث الموسوم بعنوان: الجابري بين ناقديه، مقاربة ابستمولوجية في نقد جورج طرابيشي أنموذجا، حيث تضمنت مدخلا وثلاثة فصول: في المدخل أخذنا فيه بعين الاعتبار، الابستمولوجيا كنظرية معرفية علمية تبحث في الأسس المعرفية التي يرتكز عليها أي بحث علمي فتنقد وتؤسس للفهم، تساوقا مع أسلوب التفكير بوعي تاريخي، في فصل أول بعنوان: الوعي التاريخي والتأسيس الابستمولوجي، أسلوب يتجاوز المنهجية التي كشفت عن قصورها في فهم الظواهر الإنسانية، حيث يعطي الصدارة للتاريخ في الكشف عن مشاكلنا التي تلاحقنا من زمن لآخر، هي عوائق ابستمولوجية تحول دون نهضة الفكر وتطور الفهم، حيث نتتبع مقولاته كما طرحتها الفلسفة الألمانية، وينظر إليه حديثا طريقة مثلى للتفكير في التراث، هو الأسلوب الذي اعتمده الجابري في قراءته ، فإلى أي مدى تم تمثُّله بمقولاته بحثا في أسس التراث الابستمولوجية، وهل قدّم قراءة واعية له؟ وفصل ثان بعنوان: التراث قراءة في نقد النقد، نتناول في مبحثه الأول رؤية الجابري للتراث وقراءته المتميزة والمتفردة لآليات العقل العربي ومفاهيمه، كيف ينظر إليها ويعرض لها بالتحليل والتفكيك و النقد، وفي مبحثه الثاني، نتناول الفروع التي نقدت الجابري، كيف قدموه وكيف تلقوه في قضية المنهج والتراث والعقل والمواضع التي كشفت عن سوء الفهم لنص الجابري التراثي. وفصل ثالث معنون بـ : التراث من الثنائية إلى الوحدة، نتناول فيه الأساس الابستمولوجي في نقد طرابيشي للجابري، نخصص بحثنا عن الأسباب والدوافع التي تقف وراء كتابته عن التراث، من زاوية ابستمولوجية تعتمد الاستقراء

والمقارنة بين المفاهيم التي وظفها كل منهما في قراءته للتراث. ونظرا لكثرة المصطلحات التي تمظهرت بها هذه المفاهيم على تنوع حقولها، فقد آثرنا إسقاطها إلى الهامش حتى لا تُثقِل البحث.

وقد حاولنا جاهدين الإلمام بمختلف المراجع التي يكون بعض منها موضوع الدراسة، والبعض الآخر فروعا ودراسات ومباحث تسعفنا في فهم الأصول وما غمض منها، وتغني بحثنا من جانب آخر، هذا، وقد ركّزنا على طبعات حديثة منقّحة لمختلف المراجع، متتبعين وباحثين عن آخر ما صدر منها يتعلق بموضوع دراستنا، نذكر أهمها:

- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي(1) ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002.
- محمد عابد الجابري بنية العقل العربي،دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،نقد العقل العربي(2)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2002.
- محمد عابد الجابري العقل الأخلاقي العربي.دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي(4)، مركز دراسات الوحدة العربي،ط1، 2001.
- محمد عابد الجابري نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي،ط6، 1993.
- جورج طرابيشي، نظرية العقل،نقد نقد العقل العربي(1)، دار الساقي، بيروت،ط3، 2007.
- جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي(2)، دارالساقي، بيروت،ط1. 1998.
- جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، نقد نقد العقل العربي(3)، دار الساقي، بيروت،ط2، 2007.

- جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام؟نقد نقد العقل العربي(4)، دار الساقي، بيروت ط1، 2004.
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، نقد نقد العقل العربي(5)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر الجزيل الخاص لأساتذتنا الأفاضل مشرفا، ومدرسا ، وراع لنا حق الرعاية في بحثنا، على إفادتنا بكتبهم، وتوجيهاتهم ونصائحهم، بتذليلهم للصعوبات التي واجهتنا خاصة في جانب البحث عن المفاهيم، وكذا عمّال المكتبة، وزملائنا وكل من ساهم في إنجاز هذا العمل. فنتمنى في بحثنا هذا أن نكون عند المولى جل وعلا طالبي العلم النافع أولا، أن نفيد ونستفيد ضمن دائرة الباحثين من أجل العلم ثانيا، وأن نكون عند حسن ظن أساتذتنا ومعلمينا وآبائنا ثالثا، عسى أن نكون كذلك.

الابستمولوجيـا بين علمية المعرفة وإيديولوجية الوجود

توطئـــة

تتموقع قضية الفهم وتتكشّف كعنصر مشعّ/مشكلة/إشكالية على الصعيد الفكري، الفلسفي، والتاريخي، فتمتد بجذورها العميقة في الزمن الإنساني منذ القديم، لتُعايِشنا في حاضرنا امتدادا / طرحا/ انشغالا/ إبداعا؛ ذلك لأن أهمية الفهم تتجلى في كونه يُسهم بدور فعّال في تحسين الوجود الإنساني. فقد أكد **الله تعالى** في كتابه الكريم عليه، حينما دعانا إلى القراءة بقوله:﴿ **اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ**﴾ [1]. فالقراءة بما هي بحثٌ، فهم/ تجاوز للمجهول، معرفة / انفتاح على النور في حياة الكائن الإنساني.« أكد هيدغرHeidegger على دور الفهم في تأصيل الوجود في العالم، وأكد هابرماس Habermas على دور الفهم في نقد الإيديولوجيا، كما أكد بول ريكورPaul Ricoeur على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة» [2]، وهو عند دلتاي Dilthey، « فعل يشكل أفضل إيصال لنا بالحيـاة ذاتها» [3] ، وهو أيضا،« يفتح آفاق الممكنات. فهو ليس مجرد فعل فكري، وإنما هو انتقال وإعادة معايشة العالم كما يجده شخص آخر في الخبرة المعاشة، وبالفهم يعيد اكتشاف نفسه في الشخص الآخر » [4]، فالفهم بهذه الطريقة، هو هدف يوصلنا إلى ما هو أسمى منه، تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته.

يُقِرّ غادامير Gadamer (1900-2002)، أن «بنية الفهم واقعياّ تتجسّد في كونها انتماء للتراث»[5]، وجدير بالذكر أن« الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين »[6]. ذلك لأننا –حسب

---

[1] سورة العلق، آ1.

[2] أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التسامح، على الرابط: http://www.altasamoh.net

[3] بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة المنهج التأويلي عند شلايرمخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1،2008، ص115.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] Hans-Georg Gadamer , le problème de la conscience historique, Edition établie par pierre Fruchon, traces écrites, Paris, Editions du seuil,1996, p.74

[6] أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مرجع سابق.=

غادامير– كائنات تراثية تاريخية مُتَجَذّرَة في التاريخ، وتكمن فاعلية التاريخ في كونه مؤسسا لفهمنا ونمط تفكيرنا تراكمياّ عبر التراث والخبرة المكتسبة، فهو« المشكِّلُ والمكوِّنُ والموجِّهُ لتاريخية فهم الذات وذاتية الفهم» [1]، فمن الصعب على المرء أن يتخلّص من آفاق عقله وتراثه، فيعمل هذا التراث كبنية قبلية تُلِحُّ على وجودها حاضرا، وتؤسس القاعدة الرئيسية للفهم البعدي. هكذا، يُصَحَّحُ الفهم أو يُؤَكَّدُ للوصول إلى ما يسمى الانسجام La cohérence، و«عندما ينعدم الانسجام فإننا نتكلم عن إخفاق الفهم» [2].

ويتحقق بانصهار الآفاق، أفق الانتظارHorizon en attente مع أفق التراث l'horizon du Tradition عبر الحوار الخلاّق والفاعل بين الذّات المتَجذرة في التاريخ والذّات المتناهية في الزمانية والتراث، كما سبق الذّكر، حوار بين الماضي والحاضر، يقول غادامير:«الفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذّات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا» [3]. و«تلقّي حقيقة التراث معناه تطبيق لقضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة، لكن وفق العقل النقدي والوعي التاريخي »[4].

طريقة الفهم تعالجها أساليب التفكير التي انتهى إليها العقل الباحث حاليا، فيما اصطُلِحَ عليه بالوعي التاريخي conscience historique، الذي نَحتَهُ المؤوّلون حول مصطلح الفهم compréhension لكونه الفكرة المركزية في فن التأويل، ومهمته بالدرجة الأولى، فكل تأويل هو بحث عن الفهم. الوعي التاريخي يعلمنا أن كل مجتمع له خلفيته التاريخية التي تعبر عن خبرته وتراكمات تجاربه ومثله ورموزه، تلك الخلفية التي لابد من وعيها واستثمارها في كل فعل يستهدف النهوض بالمجتمع، تساوُقاً مع ما يُصطلحُ عليه أيضا بالابستمولوجيا Epistémologie، باعتبارها الدراسة النقدية التي تبحث في مسار الفهم والتفكير، مُغرِبلة مُحققة أو مؤكدة جُلَّ ما تَوصّل إليه الفكر الإنساني من حقائق ونظريات، تبحث في مجموعة من الأسئلة يطرحها التأويل، كيف نفهم حياتنا؟ كيف نفكر فيها؟ كيف نطوّرها...؟ فلا غنى عن العقل النقدي في تصحيح الفهم وتطويره،«إن الهرمينوطيقا (التأويل) تسعى إلى الوقوف على ما يقوم به الكائن في هذا

=نقلا عن: Martin Heidegger, Being and times, Harper and now, Newyork,1962,p.20.

[1] هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2006، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص41.

[3] المرجع نفسه، ص58.

[4] المرجع نفسه، ص22.

الوجود، تأويلا لهذا الجهد، بوصفه أنطولوجيا للفهم، ولكن عبر طريق الابستمولوجيا، بما هي إمكانية نقدية تُتيح لمتبنِّيها تفحّص المعرفة المتعلقة بالفهم ووضعها موضع المساءلة نقداً وجدلاً وتأويلاً، وذلك برسم حدود منطلقاتها، والحفر في أصول تكوينها رصدا واكتشافا لكينونة الكائن داخل هذه الحدود، التي تحولت بفعل الصيرورة، إلى علامات غياب وآثار طُمست معالمها، فلم يبق إلا التأويل/الفهم إجراءً يتّكئ على وسيط اللغة لمساءلة/حوار تلك المعالم التي بادت واندثرت لتأسيس فهم جديد مختلف في الزمن الراهن» [1].

[1] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص35.

1- في المفهوم الاصطلاحي:

إذا تناولنا مصطلح الابستمولوجيا Epistémologie من جانب لغوي، فهو مركب من:

أ- «الابستمي (Epistémic). مثل(ابستمولوجي)، نعت مشتق من(Epistem)، الكلمة اليونانية التي ترادف المعرفة. والقضية تكون ابستمية إذا وفقط إذا كان يلزم عنها ما يجدر الاعتقاد فيه عقلانيا، في بعض الظروف» [1].

ب - و(logique, Logos) كما ورد في القاموس اللغوي الفرنسي« يتعلق بمعنى المنطق وكل ما يفيد انسجام المعنى داخله، وفي الفلسفة اليونانية logos هو العقل» [2].

ومن جانب اصطلاحي، فالابستمي كما ورد في مباحث الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984):« هو محور ماورد في كتاب الكلمات والأشياء (1966م) ، وقد أعطى مناقشات كثيرة حيث أن مفهوم الابستمي مختلف عن النظام (Ordre) الذي لم يستعمله فوكو مطلقا قبل اشتغاله بكوليج ديفرانس، حين عُيّن بالجامعة أستاذ كرسي التاريخ وأنظمة التفكير. يقصد فوكو بالابستمي في حقيقة الأمر مجموعة علاقات تربط مختلف أنماط الخطاب وتناسب فترة تاريخية معطاة.

إن إساءات الفهم المولدة في عام 1960 لاستعمال مصطلح الابستيمي تعطى لسببين:

1- يؤوّل الابستمي من جهة كنظام موحد متناسق ومغلق، يعني الابستمي إكراه التاريخي يتطلب تحديدا صارما للخطابات.

2- من جهة أخرى يضع فوكو في اعتباره النسبية التاريخية وهذا ما يفسر القطائع الابستمولوجية وعدم استمرارية الابستمي بالضرورة وذلك في العبور من ابستمي إلى آخر»[3].

وَرَدَ في قاموس دليل أكسفورد للفلسفة أن:« الابستمولوجيا، إشكاليات. الابستمولوجيا هي دراسة حقناً في الاعتقادات التي نذهب إليها. بوجه أكثر عمومية، نبدأ بما يمكن أن نسميه بمواقفنا المعرفية، ونسأل ما إذا

---

(1) تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة، منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر،مراجعة اللغة، عبد القادر طلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، د ط، ص29.

(2) Petit larousse illustré 1986, Dictionnaire encyclopédique pour tous librairie Larousse, Paris,1980, P.587.

(3) Judith Revel,dictionnaire Foucault, ellipses, Paris ,2007, P.45.

كنا نُفلِح في اِتخاذنا. تشتمل المواقف المعرفية على الاعتقادات(ما نحسب أنه كذلك)؛ وفي بعد آخر تشتمل على ميولنا شطر مختلف الاستراتيجيات والمناهج التي نوظفها في تشكيل المزيد من المعتقدات ولتنقيح السابق منها، فضلا عن إنتاج تلك الاستراتيجيات والمناهج. وفق هذا العرض تُعد الابستمولوجيا صراحة معيارية، فهي معنِيّة بما إذا سلكنا بطريقة صحيحة أوخاطئة (مسؤولين أو غير مسؤولين) حين شكّلنا المعتقدات التي نُقِرُّها» [1] ،فالابستمولوجيا في هذا التعريف تفيد معنى الدراسة النقدية في الاعتقادات التي نذهب إليها تكوينا ومساراً قصد تنقيحها وإرساء أخرى جديدة. وورد في قاموس لالاند أن: « الابستمولوجيا، المعلوميّة Epistémologie، تدلّ على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق، فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفاً أو إرهاصاً ظنياً بالقوانين العلمية (على منوال المذهب الوضعي والنشوئي). جوهريا، المعلوميّة هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضيّاتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي» [2].

الابستمولوجيا بهذا المعنى لاتهتم بالمنهج الذي هو مجال الميتودولوجيا Methodologie، ولا تفكر في الأورغانون أو القانون الذي هو مهمة الوضعية. ولكنها الدراسة النقدية لأصول العلوم وفرضياتها والنتائج التي تتوصل إليها تعيينًا لهذا الأصل ومداه الموضوعي. ولذلك يضيف لالاند:

« علينا إذا التفريق بين المعلومية ونظرية المعرفة، على الرغم من كون المعلومية مدخلا لها ومساعدها اللازب، فهي تمتاز من نظرية المعرفة، بأنها تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي في مختلف العلوم والأغراض أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر» [3]. هو ما يحيلنا على الاعتقاد بأن الابستمولوجيا تأتي تابعة لنظرية المعرفة كنشاط نقدي يختبر المعرفة في منطلقاتها وتطبيقاتها ونتائجها، مؤسّسا لمعرفة جديدة.

وقد ناقش محمد وقيدي بالنقد هذا التعريف، لكنه وصل إلى نتيجة مفادها أن « هناك تميزا للدراسات الابستمولوجية عن الدراسات الميثودولوجية والمنطقية، غير أن هذا التمايز لا يعني من جهة أولى الاستقلال التام، كما أنه لا يؤدي إلى إرجاع الابستمولوجيا إلى أيّ من هذه الميادين، أو بصفة جدلية إرجاع أيّ من هذه

---

[1] تدهوندرش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ص ص 21 ،22.

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص 356 ،357.

[3] المرجع نفسه، ص 357.

الميادين إلى الابستمولوجيا»[1]، ويضيف أن،«مفهوم الفلسفة الوضعية يلتقي مع الابستمولوجيا كما يحدّدها كثير من المعاصرين في كونها عملا تابعا للعمل العلمي(...)إن مهام الابستمولوجيا أكثر اتساعا من الوظيفة التي يرجعها كونت إلى الفلسفة الوضعية» [2]، وتتمثل في الانتقال من البحث عن العلاقات بين الاكتشافات إلى البحث عن دلالتها بالنسبة للفكر العلمي وتقدم المعرفة عامة. هي إذن مهمة « إبراز القيم الابستمولوجية، أي بيان دلالة الاكتشافات العلمية من الناحية الثقافية والعلمية ومن الناحية النفسية» [3].

ويرى محمد عابد الجابري، أن« الميتودولوجيا تقتصر في الغالب على دراسة المناهج العلمية دراسة وصفية تحليلية، في حين أن الابستمولوجيا ترتفع إلى مستوى أعلى من التحليل، مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنيا التفكير العلمي» [4].

ويفصّل وقيدي أيضا فيما طرحه تعريف لالاند عن العلاقة بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة، والفرق بينهما فيقول:« إن الابستمولوجيين الفلاسفة يرون أن علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة هي من حيث المبدأ علاقة نوع بجنس، لأن الابستمولوجيا تقف عند البحث في صورة خاصة من المعرفة هي المعرفة العلمية. بينما نظرية المعرفة بصفة عامة، وهناك من يعبّر بصورة أخرى عن هذا الموقف، مثلما يفعل بياجي الذي يرى أن المعرفة في تطور لن تصل فيه إلى تمامها، وإن كل ابستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو وبالتالي نظرية للمعرفة» [5].

فالموقف الأول هو الذي يُقرّب بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا، أما الثاني فيفصل بين المفهومين، حيث لا يرى من مهمة الابستمولوجي تقديم نظرية في المعرفة. ويوافق وقيدي الموقف الثاني، تأييدا لعالم النفس السويسري جان بياجي Jean Piaget في أن الابستمولوجيا ليست جزءاً من فلسفة كلاسيكية. يحاول جان بياجي في مشروعه حول الابستمولوجيا، أن يرتقي بها في طريق العلم الإنساني المستقل، ويخرج بها من كل نسق

---

[1] محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا؟ مكتبة المعارف،الرباط، ط2، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] المرجع نفسه، ص18 .

[4] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2006، ص23.

[5] محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا؟، ص ص 12- 14.

فلسفي مغلق يتّسم بطابع المطلقية –كما هو الحال في نظرية المعرفة في عصرها الكلاسيكي– إلى ابستمولوجيا تتّسم بالتنوع والاختلاف، كون المعرفة في تطور مستمر وتبقى نسبيّة، فتكون مهمة الابستمولوجيا إذن، الوصف الموضوعي لمكوّنات النتائج والمشاكل المطروحة. هذا الانتقال من نظرية المعرفة إلى الابستمولوجيا عند بياجي هو نظر إلى المعرفة في طابعها التحوُّلي التكويني متجاوزاً النظرة السّكونية [1].

يُؤيّد ابستمولوجي آخر جان بياجي فيما ذهب إليه، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (G.Bachelard)، حيث «يرى أن مهمة الابستمولوجيا ستكون هي متابعة أثر المعارف العلمية في بنية الفكر(...)كما يرى أن مهمة الابستمولوجي يمكن أن تكون هي التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، تحليل نفسي موضوعه لا شعور الباحث العلمي، وهدفه اكتشاف جملة العوائق التي تعوق عملية المعرفة والتي يسميها باشلار بالعوائق الابستمولوجية» [2].

يعالج غاستون باشلار(1884 - 1962) مجموعة من الاصطلاحات في إطار الفلسفة المفتوحة الغير قابلة لأي مبدأ عقلي ولا أية فكرة مسبقة. لقد « وصف باشلار فلسفته بأنها "فلسفة النفي" «la philosophie du non»، و(ذلك هو عنوان أحد كتبه)، الفلسفة المؤسسة على العلم الحديث والتي ترفض الآراء العامية والتجربة الابتدائية والوصف المبني على مجرد الخبرة، إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير، ولا تأخذ ‹البسائط› أي الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة فعلا يجب التسليم بها دون مناقشة، بل إنها تجتهد في نقد هذه ‹البسائط› نقدا جدليا لتكشف عماّ تنطوي عليه من لبس وغموض» [3].وهي ليست بالفلسفة السلبية على حد قول باشلار: «والواقع أنه من الواجب أن ننبّه دوما إلى أن فلسفة النفي ليست من الناحية السيكولوجية نزعة سلبية، ولاهي تقود إلى تبنّي العدميّة إزاء الطبيعة، فهي بالعكس من ذلك فلسفة بنّاءة، سواء تعلق الأمر بنا نحن أو بما هو خارج عناّ» [4]. فتطبيق الديالكتيك dialectique على الفكر هو الرفع من قدرته على الإنشاء العلمي للظواهر، حيث يأخذ بعين الاعتبار ما

---

[1] يُنظر: محمد وقيدي، الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2007، ص170.

[2] محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا؟ ص18.

[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص37.

[4] المصدر نفسه، ص37. نقلا عن:

Gaston Bachelard,la philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique: bibliothèque de philosophie contemporaine,(Paris : presses universitaires de France,1949),p.17.

همشه العلم أو الفكر الساذج في التناول السابق. وأكثر ما يهم في الدراسة النقدية التي تبناها باشلار هو تلك الانتقادات وأنواع الرفض التي تلاقيها فكرة ما من طرف الباحثين اللاحقين، وتكمن أهمية هذا الرفض في فلسفة النفي في كونه حافزا لإعادة النظر وللتغيير وللتحسين المستمر، فيعتبر باشلار حينئذ أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم [1]. «إن تاريخ العلم ليس تاريخا للحقيقة، بل هو تاريخ ما ليس العلم إياه، وما لا يريد العلم أن يكونه، وما يعارضه العلم، تاريخ العلم هو تاريخ اللاّعلم» [2].

حيث هو انفتاح للعلم على اللامحدود، اللامتناهي تعقيبا/ تجاوزا/ انبثاقا/سيلانا، مصداقا لقول **القائل الأعلى**: « **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً**» [3]. وهو ما يحيلنا على قضية الاتصال والانفصال في تطور العلم، فالولادة القديمة/ الجديدة للمعرفة العلمية من منظور هذه القضية لا تستند على المضامين نفسها التي تحملها المفاهيم والتصورات والنظريات العلمية، بل على عكس ذلك؛ على إعادة بناء لهذه المفاهيم ومضامينها في حركة دائبة مستمرة، لأنها دائما تبقى ناقصة وغير مُكتملة عبر مراحل تفصل اللاحقة منها سابقتها، ما يصطلح عليه بـ(القطيعة الابستمولوجية rupture épistémique)،تلك خاصية نوعية لتطور العلوم [4].

تعرفها سوزان باشلار بقولها:«ليس المقصود بـ"القطيعة الابستمولوجية" ظهور مفاهيم ونظريات، وإشكاليات جديدة وحسب، بل إنها تعني أكثر من ذلك، إنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. إن ما قبل، وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر» [5].

---

[1] يُنظر: الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص37.

[2] المصدر نفسه، ص43. نقلا عن:

Bagdan Suchodolski, « les facteurs du développement de l'histoire des sciences, » dans : Suzane Bachelard, « Epistémologie et histoire des sciences, » papier présenté à :XII congrés International d'histoire des sciences (Paris : librairie scientifique et technique ; A.Blanchard,1970),Tome1,P.27.

[3] سورة الإسراء، آ 85.

[4] يُنظر: الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص42، ومحمد هشام، تكوين مفهوم الممارسة الابستمولوجية عند باشلار، أفريقيا الشرق، 2006، ص81.

[5] المصدر نفسه، ص43.

نقلا عن: Suzane Bachelard, op.cit., P.39.

غيـر أن هـذا الانفصـال يتـحقـق من اتصـــال، أي بالنـظـر إلى تلك العـوائـق الابستمـولوجيـة les obstacles épistémologiques، كإشكاليات ينبغي تجاوزها بإحداث القطيعة معها، فتكون في هذه اللحظة بالذات مؤسِّسة لما هو جديد ضمن بنيته الداخلية تكوينيا، اِنطلاقا من المبدأ القائل : أن الأول كان دائما هو الأساسي(*)، و«تاريخ العلم تاريخ للنشاط العلمي للإنسان، وفي الوقت ذاته تاريخ لوعيه الذي يتشكل بواسطة هذا النشاط» [1].

تحتل مسألة التصحيح/ التقريب أيضا، مكانا مركزيا في منظومة التفكير الابستمولوجي الباشلاري على حد قول محمد هشام: «التصحيح والتقريب يشكلان المفهومين الأساسيين الذين ينتظمان تصورات باشلار حول دينامية مقاربة الفكر العلمي للواقع الطبيعي. إن المعرفة العلمية هي«معرفة تقريبية» بالأساس: تلك هي الأطروحة الابستمولوجية التي يريد باشلار أن يفحصها ويثبت صلاحيتها العلمية. والتقريب، عندما يلعب دورا محوريا في منح المعرفة العلمية الطابع المميز لها الذي لا تكون دونه، فإنه ينعكس في «الفلسفة» التي تتابع عن قرب السيرورات الواقعية لإنتاج تلك المعرفة، في مفهوم عن التقريب يترجمها فعليا» [2]، وعن أهمية أعمال باشلار الابستمولوجية، ودورها في النهوض بالفلسفة يقول جورج كانغلم (في إطار نقده للفلسفة): «سنكون مخطئين جدا... إذا نحن أوّلنا ثبات قوة تلهّف باشلار كما لو كان تعبيرا عن رغبته في إذلال الفلسفة أمام العلم، على العكس من ذلك تماما، ينبغي أن نعتبر أعماله (الابستمولوجية) كمحاولة عنيدة لإيقاظ الفلسفة من «سباتها الدّوغمائي» ولاستثارة الإرادة فيها من أجل إعادة تقدير وضعيتها اتجاه العلم الراهن. إن الآثار الابستمولوجية لباشلار تنزع إلى إعطاء الفلسفة حظاً لكي تصير معاصرة للعلم»[3].

(*) يدخل هذا في إطار ما أشارنا إليه سابقا لدى غادامير، في أهمية الماضي باعتباره ضرورة وجودية، تكون محل مساءلة في اللحظة الراهنة لاستقصاء جزئه الناقص من وراء جدل السؤال والطرح رغبة في استكماله بحثا.

[1] الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص43.

[2] محمد هشام، مرجع سابق، ص61.

[3] المرجع نفسه، ص59.

نقلا عن:

G.Canguilhem ,Etude d'histoire, et de philosophie des sciences, vrin,paris,1977. pp.190 ,191.

2- تقاطعها مع العلوم

هكذا، يستنتج وقيدي ومن معه من الدارسين لحقل الابستمولوجيا في تأسيسها البياجي والباشلاري، أن مهامها التي تنهض بها تتحقق – وفقط – في تعاونها مع العلوم الإنسانية المختلفة فضلا عن تناولها العلوم الطبيعية، فكل منها يخدم الآخر ويتقاطع معه في مجال البحث العلمي، يقول:« إن إنجاز هذه المهام سيجعل الابستمولوجيا أمام ضرورة التعاون مع العلوم الإنسانية المختلفة، لقد رأينا باشلار وبياجي يؤكدان على ضرورة تعاونهما مع علم النفس، إلا أن شروط العمل العلمي ليست شروطا نفسية فحسب، بل هي شروط تاريخية ومجتمعية أيضا، ولذلك يكون التعاون مع العلمين اللذين يبحثان في هذه الشروط أمرا لا مناص منه»[1].

نعم ولا ريب في ذلك، هو ما يؤكد عليه محمد عابد الجابري، حيث تستفيد الابستمولوجيا من مجموعة من العلوم في عملية بنائها المعرفي فهي تأخذ من:

أ- المنطق، اهتمامه بصورة المعرفة أي شروط المعرفة الصحيحة، وتهتم إلى جانب ذلك بمادة المعرفة والعلاقة بينهما.

ب- ومن الميتودولوجيا، دراستها لمناهج العلوم، فتتعدى العمل الوصفي التحليلي إلى العمل النقدي التركيبي.

ج- ومن نظرية المعرفة، في كونها تدرس طرق اكتساب المعرفة وطبيعتها وحدودها لا من جانب تأمّلي فلسفي مجرّد فحسب، ولكن تخضعها للفحص العلمي والنقدي تفكيرا وإنتاجا، بناء على الاستقراء والاستنتاج.

د- ومن الفلسفة المفتوحة، التي نادى بها العالم الرياضي السويسري فردينان كونزتFerdinand Gonseth وتبناها وطورها غاستون باشلار في ضرورة إخضاع المفاهيم للمراجعة والتعديل طرحا نقديا فيما أسماه بفلسفة النفي/ الرفض، تعريةً وكشفاً عن العوائق الابستمولوجية التي تقف مشكلات في تقدم المعرفة عامة، وعدم التسليم بحقائق نهائية كاملة كما رأينا عند جان بياجي. فالفلسفة المفتوحة تأتي مهدمة للطابع المنهجي الصارم

[1] محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا؟ ص19.

الذي يُقيّد المعرفة ويُسيِّجُها من جانب إجرائي، على حد قول الجابري: « أن كل مقال في المنهج هو دوما مقال ظرفي، مقال مؤقت لا يصف بناءً نهائيا للفكر العلمي» [1].

هـ- وتدرس تاريخ العلم لا لذاته، ولكن في كونه سلسلة مترابطة للنشاط العملي والذهني الإنساني، هو فاعلية بشرية تعبر عن إمكانيات الذات في فهم العالم وتطويره، أي أنها تحقق إمكانيات وعي الذات بنفسها وبقدراتها وحدودها[2].

هذا التداخل والتقاطع بين الابستمولوجيا ومختلف العلوم، خلق إشكالا في دلالة المصطلح وجعلها تتخبّط بين اتجاهين:

الأول: اتجاه ضيق مُغلق يحرص فيه أصحابه على الاحتفاظ بالابستمولوجيا في طابعها العلمي الخالص، ويصرّون على عدم التقيُّد بأية نظرة ابستمولوجيا عامة، من منطلق أن لكل علم مشاكله الخاصة، ومحاولة الجمع بين قضايا العلوم المختلفة في نسق ابستمولوجي واحد هو في نظرهم عمل فلسفي، قد لا يستفيد منه العلماء كثيرا في حلّ مشاكلهم الدقيقة، وإنما يفتح الباب للاستغلال الفلسفي للعلم. وكأنها عندهم على حدّ قول الجابري، لا تختلف عن الميتودولوجيا، إلاّ بقدر ما يكون التحليل أكثر عُمقا، والنقد أكثر صرامة.

والثاني: اتجاه مرن مُتفتّح، يرى بضرورة تجاوز النزعة العلمية الضيقة التي تكون سببا في اصطدامها بمشاكل تفرض عليها توسيع دائرتها، فالمشاكل التي تعترض علماً من العلوم،كثيرا ما تكون نفسها التي تعترض علما آخر، بحُكم أن العلوم متشابكة متداخلة فيما بينها، وبالتالي معالجة المشاكل الخاصة بأي علم تكون من زوايا نظر مختلفة. والابستمولوجيا عندهم لا يمكن أن تكون علماً قائما بذاته، إلا إذا استند إلى مبدإ وحدة العلوم، الشيء الذي سيمدّها بموضوع خاص ويجعلها تتوفّر على درجة ما من التعميم [3].

هذا إلى جانب تأرجُحِها بين الدراسة الوصفية الآنية للعلم أي الدراسة التزامنية، والدراسة التعاقبية للعلم، التي تتناول العلم في سياقه التاريخي التطوري، فيقترح الجابري إذا، في سياق طرحه لمشكلة المنهج، أن الدراسة

---

(1) الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص37.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص ص 35- 48.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص ص46، 47.

الابستمولوجية باعتبارها دراسة نقدية، يمكن أن تتناول العلوم في مرحلة ما من مراحل تطورها(الدراسة الرّاهنية السانكرونية synchronique)، كما يمكن أن تتناولها تعاقبيا دياكرونيا diachronique، جامعا بين المنحنين.

كما يقترح في الدراسة الابستمولوجية الرّجوع إلى ماضي العلم، خصوصا عندما يتعلّق الأمر بالمقارنة بين الأسس والمفاهيم القديمة، والأسس والمفاهيم الجديدة. والمعرفة سواء كانت علمية، فلسفية أو عامية، ذات طبيعة تاريخية دوماً. فالابستمولوجيا التي تريد أن تكون نظرية علمية في المعرفة لا بد لها من تاريخ للعلم، تدرسه من أجل الاسترشاد به والاستفادة منه في فهم المشاكل المطروحة في الحاضر.

ويقدّم تعريفا جامعا للابستمولوجيا، فيقول:« إنها كل تلك الأبحاث المعرفية، منظورا إليها من زاوية معاصرة. أي من خلال المرحلة الرّاهنة لتطور الفكر العلمي الفلسفي. إن الابستمولوجيا هي «علم المعرفة»، وبما أن المعرفة، هي علاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي يُراد معرفته، فإن الابستمولوجيا هي العلم الذي يهتم بدراسة هذه العلاقة التي هي بمثابة جسر يصل الذات بالموضوع، والموضوع بالذات بل جسر يخلق الذات من خلال انفعالها بالموضوع، ويخلق الموضوع من خلال فعل الذات فيه» [1]، هو حوار بين الذات والموضوع ابستمولوجيا. أما عن موضوعها فيكون« فحص عملية البناء نفسها: تتبّع مراحلها، نقد أساسها، بيان مدى ترابط أجزائها، محاولة الكشف عن ثوابتها، صياغتها صياغة تعميمية، محاولة استباق نتائجها...إلخ» [2].

والمعرفة،«عبارة عن عملية تاريخية متسلسلة تتطور وتنمو بتطور ونمو وعي الإنسان، من خلال نشاطاته المختلفة، وفي مقدمتها نشاطه العلمي» [3]، ولهذا تتطور الابستمولوجيا تماشيا مع نمو المعرفة، فالتأثير متبادل بينهما، هي كل تلك العلوم مع زيادة مهام أخرى تحلّق فوق هذه العلوم.

يصفها الجابري بقوله: « إنها إذا، فلسفة للعلم، تتلون بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه، ومن هنا طابعها العلمي، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة، أو عقبها مباشرة، والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها، ومن هنا طابعها الإيديولوجي، باعتبار أن الفلسفة هي الصيغة الإيديولوجية

[1] الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم ص47.

[2] المصدر نفسه، ص48.

[3] المصدر نفسه، ص47.

الرئيسية التي تعكس بشكل مجرد، روح العصر وطبيعة الأوضاع العامة السائدة فيه. لنقُل إذا، أن الابستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم – بما فيه هو نفسه – وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية، ولكن الخاضع في الوقت ذاته، لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع. الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا لواقعه العام. ومن هنا تلك الصيغة الإيديولوجية التي لابد أن يتضمنها، صراحة أو ضِمنا، كل بحث ابستمولوجي» [1].

تلك هي، الابستمولوجيا في جانبها الإيديولوجي السلبي/ الإيجابي، حيث يشكل بنية من مجموع الأبنية الأنثروبولوجية العميقة واللصيقة بالإنسان. لا، بل هو المنتمي إليها، حيث تكشف عن فهمه المتطور في الزمان، وعن دلالة وغرض هذا الفهم، غير أنها تبقى محتفظة بهدفها النبيل في الرقي بهذا الوعي الإنساني في ارتباطه بوجوده، تخليصا له من المطبّات التي قد يقع فيها من حين لآخر.

وفي دراستها ونقدها لوعي الإنسان بالعالم، ارتباطٌ بما اصطلح عليه "الوعي التاريخي" في مجال التأويل، من حيث أنه يعالج قضية الفهم التي تتمركز في أي معرفة علمية.

فكيف نما الوعي التاريخي ابستمولوجياً، إلى ما وصل إليه حاليا لِيُنظَرَ إليه من طرف الفلاسفة والباحثين، طريقة مثلى للتفكير في التراث؟

[1] الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص48.

I- تاريخ الوعي والوعي بالتاريخ

لا مِراءَ في أن الفلسفة، راحت تتساءل منذ البدء عن علاقة الإنسان بالوجود ووعيه به، وعمّقت بحثها في هذا المعنى، تساؤلا/استجلاء/ نقدا/ تحاورا. راحت الفلسفة تعمِّق وعيها بالوجود فاعلة/متفاعلة في الآن نفسه، تجلى هذا التوتر المتبادل بين الفلسفة والوجود من خلال اللغة، فقد احتوت هذا التبدّل والتغيُّر والانتقال من نسق مغلق إلى حوار انفتح على اللامحدود/ اللامتناهي أنطلوجيا متماهِياً مع الحياة، في تطورها وامتدادها المستمر، حيث لعبت دوراً هاماً في خلخلة استقرار هذا الإنسان، فأقضّت مَضجِعَهُ حيرة، رغبة، مستفزّة، مُغرِية إياه، نحو رحلة بحث سندبادية، استكشافاً، غوصاً في عالم المجهول، عن معنى غائب/ مُرجَأ/مرتحِل على الدوام...تلك هي لذة البحث بامتياز.

هكذا، يتكشّف الإنسان في عمره التاريخي الكبير، فيزداد وضوحاً/غموضاً من خلال جدلية ارتقاء وعيه بالوجود، هذا الوعي الوجودي، التاريخي الذي مرّ بمراحل وعي هو الآخر، ابستمولوجيا/أنطولوجيا، غير أنه يبقى يطرح نفسه كمشكلة وعبء على الإنسان المعاصر، على حد قول غادامير:« الوعي التاريخي الذي يميز إنسان اليوم هو امتياز، وقد يكون أيضاً عبءاً لم يُفرض أبدا على أيٍّ من الأجيال السابقة. الوعي التاريخي الذي نمتلكه حاليا عن التاريخ يختلف عن الطريقة التي بدا بها في ماضي شعب أو عصر معين. نفهم بوعي تاريخي امتياز الإنسان المعاصر، هذا الذي يمتلك وعيا تاما بتاريخية كل حاضر، وبنسبية كل الآراء، ويتضح باستمرار أن الأخذ بالوعي التاريخي ليس ببعيد الأثر عن النشاط الفكري المعاصر» [1].

فإذا اعتبره غادامير عبءاً، فهو من جانب آخر يراه امتيازاً قد ارتفع بالإنسان من الدوغمائية الجامدة ليلتحم بالحياة، حركة/ تفاعلا/ ولادة/ على غير مثال، هذا ما تفرزه وتقوله الحياة، فالجمود موت وفناء.

ويجدر بنا النظر في التأسيس الابستمولوجي لقضية الوعي التاريخي، باعتباره وعاء حافظا لمعرفتنا قراءة/ممارسة .كيف طُرِحَ فلسفيا، وكيف تمَّ تلقّيه نُمواً واقعياً؟ وما هي العقبات الابستمولوجية التي مرّ بها وتجاوزها؟ كيف تطورت مقولاته حيث ارتقت بالمعرفة العلمية، ثم لماذا يُنظَر إليه على أنه عبء ومشكلة، ولدى البعض الآخر إشكالية؟ وإلى أيّ مدى تمّ تَمَثُّلُهُ كما هو في الصيغة التي يُعَبَّرُ بها عنه؟

(1) Hans-Georg Gadamer, le problème de la Conscience Historique,P.23.

أولا: في تعريف الوعي

الوعي لغويا في لسان العرب هو:« حِفْظُ القَلْبِ الشيءَ. وَعىَ الشيء والحديثَ يعيهِ وعْياً وأَوْعَاهُ: حَفِظَهُ وفَهِمَهُ وقَبِلَهُ، فهو واعٍ، وفلان أوعى من فلان أي أَحْفَظُ وأَفْهَمُ » [1]

ويُعرِّفُ قاموس أكسفورد للفلسفة الوعي بما يلي:

«الوعي موجود، لكنّه يتحدّى التعريف. ثَمّةَ معايير للحكم باحتياز الكائن العضوي أو الوضع على وعي. يتضمّن الوعي خبرة أو إدراكاً. للحياة الذهنية البشرية جانب استثنائي، جانب ذاتي قد يعوزه أكثر أنساق معالجة المعلومات تعقيداً.

عند ديكارت، كل تفكير وعي؛ الفكر الواعي هو جوهر العقل؛ لدى البشر سبيل خاصة ومعصومة عن الخطأ للاتصال بأوضاعهم الواعية. وأُثيرَ جدل واسع حول ماهية الوعي، ما إذا كان بالمقدور دراسته، وكيفية دراسته، حال إمكانها » [2].

وورد الوعي في قاموس لالاند بمعنيين:

«1- وعي نفسي conscience psychologique :

أ-حَدْسٌ(تام نسبياً واضح نسبياً) يكوّنه العقل عن أحواله وأفعاله.

ب- هذا التعريف لا يمكنه أن يكون إلا حدّا تقريبياً، نظرا لأن الوعي، كما بيَّنَ هاميلتون ذلك بحق، أحد المعطيات الأساسية للفكر، الذي لا يمكن تفكيكه إلى عناصر أبسط:

«لا يمكن حَدُّ الوعي؛ إنما يمكننا أن نعرف حق المعرفة ما هو الوعي، ولكن لا نستطيع إبلاغ الآخرين، وبلا التباس، تعريفا لما نكتنهه نحن اكتناهًا واضحاً.إن علة ذلك بسيطة: هي أن الوعي أصل كل معرفة».

في العربية : مثل وعاء (حافظ)، يُجمَع على أوعية، وجمع الجمع أواع.

2- ضمير، وعي أخلاقي، وجدان: خصوصية العقل البشري في إصدار أحكام معيارية / قيميّة، تلقائية، وفورية، على القيمة حول ضمير أخلاقي» [3].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، باب الواو، وعى، دار المعارف، القاهرة، ص 4876.

[2] تدهوندرش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ص 1041.

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص ص 210- 212.

فالوعي بما هو كذلك، ورد في القاموس اللغوي والفلسفي مقترنا بمعنى الحفظ والفهم والقبول، ومرتبطا أيضا بمعنى التفكير وجوهر العقل والضمير الأخلاقي والحدس والوجدان، وهو أصل كل معرفة. فإذا كان أصل كل معرفة، فكيف تطور هذا الأصل انطلاقا من هيئته الفطرية، تماشيا وتفاعلا مع الوجود واقعياً/تاريخيا،مبتكراً أساليب المعرفة، مُؤثرا فيها ومُتأثرا بها، داخل وحدة مجتمعية، فَأُمَمِيّة، فعالمية؟

ثانيا: الوعي التاريخي في بدايات نشوئه

فإذا رأينا إلى هذا الوعي كما تبدّى أوّلا، فإننا نعود وبلا شك إلى التاريخ؛ الوعي في تاريخيته. يبدو الوعي في تاريخيته أشبه بِمَاسَّةٍ مُشكَّلة من عدد لا نهائي من الوجوه، فما يبدو لنا لأوّل وهلة، وجوه متعددة مختلفة الألوان هي ألوان الطبيعة، وكل منها ينعكس في الآخر، حتى إذا أشرق نور جديد عليها من زاوية مُغايرة، تبدو غير تلك التي رأيناها أوّلاً، والأمر سيان بالنسبة له، لأنه في التحامه معها يتغيّر عماّ يبدو عليه، ويأخذ وجودا غير ما هو عليه، وكأنها في أعماقها تملك طاقة لا نهائية من التَبَدِّي، وتنعكس بدورها علينا، فتؤثِّر فينا نورا غير الذي يحتوينا. ذلك، لأنها نور متحرّك متعدِّدٌ، لونا / كثافة، تفاعُليا مع الوجود، فقدر ما تعددت وتكثَّفت ازداد إشعاعها، ومتى انقطع هذا التفاعل المتوتر بينهما، خفت نورها وإمَّهَى في الخفاء. هي وعاء حافظ/مُحقِّقٌ لهذا المختلِفِ/ المتعدِّد / الغيري.

هكذا، يشكل التاريخ حضورا أساسيا في وعينا بداية، تكوينا، استمرارا، على حد قول حسن حنفي:« التاريخ هو جذر الوعي و أساسه (...)هو قصد وعي جماعي يصبُّ في الوعي الفردي(...) الماضي هو مسار تاريخي في وعي الجماعة(...) الإنسان كائن تاريخي ومعرفته بالعالم تصبُّ في تاريخه(...) وقد لاحظ فلاسفة التاريخ من قبل، "هردر " و "كانط" و "لسنج " و" ابن خلدون "(1332-1406) أن أعمار التاريخ هي مراحل العمر. التاريخ هو العمر الكبير، والإنسان هو التاريخ الصغير. الهدف من دراسة التاريخ هو تنمية الوعي التاريخي وتعميقه. دراسة التاريخ ليست غاية في ذاتها من أجل عمل أرشيف للتاريخ خارج الوعي القومي، بل وسيلة لتعميق الوعي القومي ومَدِّهِ بخبرات تاريخية سابقة، تساعده على رؤية الحاضر ومكوّناته

التاريخية. لذلك يمكن دراسة التاريخ عن طريق قراءة الحاضر في الماضي(...)ويمكن أيضا قراءة الماضي في الحاضر» [1] .

«فإذا كان التاريخ على حد تعبير carr–أيضا– عملية تفاعلية أو عملية حوار بين الأحداث التاريخية الحاضرة وبين الأحداث أو الوقائع التي حدثت في الماضي. وإذا كانت عملية التاريخ تُقاس بأنه « مجموعة من المعارف المحصّلة عن طريق منهج وثيق للبحث عن نوع معين من الوقائع هي تلك التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع ما خلال توالي الأزمنة في الماضي. إذا كان ذلك كذلك، فإن هيرودوت Herodotus [*] يعدُّ بحقٍّ أول من حقق الشروط العلمية في تأريخه، فقد استخدم لفظ historia اليوناني الذي يعني بحثاً أو استقصاء للدلالة على هذا العلم. ومن ثمَّ فهو يُعَدُّ بحقٍّ أبو التاريخ كما أجمع على ذلك معظم العلماء والمؤرخين» [2].

وما أكّد عليه أيضا الباحث الجزائري مونيس بخضرة في دراسته الحفرية (تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع)،بدءاً بهيرودوت، مروراً بثيوكيديدس ووصولا إلى بوليبيوس.كيف نظر اليونان إلى التاريخ؟ وكيف أسّسوا وطوّروا فهمهم فيه؟

حدّد هيرودوت هدفه من التاريخ، فقال في مقدمة كتابه:« أنه يأمل أن يحقّق من تاريخه هدفين، أولهما حفظ ذاكرة الماضي بتسجيل الإنجازات المدهشة سواء التي قام بها اليونان أو التي قامت بها الأمم الأسيوية الشرقية. وثانيهما أن نرى على وجه الخصوص كيف تم الصدام بين هاتين السلالتين »[3]، فهيرودوت كان يستقصي ويبحث في أسباب الأحداث،« وليس أدلّ على علمية هيرودوت من محاولته الوصول إلى المصادر الأصلية لبعض القصص والروايات التاريخية التي سمع بها في بلاد اليونان، فقد بذل جهدا في الوصول إلى أصل " هرقل " والتحرّي عن الفرق بين هرقل أحد الآلهة الاثني عشر التي نشأت عن الثامون الإلهي قبل حكم

---

[1] حسن حنفي، التاريخ والوعي بالتاريخ، مجلة التسامح، على الرابط:
http://www.altasamoh.net/article.asp?Id=45

[*] «هيرودوت Herodotus: يوناني عاش فيما بين عامي 484و 426 قبل الميلاد». مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء، القاهرة، ص36.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص37.

نقلا عن: Herodotus: The Histories (B.1), English Trans. By Aubrey de Selincourt, p.13.

أمازيس (أحمس) بسبعة عشر ألف عام وبين هرقل اليوناني. وللوصول إلى الحقيقة اضطر إلى السفر إلى صور في فينيقيا ثم إلى ثاسوس لأنه عَلِمَ أن بهما معابد لعبادة هرقل» [1].

إن الوعي التاريخي كما يوضح النشار عند هيرودوت،«بلغ حداّ ارتبط فيه التاريخ بالجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية من ناحية، كما ارتبط بنوع من الفلسفة الإنسانية من ناحية أخرى...فكان هيرودوت عادة ما يدعّم روايته للحدث التاريخي بالوصف الجغرافي سواء للأرض التي يقع عليها الحدث أو للبشر الذين صنعوا هذه الأحداث» [2].

ويبدو أن هيرودوت كان يؤرخ بطريقة تميز بها عن سابقيه من الشرقيين واليونانيين، حيث أنه لم يكتف في تأريخه بالوصف بل كان يعلّل ويبحث عن سبب الحدث التاريخي، ولم يجعل التاريخ مجرد رواية للأحداث السياسية الكبرى، بـل تجاوز ذلك ليُبين لنـا –على حدّ تعبير أحمد صبحي– الجانب الحضاري من التاريخ، ذلك الجانب الذي كشف عن الحسّ الاجتماعي والتاريخي الواعي للمؤرخ، هو ما كشف به أيضا عادات الشعوب التي أرّخ لها، واتجاهاتها الفكرية والدينية، وظروف حياتها ولغاتها، حتى اعتبره البعض أبا لعلم خصائص الشعوب أو الإثنولوجيا Ethnologie [3].

يَخْلُفُهُ بعد ذلك ثاني المؤرخين اليونانيين ثيوكيديدس Thucydides الذي عاش كهيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد، فيما بين عامي 471 و401، على أن بعض الروايات تخالف ذلك، حسب مصطفى النشار. يُعدّ ثيوكيديدس من بين الذين تطور الوعي التاريخي اليوناني على أيديهم، حيث اطّلع على أعمال هيرودوت ، وقد نجح في الفترة التي فصلت بينهما ، وهي حوالي عشرون عاما في تأكيد علمية التاريخ، حينما اختار موضوعا محدّدا لتأريخه وهو الحرب البلوبونيزية التي دارت بين مدينتي أثينا وإسبرطة فيما بين عامي 431 و404 قبل الميلاد، وامتدت لتشمل كل المدن اليونانية تقريبا. وقد اختار أن يؤرخ لهذه الحرب لأنه اعتبرها ستصبح أعظم الحروب وأكثرها استحقاقا للكتابة عنها من كل الحروب السابقة، حيث استعد فيها الطرفان،

---

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص37، 38.

نقلا عن: هيرودوت ، هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة 1946م، (فقرة 43، 44)، ص 52-54.

وراجع نفس المواضع في الترجمة الإنجليزية:

Herodotus :The Histories (B.2-43-44) Eng,Trans.P.119-120.

[2] المرجع نفسه، ص39.

نقلا عن: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1978م، ص 160.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 41، 42.

أما بقية العالم الهيلليني فقد كان متضامنا مع أحد الطرفين. وقد امتازت كتاباته بالعلمية والموضوعية أكثر من أسلوب هيرودوت، فقد كتب تأريخه بصورة أشبه ما تكون بالكتابات الأبقراطية الطبية، إذ خلا كتابه من أي تمجيد للآلهة أو المعجزات أو للأمنيات، أو ما شابه ذلك، وقد تجرّد من كل ذاتية في روايته للأحداث التي عنى بتحقيقها تحقيقا علميّا. وقد استند ثيوكيديدس في تأريخه على :

أولا: معايشته الخاصة للأحداث التي عاصرها.

ثانيا: المعلومات التي استمدها من الرواة.

ثالثا: بعض الوثائق التي حصل عليها حول موضوعه.

رابعا: الشواهد الأثرية في بحثه عن أصول اليونانيين، لدرجة دعت البعض لأن يدعوه"أباً لعلم الآثار".

كان ثيوكيديدس يعلم بأنه يقدِّم لِقُرَّائِه تاريخا جافاً خاليا من المتعة والتسلية، لكنه كان يؤمن بأنه قد كتب عمله هذا« ليبقى إلى الأبد» على حدّ تعبيره [1].

هكذا، نرى أن منطق اليونانيين في تأريخهم، كان يمتاز ببعد النظر، وبكل ما هو موضوعي بحثاً واستقصاءً، على الطريقة الوضعية، وما يقوله الفكر العلمي الحديث، كما طُبِعَ وعيهم التاريخي بنزعة تَأَمّلية على حدّ قول مصطفى النشار:« إن مقولات الوعي التاريخي لدى مفكّري اليونان سواء كانوا من المؤرخين أو من الفلاسفة، قد استند وتأسّس على العديد من المبادئ أو المقولات التي أفرزها حرصهم الدائم على التأمل في كل شيء، التأمل في العالم الطبيعي من حولهم، والتساؤل عن أصله وعن عناصره، التأمل في الإنسان، طبيعته وعلاقته بهذا العالم الطبيعي وبصانعه الأعلى "الإله"، التأمل في المشكلات الإنسانية المختلفة سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو نفسية أو علمية، التأمل في التاريخ الإنساني وتطوره، والتساؤل عن دور اليونانيين فيه، ومدى قدرتهم على أن يكونوا متميّزين عن غيرهم من الأمم والشعوب، والتساؤل كذلك حول أسباب الصراع الحضاري بين بلاد الشرق واليونان، وحول من ستكون له الغلبة والسلطان؟!

إن هذه التأملات، وتلك التساؤلات بما تمخّضت عنه من إجابات قد تولّد عنها و تشكّل عبرها بعض المقولات الأساسية التي اقتنع اليونانيون أنه لا يصحّ التفكير الإنساني دونها، أو أنها تمثل المقدمات الضرورية

[1] ينظر: مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص 42 – 46.

للبحث الفلسفي في الطبيعة أو في التاريخ على حدٍّ سواء. ولعل أهم هذه المقولات فيما يتعلق بالبحث التاريخي مقولتان؛ العلّيّة والتغيّر أو التطوّر» [1] .

أ- العلّيّـة:

فالمقصود بالعلّيّة أن« لا شيء يحدث من لا شيء أو لا شيء يحدث بالصدفة وإنما هناك دائما سبب لكل ما يحدث في العالم. من هنا بدأ بحث الفلاسفة الأوائل في العالم الطبيعي متسائلين عن علّته الأولى، واستطاعوا منذ القرن السادس قبل الميلاد الوصول إلى علل أربعة للوجود بشكل عام هي، العلّة المادية المتمثلة في العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب)، وقد ركز الطبيعيون الأوائل (طاليس، انكسمندر، انكسيمانس وهيراقليطس) على البحث عن هذه العلّة دون غيرها» [2].

يدلِّل أيضا مصطفى النشار فيقول:« وكذلك فعل انكساجوراس وأنبادوقليس من الطبيعيين المتأخرين وأيضا فلاسفة المدرسة الذرية لوقيوس وديمقريطس، وإن كانوا قد اعتبروا أن الذرة هي العلّة المادّية الأولى للعالم الطبيعي وليست العناصر. وقد أضاف بعض الفلاسفة الأوائل عللا معنوية؛ فقد قال هزيود وبارمنيدس وأنبادوقليس بالحب كعلّة أولى، وقال انكساجوراس بالعقل، أما الفيثاغوريين فقد قالوا بالعدد واحد كعلة أولى للعالم، وبدأوا من ذلك الوقت البحث عن علة صورية للعالم، ذلك البحث الذي استفاد منه وواصله أفلاطون بعد ذلك »[3].

كما طور أرسطو(384 ق.م- 322 ق.م) ما وصل إليه السابقون عن العلية على الصعيد الفلسفي والعلمي وقد خصص الكتاب الثامن من كتاب "السياسة "بأبوابه العشرة للبحث عن العلل المختلفة لظاهرة الثورات في ظل الأنواع المختلفة للحكومة. والنظرية الأرسطية حول العلل الأربعة، قد أفاد منها دون شك

---

[1] مصطفى النشار: المرجع السابق، ص ص 54 ،55.

[2] المرجع نفسه، ص55.

نقلا عن: Aristotte,Metaphysics (B.1-ch.3-983b- 984a) Eng, Trans.BY W.D.ROSS,in: « Great Books of the western world »,encyclopedia Britannica,in,.U.S.A.1952,PP.501-502.

[3] المرجع نفسه، ص ص 55، 56.

نقلا عن: Aristotte,Metaphysics ch.4-5-6,985-987, Eng, Trans, p.502-505.

وأيضا: Ibid .,B.V-ch.2,1013,p.533-534.

المؤرخون اليونان. فقد أدركوا أن البحث عن علة الحدث التاريخي أمر ضروري في فهمه. وقد بلغ الوعي بأهمية مقولة "العلّيّة" في التأريخ قمّة النضج على يد " بوليبيوس" (*)مؤرخ القرن الثاني قبل الميلاد، فالتاريخ عنده عبارة عن أحداث متتابعة، كل حدث منها يُعدُّ عِلّةً لحدث تالٍ له وهكذا [1]، وهو ما تقول به الفلسفة الحديثة الحالية، حيث أن التاريخ سلسلة مترابطة من الوقائع، كل منها يعتمد في وجوده على الآخر فهو مؤسِّس له، ويشير إلى ذلك من خلال هذا النص قائلا:« أن العناصر الجوهريـة في التاريخ هي نتائج ولوازم للعقـل، فضلا عن ذلك هي أسبـابها» [2].

اعتبره النشار من المؤرخين الفلاسفة، فقد بشّر منذ ذلك الزمن البعيد بمقولة"هيجل" الشهيرة « أن العقل سيد العالم ». كما أدرك بوليبيوس متأثرا بأرسطو، التمييز بين العلل القريبة التي هي طابع البحث العلمي التجريبي، والعلل البعيدة التي هي خاصية البحث الفلسفي النظري[3].

لم يتوقف البحث التاريخي لدى اليونان على العلل الجزئية، لكنه اهتم بالعلل الكلية الشاملة لمجموعة أحداث متتابعة، وهو ما يعني–حسب النشار– أن المؤرخ قد اقترب من النظرة الفلسفية الشاملة للأحداث،« إن فيلسوف التاريخ هو الذي يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية – الجزئية، إلى علل واحدة أو علّتين، يفسّر في ضوئها التاريخ العالمي » [4].

ب– التّغيّر والتّطور:

هذه المقولة عند اليونانيين تتوزّع على رأيين:

أوّلهمـا: كل شيء يتغير، وكل ما في الطبيعة هو في حركة دائبة ومستمرة في حالة سيلان، على حدّ قـول هيـراقليطس.

(*) بوليبيوس: "المؤرخ الشهير للدولة الرومانية عاش فيما بين 204و 122 ق.م." مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 95.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 56 – 58.

(2) المرجع نفسه، ص58.

نقلا عن: بوليبيوس ، تاريخ العالم، ك,(3)– ف, (32).

وأيضا: أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1966م، ص172.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص ص59، 60.

(4) المرجع نفسه، ص 60.

نقلا عن: أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، دون تاريخ،ص ص 124، 125 .

وثانيهما: يتجاوز ما يبدو طبيعيا، وخلف هذا التغيّر، يوجد ثبات وحقيقة واحدة تتموقع فيه، وهو ما قال به فيثاغورس وبارمنيدس وسقراط، أو تتموقع في مدينة أفلاطونية بعيدة عن الواقع المحسوس.

إن الرؤى التاريخية للمؤرخين والفلاسفة اليونان قد تأرجحت بين الرأيين السابقين، وأجمعوا في الأخير على أن أحداث التاريخ البشري تتطور من خلال التّغير والتطوّر الذي يطرأ على كل شيء بصورة مطّردة [1].

وكمثال عن ذلك، يورد النشار تعليقا عن محاورة "القوانين " لأفلاطون، يقول: « فقد خصص أفلاطون الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشري إلى أن نجح الإنسان- بعد التكرار المدمّر للجنس البشري كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها- في التغلب على كل تلك الظروف، وفي اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلا بهما.

وبالطبع فلم يتم ذلك فجأة « وفي لحظة واحدة بل تم شيئا فشيئا وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن»[2] » [3]، وهو ما وجده أيضا في محاورته الأولى (محاورة السياسي) حيث « يستخدم أفلاطون الصورة الأسطورية الخيالية (منذ أن كان البشر إلهيّين خالدين حتى أن أصبحوا بشرا فانين مهمومين تتهددهم الأخطار ليلا نهارا)، ويتحدّث عن التغيرات التي تطرأ على الكون وفي العالم الطبيعي، بما عليه من بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهي حيث كانت عناية الآلهة تكلأ حياة البشر(في هناء وهدوء)، (...)إلى مرحلة تغير فيها الحال، حيث استنفدت كل خيرات الأرض(...) وعانى البشر من الاضطرابات والوحشية والأمراض (...) فوهبتهم الآلهة الهبات الأسطورية التي تمكنهم من التعلم تحت ضغط الحاجة؛ فقد وُهِبَ الإنسان النار من الإله بروميثيوس، ووهب الفنون المختلفة وعلى رأسها القتال من هيفايستوس، وكان على الإنسان بعد ذلك أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدا على قدراته الذاتية » [4].

---

[1] يُنظر: مصطفى النشار، المرجع السابق ، ص ص 60- 62.

[2] المرجع نفسه، ص65.

نقلا عن: Plato, The Laws (B. III-678),translated into Enlish by B.Jowett M.A. The Dialogues of Plato Vol, 5,Third ed., Oxford University Press, London,1931,P.57.

[3] المرجع نفسه، ص 65.

[4] المرجع نفسه، ص 65. نقلا عن:

Plato, The statesman (268^{e}-274d),Eng, trans, b,J.b.skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1961,pp. 144-154.

وأفلاطون في محاوراته « شرح مراحل هذا التطور وكيفيته ووصف طبيعة البشر الذين قام على أكتافهم هذا التطور، ونوع الحياة التي عاشوها وأنواع الحكومات التي كونوها إلى أن وصل إلى المرحلة الرابعة التي عاصرها، وهي المرحلة التي تأسست فيها دولة المدينة » [1]، كان أفلاطون في دراسته يطمح دائما إلى المدينة المثالية التي طالما آمن بها، حيث « قدم في هاتين المحاورتين تصوّرا خاصا لنشأة وتطور الحياة البشرية ككل على هذه الأرض(...) كان يرى أفلاطون أن الكون بكافة شؤونه محكوم بالرعاية الإلهية والقدر المحتوم، وفي ذات الوقت كان يؤمن بقدرة الإنسان على أن يزيد من فاعليته لتطوير حياته المدنية، والوصول بها إلى أكمل صورة ممكنة تعود بالإنسان إلى محاكاة ذلك العصر الذهبي الأول الذي كان البشر فيه آلهة أو شبه آلهة » [2].

انتقلت فكرة التطور من أفلاطون إلى أرسطو، كما أدرك هذا المبدأ وأرّخ عملا به معظم مؤرخي اليونان وإن تفاوت إيمانهم بمبدأ فاعلية البشر في صنع هذا التطور بمفردهم، فهيرودوت مثلا يؤمن بفكرة القدر النهائي الذي يتحكم في أفعال البشر، ويحدّ من شططهم حتى تتحقق العدالة فيما بينهم، وهو قدر يشمل الآلهة أيضا. أما ثيوكيديدس فكان ممن أدركوا أن تاريخ الإنسان قد تطور بفعل وفاعلية الإنسان، وإن أدرك أن هذه الفاعلية محكومة بتصاريف القدر. لقد آمن بأن القدرات العقلية للرجال من صانعي الأحداث تتفاوت باختلاف الغايات والوسائل، أما بوليبيوس فقد ساعدته نظرته الفلسفية الكلية إلى تتابع أحداث التاريخ الإنساني على إدراك مدى التداخل بين التاريخ الجزئي والتاريخ العالمي [3].

يستفسر النشار عن فهم اليونانيين لمقولة التطور، أكانوا يعتبرونه تقدما إلى الأمام بشكل خطّي، أم يأخذ مسارا دوريا، وحسب دراسته رأى أن بعض الفلاسفة قد أدركوا المعنى الأول، منهم بروتاجوراس(*)

---

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص 65.

نقلا عن: Plato, The laws (B. III 679-683) Eng, trans.PP.58-63

[2] المرجع نفسه، ص ص 65، 66.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 67- 69.

(*) بروتاجوراس: " زعيم السوفسطائيين، عاش فيما بين عامي 490 و421 أو410 تقريبا، كان يرى أن تقدم الحياة الإنسانية مرهون بما يقدمه العلماء والمفكرون من نظريات دافعة إلى التقدم من ناحية ومحرّرة الإنسان من الجهالة والخرافة من ناحية أخرى، شعاره كان« أن الإنسان معيار الأشياء جميعا » ،الإنسان صانع حضارته لأن الآلهة –حسب نص الأسطورة التي أطلقها في المحاورة التي أسماها أفلاطون باسمه- لم تهب الإنسان شيئا حينما وزعت الصفات بين الكائنات . فلما حانت لحظة خروج الإنسان إلى ضوء النهار، سرق بروميثيوس له الفنون الآلية=

وأبيقور[**] (341ق.م- 271أو 270 ق.م) و سينكا [***] ، أما المعنى الثاني (الدوري) فكان هو الغالب على تصور معظم فلاسفة اليونان ومؤرّخيهم، ذكر منهم انكسيمندر هيراقليطس وأنبادوقليس من الفلاسفة الأوائل، وآخرون هم أفلاطون، ماركوس وأوريللوس، تشكل لدى هؤلاء ما سماه بالتفسير الدوري للتاريخ [1].

هذا المعنى الثاني قد أصبح في الفلسفة المعاصرة مبدأ أساسيا في الدراسة التأويلية وأهم دعائمها ومقولاتها، غير أنه اتخذ مفهوما فلسفيا جديدا أكثر انفتاحا كما سيتضح في هذا البحث[*].

=الخاصة بهيفايستوس إله البراكين والنار والحدادة ومدرب الصناع، وأثينا إلهة الحكمة والمهن الفنية ومعها النار وأعطاها للإنسان لتساعده في حياته. وقد حوكم بروميثيوس من قبل الآلهة على فعلته هذه". المرجع نفسه 72. نقلا عن:

Kerferd(G.B),The sophistic movement, Cambridge University Press, London 1981.pp.42-44.

وأيضا من: Zeller(E.),Outlines of the history of Greek Philosophly, translated by,I..R, Palmer, thirteen-ed Dover publication Inc.,New York 1980.P.82-83.

وفي: أفلاطون، بروتاجوراس(322)، الترجمة العربية لمحمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م، ص57.

[**] الأبيقوريين أحيوا النظرية الذرية القديمة في تفسيرها للعالم الطبيعي نهاية ق4 وبداية ق3 ق م معارضين الفهم القبلي القائل بتشكيل العالم آليا من دون تدخل الآلهة . تطورت الحياة البشرية لدى الأبيقوريين ببذل الجهد والعلوم عن طريق ممارسة الذكاء الإنساني عبر فترة طويلة من الزمن منذ اكتشاف النار وقد رأى لوكريتيوس أشهر الأبيقوريين في ق1 ق م أن الفلسفة التنويرية لأبيقور قد بددت الخوف من القوى الخفية وقاد الإنسان من الظلام الفكري إلى النور، حاربوا الخرافة التي سادت في العصر اليوناني بالعلم. مصطفى النشار من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، ص ص 76 - 78. نقلا عن: ج.ب.بيري، فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديفة، منشورات وزارة الثقافة بسوريا دمشق،1988م، ص ص 44، 45.

وأيضا: مصطفى النشار، الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نُشر في الكتاب السنوي الثاني للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1995م، ص ص 45 - 74.

[***] أما سينكا: من بين الرواقيين انفرد باعتقاده في أن زيادة المعرفة يجب توقّعها في المستقبل، لسوف يأتي الزمن الذي يفسر فيه الاجتهاد الإنساني مسائل مبهمة الآن يقول« إننا نقسّم أعمارنا القليلة تقسيما غير عادل بين الدراسة والرذيلة . ولذلك فإن تفسير ظواهر كالمذنبات سيكون من عمل أجيال عديدة.ذات يوم سيعجب من سيأتي بعدنا من جهلنا لأسباب واضحة جدا لهم ».بيري، فكرة التقدم، بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديفة، ص ص 43، 44. فكرة التقدم لدى سينكا، تركزت في إيمانه بتقدم المعرفة واعترافه بقيمة العلم في صنع هذا التقدم، ارتبط إيمانه في نظرية التقدم بالنظرية الرواقية العامة في تفسير الطبيعة، النظرية القائلة بالاحتراق الكلي للعالم، الحياة الإنسانية يجري تدميرها بالنار أو بالطوفان، وكل دور يبدأ فيه الناس حياتهم بسيطة بدائية سمتها الجهل، ثم يتقدمون بالعلم والمعرفة لمرحلة تيسّر الترف والرذيلة. ينظر: المرجع نفسه، ص ص 79 -81.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 70.

[*] المدخل،ص28.

كانت تلك بدايات الوعي التاريخي. وإن لم يصل إلى مرحلة من النضج- حسب النشار- بسبب خلط اليونانيين لبعض المفاهيم كمفهوم التطور(**) والتقدم(***) وبين المفهومين معاً ومفهوم النظرية الدورية في تفسير التطور التاريخي للحضارة الإنسانية.

النظرية الدورية كانت عند اليونان والرومان منطلقا أساسيا في تفسير العالم الطبيعي،« كانت تمثل-على حد تعبير بيري- النظرية الأرثوذوكسية للزمن الكوني. وبحسب الرأي الذي ردّده بعض أتباع فيثاغورس فإن أنصار هذه النظرية كانوا يرون بشكل عام أن كل دور يعيد مجرى أحداث الدور السابق بأدق التفاصيل، إذ تراءى لهم أنه ليس هناك من سبب يدعو إلى خلق عالم مختلف أقل اختلاف عن سابقه إذا ما تبدى الكون في الفوضى الأصلية. ومع أن الدور الأخير سيكون مختلفا عن الأول من ناحية العدد، فإنه سيكون متطابقا معه من ناحية أخرى، وليس بوسع إنسان أن يعرف رقم الدور الذي يعيش فيه، فالأدوار تتكرر إلى ما لا نهاية له من الأدوار المتكررة» [1].

في محاورة ‹ السياسي› لأفلاطون، يشير إلى الدورات الزمانية المتعاقبة والمتكررة للكون، ويُصرّ على تلك العناية الإلهية التي تعيد العالم إلى نظامه كلّما عمّه الإنحراف والفوضى. لقد امتلك أفلاطون رؤية فلسفية للتاريخ قوامها مبادئ ثلاثة:

(**) التطور (النشوء) évolution: نمو مبدأ داخلي كامن في البداية، يتحيّن شيئا فشيئا، وينتهي به الأمر إلى العلن. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية، ص ص 378، 379.

التطور: الفكرة التي تُقِر أن العالم بمحتوياته خصوصا كائناته الحية، قد نما منذ بداياته البدائية عبر عمليات طبيعية، وليدة للتنوير. تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ص 558.

التطور: يكون بالتنوع والتغير والارتقاء، والتبدل الغير مرتبط بغاية معينة. يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الأول ، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1982م، ص ص 293، 294.

(***) التقدم progrès: السير قُدما، حركة في اتجاه محدد، تحول متدرج من الأقل حسنا إلى الأحسن. أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، ص ص 1054،1055.

التقدم: التحسن عبر الزمن، التدرج في الكمال البشري بخطوات واثقة عبر درب الحقيقة والفضيلة والسعادة. تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ص 734.

التقدم: انتقال تدريجي في نظام متصل من الأدنى إلى الأعلى أو من النقص إلى الكمال. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 322.

ونستنتج أن التقدم، يكون بشكل خطي نحو غاية محددة، أما التطور، فلا يمكن التّكهّن بمساره فهو النمو طبيعيا وتلقائيا مرتبط بالتنوع والتغير وليس مرتبطا بغاية معينة. وتظهر فكرة الخلط بين مفهوم التطور والنظرية الدورية في تفسير التاريخ لدى سينكا.

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق ، ص 86.

أولهـــا: التسليم بالدورات المتعاقبة للأحداث التاريخية سواء فيما يتعلق بالعالم الطبيعي أو فيما يتعلق بالشؤون البشرية. فكل منها في نظره تمر بدور تتكون فيه ثم تتطور لتصل إلى ذروة معينة، ثم يطالها الفناء لتبدأ دورة جديدة وهكذا. رسم أفلاطون معالم مدينته المثالية في « الجمهورية » فيها المبادئ المثالية في الحكم وفي النظام الطبقي، والتحلّي بالفضائل في أكمل صورة. ومع ذلك فإنه رأى أن حتمية التاريخ ستسري يوما على هذا النظام، وعندئذ سيتعرض للفساد. ومن الأسباب المؤدية إلى الإنحلال ومن ثمة الفساد، يشرح كيف تتحول هذه الحكومة المثالية إلى صور متتالية لحكومات فاسدة هي على التوالي، الأرستقراطية الحربية، الأوليجاركية (*)، الديمقراطية وحكومة الطغيان [1]. هي حكومات فاسدة لأنها ناقصة غير كاملة، غير شاملة، يعوزها الهدوء والعدل والسلام، نعم وكأننا نقرأ حاضرنا بعين الماضي أو نعيش نبوءة الفيلسوف أفلاطون.

ثانيـها: الاعتقاد في العناية الإلهية كمبدأ يتحكم في هذه الحتمية التاريخية، فأحداث التاريخ المتعاقبة لا تحدث بالصدفة، وإنما هناك من يديرها جميعا. يوفر القانون السماوي الإلهي الشروط اللازمة للتكوين كما يهيئ الشروط المحققة للفناء. كما يرى أن الفوضى وارتباك الشؤون البشرية إنما يُرد إلى خضوع البشر إلى نوازع نفوسهم وتحقيق رغباتها الشهوانية. أما الخيرية فهي للإله في علة التكوين وسبب النظام.

ثالثـها: التّحلّي بالفضائل سبب في بناء نظام سياسي وحضاري لدى الفرد والمجتمع يحقق السعادة [2].

« وتبلغ النظرية الدورية في تفسير التاريخ ذروتها في الفلسفة الرواقية عند الإمبراطور ماركوس أوريليوس(121-180م)، الذي كان آخر فلاسفتها الكبار[3]. وقد « كتب أوريليوس كتابه (التأملات) متضمنا في معظم فصوله تلك الرؤية الرواقية للعالم على أنه في مجموعه مُتضمَّن في عملية‹ دور›.

(*) الأوليجاركية (الأوليغارشية): أو حكم القلّة، هي شكل من أشكال الحكم، بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية. يُنظر على الرابط:

http://ejabat.google.com/ejabat/thread?Tid=45c1Fe1a02F733OB

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 87 – 90.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

(3) المرجع نفسه، ص 98. يُنظر لمحة عن حياته وفلسفته ودوره في الفلسفة الرواقية في مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب« التأملات أو الأفكار» التي قام بها جون جاكسون في:

The thoughts of Marcus Aurelius Antoninus, translated by John Jackson, oxford university press, London 1982,PP.IX.XX.

وقد طبق هذه الرؤية على التاريخ الإنساني. أكد بداية أن خط سير الطبيعة ظل واحدا لا يتغير منذ الأزل. وأن كل شيء يظهر في دائرة (دورة مستديمة من تعاقب التولد و التحلل)» [1].

يذكر قول هيراقليطس في هذا المجال،« أن الأرض تموت لتصبح ماء، وأن موت الماء ليصبح هواء، وأن موت الهواء ليصبح ناراً والعكس بالعكس » [2] ، وعلى هذه الوتيرة يحدث التغير والتكرار في أحداث التاريخ الإنساني.

أوريليوس يقول بالحتمية التاريخية، وقد سلم – على حدّ تعبير ويدجري – بآراء ثلاثة محتملة حول الأسباب النهائية لأحداث التاريخ:

أ- أن كل شيء وليد الصدفة المحضة.

ب- أن كل شيء تحدده ضرورة محتومة.

جـ- أن كل شيء باستثناء ما يعود إلى حرية الإنسان يرتكن إلى عناية شفوقة رحيمة حسنة- وقد تبنى الرأي الأخير [3].

والنظرية الرواقية في تفسرها الدوري للتاريخ تتلخص في مبادئ ثلاث رئيسية:

أولها: أن التاريخ الإنساني هو جزء لا يتجزأ من مجمل النظام الطبيعي، وكلاهما يسير على نحو دوري متكرر من الولادة والنمو والفناء، وأن حياة أي إنسان فرد مهما طالت أو قصرت هي نموذج يتكرر لحياة البشر أجمعين.

ثانيها: أن هذا التاريخ الإنساني بدوراته المتعاقبة أنما يجري وفقا لقانون إلهي أو عقل إلهي Logos ينظمه ويتحكم فيه. والقانون الإلهي هو الضامن لتحقيق العدالة النهائية في التاريخ وخيرية التاريخ لا تبدو بالنسبة للأفراد إلا حينما تتوافق أفعالهم مع هذه الإرادة الإلهية العاقلة التي تتمثل فيها ولديها الغايات النهائية للتاريخ.

وثالثها: أن الأساس الجوهري لسعادة الإنسان الفرد يكمن في احترام الذّات والتّحلّي بالفضائل.

هي مبادئ تتشابه مع مثيلاتها عند أفلاطون، رغم اختلاف الأسس الفلسفية والمعرفية التي تستند عليها النظرية الدورية عند كليهما، إلاّ أنهما يختلفان في بعض النقاط:

---

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص 69،70.

نقلا عن: آلبان ويدجري.ج: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م، ص ص 69 - 70.

وأيضا: Marcus Aurelius : the meditations,(B.IV-36-37), Eng trans.by George Long,p.40.

[2] المرجع نفسه، ص 99.

نقلا عن: Marcus Aurelius : Op.cit.B.IV-46,P.42

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 99 - 101.

فالنظام الميتافيزيقي للرواقيين، والذي استندت عليه رؤيتهم للتاريخ كان على النقيض من النظامين الأفلاطوني والأرسطي، فهو يرتكز على الاعتقاد في وحدة العلة النهائية للعالم التي ينبع منها كل النظام القائم فيه. كان فكرهم الميتافيزيقي فكرا واحديّا، بينما كان فكر أفلاطون ثنائيا يميز بين الإله والعالم، الإله عندهم يتجلى في كل حركة في حياتهم ويشاركهم فيها.

والفرد عند أفلاطون، يتوازن في دوره مع المجتمع، وكلاهما يؤثر في الآخر. وعند الرواقيين هو آلة في يد العناية الإلهية، ألعوبة في يد القدر.

وسعادة الفرد عند أفلاطون، تنبع من داخله ومن قدرته على تحقيق العدالة داخل ذاته، بإقامة التوازن بين قوى نفسه، فتحقق كل قوة وظيفتها متحلية بفضيلتها الخاصة، أما السعادة عند الرواقيين فتتحقق من توافق إرادته الفردية مع الإرادة العاقلة– إرادة القدر والعناية الإلهية – للكون كله منسجما معها [1].

هكذا، انتقل الوعي التاريخي عند اليونان من التاريخ إلى فلسفة التاريخ في شكل نظريات واضحة المعالم في تفسير التاريخ الإنساني كما بدا في نظرية التقدم لدى بروتاجوراس وأبيقور وسينكا والنظرية الدورية في تفسير التاريخ لدى أفلاطون وماركوس أوريليوس ، هي نظريات تمثل الأصول الأولى لمثيلاتها لدى فلاسفة التاريخ المحدثين والمعاصرين وعلى حدّ قول " زكي الميلاد "« ومن لا يملك فلسفة التاريخ لا يملك وعيا للتاريخ » [2].

[1] ينظر: مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ص 102 - 106.

[2] زكي الميلاد، فلسفة التاريخ والوعي التاريخي، الوعي المعاصر. مجلة فصلية، العدد 3، صيف 2000م، بيروت، نُشر المقال بتاريخ 16 يونيو 2011 على موقع زكي الميلاد: www.almilad.org

ثالثـــا: شلايرمخر، الذاتية الحالمة والمعنى المُغيَّب

أدرك معظم اليونانيين أن فكرة التفسير الدوري للتاريخ هي الأنسب في تحقيق الفهم. فكانت أكثر شيوعا على حساب مقولة التطور والتقدم، كون أن هذه الأخيرة تسير في منحى خطّي مستقيم لا يمكن أن تقدّم جديدا في عملية الفهم، على حد قول أحد الباحثين،« أن المنطق الخطّي يعجز عن تقديم شرح مقنع لعمل الفهم» [1].

نحن نحيا الدورة الحياتية في داخلنا مثلما نحياها خارجنا أيضا، في السير الخطّي تجاوزٌ ومَحْوٌ وموتٌ لما تم تجاوزه، من وجهة نظر المنطق الخطّي، لكن بالمقابل كل ما مررنا عليه وعاودناه زيارة وتفحّصا أو ولادة يبقى يحيا عنصرا/ مُكوِّنا/ أصلا في هذه الحياة من منطق التفسير الدوري، لا بل هو يحيا معنا امتداداً/ وجوداً بالفعل، فالولد سرُّ أبيه من حيث كونه امتداد له فكراً، جسداً، روحاً، وهذا حال كل الكائنات، والفهم هو كذلك؛ إنه دوران لولبي حفري، حيث يمتد من جانب إلى العمق/الماضي، وتتسع حلقاته من جانب آخر شيئا فشيئا إلى الأفق الحاضر تماشيا مع حركة الباحث/ القارئ/ المؤول. تولد الأفكار وتنمو لتصل إلى مرحلة تعجز فيها عن مواكبة التطور، بحكم أنها درجات/ تنوّع/ اختلاف بين هوية وأخرى، بين سياق وآخر، فالحياة تقوم على التنوع والاختلاف، ولهذا تكون هذه الأفكار مع الزمن محل بحث ومناقشة، وتكون الحاجة إلى أخرى جديدة، بغية حل الإشكاليات التي حامت حولها وصولاً إلى جديد يفضُل عن السابق.

لقد ارتقى التفسير الدوري في الدراسات الفلسفية المعاصرة وارتبط بأكبر الفلسفات وأكثرها شيوعاً وعالمية (فلسفة التأويل)، فيما يسمى بالدائرة الهرمينوطيقية cercle Herméneutique، التي عالجت الفهم من حيث كونه يدور في حلقة تعيش فيها كليات موحدة/مختلفة من الأحداث والتفكيرات، تتعايش مع بعضها، وتكون عللاً في حدوث أخرى تنبثق منها وتعود إليها مرّة أخرى فاعلة/متفاعلة، وكأننا نبصرها داخل دائرة هي في أصلها كروية/ كوكبية الشكل، وكل ما يُسْتَجَدُّ في الحياة يتعلق دائما بما هو داخل هذه الدائرة، كعنصر مكوّن لها وجزء من أجزائها، فكل شيء يتعاقب دورياً على حياتها، والفهم سيرورة وحركة دائمة ويكون منبع حياتها ومنتهى وجودها.

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص183.

نقلا عن: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص 68.

فإذا فسّرنا الفهم في دورانه الحلقي، رأيناه ينتقل من الجزء ليبلغ الكل والعكس صحيح،« فالأساس التأويلي في الحلقة الهرمينوطيقية هو فهم الكل انطلاقا من الجزء وفهم الجزء انطلاقا من الكل. فالفهم، أساسا، عملية إحالية référentiel أو يقوم على الاختلاف؛ إذ أن فهم الكلمة داخل الجملة مقارنة بكلمة أخرى أو اختلافا معها، وذلك باستحضارها على مستوى المحور العمودي/الاستبدالي l'axe paradigmatique كمعانٍ وصور، وكذا بتمييزها عن غيرها من الكلمات داخل السياق النصّي أو على مستوى المحور الأفقي/التركيبي l'axe syntagmatique.كما أن فهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة مثلا، يكون بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها لا تحقق معناها الكامل إلاّ بمعنى الكلمات المفردة. وهذا حال الكلمة داخل النص باعتبارها جزءاً يرتبط بسياق الجملة، والنص، أيضا، بوصفه جزءاً لا يتجزأ من سياق الفن أو الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه أو الأدب مطلقا. لكن يبقى أن هذا النص، من منظور آخر ، باعتباره وليد لحظة إبداعية أو رؤية الكاتب الفردية، هو جزء لا يتجزأ من الحياة الفكرية أو السياق الثقافي الذي ينحدر منه المؤلّف، هكذا، انطلاقا من هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء ينبثق المعنى ويحصل الفهم(...)فالفهم، إذا، عملية حلقية، والمعنى لا يكون إلاّ داخل هذه الحلقة » [1].

تلك كانت، الفكرة الجوهرية في مشروع فريدريك شلايرمخر Fredrich Scleiermacher [*]ونظرائه الرومانسيين، وإن كان غادامير Gadamer قد قدّم- في مقال آخر- طرحاً مُغايراً لهذه الحركة الدورية للفهم؛ يتعلق الأمر،« بالاستحضار المسبق للمعنى- الذي بفضله يُدرك الكل- لا يُثير فهما واضحا إلا إذا حددت الأجزاء- المحددة تبعا للكل- بدورها هذا الكل» [2]، ثم يشرح كيفية حدوث عملية الفهم، فيقول:«إننا ندرك

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص 182، 183. نقلا عن:

Hans-Georg Gadamer, la philosophie Herméneutique, traduction et notes par jean Grondin, Paris,P.U.F, 2ème édition,2001,p.73. ويُنظر أيضا:

Friedirich Schleiermacher, herméneutique, traduit de l'allemand par Christian Berner ,Paris, éditions cerf,1987.,p.128 .

[*] فريدريك أرنست دانيال شلايرمخر Fredrich Ernest Daniel Schleiermacher، ابن وحفيد لقساوسة بروتستانين (1768-1834)، لاهوتي الرومانسية الألماني المتطرف البروتستاني في القرن19 وامتدادا إلى ق20، المنافي للعقلانية، المنغمس في الدين الذي ينفتح على اللامتناهي، هو ضد العقل المهيمن على الحياة العملية وعلى نظام المتناهي، إن الدين من وجهة نظره «مجرد حس باللامتناهي وحب له» ،أي ضرب من تأمل لا محدود، جَرَحَ انضباط المدرسة حساسية اللاهوتي في صغره، فبقي يَعُدُّ طيلة نشأته أن كل تدخل للعقل في مضمار الدين ضرب من الانحراف، ويرى في الدين تجربة تَنِدُّ عن التعبير بالكلّي وباللامتعيّن، ويرى أن لا مهمة للكنيسة بل ضارة لأنها تدّعي أنها تعبّر عن الله في صور بشرية. كما انتبذ الأخلاق فليس ثمة، كما توهم كانط ، واجب يفرض نفسه على الجميع، وإنما لزام على كل إنسان أن يسلم أمر نفسه لأمر وعيه ووجدانه، وهكذا ينتهي إلى فوضوية دينية شاملة تقوّض صرح الأديان الوضعية. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص ص396 ،397.

[2] هانس غيروغ غادامير، مرجع سابق، ص119.

ذلك عندما نتعلم اللغات الأجنبية نتعلم قبل كل شيء ضرورة"تركيب" جملة مفيدة قبل أن نفهم المعنى الألسني لأجزائها (الألفاظ على حدة) لكن مسار التركيب هذا يبقى تحت توجيه انتظار المعنى النابع عن السياق السابق، ينبغي طبعا تصحيح هذا الانتظار إذا اقتضى النص ذلك. لكن هذا لا يعني أن الانتظار يتغير باستمرار ووجود انتظار جديد للمعنى هو الذي يزود النص بوحدة المعنى هكذا تصدر حركة الفهم عن الكل لتتّجه نحو الجزء لتعود مرة أخرى إلى الكل، يكمن النشاط في توسيع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتحدة المركز. انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع الكل يؤسس معيار الدقة في الفهم. انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم » [1].

حيث يربط غادامير الفهم بجدلية التقابل بين أفق الانتظار أو المعنى المسبق واللغة/ الخطاب، تحقيقا أو نفيا أو إضافة بناء على تحقق الانسجام بين الكل والأجزاء.

وعلى خلاف ما أقره شلايرمخر، حيث ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية، كما ورد سابقا. يأتي هذا انطلاقا من تمييز كانط Kant بين الظواهر المدرَكة بملكات عقلية والظواهر التي لا يمكن الإحاطة بها والنفوذ إليها، فتبقى مجهولة في ذاتها، هكذا، طرح شلايرمخر نظرية في (فن الفهم) آخذا بعين الاعتبار الحقل النفسي في المعرفة أو البعد الذاتوي. هو البعد الذي روّج له فريديريك آست Friedrich Ast الذي عاش بين 1778و1841م، في مؤلفه (أسس النحو والتأويل والنقد)،حيث طرح المشكل الفلسفي حول كيفية فهم الروح المعرفية والشاعرية التي تميّز بها اليونانيون القدماء والتي لا تزال حيّة في عصر الأنوار، هو مشكل طرح سؤال الهوية والاختلاف بين عصر آفل وعصر قائم يحمل في طيّاته الروح الفكرية والأدبية لأسلافه [2]،« فالفهم عنده هو تشكيل إعادة المعرفة بالأنا وبالروح، ونقطة الانطلاق والتسلل إلى روح اليونانيين، وفهم الظواهر الروحية يكون من الجزء إلى الكل ومن الكل إلى الجزء »[3]،وعلى حدّ قول شوقي الزين ، هذا الفهم التاريخي هو فهم ذاتي،لأنه يخص العصر القائم وطريقة مقاربته للحياة والتاريخ والهوية.

---

[1] هانس غيروغ غادامير، مرجع سابق، ص ص119، 120.

[2] يُنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص52.

[3] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص75.

نقلا عن: Jean Greisch, Lecogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Vrin,Paris,Ed 2000,p.82.

ثم يلحقه فريديريك شليغل Freidrich Schligal كاشفا عن مشكل الفهم الذاتي الذي يجد جذوره الرومانسية في الروح الحضارية للعصر اليوناني وتحديدا في التراث الفني والأدبي للعصر التأسيسي[1].

بدا ذلك –عند شلايرمخر– في« الحوارات "monologues" 1799م، التي أرادها مثل كتاب أوغسطين Augustin (354-430)‹بحث في العمق›، يطرحها كمسار روحاني، فهي تعطي مجالا لما هو داخلي، هناك علاقة مباشرة بين الفردية والكلية، بين وعي الأنا وكل الكائنات المجموعة الإنسانية(...) يقول:« تدعو عالم بالنسبة لي هو الإنسان، وإذا دعوتم الإنسان أنتم تدعون عالم، بالنسبة لي هو العالم، حسبكم، العالم دائما في الأول، الروح ليس إلاّ ضيف صغير في العالم يضمن قواه. بالنسبة لي الروح تأتي هي الأولى، هي الوحيدة الموجودة » (...)التأويل هو بعث الروح في الوثائق الميتة، وفي دراستها يلتقي المعلم التيولوجي والمؤول في كونهما يتفاعلان روحيا مع الوثيقة » [2].

على غرار ما فعله القديس أوغسطين في كتابه ‹العقيدة المسيحية›، حلاً – من وجهة نظر توحيدية – للمعضلة العقائدية (مشكل التأويل الرمزي) التي كانت بين التاريخ القديم والتاريخ المسيحي الجديد، حيث بيّن كيف أن الروح(أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي[3]. «إن المعرفة أو الإشراقة اللازمة للولوج داخل فجوات وشقوق المقاطع المعتّمة تأتي دائما، عن طريق الرب. وذلك حسب مدى استعداد المؤوّل الروحي، بل، قبل ذلك، إخلاص الروح ووفاؤها حتى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الرّبّانية التي بها يتم فعل التأويل» [4].

بقي المشكل مطروحاً بحكم أن الترجمة خانت المعنى الأصلي، وأضحى المعنى صعبا يتعذّر على الكشف، خاصة وأن ترجمة محتوى الروح الحضارية للعصر اليوناني تبدّل من مسار القصدية والمعنى، هذا الانزياح في الدلالة الأصلية خلق اللافهم للعصر التأسيسي، وأضحى الفهم هو عدم إدراك جوهر الماضي المتجسّد في قوالبه النّصيّة والتراثية[5].

---

[1] يُنظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص52.

[2] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص ص 80، 81.

نقلا عن: Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique, Paris, p.u.f,1993, pp323,325.

[3] يُنظر: هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق، ص64.

[4] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 170.

نقلا عن: Jean Groudin, l'universalité de l'herméneutique,p.32

[5] يُنظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص53.

هو مبدأ " أولوية سوء الفهم"préséance de la mécompréhension [1]، الذي رآه شلايرمخر عاملا ضروريا في حثّنا على البحث عن فهم صحيح، هذا الذي يَبهَمُ ويغمُض كلما كبُرت المسافة الزمنية التي تفصلنا عن السياق الذي نتج فيه النص، وبالتالي نتعرض كل حين لسوء الفهم الناتج عن عوائق إيديولوجية، لغة مصطلحية متذبذبة ومضطربة ترجمةً، ترحل عبرها المفاهيم الخاطئة مؤسسة لفهم خاطئ...وغيرها، وقدر ما تراكم سوء الفهم أضحى من العسير الحفر في طبقاته أو تطلّب جهدا للوصول إلى المعنى الذي يغدو غامضا كلما اقتربنا من الوصول إليه. واعتبره عقبة ابستيمية دفعت به إلى إحداث قطيعة مع التراث، مع ما كانت تقول به الهرمينوطيقا القديمة في، « أننا في البداية، نفهم كل شيء إلى أن نصطدم بما يتعارض مع ما فهمناه » [2]،فاقترح بديلا لها قواعد منهجية تضبط الفهم وتجنّبه الوقوع في إحالات غير مُؤسَّسة، فكان الفهم عنده يتحقق من خلال منحنيين، منحى سيكولوجي تقني، يدرس الموضوع كمهارة فردية بالاعتماد على بيليوغرافيا المؤلف وحياته العامة وتطوره الفكري والمحفزات الذاتية التي دفعته للكتابة، هو تأويل إيجابي يبرز فعل الفكر في إنتاج الخطاب، ومنحى نحوي، يدرس اللغة بدلالة الاستعمال الكلي اللساني عند جماعة معينة، وهو تأويل موضوعي سلبي، من حيث كونه يبرز حدود الفهم فقط [3].والعلاقة بين المنحنيين جدلية،« جدلية اللغة خطابا والفكري/ النفسي تأليفا وتعبيرا. فاللغة، في تصور شلايرمخر، هي« مفهوم اندماجي لكل ما يمكننا أن نفكر في إطارها لأنها كل تام يستند إلى نمط معين من التفكير» [4]. أما الخطاب فهو سلسلة من الأفكار لدى الفرد المنشئ للكلام. وعليه، فإن الدور الأساسي للتأويل أو الفهم(...) يأخذ شكل إعادة البناء Reconstruction. وحتى يتحقق الفهم المناسب للخطاب، ويتضمن المتاهة الدائمة لسوء التفاهم، يحسن بالواحد منا أن يعيد البناء، كما لو أنه المبدع الأصلي له » [5].

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص178.

نقلا عن: Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F,1993. p.91

[2] المرجع نفسه، ص179.

نقلا عن: Friedrich, Schleiermacher, herméneutique, op.cit.,p.11.

[3] ينظر: نادر العيساوي، مشكلة الكونية في العلوم الإنسانية، مقال نُشر على الرابط: http://afaksocio.ahlamontada.com

[4] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص179.

نقلا عن: Friedrich, Schleiermacher, herméneutique, p.74

[5] المرجع نفسه، ص ص179، 180.

نقلا عن: Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique,. p.92

فكرة إعادة البناء، هي جوهر نظرية العلوم الروحية لدى شلايرمخر، وتستمد جذورها من مقولة "معرفة المعرفة أو المعروف" connaître le connu التي قال بها أوغست بوخ(*) [1].

« هكذا، غدا البحث عن تقنية للفهم جوهر مشروع شلايرمخر الهرمينوطيقي، وليس تأويل النصوص، مقدّسة كانت أو مدنّسة. فهي نظرية تعكف، كما أبدى ريكور،على رصد المفارق/ المختلف في الخطابات، وتسعى إلى إبراز خصوصية الأفراد الذين جسّدوا بفعل الإبداع خصوصيتهم الفكرية، ومن ثم العبور إلى القواعد العامة التي تمنحها اللغة بوصفها ذات طبيعة إبداعية، تعمل، دائما وأبداً، على تجديد مقولاتها وابتكار مفاهيمها وتجاوز ذاتها إلى ما هو مختلف فيها، أو غير مُعلن » [2].

تغرق الهرمينوطيقا الشلايرمخرية في فردية المؤلف، هادفة للوصول إلى فهم ذاته أكثر منه، وتتخذ مبدأ التخمين أو التنبؤ(la divination) أو الحدس إجراءاً، تنفذ من خلاله إلى الإنتاج الفكري للمؤلف، قصد إعادة تركيب هذا الإنتاج وإبراز الجانب الموضوعي والذاتي فيه، استقصاءا للجانب التعبيري للخطاب، باعتباره نموذج قولي يعكس الثقافة التي تحتضنه أو التي أنتجته، ولا تعي أن الإصرار على تمثُّل حياة المؤلف بكل تفاصيلها هو وقوع في فخّ المثالية الترنسندنتالية transcendental الرآمية لبلوغ ذروة الفهم في الخطاب من جهة، ومن جهة أخرى، إعادة تشكيل الخبرة المعرفية بفكر إنسان آخر،هي رؤية للحياة من منظوره هو، من منظور النموذج أو المثال، وبالتالي رواج للأصل المتمثِّل والمتجسّد في فكره، ينقد غادامير هذا النمط من التفكير، ناعتاً إياّه بالرومانسية الحالمة، وداعيا إلى تجاوزه لأن الفهم من وجهة نظره، يتطلّب تنقيبا وبحثا في ما يُقدَّم لنا أو فيما تمّ استشرافه[3]،« إنه يتوجّب علينا أن نذهب إلى حدّ دعم قيمة هذه البراهين الضّمنِية المقدَّمة، التي تدّعي الكمال، لكن يمسّها الذاتي أو يلحقها النسبي. فمهمة الهرمينوطيقا إذا، هي الكشف عن معجزة الفهم لا بوصفها تواصلا عجيبا بين الأرواح، بل بما أنها مشاركة في المعنى المقصود المشترك » [4].

ما يؤخذ على شلايرمخر والمدرسة الرومانسية –أيضا– تبديله لمسار الفهم والوعي بالتراث،« في الوقت الذي اعتُبِرت فيه الرومانسية وشلايرمخر من دعاة الوعي التاريخي، فإنهما لم يفكرا لحظة واحدة في منح التراث

(*) " أوغست بوخ August Boeckh(1785-1867): تلميذ شلايرمخر، أعطى مفهوما اختصاصيا للهرمينوطيقا المرتبطة بالفيلولوجيا، وهي ذات طبيعة عالمية. قال بمعرفة المعروف، ورأى أن الفيلولوجيا تُفهم من خلال لحظتين للتفسير–الفهم المطلق– أو نقدي– فهم نسبي". بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص ص78، 79.

(1) يُنظر: المرجع نفسه، ص79.

(2) عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 177.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 180 - 182.

(4) المرجع نفسه، ص 182.

نقلا عن: Hans-Georg Gadamer, la philosophie herméneutique,p.74.

الذي ينبثقان عنه قيمة التأسيس الحقيقي » [1]. تأتي دعوتهما للقراءة بوعي تاريخي ضمن العلاقة الدورية بين الجزء والكل، داخل حلقة الهرمينوطيقا، باعتبارها قاعدة تراثية في بناء الفهم، وذلك باستحضار الأحكام المسبقة أو السياق القبلي، وبناء عليه نؤسس فهماً بعدياً، حيث يبقى ما هو قبلي محطّ تأكيد أو تصحيح تطوراً، من خلال وحدة القصد المنسجم بين الكل والأجزاء، فالفهم بهذا المعنى هو انتماء للتراث.

غير أن شلايرمخر أحدث قطيعة مع التراث بتخلّيه عن التأويل التاريخي، ضمن كوجيتو‹ أنا أفكر› ،هذا المبدأ الذي تجلى في ميتافيزيقا الفردانية لديه وشليغل. فقد اعتُبرت نقطة تحوّل حول العالم التاريخي، حيث رفض تحقيق الانسجام بين العهد القديم والعهد المسيحي الجديد، وفي هذا المعنى نقده غادامير، من حيث أن النّباهة الكاملة للنص تُدرك بالتأويل التاريخي مع مبدأ الاتفاق والانسجام بينهما، يقول:« كان دور الهرمينوطيقا هو دوما تصحيح الاتفاق (الانسجام) الناقص أو المعكّر. تاريخ فن التأويل يؤكد ذلك، لنفكر مثلا في أوغسطين حيث ينبغي أن يتفق العهد القديم مع تعاليم المسيحية أو البروتستانية الأولى التي واجهت المعضلة نفسها أو مع عصر الأنوار أين تمّ التخلّي عن الاتفاق (الانسجام) بالتأكيد على أنه لا يمكن إدراك "النباهة الكاملة" للنص إلا وفق التأويل التاريخي، رغم ذلك حدثت قفزة نوعية مع شلايرمخر والرومانسية برفضها لمبادئ الوعي التاريخي ذي الطموح العالمي- الكوني، لم يعودا ينظران في بداهة التراث الذي ينتميان إليه وينحدران منه، القاعدة الصّلبة لكل جهد تأويلي(...)يبدو لي أن مذهب وحدة العصر القديم والمسيحية يعتبر كلحظة حقيقية في الظاهرة التأويلية وقد أخطأ شلايرمخر وأتباعه عندما تخلوا عنه. بفضل نباهته الفكرية، تجنب آست اعتبار التاريخ كظاهرة تنتمي إلى الماضي، بتنقيبه عن حقيقة الحاضر. منذ ذلك الحين يبدو أن فن التأويل كما هيّأ له شلايرمخر المقدمات قد فقد حيويته وقوته ضمن نظام المنهج » [2].

[1] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق، ص42.

[2] المرجع نفسه، ص ص 121، 122.

رابعـــا: دلتاي، الفهم فلسفة في الحياة

يحتل التاريخ منزلة على قدر من الأهمية في العلوم الإنسانية، منزلة مميزة وخطرة في آن، فهو الوطن الأكبر الذي يحتضن المعرفة والعلوم ليمنحها الانتماء الجغرافي، حيث يمكن الاعتراف بشرعيتها، لكنه يجعل حول هذه المعرفة حدودا تحُدها وتُلغي سلفا نزعتها إلى الشمولية. فيُظْهِر هكذا أن الإنسان وإن كان دوما حتى قبل أن يدرك ذلك، خاضعا للتحديدات التي يمكن للسيكولوجيا و السوسيولوجيا وتحليل اللغات أن تظهرها، فهو ليس مع ذلك موضوعا لا زمنيا لمعرفة لا تاريخ لها، أقله على مستوى حقوقها. حتى عندما تتجنب العلوم الإنسانية كل إشارة إلى التاريخ (وعند ذلك يمكن إدراج التاريخ في عدادها)[1]. هكذا، نُظِرَ إلى التاريخ منذ بدء تأريخه مع اليونان.

مع فلهلم دلتاي[*] نرتقي من فلسفة للتاريخ إلى فلسفة للحياة،« فالتاريخانية[**]–التي نظر إليها– تفترض دائما فلسفة معنية أو على الأقل منهجية ما للفهم الحي في عنصر المساندة (le benswelt) وللتواصل

---

[1] يُنظر: ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص303.

[*] فلهلم دلتاي: Wilhelm Dilthey فيلسوف ألماني (1833-1911م)، كان والده عميد قساوسة الكنيسة البروتستانية وقد أرادته أسرته دخول السلك الكهنوتي. درس بصريات هلمهولتز وفيزياء فخنر السيكولوجية وتابع كذلك في الأبحاث السيكولوجية والدراسات التاريخية والأدبية، أصدر عام 1867 (حياة شلايرمخر) وفي عام 1883 صدر المجلد الأول من دراسته (مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية)، في هذا المؤلف سعى دلتاي إلى تأمين« استقلال منهجي » لعلوم الإنسان أوعلوم الروح. واعتقد أنه من الممكن أن نتخذ تجاه العالم الإنساني موقف« تفهُّم من الداخل » في حين أن طريق النفاذ تظل مغلقة تماما دون عالم الطبيعة، ولهذا فإن الوسائل الضرورية لفهم العالم التاريخي – الاجتماعي قابلة إذا لأن تُستخلص من التجربة السيكولوجية بالذّات وعلم النفس هو أول علوم الروح وأساس كل بناء لاحق. والتجربة المعاشة بوصفها كيانا وحدويا هي الوسيلة التي تتيح إمكانية الإمساك بالواقع التاريخي والواقع الإنساني في شكلهما العيني والحي. في بحثه العائد إلى عام 1907 والمعنون (ماهية الفلسفة) ذهب إلى حد الجزم بإفلاس الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا وعارض الفلسفة الميتافيزيقية التي تدّعي أنها تضع ذاتها كصورة استيعابية للواقع، وأنها ترد جوانب الواقع كافة إلى مبدأ مطلق واحد . عارضها بفلسفة تطمح – مع اعترافها بطابعها التاريخي والنسبي– إلى تحليل مسالك الإنسانية وتوضيح بُنى العالم الذي يعيش فيه الإنسان. فهي بالنسبة إليه من البُنى التي تكوّن حضارة. من أقواله:« الحياة هي الجذر الأعمق لكل تصور عن العالم ». أثر في تكوين مجموعة من الفلاسفة، من بينهم هيدغرHeidegger. بدا على حد قول أحدهم أنه مفتقر إلى الإيمان بأفكاره، حتى إذا سأله المؤرخ عما إذا كان يعتقد حقا أن ما هو متيقن منه اليوم يمكن أن يصمد لامتحان الزمن،وقف عاجزا عن الإجابة. فكر دلتاي يُفضي إلى فلسفة للفلسفة .فالعقل البشري لا يتعلم كيف يعرف ذاته إلا عبر تطور القرون ومرورا بجميع الإمكانيات التي تتضمنها طبيعته، عارض المذاهب العقلية، فنحن نعرف لا بالعقل بل بكلية نفسنا وأنشأ نظرية في علوم الروح تستند إلى مبادئ ثلاثة هي، أن المعرفة ،التاريخية تأمل في الذات، والتفهم يكون بكل القوى الانفعالية للنفس، وهو حركة من الحياة إلى الحياة لأن الوجود حياة.« مع نيتشه يُعد دلتاي أهم رائد وأعظمه نفوذا (لفلسفة الحياة في العصر الإمبريالي) ». جورج لوكاتش. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ص ص 304 - 306.=

البشري (على أساس التنظيمات الاجتماعية) وللتأويل (كالوصول من خلال المعنى الظاهري لخطاب ما إلى معنى أولي وثانوي في آنٍ معاً، أي خفي أكثر إنما أساسي أكثر). وبذلك يمكن للوضعيات المختلفة، التي كونها التاريخ وحملها في طياته، أن تتصل فيما بينها وتتشابك في نمط معرفي وتحرر المضمون الراقد في داخلها؛ فلا تظهر عندئذ الحدود في أقصى صرامتها، بل كليات جزئية، كليات محدودة بالفعل، كليات يمكن تحريك حدودها جزئيا، لكنها لن تنطلق أبدا في حيز تحليل نهائي ولن ترتفع قط حتى الكلية المطلقة. لذلك لا تكُفُّ تحليلية المتناهي عن مطالبة التاريخانية بالجانب الذي أهملته هذه الأخيرة. فكان مشروعها يقوم في العمل على إظهار التناهي، في أساس جميع الوضعيات وما قبلها، كشرط لجعلها ممكنة (في حد ذاتها). فحيث كانت التاريخانية تبحث عن إمكانية العلاقات المجسدة بين كليات محدودة فرضت الحياة سلفا، أو الأشكال الاجتماعية، أو معاني اللغة نمط كينونتها، فإن تحليلية التناهي تسعى إلى البحث عن علاقة الكائن البشري بالكينونة، بحيث إنها عندما تدل عليها باعتبارها تناهيا، تجعل الوضعيات[***] ممكنة في صيغة وجودها المجسدة » [1].

الحياة هي محور فكر دلتاي،«كمفهوم وكعيش وواقع، هي ما تشكل فكر دلتاي وفلاسفة الحياة، فدينامية الحياة الداخلية للإنسان مركبة من المعرفة والشعور والإرادة، والاتيان بمقولات كانط مثلا، هو إقحام لمقولات من خارج الحياة، فتكون بذلك متسمة بالسكونية، إنها فعلا نقيض الحياة إن فهم الحياة ينطلق أساسا من الخبرة الحياتية، والعودة إلى الحياة هنا ليست عودة صوفية أو عن مصدر سرّي للحياة الإنسانية، بل الرجوع إلى "الخبرة"، فقد ذهب مثلا هيجل إلى أن الحياة هي واقع "تاريخي" غير أن التاريخ عنده ليس غاية مطلقة أو تجلٍّ لروح مطلق بل هو تعبير عن الحياة. ولذا سمى فلسفته بفلسفة الحياة، والمعنى هنا هو ذلك الاتجاه الفلسفي الذي يؤكد أن الحقيقة هي الحياة، أو تُدرك بالتجربة الحية، وقد تعني الحياة فلسفة السلوك في الحياة وتبحث

= [**] "التاريخانية: طريقة تقوّم بها لذاتها العلاقة النقدية القائمة بين التاريخ وبين العلوم الإنسانية؛ لكنها تقيمها على مستوى الوضعيات وحدها: فمعرفة الإنسان الوضعية تحدّها الوضعية التاريخية للذات التي تعرف بحيث تذوب لحظة التناهي من جراء ذلك في لعبة نسبية لا يمكن الإفلات منها ، كمل لو كانت لها مكانة المطلق.فأن يكون الشيء متناهيا معناه، بكل بساطة، أن يُنظر إليه من منظار يسمح بنوع من الإدراك- شبيه بالشعور أو الفهم- ويمنع في الوقت ذاته أن يكون هذا الإدراك شاملا وحاسما". ميشال فوكو، مرجع سابق، ص304.

[***] الوضعية positivité: تستخدم بمعنى الوجود للتحقق العياني في العالم. يُنظر ميشال فوكو، المرجع نفسه، ص304. (الهامش).

[1] المرجع نفسه، ص304.

واجبات الإنسان في الحياة وأهدافه وأغراضه وتندرج أبحاث في الأخلاق وفي الدين وقد عولجت منذ أفلاطون، وعند الحياتيين لا وجود إلا للحركة والصيرورة والحياة وهذا يتلخص في العبارة التالية " التجربة المعاشة"» [1].

يحاور دلتاي المنهج التجريبي العلمي الذي طرحه التطور العلمي الحاصل في القرن التاسع عشر في إمكانية جعله يتعرف على عالم الإنسان، خلاصاً له من الشكّيّة ووصولا به إلى اليقينيّة، ويرى أنه حان الوقت لتجاوز التفكير الميتافيزيقي إلى فلسفة الحياة. فالمعرفة عنده، « تقوم على التجربة – النظرية التي تقول بأن الفلسفة تنشأ من مشكلات الحياة اليومية – وترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة، والحياة هنا لا تفهم عن طريق الذات المتعالية أو عن طريق معايير قبلية، بل تقوم على الحياة نفسها وتُفهم من الداخل» [2].

استقلالا للعلوم الروحية عن علوم الطبيعة وتمييزا بينهما، كانت فلسفته ردا على النزعة الآلية ومنها الذرية التي بدأت مع ديمقريطس (460-370 ق م)- المشار إليه سابقا[*]، هذه النزعة التي طغت على التفسير الكوني، فكل الظواهر كانت تُرَدُّ إلى لغة الرياضيات بما فيها علوم الروح. هكذا، حدثت ثورة كان من أنصارها دلتاي على هذه النزعة ، في كون عالم الروح هو عالم الحرية والتغيير الدائم والجِدّة، وبالتالي قوانين الطبيعة غير قوانين الروح [3].

وكانت مقولة « التجربة الحية مفتاح نظرية دلتاي في علوم الروح» [4]، كيف تتحقق التجربة الحية ؟ كيف ينظر إليها دلتاي على أساس أنها حاملة لمعاني الروح المتجذّرة في التاريخ؟ كيف نتداخل مع الآخر ذاتيا ونلتحم معه فهماً تواصلاً ؟

يرى هابرماس Habermas، « من وفرة التجربة الخاصة تُبنى وتُفهم لاحقا تجربة ما من خلال النقل خارجا عنّا، وحتى في أكثر القضايا تجريدا في علوم الروح، فإن الفعلي الذي يمثُل في الأفكار إنما هو التجريب والفهم » [5].

---

[1] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص ص 94، 95.

نقلا عن: محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة، دلتاي نموذجا، الدار المصرية السعودية، ط 2005، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص ص 95، 96.

نقلا عن: محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة، دلتاي نموذجا، ص 20.

[*] يُنظر: الفصل الأول ص 22.

[3] يُنظر: بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص ص 96 ،97.

[4] المرجع نفسه، ص 109.

«إن سيرورة المعنى رموز توسّطية لما هو داخلي، كل تجربة حية لها أهمية إدراكية، إنما هي شعرية، عندما يعني الشعر خلق المعنى(*)، أي حدث الإبداع الذي يتموضع فيه الروح ذاته» [1]، وهو ما يراه هابرماس في صدد دراسته للفهم الهرمينوطيقي، فهو« يمثل فقط الشكل المكتمل البناء منهجيا للتأمليّة العميقة أو لنصف الشفافية التي تتحقق فيها حياة الناس المتواصلة ما قبل علميّا والمندمجين اجتماعيا»[2]. فالذات الإنسانية اجتماعية بطبعها، وتُفسَّر سلوكاتها الحياتية والثقافية في ضوء هذا الاجتماع، و« يشرح دلتاي علاقة التجربة الحية، التعبير والفهم على مستوى منهجي صارم، فهو يطوّر تضمينات هرمينوطيقا علوم الروح انطلاقا من البيوغرافيا الذاتية l'autobiographie (**)لأنها تعطينا معرفة «كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكي يتدبر أمره مع الحياة » [3]. الذات هنا تدرك مسيرة حياتها، إنها لوحة تاريخية، فمعرفة الإنسان حول ذاته تبقى نقطة توجّه أساسية، فهي سيرة حياة قابلة لأن تُعاش، تاريخ الحياة يتأسس من مرجعيات الحياة ذاتها، ما بين أنا من جهة والأشياء والناس، تدخل إلى "عالم الأنا" من جهة ثانية فهي تثبيت، وتمكن من موقف إدراكي، ويرسخ ذلك موقفا انفعاليا ووجهات نظر يوجهها الفعل» [4].

مع دلتاي يغدو الفهم إذا، فلسفة في الحياة، فهو تلك المادة الهيولية التي تستعصي على الإمساك، وتأخذ شكلا جديدا بحسب القالب الذي توضع فيه، حيث يبدوا متطوّرًا يسير جنبا إلى جنب مع الحياة، فهو صِنوها

=[5] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص 109.

نقلا عن: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مشورات الجمل(ألمانيا)، 2001، ص 176.

(*) قديما، كان الشعر أكثر الفنون تعبيرا عن الجوانب الروحية في الحياة، كان الشعر جسر التواصل بين الذوات فنّياً لترجمة أسمى معاني الحياة، وليس أدل على ذلك من كتابي؛ (الإلياذة) لهوميروس، النص الشعري الفني الذي خلّده التاريخ، و(فن الشعر) لأرسطو، وفي هذا المعنى نُحت مصطلح"الشعرية" بمعنى الإبداع. يُنظر أيضا: هانز جيورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة ودراسة وشرح سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص ص67 ،68 و223.

[1] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص 109.

[2] المرجع نفسه، ص 110.

نقلا عن: يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، ص176.

(**) الأتوبيوغرافيا l'autobiographie : "العودة إلى الجذور التاريخية ومسار الزمن، وهي تعبير عن التفكير الذاتي". بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص 111.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نقلا عن: Jean Greisch , textes fondateurs de l'herméneutique philosophique, cours polycopies, institut catholique de Paris,1985,p.139.

[4] المرجع نفسه، ص ص109، 110.

الذي لا غنى لها عنه، وهو سلوك وجودي وأكثر الموجودات التحاما بالحياة. لهذه الخاصية التي يمتاز بها الفهم، تختاره علوم الفكر أو الروح- باعتبارها إنسانية غير ثابتة ومتغيرة- « المنهج العلمي المناسب لها، فهو يستجيب لما هو باطني عبر مسار تأويلي يستند إلى علامات خارجية » [1]، «هو ذو طبيعة نفسية وجوانية(...) هو وحدة نفسية في إدراك دلالة النص أو مغزى الحياة » [2]، ودائما ردّد دلتاي مقولته الشهيرة "الطبيعة نشرحها أما حياة الروح فنفهمها ".

[3]Nous expliquons la nature mais nous comprenons la vie de l'âme .

وهنا اتفاقه مع شلايرمخر في إمكانية فهم المؤلِّف أكثر مما يفهم نفسه، وذلك « بالنظر إلى الفهم على أنه ولوج إلى باطن الذات، وإعادة معايشته وبناء لتجربة المؤلف في الحياة حتى يجد السبيل إلى مماثلته فَتَجَاوُزِه كتابة وإبداعا» [4]. يظل هذا المطلب صعب التحقيق كما تم تبرير ذلك في طرح شلايرمخر، هذا من جانب، ومن جانب آخر، يرى غادامير أن الاعتقاد بوهم المعايشة وإعادة بناء مقاصد المؤلف كما أرادها هو في النص، بل فهم المؤلف أفضل من فهمه هو لذاته، هو ضرب من المصادرة على حرية النصوص واستقلالها عن أصحابها وحتى مستقبليها، فهو يرى أن عملية تثبيت النص كتابةً، يمنحه وجودا متحررا ومستقلاً عن مؤلفه من جهة وإدماجا له في دائرة معنى يسهم فيه بشكل متساوٍ القارئ [5].

يدعو دلتاي للقراءة بوعي تاريخي ضمن حلقة هرمينوطيقية ،« حوّل فيها مبدأ كل تأويل إلى الفضاء التاريخي » [6]، « يبدأ من سياق مرحلة ما قبل الفهم précompréhension باعتبارها مرحلة ضرورية في عملية الفهم، وإطارا مرجعيا يكون بمثابة الأفق الذي ينطلق منه المؤول إلى النص كسياق لغوي، أو نسق داخلي، ومنه إلى الخبرة المعاشة في الحياة كسياق خارج نصّي، ليتشكل سياق جديد هو ثمرة هذا التفاعل بين مختلف الأسيقة /المنطلقات، وتعديلها كل حين، ذهابا وجيئة بين الكل والأجزاء، فيُخلق أفق/نص/فهم/تأويل

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص188.

[2] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص57.

[3] بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص92.

نقلا عن: Wilhelm Dilthey, critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit,tr, Sylvie Mesure, Paris, Ed. du cerf, 1992,p.35.

[4] عبد الغني بارة، مرجع سابق ، ص192.

[5] يُنظر المرجع نفسه، ص 193.

[6] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق ، ص120.

من بعد خلق خلقا آخر»[1]، لكنه يجده ريكورRicoeur يقف وجها لوجه أمام معضلة الفهم، إذ أن عمل دلتاي في نظره « يعبّر بوضوح أكثر من عمل شلايرمخر، عن إحراج الهرمينوطيقا المركزي الذي يجعل فهم النص خاضعا لقانون فهم الآخر الذي يعبّر عن ذاته فيه. وإذا بقي المشروع نفسيا في جوهره، فلأنه يُنسَب القصد الأخير للتأويل، ليس إلى ما يقول النص، بل إلى ما يعبّر عن نفسه فيه »[2]، وبالتالي هو نزوع ذاتوي دون تحقيق للبعد التاريخي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دلتاي يُعد في نظر غادامير« أول من قلل من أهمية التدوين أو التثبيت بواسطة الكتابة بالنسبة للقضية الهرمينوطيقية، إذ كان في الواقع، يرى أن مسألة الفهم تُطرح على السواء على صعيد الخطاب الشفهي، بل إنها تجد، في الحقيقة ها هنا شكلها المناسب »[3]. غير أن الكتابة تلعب دورا مهما في تحقيق الفهم، وغيابها يعني اغتراب الوعي، فهي أبقى من الإنسان.

«بل إن غادامير يؤكد غير مرة، كما رأينا في نقده لشلايرمخر، أن سعي دلتاي وراء وهم التجريبية والموضوعية لعلمنة علوم الفكر، وجعلها أكثر دقة وأقرب إلى منهجية العلوم الصحيحة، إنما هو وقوع في فخّ التأسيس ووهم النظرية الشاملة، كما أن التوسل بالمنهجية الكانطية القائمة على استراتيجية المراجعة والنقد الذاتي لما هو قبلي وتاريخي أثبت فشله في مجاراة ما حققه كانط بهذه المنهجية في تحديد تاريخانية التجربة التاريخية»[4]، ويضيف: « فهو لم يفلح في مهمته الشاقة التي تعدّ محور مشروعه النظري، والمتمثلة في التوفيق بين "الوعي التاريخي" la conscience historique ورغبة العلم في بلوغ الحقيقة »[5].

---

(1) عبد الغني بارة، المرجع السابق ، ص192.

(2) المرجع نفسه، ص 191. نقلا عن:

Paul Ricoeur, au text à l'action (Essais d'herméneutique II),Paris, Editions du seuil, 1986, collection « points Essais »,1998,pp.95,96.

(3) المرجع نفسه، ص 193.

نقلا عن: Hans Georg Gadamer, vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris.Editions du seuil, 1996p.414.

(4) المرجع نفسه، ص 193.

نقلا عن: Hans Georg Gadamer, vérité et méthode,p.414.

(5) المرجع نفسه، ص 193.

نقلا عن: Hans Georg Gadamer, la philosophie herméneutique, p.96

يُعقّب أيضا ريمون آرونRaymond Aron [*]، « أراد دلتاي بمعنى من المعاني أن يتخطى على غرار هوسرل تصور العالم الذي يترجم الفكر الفردي، وأن يجمع في رؤية أصلية بين النتائج المؤقتة للعلوم والمعطيات الدائمة للوضع البشري. لكن نظرا إلى أن الحياة هي الأولى وإلى أن الإنسان لا يعرف ذاته إلا من خلال أعماله، فإن فلسفة الفلاسفة هذه لا تعدو كونها تاريخا، وبالتالي فهي لا تعجز على أن تكون مذهبا وعن أن تبلغ إلى الكلية فحسب، بل تجد نفسها أيضا مهددة بالانزلاق هي الأخرى إلى مطبّ النّسبية، إذ أن علم الماضي أو الإمساك الموضوعي بتصورات العالم يتم في الزمن وهو بدوره جزئي مؤقت تاريخي وإن كان يوسّع الآفاق ويغني التجربة المعاشة من خلال المشاركة في وجودات أخرى معروفة أو متخيّلة » [1]. فهو يرى أن فلسفته هي تاريخ نسبي، ومن الخطأ محاولة قولبة العلوم الإنسانية وحصرها في إطار مغلق مُمَوضَع بأورغانون أو نموذج نمطي، على حدّ قول غادامير، « سعى دلتاي دوما إلى البحث عن شيء ثابت من وراء كل نسبية واضعا، بذلك، حجر الأساس لعلم النماذج النمطية المؤثرة في تصورات العالم التي تتوافق مع تعدد القيم الحياتية. فهذا يعبّر بدلالة محصورة، عن مجاوزة التاريخانية. إذ أن القاعدة الأساسية والحاسمة لهذه النمطية، مثل كل التصنيفات الأخرى، تتمثل في مفهوم ‹ تصور العالم › weltanschaung بمعنى "حالة الوعي" الذي لا يمكن أن نرتقي وراءه ولا يمكن وصفه ومقارنته مع التصورات الأخرى للعالم، ويعني أنه ينبغي أن نعترف بـ "ظاهرة التعبير عن الحياة". الافتراض الدغمائي اللاّمفكر فيه عند دلتاي هو أن "إرادة المعرفة انطلاقا من المفاهيم " أي الطموح العلمي إلى الحقيقة، ينبغي التخلي عنه لصالح "الوعي التاريخي"(...)"توسيع" النمطية، في معنى شمولي، يدل لأسباب جوهرية على انحلاله الذاتي أي أنه يفقد نواته العقائدية في الحقيقة » [2].

---

[*] « ريمون آرون (1905-1983): فيلسوف وعالم اجتماع. تأثر في فلسفة التاريخ بكتاب أمثال ماكس فيبر ، ألكسي دوطو كفيل.لا يؤمن آرون بمقروئية كاملة للتاريخ. لا يمكن الحكم على أهمية حدث ما ومعناه في المطلق ذلك أنه يتبلور مع الأيام. ولادة المسيح مثلا، كانت حدثا لا دلالة له في التاريخ القديم حتى ازدهار المسيحية، حيث أصبح يعتبر فيما بعد ظاهرة تاريخية كبرى، يدافع آرون عن نظرة مفتوحة للتاريخ غير قابلة للاختزال في بعض القوانين، مفتوحة أيضا على التأويل، حتى وإن كان دور المفكر هو احتلال المجال بين المحتمل والأكيد مما لا يمكن تجنّبه (dimension de la conscience historique, 1960)» . جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها،أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1 ،2009، ص ص478، 479.

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص 305، 306.

[2] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق ص ص 74، 75.

وعلى رأي بومدين بوزيد فإن « المدرسة التاريخية لدلتاي وبوخ ودرويسن ورانك كانت ردّا على الفلسفة المثالية الألمانية للتاريخ، وفُهمت على أنها أيضا بداية سقوط الميتافيزيقا، فالمدرسة التاريخية تفكير منهجي حول طبيعة القواعد العلمية للتاريخ والعلوم الإنسانية. فُهمت فلسفة دلتاي في نهاية الحرب العالمية الأولى أنها جذر العدمية المعاصرة، لأن الحرب التي أفاق عليها الألمان والعقل الغربي عموما جعل الاعتقاد بالمطلق منبوذاً وبدا مفهوم النسبية كحل للأزمة الأوروبية الذي انتهى إلى ما سمي التأويل "الهرمينوطيقا " كمنهج للعلوم الإنسانية. وطُرِح تناقض الوعي التاريخي لديه مستفيداً من المفهوم الكانتي للتناقض، فالتناقض لدى كانط(*) هو الذي أفرز صراع الأنساق التاريخية والميتافيزيقية، وهو أرض ميلاد الخدعة الترنسندنتالية للنسبية، فالدعوى إلى وعي تاريخي إثر انهيار المثالية الألمانية حرر العقل الغربي من المطلق من خلال كتابه (مقدمة في علوم الروح 1883م) »[1].

ومع ذلك، فقد فتح دلتاي المجال واسعا وقدم مشروعا مفتوحا للتاريخ، « ينتقل فيه من وقائع وأحداث إلى كتابة إبداعية تصل القريب بالبعيد وتعطف الحاضر على الماضي، ليس بوصفه حقائق ثابتة تسكن في الزمن الغابر، بقدر ما هو مجموعة نصوص متداخلة تناثرت مدلولاتها وتوارت بفعل الترحال في التاريخ والمباعدة عن الزمن الأوّل، فلم يبق منها إلا تلك الشقوق أو المداخل التي أبقاها النص، في رحلته عبر الزمن، وسيطاً ومعبراً للقارئ/ المؤول كي يلج إلى زمن اللاّزمن،حيث تنصهر الآفاق؛ آفاق الماضي والحاضر، ليكون الفهم، دائما، فهما في التاريخ/اللحظة /السياق/ الأفق، متجدداً لا ينتهي أفهاماً» [2].

فإن لاقى مشروعه بعض العثرات، فهو من جهة ثانية، قد نظر إلى تاريخ الفهم بعين فاحصة متمعّنة، مما أسفر على طرح جديد/ متجدّد لمقولات الوعي التاريخي، وجودا/ حياّ/ فاعلا/ أفقا، أمام قرآئه ومتلقّيه من الباحثين التأويليين ممن جاء بعده أمثال هوسرل(1859-1938)، هيدغر، وغادامير. وحتى نبقى على صلة

(*) فلسفة كانط، جعلت المقولات العقلية سابقة منطقيا على المعطيات الحسية وأهملت بذلك في وجود الإنسان جانبي الشعور والرغبة. كانط استبعد التراث باسم العقل، لأنه يرى في التراث رمز السيادة أو السلطة، بينما هذه السيادة ينبغي أن تعود إلى العقل الحاكم الوحيد على مصداقية الأشياء. أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، على الرابط: http://www.altasamoh.net ، محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 76.

(1) بومدين بوزيد، مرجع سابق ، ص 7.

(2) عبد الغني بارة، مرجع سابق ، ص 195.

ووعي حاضرٍ بتطور هذه المقولات المتجذّرة في الحياة والتاريخ باعتباره حياة، يمكن استخلاصها في مقولات ستة:

مقولة الزمانية: القائلة بتدفق الحياة في الزمن، يضم بداخله خبرات متعددة متعاقبة هي في اتصال دائم، والزمن هنا هو الزمن المعاش، والأصل عنده هو الحاضر(التجربة الحاضرة)، والماضي تذكُّر، والمستقبل هو ما نتمثّله من رغبات وآمال ومطامح، وكل شيء يوجد بالنسبة لنا هو تجربة معطاة في تجربة حاضرة، وإن كانت ماضية؛ فإذا مثلنا لهذا المعنى نقول، أن الكلمات تنتمي إلى لسان جماعي مشترك، إلاّ أنها في استعمالاتها الفردية تأخذ على عاتقها مهمة دلالية غير منتهية، حيث، كل كلمة تعطى للتفكير في دورة نماذج استعمالية هي مهمة غير مكتملة. وهو انطلاق من حاضر نحو ماضٍ يتجدّد بما تبقى وترسّخ من أنماط تفكير وعادات وتقاليد. وهنا تأثير دلتاي في« إرساء أسس تفكير هايدغر في زمانية الفهم الذاتي»[1]، ومن بعده غادامير في فكرة الخبرة والمسافة الزمانية.

مقولة التطور: فالأزمنة مركّب تفاعلي تبادلي في الحاضر، لماض موجود عن طريق التذكر والاسترجاع flash back، والمستقبل عن طريق التمثل والتنبُّؤ به.

مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي: وهنا يتحقق التعبير الرمزي لما هو داخلي عن طريق ما هو خارجي، وسواء كان هذا التعبير علامات أم في شكل فنّي، هو ترجمة للوجود في زمان معيّن ومكان محدّد.

مقولة المعنى: المعنى ملازم للحياة، مُتحقِّق داخلها، متناهٍ داخل حلقة هرمينوطيقية في تجربة الموجودات الإنسانية الفردية التي تعيش في زمان معين وظروف معينة، ونحن موجودات تاريخية، ثم نحن بعد ذلك متأمّلون للتاريخ.

مقولة الهدف: يرى دلتاي أن الحياة هي تحقيق لقيمة عليا، وهذه رؤية للمستقبل، وهي الخير أو الهدف الأسمى، المبتغى الذي تتجه نحوه الأهداف الفردية.

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص194.

نقلا عن: عادل مصطفى، مرجع سابق، ص108.

مقولة القيمة: تخص الحاضر، والحياة قيم متعدّدة سلبية وإيجابية، بحسب ما تعنيه لكل فرد فيها، وتتجسّد هذه القيمة ومعناها من خلال فعله وسلوكاته في الحياة، ترجمة لما يريده منها ويُحقّقه فيها أيضا، هو في النهاية وعي بالحياة[1].

خامسا: هوسرل، الترنسندنتالية وقصدية الوعي

تتبدى الفنومنولوجيا phénoménologie (الظاهراتية)، فلسفة ومنهجا في المعنى على يد الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل Edmund Husserl (1859- 1938م)، الذي كان له بالغ الأثر في توجيه فكر هيدغر وآخرون من بعده، والفنومنولوجيا هي « دراسة الظواهر المتجلّية، لأول وهلة، أمام الوعي، والمقدَّمة كما هي قصد تحليلها وتتبّع خصائصها، من خلال ما يُعرف بقاعدة التّوجه نحو الأشياء نفسها بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء » [2].

توصف الفلسفة الهوسرلية بالترنسندنتالية المتعالية، على أن المقصود بالمتعالي، هو الفصل الإجرائي للذات العارفة/ المفكِّرة/ المؤولة، باعتبارها داخلا عن الجسد كخارج، فانفصال الذات المفكرة عن نفسها، يفسح المجال لمراجعة أفكارها كل حين عن مسافة، هو ذاك الكوجيتو الديكارتي(أن أفكر إذا أنا موجود)، ذو الدلالة المنهجية، على أن المعرفة تنضاف وتتجدّد وتُراجع، شكاً وتأويلاً. وتتمَّة لكوجيتو ديكارت، أضاف هوسرل مفاهيم/ مقولات جديدة في فهم الذات لذاتها هذه مفاتيحها:

مفهوم (قصدية الوعي) l'intentionnalité de la conscience التعليق la suspension، أو (الوضع بين هلالين)La mise entre parenthès أو(الإبوخيّــة) l'époché[*]، و(الرّدّ) أو (الاختـزال الفنومنـولوجي)la réduction phénoménologique ،

---

[1] يُنظر بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص ص 117 - 119.

[2] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 197.

نقلا عن: Jean françois Lyotard, la phénoménologie,collection Que sais-je ,Paris,presses universitaires de France,8ème édition,1976,p.5.

[*] الإبوخية:« كلمة يونانية تعني التوقف أو التعليق أو الكف (suspension)، وهي، في فينومنولوجيا هوسرل، تعليق الحكم على أمر ما. عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص 198.(الهامش).

« إبوخي (époché) " الإمساك" عن الموافقة والرفض، أي تعليق الحكم». تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، ص 30.

الأنـا الترنسندنتاليـة ego transcendantal، وهذه المفاهيـم مجتمعـة تشكل حلقة هرمينوطيقية لفنومنولوجيا هوسرل[1]، وحتى يمكننا تتبع مسار الفهم بين أجزاء هذه الحلقة وصولا إلى الكل، لابد من تقديم تفصيل وشرح لهذه المصطلحات المشكِّلة لفلسفة هوسرل.

نواة فنومنولوجيا هوسرل هي، أنه لا وجود لموضوع دون ذات، وبالتالي لا يمكن النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة عن الوعي، أو لها وجود خارجي قبلي، وإنما هي أشياء مقصودة من قِبل الوعي، « فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما ». فالقصدية هي المبدأ العام الذي ينطلق منه البحث الفنومنولوجي، فكل موقف أو شعور هو وعي موجَّه نحو موضوع قصدي يعنيه ويشغله ويدخل في دائرته[2].

وكما سبق القول في إطار تعريف الوعي، لا يمكن القبض عليه وتأطيره داخل نسق مجموعة من الكلمات، فهو يتجاوزها، لكنه مفهوم وموجود. ومن ثَمَّ فإن « ماهيته هي القصدية، لا تتطلب أن يكون موضوعها حاضراً مادة أو جسما كي يُدرك »[3]. وهو« جوهر الاختلاف بين هوسرل وديكارت(...) لأن كوجيتو ديكارت ‹ الأنا أفكر ›، ينفصل إجرائيا باعتباره جوهر التفكير، وينأى بنفسه عن كل موضوع شعوري يفكر فيه. أما دعاوى القصدية الهوسرلية فإنها تنظر إلى الكوجيتو ‹الأنا أفكر› والموضوع ‹ المفَكَّر فيه ›، على أنهما وحدة لا انفصام لها فتنقلب العبارة ‹ أنا أفكر بشعور وموضوع إدراكي ›، وهي التي طورها هيدغر، مُقلبا الصيغة من (أنا أفكر إذا أنا موجود) إلى(أنا أفكر إذا أنا مُفَكَّرٌ فيه)» [4]، بحكم أن هذه الذات هي موجود كما هو شأن باقي الموجودات، وإن كانت تختلف عنها في ذاتها فاعلية.

هكذا، يعتبر هوسرل همزة وصل بين ديكارت وهيدغر، مروراً بدلتاي الذي استوحى منه معنى التجربة المعاشة المتحققة في الحياة مُنطَلقاً ومرجِعاً، وعلى رأي عبد الغني بارة، فإن « هذه الوحدة بين الذات المفكرة والموضوع المفكَّر فيه تزيد من فعالية قصدية الوعي، فتبدو الأشياء، وهي تُدرك، كأنها من إبداع الذات، ولو تصوّراً أو خيالاً، فتصبح أشياء مخصوصة وفعلا من أفعال هذه الذات. بهذه القصدية والإحالة المتبادلة بين الوعي وموضوعه « تنهار القسمة المصطنعة بين الذات والموضوع التي ورثناهـا عن الفلسفـة التقليديـة والتقابل

(1) يُنظر: عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص 197، 198.
(2) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 198، 199.
(3) المرجع نفسه، ص199.
نقلا عن: H.G.Gadamer, vérité et méthode, pp.270,271.
(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الشهير فيها بين المثالية والمادية. بالمنهج الفنومنولوجي لا يبقى إلا التجارب الشعورية الحية التي تحمل الطابع الخاص لما هو إنساني، إنها معطيات واقعية، فتظهر الحقيقة بوصفها تيارا من الخبرات، باعتبارها أفعالا خاصة بالوعي، ومن حيث هي بنيات وتراكيب وليست مجرد تجارب شخصية، لابد إذا من وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي، في الخبرة والشعور، وتأويل الظواهر بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص لتكشف لنا عن الأشياء نفسها، عن الماهيات » [1] » [2].

لكن، تبقى هذه الذات محل معاينة ودراسة، ولهذا تُعلّق وتوضع بين هلالين حتى تُجَرَّدَ من كل ما يحول دون تحقيق وعي قصدي، هي أنا يسميها هوسرل(أنا ترنسندنتالية)، والتي تختلف عن (الأنا الفردية)، في كونها تقف خارج العالم (رؤية من الخارج)، وتُعدّ الشرط المسبق لكل فعل ذهني، أو لأي خبرة على الإطلاق، بما فيها جميع أفعال الرّد الفنومنولوجي، هذا التعليق الحاصل للذات هو الذي يجعلها أمام الموضوع بذاته خالصاً لا يخالطه اعتقاد أو حكم مُسبق[3]. هو ما تم التراجع عنه فيما بعد لدى غادامير، حينما ربط كينونة وماهية هذه الذات بالواقع والتاريخ من جهة، ومن جهة أخرى، إن عُدَّ تعليق الحكم في الحالة الراهنة ضروري في إرساء موضوعية البحث المعرفي، وفي الحفاظ على تدفق شريان الفهم بالحياة، إلاّ أن ذلك الحكم المسبق هو جزء لا يمكن الاستغناء عنه داخل حلقة الهرمينوطيقا، في سيرورة هذا الفهم، على حد قول غادامير،« الحكم المسبق "القديم" لا يمكن إقصاؤه لأنه، في الواقع، سيكون له دور هام يؤديه لاحقا وإن كان هذا الدور شيئا آخر غير الذي أداه سابقا عندما كان مدمِّراً. ينبغي القول أيضا أن الحكم المسبق المعزول لا يمكنه أن يؤدي دوره الجديد سوى كشيء مستغل لأقصى حدّ. فإذا كان من المستحيل استبدال اقتناع ما أو عزله كحكم مسبق لأن الاقتناع الآخر يطالب بمكانه لا يمكنه تقديم كتاب اعتماده ما دام الاعتقاد الملغى لم ينكشف هو الآخر ولم يعزل كحكم مسبق. فكل وضعية "جديدة" تسعى لتعويض وضعية أخرى تحتاج دوما إليها (كوضعية

---

[1] يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين(الاصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص ص 243، 244.

[2] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص 199، 200.

[3] يُنظر: المرجع نفسه، ص 200.

سابقة)، لأنه لا يمكنها التصريح ما دامت تجهل لأجل ماذا وانطلاقا من ماذا تعارض سابقتها» [1]، وبالتالي هو تجاوز لهذا الوعي عن فكرته الهوسرلية لما هو أبلغ في الظهور واقعاً ووجوداً.

تحتل الأنا المتعالية المركز لدى هوسرل، لأن في تعاليها عن موضوعها من منظوره الخاص، يحقق جانبا من الموضوعية، إذ كلّما اتسعت الفجوة بينها وبين موضوعها، كلّما أدركت مرادها من تجريد نفسها من كل فردية أو اعتباطية مفترضة، وقد جعل هذه الأنا مصدر الإدراك وأصل الوعي وإنتاج المعرفة، هو ما نقده هيدغر وعارضه فيما بعد مهتماً بالوجود الذي همّشه هوسرل أمام الذات المتعالية، حيث يرفض تلك المركزية التي ترى أن الإنسان محور الوجود والمعرفة، ويعتبره جزءاً من وجود أكبر، ثم أن هذه الذات في تأويلها لأناها وذاتها تنفذُه عبر ذاتها وللأشياء في ذاتها المنسوبة لوعيها القصدي، ما يؤدي بها إلى الوقوع في شراك منهج قبلي يصادر ما جاء لدحضه[2].

وفي مجال الرّد أو الاختزال الفنومنولوجي (رد الأشياء إلى أصلها وماهيتها وتعليق الأحكام التي تمحورت حولها عبر التاريخ حاجبة طبيعتها الأولى)، يدعو هوسرل إلى دراسة الحقائق باعتبارها ظواهر خالصة، وتُعامل بحسب ظهورها في أذهاننا ووعينا، وعليه، يجب استبعاد كل ما ليس محايثا للوعي، أما في نظام الزمانية عند هوسرل يتصل الوعي اتصالا مباشراً بموضوعه، ويدرك ذاته كوعي خالص[3].

بهذه المفاهيم، تتقاطع فنومنولوجيا هوسرل مع هرمينوطيقا شلايرمخر ودلتاي في دعوتهما إلى وضع منهج موضوعي، أو تأسيس نظرية عامة تنهض بالهرمينوطيقا في دراسة التراث، غير أنها ترى إلى النص/ الظاهرة، معزولا عن سياقه بما في ذلك فردانية الأنا وتحيزاتها، حيث يتجلّى النص للأنا المتعالية لتعيد كتابته كما لم يكتب من قبل تأويلا وفهما، فيتحقق شعار هوسرل (العودة إلى الأشياء في ذاتها مقصودة من جانب الوعي)[4].

يتحقق في طرح هوسرل، العودة إلى الوعي الذاتي القصدي فاصلا إياه عن كل تركيب وبناء قبلي، فهو ينادي بوعي ذاتي قصدي ليس وعي تاريخي، وإن كان هذا الوعي القصدي بُنية مشكّلة زمانيا تاريخيا، وهو ما

---

(1) هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق ، ص ص55 ،56.

(2) يُنظر:عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص 200، 201.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص 203.

(4) يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 203، 204.

لا يريد هوسرل الاعتراف به والإحقاق بوجوده، ولهذا نراه ينظر إلى أنا ترنسندنتالية مثالية متعالية على الواقع والوجود.

« وقد أثبت غادامير وإيزر وياوس فشل هذا الإجراء المنهجي، وأنه يتعذّر بلوغ المؤول فهم النص/ الظاهرة، بمعزل عن أفقه الراهن، الذي هو خلاصة مجموعة من الخبرات القرائية السابقة التي شكلت وعي المؤول مع تلك التعديلات التي يقوم بها أثناء فعل القراءة وذلك بكسر نمطية الألفة لديه بفعل العدول مُخيباً أفق توقعه، وهكذا إلى حين انبناء القراءة / التأويل واكتمالها نصا تأويلياً » [1].

لكن، تبقى الفنومنولوجيا، عبر إقرارها مبدأ المحايثة للذات كإجراء منهجي، مُعدّلة في طابع الفلسفة التأملية،« فبفضل امتداد العقل التأملي إلى منطقة المحايثة القصدية الفسيحة تفتح الفنومنولوجيا الترنسندنتالية أمام الشعور الحقل التأويلي والمجال اللامتناهي للمعنى: إن الشعور الفنومنولوجي لم يعد شعورا تمثيليا، أي حاملا لكائن سابق الوجود في شكل "صورة"، وإنما شعور مقوم بحيث إن كينونة شيء ما تُحال بالنسبة إليه كينونة مؤولة. ولذا، فإن فهم الذات على مستوى شعور مثل هذا يتمثل في تبيان الكل اللانهائي لمواضيع العالم » [2]، هكذا، يتبدّى فنومنولوجياً بالتأويل هرمينوطيقاً فهم الجزء في ضوء الكل والعكس صحيح، حيث تبقى رحلة هذا الفهم مسيرة متواصلة تأويلاً. وخاصة « منذ أن أعلن هوسرل انفتاح العالم أمام الفكر باعتباره ساحة ظواهر (أو لغات بالمصطلح العصري) على العقل أن يجترح لها معانيها أو دلالاتها » [3].

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 204.

[2] المرجع نفسه، ص 206.

نقلا عن: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص39.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نقلا عن: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، ط1، 1986،ص ص216، 217.

سادسا: هيدغر، الوعي كينونة وجودية

يتمظهر الوعي ويتنزّل من ترنسندنتالية متعالية إلى الوجود مع مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) ناظراً إلى الوجود، كبنية/هيكل/منطقة/ فضاء يشتمل على كل الموجودات، ويقف وراء كل مناطق التفكير، ويضمها ويحويها، هو الوجود/ الحياة على غرار ما رآه دلتاي كما مرّ بنا سابقا، لأن حقيقة الوجود « سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءة وأساسية » [1].

أعاد إذا هيدغر، الاعتبار للوجود الذي همّشه هوسرل، وقوّض مركزية الذّات المتعالية التي احتكرت وأَوْكلت لنفسها مهمة اكتشاف الأشياء ضمن دائرة وعيها الخاص، بعيداً عن كل أحكام مسبقة، ومن ثمّ، فإن « المنحى التفكيكي الذي يصاحب أنطولوجيا هيدغر الجديدة، ورغبته المِلحّة في تقويض العقل الغربي المتمركز حول ذاته، جعله ينقل مركز الاهتمام من الذّات المتعالية، أو الوعي الإنساني في علاقته بالعالم إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم » [2]، والعالم كما يراه هيدغر، « الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي- في- العالم، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتح لفهم طبيعة الوجود؛ فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة يندّ عن التصوّر العقلي وعن المقولات اللاّزمانية للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها. إن الوجود هو السجين المحجوب والمنسيّ للمقولات السكونية الغربية، والذي كان هيدجر يأمل في إطلاق سراحه»[3] .

عمد إذا مارتن هيدغر، على منوال هوسرل إلى« تفكيك مفهوم الذّات والتفكير في الأصول الفنومنولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم »[4] ، وتجاوز برؤية وجودية قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني، أين يسمح

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 209.

نقلا عن: عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 149.

[2] المرجع نفسه، ص 208.

نقلا عن: Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité (douze conférences), traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochiltz, Paris, Editions Gallimard, 2001, p.170.

[3] المرجع نفسه، ص 208.

نقلا عن: عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 149.

[4] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 58.

للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية[1]، « وقد خَلُصَ إلى نتيجة مفادُها أن الوجود الإنساني هو "وجود مؤوَّل" بمعنى وجود يتجسّد في اللغة على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تمّ تشكيله في اللغة. لهذا السبب يرفض التأمل الابستمولوجي حول الفهم الذي افتتحه درويزن ودلتاي، معتبرا أن هذا التفكير الفلسفي كان في جوهره تأويلا ثانويا وسطحيا لمشكل الفهم. الفهم عند هيدغر هو الإحاطة بالشيء ذاته(...) وفق نمط في الوجود وليس وفق نمط في المعرفة »[2]، على حد قول بول ريكور:« إنّي أسمّي "طريقا قصيرا" voie courte، تلك الأنطولوجيا للفهم، لأنها، بقطعها المناظرات المتعلقة بالمنهج تكون قد وضعت نفسها مباشرة على مستوى أنطولوجيا الكائن المتناهي. لتحصل، من خلالها، على الفهم، لا كنمط معرفة، وإنما كنمط وجود» [3]، فالفهم كينونة، و«الكينونة تعبّر عن ارتباط الفهم بالحياة العملية، وهي نمط وجود الكائن – في– العالم، كإمكانيات أو كمونات مكتنزة» [4]، فهو كائن متناه له إمكانياته المحدودة، وإن كنا لا يمكن التّكهّن بها في محدوديتها، حيث تبقى ممكنة.

« فأن نفهم الشيء أو النص ليس فقط أن نقتني بشأنه معارف وعلوم وإنما أن نمارس نوعا من الفن وجمالية في الاستعمال أي تقنية في المقاربة هي في جوهرها حدوس وأذواق وليس مجرد تصورات وإدراكات. المشكل الرئيسي هو كيف أتعامل مع النص وليس كيف أدرك النص بناء على معارف أمتلكها؟ بتعبير آخر، المستويات الوجودية التي يقيم فيها الوعي الإنساني تتطلب ابتكارات فردية وإمكانات ورؤى وليست مجرد طرق استعمال أو برامج جاهزة. لهذا يلحّ هايدغر على مفهوم "الهم" كأرضية متوارية لكل سلوك بشري. الهم الأنطولوجي هو التعامل مع الأشياء والحقائق بوصفها مشاريع وإمكانات وليس كبرامج وخرائط»[5].إذ يُفترض

---

(1) يُنظر: عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص209.

(2) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص ص 58 ، 59.

نقلا عن: روبرت دوستال، "علاقة غادامير بهايدغر وبالفنومنولوجيا" (بالإنكليزية).

نقلا عن: غادامير، التأويل والفلسفة، ترجمة جون غريش، باريس، منشورات بوشين، 1999، ص 247 وما بعدها.

(3) عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 206.

نقلا عن: Paul Ricoeur, le conflit des interprétations, p.10.

(4) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص36.

نقلا عن: روك مارشيلدون، "حول التصور التأويلي للحقيقة "، مجلة لافال اللاهوتية والفلسفية، مجلد 53(عدد1)، فبراير 1997، ص ص 141-150.

(5) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 59.

أن نتعامل مع الموجود/ النص/ الظاهرة، برؤية إبداعية فنية أو أن ننظر من زاوية جديدة مخالفة للزوايا التي تمّ التطرّق إليه منها سابقا، كشفا لما يختزنه النص من مناطق مسكوت عنها، يستقرئها الذوق والحدس، هو ما يميّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية/ الدقيقة، تلك مَلَكة تميّز القارئ/ الفنان، من شأنها أن ترتفع به إلى مصاف معرفة متميزة، وتُبقيه منتِجا، لكن على غير الأورغانون الذي يحصره ويقيّده بمتودولوجيا صارمة وجافة. على رأي غادامير، « تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي » [1].

[*]«الفهم في جوهره لعبة شطرنج يستدعي الذكاء والحيلة والحذاقة ولا يعتمد على معارف مسبقة أو بيانات جاهزة »[2]،لأن ذلك هو مرور من طريق معبور، ووصول إلى هدف مطروق،« قبل هايدغر كانت العملية الفكرية هي أن نفسّر أكثر لنفهم أفضل. لكن مع فيلسوف فرايبورغ انقلبت هذه العملية ليصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل وهذا الأخير مجرد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم. بتعبير رمزي، الفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته » [3].

على مسرح الأنطولوجيا، ونفيا للفصل الإجرائي للذات عن الوجود، كما توضّح ذلك في فلسفة هوسرل، يقارب هيدغر الذات الإنسانية، فهما وجوديا يربطها به، فهو محور وعيه والهم الأساسي لها في الحياة- وللفهم فضل جعل هذه الذات تندمج-في- و -مع- عالمها، على رأي يورغن هبرماس[4] - مُوجِداً وملخِّصاً فكرته تلك في كلمة الدّازاين[*]، على غير ما اعتاد فلاسفة التأويل التعبير به.

---

[1] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق، ص ص 15 ،16.

نقلا عن: غادامير، الحقيقة في العلوم الإنسانية، في الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ص 38.

[*] للإشارة أن هذه الفكرة أحالنا عليها المؤلف محمد شوقي الزين في مُؤلفه السابق (هانس غيورغ غادامير ، فلسفة التأويل. الأصول. المبادئ. الأهداف، ص ص 43- 44)، لكننا بصدد مراجعتها في المؤلف المحال عليه لم نجد ما ذكره في كتابه (الإزاحة والاحتمال) مطابقا لما ورد فيه، والظاهرة نفسها تتكرر مع باقي الإحالات على المرجع نفسه، فالأفكار والكلام ليس متطابقا بين الصفحات المحال عليها وصفحات (الإزاحة والاحتمال).

[2] محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 59.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] يُنظر: عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص 210.

فصل الوعي عن الوجود هو استلاب للوعي في كينونتـه الوجودية، على حدّ قول شوقي الزين، فراح هيدغر يشُنُّ حربـا ضدّ"الاستلاب"، « هذا الاستلاب هو في الوقت نفسه من صنع الهوية (أوهام، جنون العظمة، أنانية..) ومن آداء الغيرية (سلطة، قهر، استعباد..). لهذا جاءت هرمينوطيقا هيدغر تقنية في "الهدم" بمعنى تفكيك-كما سبقت الإشارة- هذه الاستلابات التي تحول الوعي دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه » [1].

تأتي مقولات هيدغر نقدا للذات المتعالية على موضوعها، وتصحيحا لمسار الفهم التاريخي الساذج الذي يعتقد بإمكانه بلوغ الأشياء/ الظواهر أصلها الأول، مُعدِّلة في الوعي الهوسرلي، فراحت تتجاوز فهم الوجود والبحث عن الحقيقة الموضوعية، إلى جعل الفهم يتموضع وجوديا كحوار بين توقعات مسبقة وأخرى وليدة لحظة التأويل، بهذه الإجرائية يُثري الفهم ويُبقيه دائما متحقِّقا على غير ما بدا سابقا. فالفهم -حسب هيدغر- هو مشروع كائن مُلقى في العالم باحثا ومستوعبا لإمكانات وجود جديدة، غير ما هو عليها. في سياق الحديث عن هيدغر، وفهم النص يقول غادامير:« فهم "الشيء" الذي ينبثق هنا، أمامي، ليس شيئا آخر سوى تهيئة مشروع أولي يصحّح لاحقا كلما تقدمت القراءة (...) الفهم كتطور لتشكيل مشروع جديد » [2].

فالحلقة الهرمينوطيقية لدى هيدغر، توجد بين التأويل والفهم، بين التأويل والتوقعات المسبقة، حيث ينبغي الولوج بشكل سليم داخلها، ويكون بأن يعمل التأويل على تطوير الفهم والعمل على إظهاره في وجود جديد منبثقا من الحوار بين الماضي والحاضر، فلا توضع الذات الفردية بين هلالين، ولكن يمنحها الحق في تأسيس

=(*) " الدّازاين(Da-Sein)، أو(الوجود هناك) أو (الآنية) كلمة ألمانية استخدمها هيدغر للتعبير عن الوجود الإنساني المتجه نحو العالم المعيش، والمندمج فيه، لذا يطلق هيدغر على هذه العملية، الوجود-في- العالم تأكيدا للوحدة التامة بين الإنسان والعالم، ونفيا للفصل الإجرائي الذي عرفت به الفلسفة الديكارتية، بين داخل متعالٍ بذاته وجسد خارج منفصل(...) كما أن الدّازاين كما قد يُتوهَّمُ ليس مرادفا للإنسان، وإنما هو وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود، والتي تتميّز عن أسلوب باقي الموجودات، كونه الموجود الوحيد الذي يفهم الوجود ويشغله سؤال الوجود". عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص209(الهامش). نقلا عن: عادل مصطفى، المرجع السابق، ص150(الهامش)، وأيضا: سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص 08. وعبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، ص 82 (الهامش).

[1] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 60.

[2] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق، ص ص 44 ، 45.

وجودها في إطار فهم مشترك بينها وبين غيرها. هو ما عبّر عنه مطاع صفدي بمصطلح "التمعين[*] «في استعادة دور الذات المتناهية، بكل خصائصها الإيجابية والسلبية في منهجية وتنمية الموقف والعلاقة من استحضار نسيان الكينونة. فإن هيدغر لم يغلق الباب أمام استحضار نسيان الكينونة. لم يقترح منهجية معينة لمقاربة هذا الموقف. والتأويل عنده هو تحرير المنهجية، وتجاوز المنطقية التقليدية، وتبرير الحلقة باعتبارها أعلى أشكال الفهم التي تحتوي فهم الفهم ولا تغرق في تحديداته المدرسية »[1]. يغدو التأويل تمعينا لأنه « يريد أن يمارس فعل الفهم وفهم الفهم الجاري كل لحظة بين كثرة في الذوات وكثرة في الموضوعات. إنه يعود إلى منطق الحي، إلى انتظار الفهم الحي للموضوع الحي، بما يتخلّل هذا الفهم من مختلف حالات سوء الفهم والتنافر والانحراف واليأس من الاحتياز على الشيء، والرغبة في الاحتياز في ذات اللحظة» [2]. فلا بد إذاً، من إدراج الافتراضات المسبقة ونحن نعي ونتأمل الموضوعات والأشياء حتى تنتظم عملية الفهم في وعينا وبشكل مستقيم[3].

[*] " التمعين: significationisation، عبارة يشتغل عليها التأمل الفلسفي في كتاب (نقد العقل الغربي لمطاع صفدي) حسب تنميات كينونية مختلفة، تبعدها عن أصلها القاموسي ".مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 227(الهامش).

[1] المرجع نفسه، ص 233.

[2] المرجع نفسه، ص 234.

[3] يُنظر: عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 219.

سابعــا: غادامير، الوعـي التاريخـي الفعّـال

يُعدُّ فكر هانس جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900-2002)، نِتاج سلسلة مترابطة من الأفكار والمقولات، التي وجهت وعيه وأَغْنَتْهُ، فدلتاي وشلايرمخر أحد مصادر فكره، ثم هو وريث فكر هيدغر، غير أنه قرأ العتبات الابستمولوجية للفكر التأويلي معدِّلاً له مضيفاً.« يحتج غادامير بأن العلوم الإنسانية ليست فقط آلية ابستمولوجية وإنما أيضا حقيقة وجودية أو صناعة تأويلية. فهي لا تبحث فقط عن "شروط الإمكان" وفق جداول أو مناهج ابستمولوجية تضفي عليها الصيغة العلموية والمشروعية النظرية، وإنما "تبدع الإمكان" في ضوء المعالجة التأويلية التي تتخذ من الابستمولوجيا المفتاح في فتح الأقفال وليس حتما الحل أو الغاية » [1].

سار على فكر هيدغر في ضرورة النظر إلى الفهم كبنية أنطولوجية، وفي ذلك ندّد بسلطة العلم على مختلف مجالات المعرفة وخاصة الإنسانية منها، من حيث أنها لا تستجيب للمنهج العلمي، فهو غير قادر على استكشاف بواطنها وبالتالي استكناه ظواهرها. فالذات الإنسانية تبقى كينونة مُلغِزة/حقيقة غامضة، مبهمة، تتكشف كل حين في وجود جديد. قديما كان الفهم يتّخذ معنى التفسير، أن نُفسِّر أكثر لنفهم أفضل، وبالتالي الوصول إلى قانون عام يؤطّر هذا الفهم، غير أن كل القوانين التي انتهى إليها الفكر في مجال العلوم الإنسانية، كشفت عن قصورها وعجزها عن الإلمام والإحاطة بالإنسانيّ في الحياة والواقع المعيش، ومن ثم كان الفهم عند غادامير هو "فهم ذاتي"، « يقتضي خاصية التفكير أو التأملréflexion بوصفه ‹ انعكاسا› مثلما ينعكس الضوء على سطح المرآة. الفهم في هذا السياق، هو معرفة الذات عبـر شيء آخر يتخذ مجازيا صورة المرآة » [2]؛ فيكـون التراث la tradition هو هذا الوسيط والمنفذ الذي تتمكن منه الذّات من الاطلاع والنفوذ إلى تاريخيتها وقضاياها، أن تفهم ذاتها عبر التراث بوعي تاريخي، هو« الفهم الذي يتراءى في تاريخية التجذّر في الزمان كإمكان وجودي. إنه الهم الأنطولوجي للكائن- في- العالم (أو الدازاين) الذي يتطلّع إلى الآتي أو المستقبل في شكل‹ سبق › معنوي Anticipation » [3].

---

[1] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 109.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنه الفهم- والقول لغروندين- الذي « ينقل الذات من منغلقها النفسي إلى منفتحها الأنطولوجي» [1]. وليس الفهم« وضوحا أو بداهة وإنما استحالة تفسير ما تم إيضاحه » [2]. وجود الفهم يغنينا عن التفسير والتأويل، حيث تنفتح الذات على إمكانات الوجود، في غنى عن الاستعمالات الوضعية على رأي شوقي الزين.

أراد غادامير أن يعطي الفهم طابعه الملموس، فجعل اللغة وسيطاً(médium) médiateur ينتقل عبره، فاللغة هي بيت الوجود، سيراً على خطى هيدغر في بحثه عن وضعية يكون فيها الفهم كينونة وجودية مستقلة، في نطاق نقضه للطابع الوضعي أو العلمي للتأويل كما تبدى عند سابقيه، فكان الفهم كائنا لغويا[3].

فإذا استقل الفهم كينونة وجودية لدى غادامير، فقد « اقتضى سبق الإمكانات حيث السبق يستلزم التأويل، والتأويل يستند إلى الفهم. هكذا تتشكل حلقة دورية للفهم تعبّر عن الكمونات والتلهفات الوجودية للكائن. فالحلقة الدورية هي دائرة ودليل الدور والدّور هو دليل الحَوْر أي منتهى الحيرة والدوران على رحى الوجود» [4]، ذلك هو الهم الذي يحمل عبء مسؤوليته الكائن في وجوده، حيث « الوجود هو ديمومة زمنية وأيضا دوامة حياتية لا تنفك عن الدوران.وفي وسط هذه الديمومة وهذه الدوامة يكشف الكائن عن كموناته كوقاية من الزّلل، وعن إمكاناته كطاقات في الفهم والتحرّي »[5]، ويكون هذا الكشف فهم وهو نمط في الوجود وإمكانية الدازاين -في- العالم. بتعبير آخر، الفهم في حلقيته هو علاقات تربط الجزء بالكل، والفرد بالمجتمع، والذات بالتراث، حيث تُفهم الذات داخل التراث مثلما يتسع التراث بإمكانيات هذه الذات في عملية عكسية متبادلة وحركة دؤوبة.

هذا يقودنا إلى استنتاج أن الفهم عند غادامير هو دلالة مشتركة بين ذوات متعددة، من شأنها أن تكشف عن المناطق المعتّمة، والأغوار اللاشعورية من عدم الفهم والإحباط والقلق وغيرها من الإشكالات الوجودية التي

---

[1] محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 97.

نقلا عن: جون.غروندان، المنعطف التأويلي للفينومنولوجيا، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية 2003، ص 78.

[2] المرجع نفسه، ص97.

نقلا عن: جون.غروندان، المنعطف التأويلي للفينومنولوجيا، ص 82.

[3] ينظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 64.

[4] المرجع نفسه، ص ص 64، 65.

[5] المرجع نفسه، ص 65.

تحول دون تحقيق الفهم والاتفاق والمشاركة، فجاء مشروعه الهرمينوطيقي يأخذ على عاتقه « هم تأسيس فلسفة تأويلية كوكبية، تعمل على إشاعة إيطيقا(أدبيات، أخلاقيات les étiques du dialogue) الحوار، بين الثقافات والحضارات، عبر الفهم كممارسة تأويلية» [1] عن طريق اللغة، حيث يكون الحوار هو الدعامة الأساسية في تحقيق فهم مشترك.

يستند غادامير إلى تصور فينومنولوجي حول ‹ الشيء ذاته›، كيف يبدو ذلك الشيء، أي أنه يتطلّع إلى مستواه، ويحيط به ليدركه في وضعيته التي يظهر عليها، فيكون معه في المستوى نفسه لينشئ حواراً [2]، والحوار Dialogue كمفردة في معناها الإغريقي« تعبّر بشكل جليّ عن هذا الالتقاء. فهو لقاء بين منطقين: منطق الوعي، ومنطق الشيء. منطق الوعي logos يلتقي مع Dia منطق الشيء. فهناك تداخل صفيحتين: صفيحة الوعي وصفيحة الشيء ذاته، كلاهما يعتبر الآخر أي يعبره، ومفردة Dia، تعني هذا التداخل بين هاتين الصفيحتين وعبرهما» [3].

الحوار عنده، أسلوب لغوي نقدي، يتجاوز به المفهوم الكلاسيكي عن تطابق الذات مع الموضوع أو الفكرة والشيءAdequatio ، وبالتالي هو كسرٌ لمفهوم الحقيقة وخرق لذلك المفهوم الدّوغمائي الوثوقي، الذي عطّل آلية التفكير، « يفصل البادئة ad التي تعني في اللاتينية العبور أو الانتقال (فهي حاملة لدلالات المجاز) عن الكلمة equatio وهي نوع من التسوية أو الإحكام. فالوعي ينتقل إلى مستوى الشيء، أي أنه يتساوى معه ليدركه في حقل رؤيته أو في سطح إدراكه. فالعلاقة بين الوعي والشيء ذاته هي علاقة مناسبة وليست علاقة مطابقة » [4]، الفصل في المفردة للدلالة على محور علاقة المطابقة واستبدالها بعلاقة المناسبة، حيث أن« الوعي لا يتطابق مع الشيء في شكل حلول أو أخذ سلطوي أو امتلاك، وإنما يتناسب معه وينتسب إليه. فهناك مناسبة بينهما مع كل ما تحمله المفردة من دلالات النسبيّة والفرصة والتّلاقي والتّحاور» [5].

---

[1] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 258.

[2] ينظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص ص 73 ، 74.

[3] المرجع نفسه، ص 74.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولذلك تتعدّد الحقيقة وتتنوّع، بتعدّد واختلاف القراءات والتّصوّرات، ويكون لها أوجه مختلفة باختلاف مقاصد المؤوّل، وإن كان هذا الأخير يصبو دائما إلى تحقيق الانسجام والاتفاق مع موضوعاته، على غرار تناغم النوتات الموسيقية فنياّ في تشكيل لحن ممتع على رأي غادامير. وتحقيق الاتفاق والتوافق، يظلّ مشروطا عنده مع صعوبته، فطريقه شاقة، وليس من السهل الوصول إليه[1]، و« السبب في ذلك أن صفائح الوعي لا تتطابق كلية مع صفائح الشيء (أو الواقع). فهناك اهتزازات نظرية وارتجاجات دلالية يستحيل معها التطابق بين الوعي وموضوعه سوى على سبيل الإحالة أو التحوّل. هناك حقائق نسبيّة، ينتسب فيها الوعي إلى موضوعه، حقائق قلّما نقول عنها أنها "حقائق تقريبية"(...)حقائق اعتبارية، مجازية استعارية يُعير بموجبها الوعي بعض المستويات الوجودية للاطلاع على الأشياء ذاتها» [2]. ولهذا كانت العلاقة بين الوعي والشيء علاقة مناسبة والتقاء وتحاور لا علاقة قبض، هذا هو حال نظريات المعرفة في تاريخها الطويل، حيث كشفت عن مشكلاتها، بعد كل مراجعة لذاتها أو من جانب تطبيقي، ولهذا يقرر غاستون باشلار « أن تاريخ المعرفة. هو تاريخ أخطاء العلم» ،كما تمت الإشارة سابقا.

هنا تكمن قيمة الأحكام المسبقة les préjugés عن موضوع/ فكرة ما، والتي دافع عنها غادامير، وأعاد لها الاعتبار، بعد أن أزاحها وهمّشها كل من ديكارت وكانط، فكر عصر الأنوار، في أنها سبب في إعاقة الفهم وتراجع علوم الفكر، فديكارت عمل على إلغائها بوصفها عناصر أجنبية، وكانط أعطى السلطة الكاملة للعقل الحاكم على مصداقية الأشياء من عدمها، فأبعد التراث باسم العقل، فقد « اعتبر الأحكام لا تنفكّ عن نمط في السلطة ينبغي التنديد به، لأنه ضد الاستعمال الحر والمسؤول للعقل» [3]. ويتساءل غادامير في إطار حواره مع هذا الفكر،« أليس هذا الإقصاء الذي تعرّضت له الأحكام المسبقة هو في ذاته نِتاج " حكم مسبق" عملت الأنوار على إخفائه؟ » [4].

---

[1] يُنظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 75.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 73.

[4] المرجع نفسه، ص 91.

نقلا عن: غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 291؛ الأعمال الكاملة، ص 275.

يبدو أن غادامير، يعتبر أن كل المفاهيم هي مجرد أحكام مسبقة، أو يتداولها على هذا الأساس، وفي هذا المجال يمكن أن نعتبر جزءا منها، بل معظمها مفاهيم إيديولوجية، وإن كانت الايديولوجيا تُؤَرْضِنُ هذه المفاهيم وتمنحها الحق في وجودها الشرعي، فالفهم يبقى وجوداً كحال باقي الموجودات، لكن يتحدث غادامير عن الاستعمال السّيّء لهذه الأحكام، فليست كلها خاطئة، ويدعونا إلى تفحّصها،« الحكم المسبق هو أشبه بمشروع للفهم، مشروع للقراءة، إن مشاركة قبلية تنبع من الانطباع الأولي الذي يمكن أن يحوز عليه الفهم. لكن هذا المشروع الذي ندخل بواسطته إلى عملية الفهم يظلّ هاديا من ناحية وقابلا للتعديل الدّائم في ضوء تقدم الإدراك واستكمال الاستيعاب (...) فالحكم المسبق عامل مؤسّسي لقراءة النص. وهو كذلك الذي يشكل أرضية أوسع للفهم ، بحيث يغدو الفهم نوعا من تعارف بين الذات وموضوعها. فاستعادة دور الذات الناقصة، والقابلة للخطأ، والمتعثّرة، ولكن الهادية والمستهدية بأخطائها وأحكامها الناقصة والمسبقة نفسها، تنقل الفهم إلى عملية فهم الفهم التي هي حقيقة التأويل كمنهج قبلي- بعدي في آن معاً، عند غادامير» [1].

فلا يخفى ما لهذه الأحكام المسبقة من دور في معرفة الذّات، والسّير بها قُدُماً نحو النور، هذه الأحكام المسبقة المشكِّلة للتراث، حيث « التراث هو مرعى الوعي التاريخي يجوب هذا الأخير أقاليمه على سبيل الإثراء والتنوير. يرتبط الوعي بذاته عبر عنصر التراث. التراث هو المادة التاريخية، أي المتجذّرة في التاريخ، يشكّل بفضلها الوعي قوالبه النظرية وتصوّراته المعرفية وسلوكاته الوجودية. فالتراث لا يَسجنُ الوعي-كما توهّم عصر الأنوار- وإنما يمدّه بالطاقات المناسبة في شكل أحكام وتصورات قبلية يصحِّحُ بها ممارساته الحاضرة ويحرّر عبرها انتظاراته المستقبلية للمعنى » [2].

والفكرة/الفهم، في وجودها تنطوي على مجموعة من المفاهيم المتراكمة استعمالاً وتداوُلاً وشُيوعاً، في شكل حلقات تتّسع آفاقها وتمتد من أفق الماضي. ولذلك تطلّب الفهم النظر إلى الفكرة/ الموضوع، من مسافة تاريخية، فينبغي الإحاطة بالفهم في تاريخيته،« التراث الذي ينتمي إليه الوعي التاريخي ويسعى لإدراك موضوعاته وفهم نصوصه وتأويل آثاره هو تراث لا ينفكّ عن توسيع حلقاته وتمديد آفاقه. إنه القريب الذي

[1] مطاع صفدي، مرجع سابق، ص 232.

[2] محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 76.

ينخرط فيه الوعي بحكم الانتماء التاريخي والثقافي والهوّياتي؛ وهو أيضا البعيد بحكم اختلاف حِقبه وتنوّع عصوره ، فما كان صالحا وذا قيمة فعّالة في عصر معيّن، يصبح غير صالح وعديم الجدوى في عصر آخر» [1].

حيث« تتبدّى أهمية الدور الإيجابي الذي تلعبه "المسافة الزمنية" Distance temporelle ليس فحسب في إبعادنا عن الهيمنة التامة لتحيّزاتنا، لكن أيضا في مساعدتنا على التمييز بين التحيّزات الحقيقية التي تساعد في الفهم والتحيّزات الزّائفة التي تؤدي إلى إساءة الفهم. ولكي يتم عزل التحيّزات الزّائفة ينبغي— وفقا لجادامر — أن تفقد مصداقيتها بالنسبة لنا، وتتوقف عن ممارسة تأثيرها علينا. ولن يتحقق ذلك إلاّ في ظل وجود مُثير يكون قد تأكّد تماما من مصداقيته المنفصلة الخاصة به، واللقاء بنص من الماضي يمكن أن يقدّم هذا المثير » [2]، والمثير يكون الإشكالات التي يطرحها سوء الفهم، ويتجدد طرحها مع كل قراءة، حيث ينبغي أن تُثارَ كقضايا تستلزم المعالجة، وخاصة إذا تشظّت إلى مشكلات أخرى وتوزّعت على نطاق واسع،مما يُنبِيء عن غفلة وعدم انتباه، وبالتالي عن سوء الفهم، ومع غادامير نتحدث عن سوء فهم الفهم من درجة ثانية. وفي هذا الصدد« يميز جادامر بين التحيّزات، أو الأحكام التراثية والمعتقدات التي صمدت أمام اختبار الزمن لتكون قادرة على فهم ما يكون بعيدا تاريخيا ومختلفا عنا ثقافيا، والتحيزات التي تمنعنا من فهم البعيد تاريخيا والمختلف ثقافيا» [3].

هكذا، تُتيح المسافة الزمنية الفسحة لالتقاء الوعي بتراثه، حيث التراث كما يصفه غادامير هو« قريب منا وبعيد عنا ، في الأرضية الوسطى بين الأُلفة familiarité والغرابة étrangeté أي بين الانتماء الرمزي أو

---

(1) محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 78.

(2) ماهر عبد المحسن حسن، جادامر، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، دار التنوير، 2009، ص 210.

نقلا عن: Hans Georg Gadamer , truth and methode, trans. By.w.Glen-Doepel (London : scheed & ward 1975),p.266.

(3) المرجع نفسه، ص 211.

نقلا عن: Cathleen wright, « the fusion horisons : Gadamer and wang fuchih », in continental philosophy review, 2000,p.351.

الذّاتي والانتقاء العلمي أو الموضوعي. ففي هذا " البين- بين" تشتغل الهرمينوطيقا بوصفها فلسفة في التّلاقي والتّلاقح أو فن في الحوار والاشتراك» [1].

كما « تعبّر المسافة الزمنية عن فاعلية التاريخ بوصفه نشاطا كامنا في الوعي التاريخي يربط هذا الوعي بسياقه وحدوده (...) ويتخلّل كل إرادة في الفهم، بما في ذلك الآليات الموضوعية في تقنين قواعد التأويل»[2]، ذلك هو المفهوم المركزي في التحليل الغادامير للوعي التاريخي،« ومهما بلغت العقلانية الموضوعية من دقة، فإنها لا تشتغل سوى في سياق يفلت من قبضتها ألا وهو التاريخ؛ أو التاريخ يعمل بواسطتها دون وعي منها. فهذه العقلانية الموضوعية تشتغل في وضعية غير قابلة للتمحيص العلموي. هذه الوضعية هي وجودها بالذات كمعرفة وكينونة معرفية فهي تُخضع موضوعاتها لقانون في التفسير أو معيار في الفهم، لكن هي في ذاتها واقعة تاريخية يؤثر التاريخ في وظائفها المعرفية » [3]، فنحن كائنات تاريخية، حيث تنمحي الذّات وتتلاشى من الوجود جسداً، لكنها تبقى حية أبداً تاريخاً، فالتاريخ يحدّد مجمل رحلة الجنس البشري عبر الزمن، لهذا يُعطي غادامير هذه الأولوية والمركزية للتاريخ التي لا يمكن بحالٍ تهميشها، و« يسمي جون غروندان هذه الفاعلية التاريخية بـ"نباهة" الوعي التاريخي أو يقظته في قراءته لأعمال غادامير » [4].

فعمل التاريخ، من شأنه أن يجعل وعينا يقظاً تجاه كل ما يعتمل أمامه من تجارب وسلوكات، فهو يوجه فهمنا اليقظ تجاه كل أنواع التنميطات والإسقاطات الوضعية. أن يعمل التاريخ على تكوين فهمنا هو ما يدفعه إلى البحث عن آفاق أخرى جديدة، وكينونة تاريخية، فيكون وعينا التاريخي مرهون بسياقاته منخرط فيها، في آداء وظائفه لكنه ليس " رهينة". هذا الوعي التاريخي الفعّال يكون ضروريا بالدرجة نفسها التي تكون بها معرفة قواعد اللعبة ضرورية بالنسبة للاّعب[5].

---

[1] محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 78.

نقلا عن: غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 317، الأعمال الكاملة، ص 300.

[2] المرجع نفسه، ص ص 79، 80.

[3] المرجع نفسه، ص 80.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نقلا عن: جون غروندان، مقدمة في فلسفة غادامير، باريس، منشورات سيرف، 1999، ص ص140- 144.

[5] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكذلك: عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص294.=

فلا يكتفي الوعي التأويلي بلحظته الرّاهنة، ولكنه يجوب أفق التراث أو ما يسميه غادامير الأفق التاريخي l'horizon historique، بما لهذا الأفق من إمكانية إيجابية في إمداد هذا الوعي بما يُعينه من مفاهيم ودلالات على صياغة أجوبة مناسبة لعديد التساؤلات. فأن تمتلك أفقا معناه أن تكون قادرا على رؤية ما يكون وراءه، أن تمتلك بُعد النظر، فالأفق يفرض نفسه، لأنه يعبِّر عن رؤية شاملة وفائقة ينبغي أن يتحلّى بها الشخص الذي يبتغي الفهم [1].

ومن خاصية الأفق Horizon « أن يتحرّك في كل الاتجاهات بتحرّك الوعي الذي يبتـغي أشياء النص أو موضوعـات التراث» [2]، هي فاعليّة منتجة لقراءات جديدة تتجاوز الموجود، وقد تطعن في وثوقيته، « فالآفاق تعي ذاتها وتتعقّل وضعيتها بفضل الوعي المتحرّك الذي يغادر تمركُزَه الذّاتي نحو شغل مكان الآخر مؤقتا لفهمه في مرجعيّته الوجودية. هذا الانعتاق من التمركز الذّاتي من شأنه أن يشكل في الوعي إقرار بغيرية الآخر واختلافه على الصعيد الوجودي والتاريخي » [3].

ونتحدّث هنا عن انصهار الآفاق fusion des horizons أو تلاحم الآفاق، أفق الوعي وأفق التراث، تحت عامل التوتر tension، بما تعنيه هذه الكلمة في معناها الإغريقي tonos بمعنى القوة وعنصر التنشّط، أي نوع من الطاقة المتحرّرة، في شكل دلالات ينفتح عليها النص[4]. هذا الطرح الغادامير أشاد بأصالته بول ريكور قائلا:« نحن مدينون لغادامير بهذه الفكرة الخصبة جدا، والتي مؤدّاها أن التواصل عن بُعد بين وعيين متباينين في موضعهما، يتم بواسطة انصهار أفقيهما، أي بتوافق قصديهما نحو البعيد والمنفتح.مرة أخرى يُفترض عامل المباعدة بين القريب، البعيد والمفتوح. هذا المفهوم،أي انصهار الآفاق، يعني أننا لا نعيش لا في آفاق مغلقة ولا في أفق أوحد» [5]. وفي هذا المعنى يقترب كارل بوبرkarl popper في رفضه لفكرة "الإطار"،

= وأيضا: ماهر عبد المحسن حسن ، مرجع سابق،ص203.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص ص244 ، 245.

[2] محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 81.

نقلا عن: غادامير الحقيقة والمنهج، ص 326؛ الأعمال الكاملة، ص 309.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] يُنظر: المرجع نفسه، ص 82.

[5] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 316.

نقلا عن: Paul Ricoeur, du texte à l'action, p.110.

كأساس للفهم، من فكرة الأفق لدى غادامير، يقول:« إن السجون هي الأطر. وأولئك الذين يمقتون السجون سوف يعارضون أسطورة الإطار، سوف يرحِّبون بالمناقشة مع مشارك آتٍ من عالم آخر، من إطار آخر، لأن ذلك يتيح لهم فرصة لاكتشاف أغلالهم التي لم يشعروا بها حتى الآن، أن يحطّموا تلك الأغلال، وبالتالي أن يتعالوا على أنفسهم» [1].

في هذا التلاحم بين الآفاق،أفق الحاضر وأفق الماضي، أفق الأنا وأفق الأنت، يركز غدامير على مبدأ الإنصات للآخر الذي قال به هيدغر، بما هو سبيل لمعرفة ذواتنا فيه ومن خلاله، أن نفسح له المجال ليقول أشياءه، أن نتحاور مع مقولاته، لا أن نتحيّز لأحكامنا وننحاز لآرائنا، أن نُنصت/نُصغي باهتمام ووعي، معناه أن نفهم كينونة الآخر ومرجعيته التي ينبثق منها، فالإنصات من الرّكائز الأساسية في أدبيات الحوار الذي تقوم عليه المنظومة التأويلية الغادامرية، وليست وحدها فحسب؛ ولكنه المنهج الإنساني المرجّح في أعرافنا وتقاليدنا وديانتنا، مصداقا لقول الحق تبارك وتعالى: « وأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم» [2]، ويمتد ليصل إلى العالمية – فالمعرفة موزّعة بين الناس وليست حِكراً على طائفة دون أخرى– من حيث أنه يُتيح للفهم أوْفقَ سبيل ليسري في سلام ووفاق، ثم هو مبدأ التفاهم بين الناس حواراً.

فالحوار هو العصب المحرِّك للوعي التاريخي، حيث يتواجه الأنا/الحاضر، مع الأنت/الآخر /التراث/ الماضي، بحيث يكون الثاني قادراً على التحدث والأول مُنصِتاً، يطبع الاتّفاق والتعاطف حوارهما، يبقى التراث الذي« لا يزال يوزّع ذبذبات أصدائه ونداءاته لتلتقطها هذه الذات بسماعٍ شاعري وبحثٍ حثيثٍ(عن حقائقه) وإدراكٍ مفهومٍ(لقضاياه)» [3]. وفي قراءة ديمتري جنيفDimitri Gineve، لفكرة غادامير عن تلاحم الآفاق يرى« أن الدخول في حوار متزايد باستمرار مع عالم ثقافي آخر مُعاش له تقاليده الخاصة، يعني تحوّل الأنسجة الدلالية الثابتة لكل العوالم الثقافية الداخلة في الحوار. فالتحوّل ذاته يُبدع نسيج دلالي متوسط للمعاني الثقافية

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، مرجع سابق، ص 250.

نقلا عن: كارل بوبر، أسطورة الإطار، تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: يمنى طريف الخولي، (الكويت، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد 292، سنة 2003م)، ص ص 80- 81.

[2] سورة الشورى، آ 38.

[3] هانس غيورغ غادامير، مرجع سابق ص 22.

غير المرتبطة بأي عالم ثقافي مُعاش معين. إنه التفاعل الجدلي للحوار التفسيري المستمر، الذي يمكن بواسطته أن يخلق عالما ممكنا جديدا» [1].

أن يتسلّل الوعي في التاريخ وينخرط فيه، معناه أنه ليس بنية خالصة مستقلّة يُدرك ذاته كبداهة وحضور، وإنما يُدركها بحضور ذوات أخرى، فالوجود أمام الآخر يوسّع آفاق الوعي خروجا من إطار الحضور النّرجسي أمام الذّات، وبالتالي الالتحام بوقائع التاريخ. وعالمية التأويل، حسب غادامير، تعني أن الوعي يتواجد في العالم كمشاريع غير مكتملة في الفهم، وهذا الأخير يقظة وجودية، يدرك ذاته كعنصر تاريخي ومشروط بالعامل التاريخي، وليس تقنية صارمة، في إعادة تركيب دلالة الماضي كما قال شلايرمخر[2].

يرتقي غادامير بالفهم، من جانب أخلاقي ليعتبره سلوكا عملياً هادفاً، فهو مسألة نباهة فكرية في شكل حكمة عمليّة، وثقافة فعلية، حيث تتبدّى حقائق النص بسلوك عملي للقراءة [3]، وفي ذلك يلتقي كلّ من هانس روبرت ياوس Hans Robert Jauss، وفولفغانغ إيزر Wolfgang Iser مع غادامير، في نظرية القراءة وجمالية التّلقّي وتحديدا في اقتراح الثاني للقارئ الضّمني، الذي يُخلق ساعة قراءة العمل الفنّي. فهو إذاً، يرتبط بالتطبيق كتلاقٍ بين الآفاق، بإدماج الوعي في أفق الشيء، وفي ترجمة الكلّي من مفاهيم إلى السياق الفردي اختباراً ومراقبة. فالمعرفة الأخلاقية كما يبتغيها غادامير في أخلاقياته، لا تتطلّب علاقة بموضوع خارجي، فالوعي هو الوعي بالتّناهي عبر أخلاقيات الحوار، باعتبار أن الحوار يصحح بشكل مستمر الأوهام الوضعية حول معرفة علمية يقينيّة – التي عادة تُرسيها ذات متعالية من منطق التفكير المطلق كما نظّر له هيغل – و إنما تربط الفاعل الأخلاقي بذاته، وهو يمارس الفهم كمهارة – كما مرّ بنا عند هيدغر–تكمُن في أخلاقيات التطبيق، هو فهم يُبدع دلالاته في سياقه الذّاتي، التي يُعبّر عنها لغةً[4]، واللغة بهذا المنظار، تحمل

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، مرجع سابق، ص 251.

نقلا عن: Dimitri Gineve, « on the existential interpretation sciences », in man and world, vol.27,1994,p.359.

[2] ينظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص ص 85، 86.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 84.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 85 ، 86.

وعي قائلها، فهي تنطلق من وعي لتَلِج وعيا آخر، وتسمح لموهبة الفهم بالعمل في مجال ملحوظ، وهي بذلك كائن آخر يَحسُنُ بنا تلقّيه جماليّاً بحسٍّ نقدي رقيق عالي النّباهة.

وليتحقق ذلك، يقتضي الحوار الأخلاقي من جانب آخر، عنصرا غاية في الأهميّة، لا يستغني عنه في دائرة الفهم؛ هو الخبرة – كمعرفة علمية وسلوك عملي– ينفتح عليها الوعي في ممارساته التأويلية داخل التراث. حيث تتصدّر هذه الممارسة فيما يسمّى بفلسفة الفعل، ويشير غادامير إلى أن الخبرة قد تُخفق وهي تلتحم بباقي آفاق المعرفة التي يكتشفها الوعي في سيرورته التاريخية، ومن ثمّ تدفعه هذه الخبرة لتجديد إرادته في الفهم على نحو مختلف، فللخبرة غايات تجاوزية لا تقف عند بداهة، ولا تسكن إلى يقين، فهي، في سعي متواصل نحو تمديد الآفاق وتحقيق التفاهم بين المؤوّل والنص، بين الوعي والتراث[1].

وتشترط الخبرة منطق السؤال، بما هو استراتيجية ترقى بحياة الكائن في محاولة فهمه لأسرار الوجود، والخبرة هي تساؤل مستمر، وهو منطق المعرفة، نَظَلُّ أبد الدّهر عاجزين عن تحصيلها الكلّي، فهي أوسع من أن يحيط بها وعي الإنسان المتناهي في الزمن، فالبشرية التي أوجدها الله جلّ وعلا في الأرض هي، شبكة مترابطة وسلسلة متواصلة مُخوَّلة ومُكلّفة بتحصيل المعرفة التي تبقى في منأى عنها.

ويُجّد غادامير في هذا المضمار ، الحكمة السقراطية التي تعترف بإمكانية جهلنا الكثير عن حقائق الوجود، لهذا كانت الأسئلة السقراطية في محاورات أفلاطون هي تحدّيات تُجاه سفسطة الأجوبة [2].

لهذا السبب « يعتبر غادامير أن جدليّة السؤال والجواب قائمة على تعليق الحكم وإرجاء القرار» [3]، من حيث أن السؤال يُثري الفهم بحثاً، لكنه لا يُغلقه، ويرتبط فهم المؤوّل للنص بفهم السؤال الذي جاء النص إجابة له. هكذا، تبقى دائما الأفكار تكشف عن نفسها لغةً، لكنها لا تستوفي وجودها تساؤلاً.

تلك هي المنظومة المفاهيمية التي يدور فيها الفهم، في حلقة غادامير، على النّحو الذي أوضحنا، آخذا بعين الاعتبار: المسافة الزمنية la distance temporelle ، الأحكام المسبقة

(1) يُنظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص ص 87، 88.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 88.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

les préjugés، أخلاقيات (أدبيات) الحوار les éthiques du dialogue، انصهار الآفاق fusion des horizons، الوضع التأويلي situation herméneutique ، الحلقة التأويلية le cercle herméneutique ، منطق السؤال/ الجواب la logique question/ réponse، الوعي التاريخي conscience historique، مبدأ نشاط التاريخ le principe du travail de l'histoire ، اللغة بما هي وسيط للتجربة الهرمينوطيقية le langage médiateur (médium) de l'expérience herméneutique [1].

وجُلّ هذه المفاهيم تكون مقولات الوعي التاريخي لدى غادامير، بما هو أسلوب نقدي كان يهدف به إلى مساءلة العلوم الإنسانية في معضلاتها التي انتهت إليها ساكنةً لا تُسجِل تطوّرا على غرار باقي العلوم، وإن أحرزت هذه الأخيرة تطوّرا ملحوظا، خاصة من الجانب التكنولوجي، إلاّ أنّها تظلّ تواجه معضلة النسبيّة في معظم ما تطرحه من نظريّات في جانبها التطبيقي، فكيف يرتقي الإنسان بفكره ليضمن اليقينية؟

هو ما حاول فكر عصر الأنوار البحث فيه، حيث عمل جاهداً على علمنة التفكير ومنهجته، وفق إجراءات اعتقادا منه بإمكانية الرّقي بعلوم الفكر، وضمان فهم شامل ودقيق لأسرار الوجود على اختلاف موجوداته. وفي مواجهة شبح النسبيّة، سعى الوعي الإنساني عبر عصوره وحقبه الزمنيّة الطويلة إلى تطوير استرتيجياته ومناهجه في التفكير والبحث، ليصل به الحال في كل مرّة متناقضا مع نفسه قاصراً عن الفهم وإدراك الحقيقة. راح غادامير يتتبّع الوعي الإنساني في تاريخيته، ليلمس عثراته، باحثا عن أصل المعضلة وارتأى أن فكرة الوصول إلى الحقيقة وفق تطبيق منهج صارم هي عبث ووهم، وهو ما أثبتته الخبرة الإنسانية في عقود عديدة مضت.

ولهذا، جاءت فلسفته مُناهضة لكل ما هو وضعي من شأنه أن يحُدَّ من حرية التفكير والفهم، ناقدا بذلك دلتاي وشلايرمخر، في محاولتهما تطبيق آراء العالم الفيزيائي هارمان هيلمهولتز، الذي حاول إيجاد أرضية مشتركة بين علوم الفكر وعلوم الطبيعة. فإذا كانت علوم الطبيعة تستند إلى الاستقراء المنطقي والتجربة، فإن العلوم الإنسانية/علوم الفكر والروح، تستند إلى الاستقراء الفني، بوصفه حساسية أو شعوراً جوانيّاً، ومهارة

[1] ينظر: عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص 278، 279.

فكرية تعتمد على الذوق والحدس، أكثر مما تعتمد على العقل[1]. جاءت فلسفته لتعيد الاعتبار لهذا الجانب المهم في تركيبة الإنسان، هذا، بالإضافة إلى السياق التاريخي، كبنية أنطولوجية فاعلة وحافظة لوجود الكائن- فنحن نقف داخل التاريخ- أمام صرامة النموذج الوضعي، الذي يدّعي البداهة، ويهمل سؤال التّناهي، حيث التّناهي « انتماء الفاعل الاجتماعي إلى قارة في المعنى، تتّخذ شكل سلوكات أو عادات أو حقائق محلّيّة، وانتماء الفاعل التأويلي إلى فضاء النص يتّخذ شكل دلالات أو رموز أو مجازات،لا تنفك عن التحوّل تحت فاعليّة التأويل.والمعنى الذي يتبدّى في النص هو المعنى المدرَك من منظور معين.فهو منظور تاريخي تستوعبه فترة زمنية في صوغ إشكالاتها والتطلّع إلى آفاقها » [2]، وبالتالي لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه ذاتية يتوجب عزلها لضمان الموضوعية [3].

لذلك، كان نقد غادامير لدلتاي وشلايرمخر، هو نقد لما أدى إلى اغتراب الوعي، حينما سُلِب إمكاناته في الظهور تحت مَعاوِل النزوع العلموي أو الوضعي، ويتحدث عن ثلاث معضلات وقع فيها دلتاي،« أولها: المعضلة المنهجية، إذ قام بفرض نوع من السلوك المنهجي على العلوم الإنسانية متناسيا في ذلك الأوجه الإعتباطية للفكر والحياة. فليست كل تجربة إنسانية تتطلّب رؤية منهجية قصد فهمها والوقوف على حيثيّاتها. وثانيها: المعضلة الابستمولوجية بإقدامه على قراءة الوعي التاريخي في حدود المعرفة، أي في نطاق السلطة الفكرية التي تهمل الإمكانات الوجودية أو الوقائع الأنطولوجية لهذا الوعي. وثالثها: المعضلة العلموية بسجن الوعي التاريخي في نطاق العلم الحديث. بهذا المعنى ظل دلتاي تحت أطياف ديكارت بحرصه على تنمية النقد المنهجي لتحقيق الصرامة العلمية واليقين النظري» [4].

تلك، هي مشكلة الوعي التاريخي التي بحث فيها غادامير، فالوعي التاريخي أسلوب في التفكير يعامل الفكرة، بوصفها نتاج لحظتها التاريخية، ومشروطة بأفق تلك اللحظة وأحلامها وإخفاقاتها، وهو ما لايتوافق والتأسيس الابستمولوجي الوضعي العلموي لعلوم الفكر وعلوم الإنسان بصفة عامة، على غِرار ما سعت إليه نظريات المعرفة كما تحدث عنها ميشال فوكو في حفريات المعرفة.

---

(1) ينظر: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 101.

(3) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص ص 72، 73.

وفي هذا الصدد، يؤيِّد عالم الاجتماع يورغن هبرماس- في فلسفة الفعل التواصلي- غادامير، في أن سيطرة التقنيّة من شأنها أن تؤدي إلى اغتراب الوعي، لكنه يرى أنه ينبغي التوفيق بين العلم الوضعي والفهم الهرمينوطيقي، لتحقيق مهمة نوع ثالث من المعرفة، هي المعرفة النقدية. وهي ليست مهمة فهم، بقدر ما هي نقدية لكشف أستار التشوّه الإيديولوجي. التي تبدو في الكلام الفردي، الذي يأتي مُثقلا بالتأكيدات والأوامر، أو التبريرات النظرية، وغيرها، من خلال سلطة معينة. ويرى أن هذه المهمة شبيهة بمهمة المحلل النفسي الذي يتعمّق في أغوار اللاشعور ليُنقّيه من تشوّهاته. فالذات الناقدة تنقد البناء الإيديولوجي، فتفكّك بنيته لتعيد تركيبها وفق أطر إفتراضية، هي الحالة الإفتراضية للتواصل الإنساني السليم. وأشكال التشوه في البناء الإيديولوجي لا تُكتَشف إلا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض، ومن ثمَّ فإن الوعي الذي يتشكّل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة[1].

فهبرماس يرى أن السبيل لتحقيق تواصل إنساني سليم يكون بالدراسة النقدية وفق أطر إفتراضية منهجية-مع إقراره بنسبيّة العقل-وهو ما لايتوافق والمنهج- لكن غادامير، يرمي إلى الهدف نفسه، ونقده يكون من خلال الحوار، حيث يأخذ في الاعتبار الحدس، بعيدا عن المنهج .

فالفكر الإنساني، لا يكاد يَشغَل وضعية حتى يغادرها إلى أخرى، ومن ثمَّ كان الفهم هو عدم الفهم أو فهوم متعددة، وليدة لحظتها وسياقها التاريخي، وبالتالي يبقى مشكلا مطروحا، طالما أن الكائن في وجوده يحيا حياته بوعي، كبنية ذهنية تمارس سلطتها عليه في كل سلوكاته، فتؤثِّر تاريخيا وتتأثَّر وجوديا أيضا،« فالوعي التاريخي نمط في الوجود، ودليل العمل التاريخي» [2]، فهو متغيِّر، ويعتبره غادامير عبء ومسؤولية الكائن وهمّه، حيث هو الموجود الوحيد الذي يشغله سؤال الوجود. والتراث الذي يكون هوّيتنا، ويحدد انتماءنا، هو الذي يحمل هذا العبء للإنسان المعاصر، من حيث أنه مُطالب في معرفته لذاته، بالتحاور مع أفقه التراثي، بما يحمله هذا الأفق من مفاهيم و تراكمات معرفية/إيديولوجية. فكلما كَبُرت المسافة الزمنية، كلما زاد عبء هذه المسؤولية، خاصة إذا طرح إشكالات تعاظمت، فهل يتمكن من سبر أغوارها وحلِّها؟...هو« عبء المسؤولية

---

(1) ينظر: أحمد زيد ، التأويل والظاهرة الاجتماعية على الرابط: http://www.altasamoh.net .

وأيضا : جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص ص 165، 168و 499.

(2) محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص 72.

عما يتجاوزك زمانيا ومكانيا» [1]، ماضيا ومستقبلا، حيث الماضي مرتبط بالتصحيح الآني في الحاضر، والمستقبل، في محاولة سبق معرفي استشرافاً للخير، فالمستقبل يبقى ذلك المجهول/الآخر المترصّد لهناء الكائن وراحته، وبهذا المعنى يكون الوعي التاريخي امتياز الإنسان المعاصر في إطار ارتقائه بالفهم.

ولتجاوز اغتراب الوعي، والحفاظ على كينونة الكائن من الاستلاب، يرتكز غادامير على النباهة الفكرية التي تلتحم وتتماهى مع الماضي على غير التلاشي وفقدان الذات. وهنا تلعب المسافة التاريخية دورها في الحفاظ على حضورها الآني، وتتّخذ من أجل ذلك التراث، عامل قوة يحقق للوعي وجوده واستمراريته، وفي ذلك عليه أن يجابه كل أنماط التحيّزات المسبقة التي تحول دون موضعته في اللحظة الراهنة، بشكل يمكّنه من مواجهة معضلاته والإشكالات التي تبرهن كل مرة على فهمه القلق المتوتّر،« بما هو جوهر كينونة الإنسان في هذا العالم ودعامة أساسية في مواجهة ذاته المتعالية. تلك التي قالت بحقيقة الماضي، إحاطة وتفسيراً» [2].

ويشير في ذلك، إلى ضرورة تنقية تحيزاتنا، من أجل تحقيق تلاحم أصيل للآفاق، وتواصل عميق للتاريخ، وفي سياق لقائنا بالنص-باعتبار أن نشاط الوعي يُفصح عن نفسه لغة-ينبغي أن يستبعد المؤول من أفقه الخاص، التحيزات القصدية، الاستراتيجية، والتي تعني الاستعدادات والإجراءات التمهيدية التي قد يقوم بها القارىء قبل عملية القراءة، بمعنى أن يقرأ ما كُتِبَ عن المدوّنة الأصل من فروع قبل أن يواجه المدوّنة الأصل بأفقه الرّاهن، وهذا من شأنه أن يؤسس لنصوص ثانوية تحجب الأصل، وتتسبّب في تعمية الفهم أحيانا. فالأصل ينبغي الالتقاء به والالتحام بأفقه قبل الفرع، ولا يجوز قلب هذا الترتيب في القراءة، إلاّ في حالتين: إذا كانت القراءة، لا تمثل موقفا استراتيجيا مقصودا، كأن تكون هذه القراءات قد تمّت بالفعل في مرحلة سابقة لأسباب أخرى مختلفة، قبل أن تتجه النيّة إليه قصدا؛ وإذا كان النص/ الفرع، يُعدّ أصلا من زاوية أخرى، كاهتمامات المفسّر مثلا. وفي هذه الحالة يكون الرجوع إلى النص الأول قبل الالتقاء بالثاني إخلال بالثقة التي ينبغي أن تُمنح له مُسبقا. وهو ما يُجافي روح الحوار كما تحدّث عنه غادامير في فلسفته[3]. إذ أن العقل يميل بطبيعته إلى ما يتفق مع معرفته السابقة، وتستوقفه المتناقضات أكثر من الاتّساقات .

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، مرجع سابق، ص204.

نقلا عن:مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986 م)، ص ص 254- 255.

[2] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 307.

[3] ينظر: ماهر عبد المحسن حسن، مرجع سابق، ص 212.

كما أن النفس تشعر بشيء من السعادة الداخلية عندما تكتشف أوجه القصور في الآخر، أكثر مما تشعر لو اكتشفت أوجها للاكتمال، وهو ما حاول غادامير تجاوزه عن طريق التعاطف، والحوار الإنساني الذي تسوده الحميميّة،والرغبة الحقيقية في التوصل معا للحقائق الإنسانية المشتركة » [1].

وفيما يرى الباحث أن الأخذ بهذا الترتيب في قراءة الأصل قبل الفرع، من شأنه أن يؤسس الأفق التاريخي للمفسّر على نحو لا يحتاج معه إلى تصحيح باستبعاد تحيّزات واستبقاء أخرى، وأنه يمكننا بثّ روح الحوار الغادامير، بخلق علاقة جدليّة بين النصوص بأن ننطلق من الأصل لنتجه إلى الفرع، ثم نعود للأصل في قراءة ثالثة، لا تنحاز للأصل ولا للفرع، ولكنها تجمعهما معا، وتتجاوزهما في آن [2].

ويشير باحث آخر إلى فكرة النص وفرعه، لكنه على غير ما أوضحنا قبلا، فالفرع الذي يقصده هو النص / الهامش، بالنسبة للنص الأصل / المتن، باعتبار الأول من العتبات التي تكشف هوية النص وتعرّف به، « فلا تقتصر أهمية الهامش في أنه بوّابة النص، ولا في أنه يعطي له هويته فقط، بل في أنه أقرب إلى الباث وإلى المتقبّل لأنه يريد رفع الالتباس وتحقيق التقارب بينهما » [3]، ليكشف عن روابط مشتركة بين المؤلِّف والمتلقي، فيذكِّرهما بها، فهو« يصطبغ بلون الذكرى، تذكير القارئ والباث بالهموم التي على أساسها حدث التواصل الذي يقوم النص شاهدا عليه » [4]. ومهمة النص/ الهامش، تكمن في إعادة العلاقة و« ترميم الجسر الرّابط بين الباث والمتلقّي – إذا ما حدث سوء فهم – فهو تعرية لأسس القول عند الباث، وكشف عن الرواسب التي تسير بصمتٍ جنباً إلى جنبٍ مع عملية بناء النص لذاته وانكشاف هوّيته » [5]. فالنص يخدم أفق الوعي في التحامه بأفق النص/التراث، وله الأهمية البالغة، في تجاوز الغموض والأحكام المسبقة، التي تكون في معظم الأحيان ناتجة عن سوء فهم ووعي وإدراك، ومن ثمَّ وَجَبَ الاعتناء به في أثناء طرح أفكارنا، حتى نضمن من خلاله

---

[1] ماهر عبد المحسن حسن، مرجع سابق، ص 212.

[2] ينظر: المرجع نفسه،ص ص 212، 213.

[3] علي المخلبي، في نقد الفكر العربي(1)، التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2010، ص12.

[4] المرجع نفسه، ص13.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تواصلا بنَّاءاً وسليماً، فهو« بقدر ما يتقدم على أنه ثانوي بالنسبة إلى النص، يقوم في الحقيقة بأخذ الكلمة نيابة عنه، ولكن من خارج زمن النص، من خارج زمن الكتابة وفضائها» [1].

هكذا، كان الفهم كما طُرِح في أبحاثه المتراكمة، إشكالية توزّعت على نطاق واسع، بين فهم ذاتي، تاريخي، روحي،...إشكالية مُثارة ومطروحة، عبر حقب زمنية طويلة، وأخذت دروباً تشعّبت، وصعبت مسالكها، ليعتبرها غادامير، أنها مشكلة وعيٍ مُستَلب ومغترب عن تاريخه، نتج عنه مفاهيم مغلوطة، فاهتم بمصطلح "الفهم" في جانبه الفلسفي فيما أسماه بفهم الفهم، إذ لا وجود لفهم مطلق، لكنه رهين لحظته التاريخية، ويبقى مشكلة وهمّ الكائن في الوجود. هو كذلك، لأنه إمكانية الكائن و طاقاته التي لا تنفك تبحث لها عن وجود ولا تصل إلى مُنتهى...

[1] علي المخلبي، مرجع سابق، ص13.

II- الوعي التاريخـي في خطابنـا العربـي

حاولت العديد من الدراسات تناول تراثنا العربي في مختلف مصادره المعرفية وتنوّعها بوعي تاريخي، وإن جوبهت في العديد من طروحاتها بالنقد، إلاّ أنها تبقى محاولات قد حملت وتحمّلت عبء مسؤولية تنوير الماضي والاستنارة به في حاضرنا. وقد كشفت عن مجموعة من العوائق الابستمولوجية التي سيّجت العقل العربي، وتركته يتخبّط في إشكالات ابتعد بها الزمن وتفشّت آفاتٍ فيه، ولهذا أضحت مهمة النهوض به ضرورة آنية طرحها الواقع المتخلّف به آلاف الأميال والمسافات حيث تعاظمت أزماته وتشابكت، وصفه محمود أمين العالم بأنه،« فكر زاخر بالقلق والمعاناة والتمزّق » [1]، في سياق نقده للغزالي من خلال كتابه (التهافت).

خرجت إلى الوجود مشاريع أضافت وعدّلت في تراثنا الفكري، وتظل تحتفظ بإمكاناتها – عن طريق النقد في تصحيح مسار الفهم ، وبعثه من جديد استشرافا لما هو أحسن وأفضل، فهي ممكنات نتوسّم فيها خيراً.

يؤرَّخ للوعي العربي بتاريخه- حسب ابن مزيان شرقي- بنهاية الخطاب الخلدوني أواخر القرن الرابع عشر(*) إلى سنة1967م نكسة حزيران، وخيبة العرب أمام إسرائيل، حيث اتجه الفكر العربي آنذاك ليتساءل عن مصيره ومستقبله، بعد إدراكه لانحطاطه الطويل ووعيٍ زائف بذاته، أسّس وفقه نظرته للإنسان العربي والزمن العربي على نحو باطل [2].

---

[1] محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الاسكندرية، على الرابط:
.alexandra.ahlamontada.com

(*) في الدراسة النقدية التي قدمها محمد عابد الجابري عن ابن خلدون، في كتابه (نحن والتراث)، يعتبر أن القراءة الخلدونية للتراث، هي مرحلة من مراحل تأزّم الوعي التاريخي، على حد قوله: " لم يكن هذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون وليد تفلسف أو استغراق في التفكير، بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعيّة. لا، بل نتيجة اندماج الذّاتي في الموضوعي في تجربته اندماجا جعل كلاً منهما يفسّر الآخر ويكمّله، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعا مأساويا واضحا". محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص ص 310، 311. فهو ينتصر لفيلسوف قرطبة، أبو الوليد بن رشد، ويرى في مشروعه فتحا عظيما في ثقافتنا العربية، هو وليد ثورة تجديدية في الفكر والثقافة دشّنها المهدي بن تومرت، في الدولة الموحديّة المغربية الأندلسية، يقول الجابري: " فهل يستطيع الجيل الصّاعد تأصيل الفكر العربي المعاصر، بنفس القوة والحماس اللذين حرّكا أعظم فيلسوف عربي، ابن رشد، فيلسوف الفردوس المفقود؟". المصدر نفسه، ص 206.

[2] ينظر: ابن مزيان بن شرقي، التاريخ والمصير، قراءات في الفكر العربي المعاصر، دار الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، وهران، ط2، 2004، ص ص 17، 18.

وكانت« الفترة التي تُقدّر بخمسة قرون وسبعة وستين عاماً–أي الفترة التي تتناسب تقريبا مع فترة القرون الوسطى الأوروبية من سقوط الإمبراطورية الرومانية إلى نهاية الحرب الصليبيّة– هي الفترة التي اعتاد العرب عن غير وعي بتاريخهم تقسيمها إلى: انحطاط، نهضة، فترة حديثة، فترة معاصرة » [1].

وعلى الرغم من انتفاضة العرب طوال هذه الفترة ضد أنواع الاستعمار بدءاً من انتفاضتهم ضد الأتراك عام 1916م، والحرب الكونية الأولى والثانية، التي شملت العالم بأسره من (1916-1945م)، وحتّى 1967م، إلاّ أن هذه الأزمات المتتابعة كانت تكشف في كل مرّة عن قصور في الرؤية والنظر إلى التاريخ وعن عجز في الإحاطة بشروط النهضة، وعن عقل متأزّم، « فهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض؟ » [2]، على حد قول الجابري.

برزت إلى العيان، دراسات أوْلت الاهتمام لنشاط التاريخ، باعتباره بنية فاعلة في منظومة التفكير–كما مرّ بنا سابقا– ومن ثمَّ تطلّب تفكيكها ومراجعتها. واسْترعت هذه الفكرة انتباه مختلف المفكرين،« بدا ذلك واضحا في الخطاب العربي– بعد عام 1967م – من خلال ظهور مجموعة من المفكرين المؤرخين كـ: قسطنطين زريق، عبد الله العروي، هشام جعيط... الذين أصبحت لديهم فكرة التاريخ هاجسا من هواجس الثقافة العربية » [3]، يمكن أن نلحظ ذلك في مؤلفاتهم مثل: "الوعي القومي"، "أي غد؟"، "النكبة"، "نحن والتاريخ"، لقسطنطين زريق، "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"، "مفهوم التاريخ"، "العرب والفكر التاريخي"، لعبد الله العروي، اتجهت في مجملها إلى النظر إلى التاريخ كمعرفة ونشاط الإنسان المرتبط بحركة الزمن.

وتعمّقت هذه الفكرة، في الآن نفسه، في دراسات تراثية لمفكرين وفلاسفة مختصين أمثال: محمد عابد الجابري، في مشروعه(نقد العقل العربي)، (نحن والتراث).. وغيرها من مؤلفاته، جورج طرابيشي(نقد نقد العقل العربي)، حسن حنفي(من النقل إلى الإبداع)، الطيب تزيني(مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط)،(من التراث إلى الثورة)، برهان غليون(اغتيال العقل)،(الوعي الذاتي)...وغيرهم، ممّن أقرَّ بضرورة محاورة

---

(1) ابن مزيان بن شرقي، مرجع سابق، ص18.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي(1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص 22.

(3) ابن مزيان بن شرقي، مرجع سابق، ص 20.

ماضينا لاستيعاب حاضرنا وتجاوزه إلى المستقبل، فلا مستقبل لأمة تنهض على غيرها تِباعاً وتقليداً، أو طغياناً وبطشاً، و« الحاضر/الواقع هو سبيل كينونتنا، هو الطريق الوحيد لرسم المستقبل» [1].

ترتبط إشكالية الوعي التاريخي العربي، حسب تلك المشاريع بمجموعة من المشكلات أخطرها، مشكلة الإغتراب في الثقافة العربية، على غرار ما رأيناه في التراث الغربي.

يتحدث محمد عابد الجابري عن الإغتراب في كتابه(تكوين العقل العربي)، فيبدو الوعي مغتربا زمانيا ومكانيا، وعلى حد قوله: « عندما نسير مع "التقليد" الأوروبي، فنؤرخ لثقافتنا بـ"القرون"، تجدنا نستعمل التاريخ الهجري بالنسبة للزمن الأول، زمن الثقافة العربية في"القرون الوسطى" الذي نمدده إلى القرن السابع أو القرن الثامن الهجري، ثم ترانا نقفز إلى التاريخ الميلادي بالنسبة للزمن الثاني، زمن الفكر العربي في"عصر النهضة"الذي نبدأه مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي...أما ما بين"القرون الوسطى"هذه و"عصر النهضة"،أي ما بين القرن الثامن الهجري أو الخامس عشر الميلادي وبين القرن الثالث عشر الهجري أو التاسع عشر الميلادي فـ "حلقة مفقودة"(*) في التاريخ العربي» [2].فأين هو وعينا من زمننا؟...أو بالأحرى هو وعي لازماني، مغترب.

---

[1] ابن مزيان بن شرقي، مرجع سابق، ص 20.

(*) يستند الجابري في هذه المعلومة إلى كتاب بعنوان "الحلقة المفقودة في تاريخ العرب" من تأليف، محمد جميل بيهم (نشر مصطفى الحلبي، القاهرة، 1950). وهو: "كتاب يتناول أنباء العالم العربي بالمشرق والمغرب في النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية من سقوط بغداد حتى نهاية الحرب العالمية الأولى" (=عبارة على غلاف الكتاب). ويقول الجابري: " إذا تذكّرنا أن سقوط بغداد كان عام 1258م كما يقول المؤلف نفسه تكون« الحلقة المفقودة في تاريخ العرب » عبارة عن ستة قرون ونصف)، أي ما يشكل نصف ما مضى من التاريخ الهجري، تاريخ الإسلام، تاريخ الأمة العربية. لنتخيل إذن كيف سيكون الوعي التاريخي والزمن الثقافي لدى أمة نصف تاريخها «حلقة مفقودة» على صعيد وعي أبنائها".محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،ص 55،(الهامش).وللإشارة، فقد راجعنا هذا الكتاب(الحلقة المفقودة في تاريخ العرب)، وتبيّن لنا أن هذة الفترة الزمنية المحصورة ما بين(سقوط بغداد وقيام الدولة العثمانية حتى عصر النهضة، من 12م-19م)،لايسجّل التاريخ تأريخا شاملا لكل ظروفها؛ فإن اهتم بعض المؤرخين بالظروف السياسية فقد أهملوا الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، وإن اهتم البعض الآخر بهذه الجوانب فقد أهمل الأول. ومن ثَمَّ يأتي هذا الكتاب(الحلقة المفقودة)ليعيد تأريخ هذه الفترة بكل ظروفها، ولو لم تسبقه كتابات عن هذه الحقبة الزمنية، لما تمكَّن من تجميع كل أحداثها التاريخية ومُنجزاتها.هكذا، يكون هذا العنوان(الحلقة المفقودة) مُبالَغٌ فيه. فهي ليست بالحلقة المفقودة تماما، وفي ذلك يكون تعليق الجابري(لدى أمة نصف تاريخها «حلقة مفقودة» على صعيد وعي أبنائها) مبالَغٌ فيه أيضا.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص 43، 44.

ومكانيا، يرى الجابري أن« تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وإشبيلية وقرطبة...مما يجعل منه تاريخ "جزر ثقافية" منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالها في المكان. والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضورا، لا على التعاقب ولا على التزامن، بل حضورا لازمانيا، الشيء الذي يجعل وعينا "التاريخي"، يقوم على التراكم وليس على التعاقب، على الفوضى، وليس على النظام» [1].

ويستمر الجابري في بحث السؤال: من نحن؟ وما تاريخنا؟ على طول مشروعه(نقد العقل العربي)،(نحن والتراث)، يشير إلى أهمية قراءة التراث بقوله:« يجب أن نتسلح بالرؤية التاريخية ، بالوعي التاريخي. إن التراث جزء من التاريخ فهو جزء من الصيرورة التاريخية» [2].

وينوّه عبد الله العروي في كتابه(العرب والفكر التاريخي)، أيضا، بخطورة الاغتراب على مستقبل الثقافة بقوله:« إن المثقف وليد ثقافة والثقافة ناتجة عن وعي وعن سياسة، وهنا لابد من كلمة حول خطر ما يسمى بالاغتراب وحول خطر الآخر الذي أسميه الاعتراب. إن الاغتراب بمعنى التغريب و التّفرنج استلاب، لكن الاعتراب[*] استلاب أكبر» [3].

فهو يرى أن السياسة في البلاد العربية، تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة، وإحياء التراث، غير أن تقديس اللغة أي تحجيرها في مستوى معين، وأخذ الثقافة العتيقة كسمة تمييزيّة للقومية العربية، هما تشجيع الاستمرار في الفكر الوسطوي ونفي موضوعية التاريخ.

هكذا، يعتبر العروي أن الاستلاب الحقيقي، هو الضياع في تلك المطلقات، حيث يفنى المثقف العربي بكل طواعيّة واعتزاز، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الاختيار والتعبير الصادق عن هويته القارة الدائمة. وهي الأوزار والسلاسل التي تقيِّدنا أو تقيِّد مثقفينا، ولن نتحرَّر منها إلا بكسب وعي تاريخي، وتبنّي النظرة التاريخية،

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص47.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 49.

[*] الاعتراب: " الانغماس في الفكر الوسطوي، نتيجة سياسة ثقافية ". عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006، ص 211.

[3] المرجع نفسه، ص 207.

ذلك يمكّننا من رؤية اللغة والتراث كمواد منفصلة عنا، لا نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين [1].

ويشرح الاستلاب بمفهوم آخر، هو أن يتبنى المثقف فكرة ثقافية أو فلسفية، ويبقى طول حياته سجين حدود رسمها هو لبناء فكره، فلا يتجاوزها، ولا ينمي أفكاره، ويشير إلى التّشيؤ كمفهوم يختزل كل ما هو من طبيعة الإنسان/الكائن، في صورة أشياء مادية. ويضم أيضا إلى هذا المفهوم ما أسماه بالوعي الخاطىء أو الإيديولوجيا، وميدانه الفرد عندما ينغمس في فكر، هو في خدمة نظريات ومصالح طبقة ما [2].

أما برهان غليون، في كتابه(الوعي الذاتي)، يرى أن الوعي منقسم ومُوَزَّع على ثنائية التراث/الحداثة، بمصطلحات هذه الثنائية المتعددة. هذا الانقسام والانشطار، هو ما يشكل أزمة الوعي عندنا، ولا سبيل إلى تحقيق وعي ذاتي إلا بالخروج من سجن هذه الثنائية ومخلَّفاتها، فعلينا أن نعرض لهذه الذات بالنقد لنخلّصها مما يكبّلها وكان سبباً في إعاقتها عن التقدم، يقول:« في هذا المجال هناك أسئلة أولى تطرح نفسها على الوعي العربي الذي اشترط غياب الإجابة عنها، غيابه عن نفسه، وعن الواقع، وليس المهم هنا أن نجيب عنها بقدر ما أن المهم هو أن نستوعبها، ونبقيها حاضرة في أذهاننا، حتى تأخذ المشاكل المطروحة معانيها النسبيّة والتاريخية، أي حتى نبدأ الحديث من داخل التاريخ، وحتى يمكن التفكير» [3].

هي أسئلة يرفض العرب الإجابة عنها، لأن الإجابة عنها، تعني الاعتراف بالهامشية والعجز، فالوعي التاريخي كما يقول غليون:« بالنسبة إلينا الأب الطاغية، المدمّر والقاتل لما يحمله من مخاطر، من جهة، وهو الساحر والفاتن لما ينطوي عليه من احتمالات وكنوز من الحضارة والتفتح والانعتاق والتقدم، من الجهة الثانية. إنه كارثة افتقاد العرب على إثره وبسببه لشوكتهم ومكانتهم الدولية وعزّتهم، وهو في الوقت ذاته، أملهم في تجديد مدينتهم وتدعيمها وتزويدها بالقوة والوسائل والإمكانيات للتّحكّم بمصيرهم وإنقاذ أنفسهم من خطر التهميش الحتمي »[4].

---

[1] ينظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ص 95، 208.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 209، 210.

[3] برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1992، ص 136.

[4] المرجع نفسه، ص 138.

ولهذا لم يستطع العرب أن يقيموا علاقة موضوعية ومنطقية بالتاريخ، وهو ما يصفه غليون بالوعي المتناقض الذي يعيش محنة اللااختيار واللاقرار، فهو بين القبول والرفض.

ويرى أيضا، أن على الوعي مصالحة نفسه، وقبوله بتمزّقه ومتناقضاته، وهو من جانب آخر يستبشر خيراً بهذا التناقض، إذ يقول : « التناقض في الوعي بما يحمله من قلق على الوجود وتوتر وتوجّس، هو طاقة الفعل وحافز الإبداع » [1]، وهو ما قال به غادامير كما سبق أن أشرنا.

وللنهوض بالوعي الذاتي، الذي يعتبره وعي تاريخي، يدعو إلى« فتح مناطق حرة في الثقافة بعيدا عن المصالحة السياسية والإيديولوجية، ولا تحكمها مشاعر الحقد والضغينة وحب الذّات والمصلحة الآنية والأنانية (...) يمكن أن ينمو الوعي بالوحدة، والوعي الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته، ودون مساومة، التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة ويمزّقها في الاختيار المحرج، والذي لا فائدة فيه، بين مطلب الذّاتية الذي لا قوام لمجتمع دونه، وإنجاز مطلب المعاصرة الذي لا تاريخية لمجتمع ولا استمرارية في غيابه. ذلك هو الخروج من اغتيال العقل، إلى تحقيق الوعي؛ أي من تخفيضه إلى مستوى أداة للنزاع الإيديولوجي، إلى رفعه إلى مستوى الإدراك الموضوعي والوعي المعرفي» [2].

كما يدعو إلى ضرورة تجديد المنهج، وطريقة التفكير في قضايانا، والجمع بين الماضي والحاضر، بين القديم والحديث، هو عبور من اغتيال العقل إلى تحرير الذات[3].

وفي دراسة أخرى لشوقي جلال، في كتابه (التراث والتاريخ)، يؤكد على وحدة الأنا الاجتماعية، فالوعي التاريخي هو وعي جمعي« ليس مجرد ذاكرة انتقائية لأحداث متفرقة وقعت دون علاقة فيما بينها، وإنما الوعي التاريخي وعي جمعي يمثّل نسقا فكريا. ترتكز عليه التنشئة الاجتماعية، ويبلور الشعور بوحدة الأنا الاجتماعية، ويفرز روح الانتماء عند اقترانه بالتنمية والبناء» [4].

ويرى، أننا نعيش بؤس الوعي التاريخي، ذلك لأننا ننظر إلى تاريخنا، كوقائع عاشها الأقدمون، تنتقل رواية، وننتقي منها ما يوافق انحيازنا الإيديولوجي، ونسوق الرواية المنتزعة من سياقها التاريخي الاجتماعي، لنرويها على

---

(1) برهان غليون، الوعي الذاتي، ص 145.

(2) المرجع نفسه، ص 149.

(3) ينظر:المرجع نفسه، ص 150.

(4) شوقي جلال، التراث والتاريخ، على الرابط: www.kotobarabia.com ص 406.

سبيل العبرة من موقف تفرضه المصلحة، وتسقط بزوال الظرف، دون بحث عن الحقيقة الموضوعية، دون وعي بالذات، بينما يغدو التاريخ الحقيقي لا المتوَهَّم أحد ركائز النهضة [1].

وها هو حسن حنفي في مقال له بعنوان (تحدّيات الوعي والواقع وأزمة الثقافة العربية)، جزء من محاضراته حول، أزمة الثقافة العربية، توقف فيها طويلا عند مسألة حضور التراث القديم في الثقافة العربية المعاصرة، ألقاها في (أبو ظبي)، بدعوة من المركز الثقافي الإعلامي للشيخ سلطان بن زايد آل نهيان، ممثل رئيس الدولة. حيث يعتبر حنفي أن المؤسسات الثقافية في البلاد العربية، تظلّ فارغة بلا مضمون دون وعي تاريخي بثقافتنا، وفي اغتراب هذا الوعي، تظلّ هذه المؤسسات معلّقة في الهواء بلا تاريخ ولا زمان،«فكلما وسعت الهوّة بين الثقافة والواقع ظهر العجز، وانزوت الثقافة إلى روافدها، واشتدّ الواقع تعقيدا، وازداد تأزّما » [2].

هذه بعض الدراسات، على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، تتخذ لنفسها مبدأ المراجعة والنقد لذاتيتها التاريخية، كما صرّح بذلك محمود أمين العالم في مقدمة كتابه (الوعي والوعي الزائف)، عن افتقاد كتاباته السابقة للدقة النظرية والعلمية والمنهجية، فيستنكر كتاباته الأولى، هو إفصاح عن وعي مغترب، أو ترجمة لواقع يحمل في طيّاته أزمة هذا الوعي.

ويُصنَّف مشروع محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي)، ضمن أهم الدراسات وأقواها تأسيسا في جانبها النظري، زعزعت بنية العقل العربي، وخلخلت الكثير من وثوقياتها، فهو فكّك البنية التاريخية المتراكمة للعقل العربي، بالنقد والتمحيص والحفر والتساؤل والاستجلاء. ويكفينا دليلا على ذلك، النقودات العديدة، التي تعرّضت لهذا المشروع، باحثة فيما أفرزه من قضايا وإشكالات، فهل تمكنت من استيعاب ووعي ما أسفر عليه الجابري في دراسته؟ أم أنها قرأتها بعين الماضي؟ وهل كانت قراءة الجابري للتراث غير واعية، إلى درجة أنه قُوبل بما يتعرض لمشروعه بالنقد والتمحيص، بآخر تطلّب إنجازه مدة عشرين سنة؟ أم أنه كان له الفضل في بعث قراءة جديدة للتراث أكثر عمقا وموضوعية؟ ما مدى مشروعية هذه القراءات، في أساسها المعرفي الذي انطلقت منه باحثة ناقدة، في مجال التراث، فهل وُفِّقت في فهمه لتتمكن من تجاوزه؟

---

(1) ينظر: شوقي جلال، التراث والتاريخ، على الرابط: www.kotobarabia.com، ص ص 408، 409.

(2) حسن حنفي، تحديات الوعي والواقع وأزمة الثقافة العربية، الحداثة، الموقع الرسمي لحزب الحداثة والديمقراطية لسورية، على الرابط:
http://www.hadatha4syria.org/news.php ? action=view & id=3424

التـراث قـراءة في نقـد النقـد

يبقى التراث ذلك السؤال الصعب، يستعصي أبدا على الفهم، لأنه متغيِّر متحوِّل باختلاف هوياته، ومناهجه وأساليب التفكير فيه. فهو يظهر كل حين في وجود جديد، تتلبسه الإيديولوجيا تارة والعقلانية تارة أخرى. وكلما تقدم الحفر فيه ازداد عمقا، وليس من السهولة بمكان فهم نص تراثي أو الخوض في مناطقه المعتمة دون امتلاك الآليات والعدة المعرفية اللازمة. من أجل تحقيق نهضة حقيقية للعقل العربي تخوض هذه الدراسات بشجاعة وبجرأة مهمة نقد الذات، باحثة ممحِّصة لكل ما تطرحه من استشرافات جديدة كرؤية واعدة بغد جديد.

أولا: التراث عند الجابري، بأي مفهوم؟

يعتبر الجابري(*) أن الدراسة النقدية أساس كل نهضة، وعلى هذا الأساس كان نقده للعقل العربي هو مراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته من منحيين، منحى تكويني تاريخي على مستوى تتابعي تعاقبي بوعي

(*) «ولد محمد عابد الجابري غرة شوال 1354 هـ بمدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، وتتألف فجيج من سبعة قصور – أي تجمعات سكنية – من بينها قلعة زناكة التي ولد فيها الجابري بعد أن انفصلت والدته عن والده، فنشأ نشأته الأولى عند أخواله وكان يلقى عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو أمه. وكان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن، وما إن أتم السابعة حتى انتقل لكتاب آخر، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فقضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية.بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية.

أتيحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج محمد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، وكان محمد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر، وفي هذه الأثناء راودت شيخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج، وبالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة "النهضة المحمدية" كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة لتصبح بديلا للتعليم الفرنسي بالمغرب، فالتحق الجابري بالمدرسة وتخرج منها سنة 1368 هـ / 1949م بعد أن حصل على الابتدائية.حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، ودكتوراه دولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط. شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط.حاز عدة جوائز منها: (جائزة بغداد للثقافة العربية اليونيسكو، يونيو1988، جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، مؤسسة MBI تحت رعاية اليونسكو في 14-11-2005، جائزة ابن رشد للفكر الحر،=

تاريخي معتبرا أن المعرفة نتاج لحظتها التاريخية، ومن ثَمَّ الدراسة على مستوى تزامني وصفي لنظم المعرفة المستخلصة من الدراسة الأولى، استهل هذه الدراسة بكتابين صدرا قبل مشروعه(نقد العقل العربي)، هما: (الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية) عالج فيه الخطاب العربي المعاصر والإشكاليات التي حامت حوله، أما كتابه(نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) فقد عالج فيه مشكلة الفكر الفلسفي الإسلامي، ليَخلُص إلى بلورة رؤية عامة ووِجهة منهجية –حدَّدَ خطوطها العريضة في هذا الكتاب[1]– للطريق التي سيسلكها وهو يخوض في دهاليز التراث بتنوع وتعدد فروعه المعرفية، فالحاجة تدعوه لأن يعرِّج على الفكر/العقل العربي ككل، حيث المشاكل نفسها تُطرح في كل محدِّداته وتاريخيته على حدّ قوله:«يبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي.وبعبارة أخرى:لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر.وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل»[2].

تجسّدت هذه الدراسة في أربعة أجزاء، حيث تناول في الجزأين الأول والثاني(تكوين العقل العربي، وبنية العقل

=أكتوبر/تشرين الأول 2008). وله روابط خارجية من مثل: –منبر محمد عابد الجابري موقع رسمي– محمد عابد الجابري..والمشروع الفكري النهضوي في ببليوإسلام.– الجزيرة نت: أثر الجابري في الفكر العربي المعاصر. توفي الجابري يوم الاثنين 3ماي2010، في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة من المرض .

من أعماله: نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980) ،العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (1971)،تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)، العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)، العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)، مدخل إلى القرآن، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، معرفة القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول : في ثلاث أجزاء، "أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب" (1973)، "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" (1977)، "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي" (1982)، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" (1986)، "وحدة المغرب العربي" (1987)، "التراث والحداثة : دراسات ومناقشات" (1991)، "الخطاب العربي المعاصر" (1994)، "وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" (1992) ،"المسألة الثقافية" (1994)،"الديمقراطية وحقوق الإنسان" (1994)،"مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب" (1995)،"المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" (1995) ،"الدين والدولة وتطبيق الشريعة" (1996)،"المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية" (1996)، سلسلة "نقد العقل العربي"، صدر له في آذار 2010، الكتاب الثالث من سلسلة "مواقف" والمعنون بـ "في غمار السياسة : فكراً وممارسة" عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت ». مقال على الرابط: محمد– عابد–الجابري /Ar.vikipedia.org/wiki

[1] ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ص 16– 34.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،،ط5، مارس1994، ص206.

العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) الجانب النظري لعقل الفكر العربي بوصفه أداة لإنتاج المعرفة، فتعلّق الأمر بالجهاز المفاهيمي المعرفي الخاص المجرد، وفي الجزأين الثالث والرابع(العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، والعقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية) درس العقل العملي، أو العلم المدني باعتبار أن السياسة والأخلاق حقلا معرفيا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، كما مورِست وتُمارَس وكما ينبغي أن تكون[1].

رأى أن الدراسات السابقة التي تمت في القرن التاسع عشر، تناولت العقل العربي من منطلق سلطة النموذج، الذي هيمن على كل قراءة سواء كانت استشراقية، أوسلفية، أو قوموية، أو يسراوية، وهي قراءات لم تضف شيئا إلى العقل العربي بقدر ما سيَّجته وسجنته في إيديولوجياتها، نعَتَها بالقراءة السلفية،« القراءة السلفية للتراث قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تُنتِج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه»[2]، ومجمل هذه القراءات تتشابه في أساسها المعرفي الابستمولوجي، وعلى طريقة واحدة في التفكير" قياس الغائب على الشاهد"، تلك آلية تطبع الفكر العربي ككل، وإن كانت منهجا وطريقة علمية امتازت بها الثقافة العربية الإسلامية وحققت من خلالها نتائج مهمة، إلا أنها ابتعدت عن شروطها وقواعدها التي تتم فيها أو التي وُضعت بها أولاً، في تداولها الزمني الممتد، ولهذا أسفرت عن نتائج رهيبة وخطيرة لاحقا؛ حيث ترسّخ هذا القياس« كطريقة في التفكير، كطريقة في (العمل) داخل بنية العقل العربي، وأصبح يمارس بشكل آلي لاشعوري» [3]، هكذا، بسبب الممارسات اللاواعية لهذه الطريقة «أصبح كل مجهول"غائبا" يبحث له عن"شاهد"يقاس عليه، وبما أن المستقبل هو المجهول الأكبر وبما أن الماضي هو وحده"المعلوم"، فإن النشاط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل، قد انحصر أو كاد في البحث في الماضي عما يمكن أن يقاس عليه الحاضر »[4]، وقد كشف

---

[1] ينظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية،سلسلة نقد العقل العربي4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس2001، ص20.

[2] الجابري، نحن والتراث، ص13.

[3] المصدر نفسه، ص18.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هذا الأمر عن استلاب خطير للهوية، وهو ما يُعَبَّر عنه أيضا بآفة الإسقاط في العقل العربي في غياب وعي منهجي.

فالجابري حاول تقديم قراءة بوعي تاريخي تتحاور مع المشاريع المؤسسة للثقافة العربية وقراءاتها ونُظُمها المعرفية، على غير الذوبان فيها. هي محاولة للتحرر من سيطرة النموذج، وعندما تكون القراءة بوعي تاريخي، دائما يرتبط التغيير بإعادة التشريع وبالتعديل والتصحيح وتطوير مسار الفهم.

يستند الجابري في دراسته إلى الإطار المرجعي الذي تنتمي إليه الثقافة العربية الإسلامية، عصر التدوين الذي يؤرَّخ له من منتصف القرن الثاني للهجرة إلى منتصف القرن الثالث للهجرة، هو العصر الذي دُوِّنت وقُنِّنت وبُوِّبت فيه جُلَّ علوم العرب بمختلف فروعها، فيراجع تكوينها التاريخي مركِّزا على أساسها المعرفي الذي بُنِيت عليه، من مُنطلق أن:« نقد الأطروحات عندما يُغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا[*]، أما نقد طريقة الإنتاج النظري،

---

[*] «فكروية (إيديولوجيا، أدلوجة)، (Idéologie): كلمة ابتكرها دستوت دوتراسي Desttut de Tracy، علم موضوعه دراسة الأفكار(بالمعنى العام لظواهر الوعي) ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها». أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية،ص611.

ويعرفها عبد الله العروي –باعتباره واحدا من الذين تناولوا هذا المفهوم على نطاق واسع– بأنها: «كلمة دخيلة على جميع اللغات الحية، تعني لغويا في أصلها الفرنسي علم الأفكار ولم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمّنوها معنى آخر ثم رجعت إلى الفرنسية وأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية». عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5 ،1993، ص9.

في الاستعمال العربي من خلال الترجمة اتخذت مصطلحات عدة مثل:منظومة فكرية، عقيدة، ذهنية،..يماثلها عبد الله العروي بلفظة كان لها حضورا قويا ومركزيا في العلوم الإسلامية، هي لفظة (الدعوة) في الاستعمال الباطني(الجابري يعبر عن هذا المعنى بلفظة (الدعوى) في نقده للعقل العربي)، وقد صرف العروي النظر عن هذه المفردة نظرا للاستعمال المعاصر الشائع للفظة(إيديولوجيا) واقترح كلمة (أدلوجة) للتعبير عن مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى البعيد والقريب، وهو مفهوم يعتبره إيجابيا وفعّالا، وأدلوجة عصر من العصور هي الأفق الذهني الذي يحكُمُ تفكير إنسان ذلك العصر، ثم مفهوم الأدلوجة بالنسبة إليه مزدوج على مستويين؛ وصفي ونقدي، الأول: تقدم فيه الأدلوجة نفسها على أنها حقيقة مطابقة للواقع بحيث يصفها الباحث بوفاء وأمانة، والثاني: يقف عنده الباحث ليبين أنها أدلوجة غير عاكسة للواقع على وجهه الصحيح أي الماهوي الذي هو عليه. ويرى أن عملية النقد هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة،.. فلا يجب طمسها أو عدم الوعي بها وإلا أصبحت كلمة أدلوجة فارغة غير ضرورية. فالاستعمال الواعي للكلمة حسْبَه هو الذي يُشعِر القارىء بأنه عالم بحدود تعبيرها عن واقع وحقيقة ما، حقيقة مرحلية بالنظر إلى تطور التاريخ العام الذي يعرفه المستعمِل، ومن ثم استعمال مفهوم الأدلوجة مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة ويقود إلى نظرية، فهي تستعمل بمعنى القناع في مجال المناظرة السياسية، وتخلق تفكيرا وهميا، تتضمن أحكاما حول المجتمع، تنبع عن مصلحة وتهدف إلى تحقيق منفعة خاصة وتقود إلى نظرية نسبية من جانب القيمة. وتستعمل في معنى رؤية كونية تتضمن مقولات وأحكاما عن الظواهر الكونية والإنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن، وهي أيضا نسبية تاريخية. وتستعمل في=

أي(الفعل العقلي) فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهِّد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية »[1]. فهو يريد من دراسته الابستمولوجية الكشف عن وعي الإنسان بالعالم في مراحله التاريخية المتطورة ناقدا جانبها الإيديولوجي الذي يستغل العلم لشرعنة فلسفة معينة، وقدم الجابري مثالا عن توظيف الغزالي لمنطق أرسطو كآلية تحُلُّ محَلَّ آلية (قياس الغائب على الشاهد) توظيفا شكليا فقط، حيث المادة المعرفية التي طُبق عليها تختلف بطبيعتها الماهوية عن المادة المعرفية التي جاء منهج أرسطو لدراستها[2]، ومن هنا الإيديولوجيا/المفهوم الذي يحيل على إشكاليات كبرى طرحتها الفلسفة المعاصرة تتعلق بالاغتراب والاستلاب، اغتراب الوعي. ونقد المشاريع الكبرى التي أسست للثقافة العربية الإسلامية بالآليات نفسها التي قامت عليها، هو إعادة بعث لنمط من التفكير أرسته إيديولوجيا سابقة تعبر عن واقع وحقيقة مرتبطة بسياقها التاريخي، وهيمنت لاحقا على طريقة الإنتاج الفكري، اِنطلقت من أسس معرفية مبنية من مقدمات تضفي إلى نتائج موضوعة مسبقا وبالتالي تخدم جانبا إيديولوجيا مرتبطا بعصر معين لكنه يتكرر بمفاهيمه في العصور اللاحقة، إنَّ« الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا

=معنى معرفة الظاهرات الآنية والجزئية في مجال نظرية المعرفة ونظرية الكائن، وتتضمن أحكاما تتحرّى الصدق في الكشف عن حقيقة الكائن وتقود إلى النظرية الجدلية. ينظر: المرجع نفسه، ص ص 9- 13. وحسب الباحث محمد سبيلا، فإن منطق الإيديولوجيا يأخذ من كل الأنظمة المعرفية بما يخدم غرضه ومصلحته ويلجأ إلى مختلف آليات التفكير وأساليب الاستدلال والإقناع وإن كانت مبنية على المغالطة، وخطابه مرتبط بالأهواء الإنسانية، باللاشعور،وليس عقليا خالصا. ينظر: محمد سبيلا، الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1،سبتمبر1992، ص ص121-127. إن التفكير الإيديولوجي أشبه بالتفكير السياسي فهما صنوان ويقومان على اعتبارات براغماتية نفعية، هو العقل السياسي/الإيديولوجي الذي رآه الجابري في دراسته يسير جنبا إلى جنب مع ابستيمي الثقافة العربية في كل فروعها يأخذ بمبدأ لكل مقام مقال، ويجمع بين مختلف آليات التفكير لمختلف الأنظمة المعرفية لإقناع الآخر، وفي سعيه هذا يزداد إيمانا بقضيته. ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، سلسلة نقد العقل العربي3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004، ص ص8، 16.

[1] الجابري، نحن والتراث، ص16. يؤيد محمد سبيلا الجابري في أن الإيديولوجيا نقيض العلم فيقول:« هي ما قبل العلم(باشلار)، أو هي العلم في صورته الجنينية قبل أن يحقق قطيعته الابستمولوجية، فكل ما ليس علما فهو إيديولوجيا، وبالمقابل فإن العلم هو نقيض الإيديولوجيا أو ما بعد الإيديولوجيا، فكل ما ليس إيديولوجيا هو علم.العلم هو الخطاب الوصفي الحيادي، الكمي، الدقيق، أما الإيديولوجيا فهي فكر قيمي وتعبوي، هدفه الأساسي ليس المعرفة بل العمل».محمد سبيلا، المرجع السابق، ص11. وحسب الباحث، فإن العلم يتجاوز الإيديولوجيا من المعرفة الظاهرية السطحية للأمور إلى المعرفة العميقة بكنه الأشياء. ينظر: محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص10.

[2] ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، أكتوبر2000، ص ص442، 445.

بعالمه»[1]، فكانت المنطلقات التي أسست الثقافة العربية عبارة عن نُظُم ومعارف تتصادم فيما بينها بوصفها (مناهج ورؤى) على حد قوله.

يميز الجابري بين مجموعة من المصطلحات، توضيحا منه لمبدأ ومسار دراسته، يميز بين الفكر بمعنى الإيديولوجيا أي:« جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها شعب معين عن اهتماماته ومشاغله، عن مُثُله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية» [2]؛ وبين الفكر باعتباره أداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموع هذه الأفكار أو ما سماه(عقلا مُكوَّنا)، أي النظام المعرفي لثقافة ما، يندرج تحته مثقف منتمٍ إليها، في علاقة مع العقل المكوِّن باعتباره الآلية المنتِجة لهذا النظام، عبّر عنها أيضا بثنائيات: العقل الفاعِل/العقل السائد، القوة المدرِكة/مُدرَكاتها، الوعي/موضوعه، ويرى أنه من الخطإ الفصل بين الفكر وأفكاره، فهما وحدة لا انفصام لها كما ذكر هوسرل، وأن الفكر يشكله الواقع، هو نتاج لترسبات الأفكار والمفاهيم، على نحو ما رأينا في منظومة التفكير بوعي تاريخي لدى غادامير. فكرنا العربي هو الوسيلة أو الطريقة التي نفكر بها، يسمي الجابري فكرا عربيا كل من يفكر داخل دائرته، من ثقافته وبواسطتها[3]، تلك حسْبَه قاعدة عُرفية في نسبة مفكر ما إلى ثقافة معينة. درس النصوص التي انبثقت من هذه الدائرة المكتوبة بلغة عربية[*] ولمفكرين عرب أو تكوينهم كان عربيا، ولهذا السبب- ربما- رفض التحاور مع جورج طرابيشي في نقده له لأنه رآه يفكر في ثقافتنا وتراثنا من خارج الدائرة وليس من داخلها، لكن ألا يمكننا أن نرحِّب بمن هو خارج الإطار على رأي كارل بوبر، بآخر يفكر في تراثنا بأدوات قد تكون أنجع، وينظر إليه من زاوية ورؤية

---

[1] الجابري، نحن والتراث، ص24.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002، ص11.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص13.

[*] نشير إلى عدم تدقيقه في مفردات نص الذهبي الذي وظفه كشاهد على تاريخ بداية التدوين، فهو حسب طرابيشي لم يفرق بين (التدوين والتصنيف)، واعتبر المفردتين مترادفتين، فاتهمه بالمماحكة اللفظية. جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي2، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص ص 18،48. « المماحكة اللفظية logomachie): البرهنة بألفاظ أسيء تحديدها». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجُمَّع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1983، ص192.

مختلفة؟ يشترط الجابري في هذا النوع من الممارسة حضور الوعي، الوعي بإمكانية تناول المادة قيد الدراسة بأدوات وآليات الآخر،وجعلها تتصل وتتماهى لتكشف عما هو مخبوء فيها بعيدا عن الإسقاط أو التلفيق (*).

درس الجابري نُظُم الثقافة العربية بكل فروعها(نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة..) مجتمعة، فهي ما يشكل تراث العرب، حيث تتكامل هذه الفروع فيما بينها، وكل منها يؤثر في الآخر. لم يكن الجابري مؤرخا، لكنه الناقد، فهو لم يعتمد منهج التأريخ الكرونولوجي للتراث(قضايا، وقائع تاريخية...) على نحو ما نراه في كتب التاريخ، فمفهوم التراث عنده ليس تراكما معرفيا، بقدر ما هو تَوارُثٌ لآليات التفكير، وبهذا المعنى يكون التراث عنده هو العقل. ولهذا السبب تناول موضوعه من جانب ابستمولوجي مقدما تصنيفا جديدا للعلوم على غير ما كان متعارفا عليه، حين كان يُؤخذ بالمظهر الخارجي، فتحوَّل التصنيف لديه بناء على البنية الداخلية للمعرفة، أي آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، هو تصنيف من وجهة نظره يطرق آفاقا جديدة شبيهة بالآفاق التي فتحها علم البيولوجيا، «هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان(**) من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة، وما أسميناه بـ (المعقول الديني العربي)، المقيَّد بالمجال

(*) للإشارة إلى أن الجابري يتناول تراثنا بمختلف فروعه المعرفية بأدوات غربية أو ذات محضن غربي لكنه يعتبر مختلف المناهج مفاهيم ويقول أنه يوظفها ويمحورها في دراسته بوعي وبحرية وبمسؤولية. ونحن في هذا البحث سنتتبع حضور وعيه في هذا التوظيف من خلال مجمل الدراسات النقدية التي تناولت مشروعه مركزين خاصة على مشرروع جورج طرابيشي باعتباره أكبر مشروع تتبع بدقة دراسة الجابري للتراث.

(**) « البيان: ما بُيِّن به الشيء من الدلالة وغيرها.وبان الشيء بيانا: اتضح فهو بيِّنٌ، وكذلك أبَانَ الشيءَ فهو مُبِينٌ والبيان الفصاحة واللَّسَنُ، وكلام بيِّنٌ فصيح، والبيان الإفصاح مع ذكاء(...) روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:«إنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا»، قال:البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذَكَاءِ القلبِ مع اللَّسَنِ، وأصله الكشف والظهور، وقيل: معناه إن الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحجته من خصمه، فيَقلِب الحق ببيانه إلى نفسه، وقال الزّجّاج في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾، أي علَّمَهُ القرآن الذي فيه بيانُ كلِّ شيء». ابن منظور، لسان العرب، مادة (بين)،ص ص406،407.أما البيان بمعناه البلاغي هو غير الوضوح فقد جاء في كتاب البيان والتبيين للجاحظ قوله:« البيان اسم جامع لكل شيء كَشَفَ لك قناعَ المعنى، وهتَك الحِجاب دون الضمير، حتى يُفضِيَ السامعُ إلى حقيقته، ويهجُم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام ؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع». أبوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7 ،1998، ص76. وعرّف السكاكي البيان بقوله:« محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، والنقصان بالدلالات الوضعية، غير ممكن». أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي،مفتاح العلوم، ضبط وكتابة وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط2 ،1987، ص329. وحدَّد السكاكي البيان علميا، فجعله يشتمل على: التشبيه والمجاز بأنواعه والكناية.وهو ما أقره بعده القزويني ، ولايزال البيان بهذا التحديد المعمول به إلى الآن. ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الجزء الأول، مطبعة المجمع العلمي العراقي،1983،ص409.

التداولي الأصلي للغة العربية، كرؤية واستشراف. وعلوم العرفان(*) من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبُّب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم...الخ ويؤسسها نظام معرفي يقوم على (الكشف والوصال) و(التجاذب والتدافع)كمنهاج، وعلى ما أسميناه بـ (اللامعقول العقلي)- أعني الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين والذي كرسته الهرمسية-كرؤية واستشراف. وعلوم البرهان(**)من منطق ورياضيات وطبيعيات(بفروعها المختلفة) وإلهيات، بل ميتافيزيقا، ويؤسسها نظام

(*) «عِرفان (Gnose): علم وحكمة». أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص467.و«غنوص (Gnose): في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية، وكان للمسيحية غنوصها في القرنين الثاني والثالث الميلادي. ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية، بل الملحدة أحيانا. والغنوصية (Gnosticisme): مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور، ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجُمَّع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1983،ص 133.وفي موسوعة لالاند هو «مذهب يطمح إلى التوفيق بين كل الديانات وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنية وكاملة للأمور الإلهية، يمكن تناقلها بالتراث والتلقين. للجماعات العرفانية عقائد مشتركة هي: الفيض، السقطة، الخلاص،ممارسة الوساطة بين الله والبشر بواسطة عدد هائل من (القوى السماوية) أو(الآماد)، هي كائنات لدى العرفانيين تعتبر أرواحا متحدرة من المبدأ الأرفع الذي يجري تصوره كأنه الواحد عند الأفلاطونيين الجدد، بينما يعتبر الإله الخالق في التكوين والمسيح بوصفهما (قوى) دنيا وملحقة به.هذه العقيدة تأخذ كثيرا عن القبالة». أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص467، حيث القبالة:« لفظ عبري الأصل يُطلق على مؤلف فلسفي يلخص تعاليم الديانة الشعبية منذ نشأة بني إسرائيل، وهو لفظ يُتدَاوَلُ حاليا للدلالة على التأويل الخفي للتوراة، ويختلط بالسحر ومخاطبة الأرواح». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ،ص146. كما يعبر علم العرفان على نظرية المعرفة حسب رانزولي، وهو من جانب اشتقاقي-حسب لالاند- يُطلق على التحليل التأملي لفعل أو لملكة المعرفة المدروسة بمنهج منطقي مماثل لمنهج كانط.ينظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص ص468،467. ويورِد جميل صليبا في معجمه، مُقابِلَه (المذهب اللاعرفاني Agnosticisme) للدلالة على عجز العقل البشري عن معرفة الحقيقة المطلقة. واللاعرفانية قريبة من اللاادريّة. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني بيروت-لبنان،1982، ص73.

(**) « البرهان هو الحُجَّة الفاصلة البيِّنة».ابن منظور، لسان العرب،مادة(برد)، ص271،وفي القرآن الكريم قوله تعالى:« قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» سورة البقرة، الآية111، أي دليلكم وحجّتكم. وأما بمعناه المنطقي الأرسطي فهو:« بالجملة قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع. وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فبيِّن أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحدّ أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين جميعا، أعني علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه؛ وإذا كانت علة للشيء المنتج نفسه فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها. فإن هذه هي حال العلة من المعلول، ولا يمكن أن يكون قياس برهاني دون اجتماع هذه الشروط» ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، سلسلة علم المنطق، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص ص 373، 374. فالمقدمات الكاذبة تؤدي إلى الاعتقاد فيما ليس بموجود أنه موجود، وكونها(المقدمات البرهانية) غير ذوات حدّ أوسط باعتبارها متعالية عن البرهان، وكونها عِلَلاً للشيء باعتبار أن«العلم هو إدراك الأسباب» على حد قول أرسطو(الجابري: بنية العقل العربي، ص393)، فيتحقق العلم في الشيء متى أُدرِك بعلته، وهي متقدمة على النتيجة وأعرف منها لأنها سبب لها ، ولأن الأشياء الكلية المركبة تدرك جزئيا من طرف الحس وهي الأقدم في المعرفة عندنا، وقد قال أرسطو:« لا عِلْمَ إلا بالكُلِّي».(الجابري، بنية العقل العربي، ص388).ينظر: ابن رشد، المرجع نفسه، ص374. وقد أورد جميل صليبا في=

معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، وعلى ما دعوناه بـ (المعقول العقلي)- أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية-كرؤية واستشراف»[1]. في حين، أن منظومة القراءة بوعي تاريخي تراه فهما زمانيا وتاريخيا، بحسب المفاهيم التي كانت تحكم التفكير في الحقب الزمانية الماضية والمرتبطة بسياقها التاريخي الذي أنتجها، فالعقل يبدِّل مرجعيته المعرفية والمفاهيمية وبالتالي أفق استقباله للمعرفة، وهو حال الجابري الذي عالج ذلك الفهم بآليات تختلف عما كانت عليه.

والتراث الذي درسه الجابري خاص بكل ما شكل بنية العقل العربي، مركِّزا على ما سماه ثقافة النخبة أو الثقافة العالمة، ما عدا الثقافة الشعبية من(قصص، وخرافات، وأمثال، وأساطير، وكل ما يداخله الخيال...)، وكذا الشعر، ناظرا إليها أنها معرفة ليست علمية، فآلية التفكير التي يحضُر بواسطتها التراث كمعارف علمية

=معجمه الفلسفي، الجزء الأول، ص 206، تعريف ابن سينا للبرهان بقوله:« البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الإن.أما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط، حتى تكون فائدته أن القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضا مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود» (النجاة،ص103)،ويضيف شرحه في الصفحة نفسها:« وأما برهان الإن فهو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها لا غير» (النجاة، ص104). وأردف قائلا ص ص206 ،207:« القدماء لا يطلقون لفظ البرهان إلا على الاستنتاج العقلي، أي على الاستنتاج الذي تلزم فيه النتيجة عن المبادىء اضطراراً. أما المحدثون فيطلقون هذا اللفظ على الحجة العقلية والحجة التجريبية معاً والمقصود بالحجة التجريبية الحجة التي تستند إلى التجارب والأشياء والحوادث(...)وأكْمَلَ أشكال البرهان هو البرهان الرياضي لأنه استنتاج مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني»، والجابري في دراسته يميل إلى البرهان الأرسطي اليقيني، ويُقِرُّ أيضا بكل ما هو استنتاج عقلي يقيني تؤكده التجربة، وما هو إلى البرهان الرياضي أقرب.

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص 333، 334. للإشارة إلى أن هذا التصنيف سبقه إليه عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد المعروف بأبي القاسم القشيري في كتابه(لطائف الإشارات) صاحب أكمل تفسير صوفي للقرآن،والرسالة المشهورة، والقشيري هو من قدم مشروعا يصالح فيه بين البيان والعرفان، على أن الجابري ينفي اطلاعه على كتاب القشيري في أثناء كتابته للجزء الأول من(نقد العقل العربي)، كما يصرح أيضا بسروره لاكتشافه أن القشيري يؤيده في هذا التصنيف، غير أنهما يختلفان في ترتيب هذه النظم، حيث يرى القشيري أن المعرفة تنطلق من البرهان (العقل) وهي أضعف من المعرفة البيانية(تشبيه،إستعارة،ضرب المثل)، وهذه أضعف من المعرفة العرفانية(ما خص الله به الأصفياء من أنوار الغيب)، أما الجابري فيراها بيانية في التاريخ ثم انتقلت إلى العرفان لتنتهي بالبرهان. ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ص284(الهامش)،285.

الجابري يتبنى النقد الابستمولوجي لطريقة التفكير، وقد أراد نقدا تجاوزيا، نقد القياس ونقد التجويز ونقد العرفان ونقد فكرة العادة ونقد فكرة إنكار الطبائع وإمكان الكرامات والخوارق، هو يتبنى طرح ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ذلك لأنهم-حسبه- قدموا بديلا عقلانيا بتبني منهج أرسطو البرهاني والإقرار بمبدأ السببية مع تضمين مشاريعهم مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد، في محاولة للتحرر من سلطة اللفظ والأصل التي اعتبرها إشكاليات ضمن البنية العميقة المؤسسة للعقل العربي. ينظر: الجابري، المرجع نفسه، ص 564. فالبديل الذي قدموه يرتكز على آليات أخرى تتجاوز تلك التي كانت نموذجا يُقتدى به في كل القراءات التي وصفها بالقراءات السلفية، هو أزاح إلى الهامش ما كان يشكل أصلا بداية، ليُنصِّب ما كان مُهمَّشا أو هُمِّش عُنوة -لأغراض إيديولوجية- باسم العقل في الإسلام. ألا يمكن أن نعتبر قراءة الجابري أنها تنحو طريق نموذج مسبق يعود إلى أصحاب المدرسة الأندلسية المغربية المرجِّح للنزعة العقلانية النقدية؟

مطروحة للتجديد والتطوير، هي التي يحضُر فيها العقل، ثم أنه يسلك سلوكا ابستمولوجيا، والذي يهتم بالجانب العلمي للمعرفة، فهل يستقيم الأمر فعلا بإخراج الثقافة الشعبية من بنية العقل؟ ألا يحمل تراثنا الفني أفكار ومعتقدات الشعوب الأولى؟

يبدي الجابري رأيه -فيما يخص النص الفني- بأن اللغة البيانية الفنية تهتم بجانب نظام الملفوظ على حساب نظام العقل، وتحرص على ذلك الجرس الموسيقي الذي ينبع من تراتُب وانتظام الألفاظ وفق نسق فنّي تستسيغه الأذن، مما يسمح لبعض المعاني بالانسياب إلى ذهن المتلقي والباث سواء، دون رقابة عقلية، يقول: «المحسنات البديعية بمختلف أنواعها، محسنات تقوم بمهمة ابستمولوجية هي تعويض الفراغ وإخفاء التناقض على صعيد المعنى.إنَّ النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجِّه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه بالتالي عن نظام الأفكار مما يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ(المعنى) -إذا كان ثمّة معنى- بالانسياب إلى لاوعيه دون رقابة عقلية فيقبله دون نقاش»[1]. فإذا كان البيان من سمات اللغة العربية وأهم خصائصها، لا تكاد تستغني عنه في مُجمل كلام العرب، والقرآن الكريم نُزِّل بها جميلا معجزا ببلاغته، وقد أَوْقَدَ القوة العاقلة في الأذهان وشَدَّ الانتباه إليه، مُغريا أحيانا ومُرهِّبا أحيانا أخرى، فهل نعتبر أن الله عزَّ وجلَّ يخاطب العقول بهذه اللغة ليصرفها عن الحقيقة أم ليدفعها للتَّمعن أكثر في معانيها العميقة وفي لا مقولها ؟

فإذا اعتبر، أن عقل النخبة العالمة الذي يدرسه، عقل الفقيه، المتكلم، اللغوي، والفيلسوف، هو نفسه عقل الأعرابي الجاهلي/العقل التراثي الممتد، الذي ترسخ في البنية اللاشعورية منذ عصر التدوين إلى اليوم، منطلقا منه باعتباره زمنا ثقافيا واحدا يترجم حيوات الإنسان العربي بمختلف مراحلها التاريخية، آخذا بذلك اللغة كسلطة مرجعية أولى في دراسة هذا الفكر، فهو قد نقد هذه اللغة وطعن في وثوقيتها، في كونها لغة العرب الأقحاح التي لم تُداخِلها لغة أخرى؛ ومن ثَمَّ، فكيف يمكنه التأسيس ابستمولوجيا لفكر العصر الجاهلي؟ أيُعقل أن نبني ابستمولوجيا على أساس طعنا في مصداقيته من البداية؟

يشيد الجابري بالعقل العربي في جانب ولكنه ينقده في تكويناته التي شكلته على النحو الذي يبدو به سائدا في جانب آخر؛ يقارنه بالعقل اليوناني والعقل الأوروبي، فقط، هذه العقول-بالنسبة إليه- هي ما يُحسَب

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص108.

لها السَّبقُ المعرفي بطريقة علمية، فلسفية، تشريعية، لأن ثقافاتها لم تفكر بالعقل فقط ولكن في العقل أيضا، وتلك درجة من المعقولية أسمى-حسْبَه- لأنها تعَقُّلُ الذات لذاتها،«صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته. ولكن صحيح كذلك أن البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي-حسب معلوماتنا الراهنة- بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها» [1]. وعقلنا العربي داخلته بعض هذه الأنماط من التفكير اللاعقلانية زمن عصر التدوين، وهو يرى أن الحاجة تدعو إلى تدشين (عصر تدوين) جديد، تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح ، نقد العقل العربي.

حسب كوسدورف(G.Gusdorf): «يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتصور الذي تُكوِّنه لنفسها عن الله والإنسان والعالم، وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع»[2]. تتوافق الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية على فكرة العقل الكوني، أي وجود قوة منظِّمة تحكم الكون وتضبط نظامه بعيدا عن الميثولوجيا والأساطير، فالعقل الكوني كلي وهو دائم وقانون مطلق يتنزَّل منزلة الإله في الديانات التوحيدية، محايث للطبيعة ومنظِّم لها من الداخل أو منفصل عنها، وتقاس علمية العقل البشري بمدى اجتهاده في الوصول إلى معرفة صحيحة عن نظام الطبيعة في شموليته وضرورته، فالله في الثقافة الإغريقية الأوروبية مطابق للطبيعة، لا يشكل طرفا ثالثا مستقلا عنها وعن الإنسان، وتعتمد هذه الثقافة على ثابتين اثنين هما: العلاقة المباشرة بين العقل والطبيعة، وقدرة العقل على تفسير وكشف أسرارها، حيث تتخذ الله -فقط- وسيطا ووسيلة لتبرير مطابقة قوانين العقل البشري لقوانين الطبيعة، والبرهنة على مصداقية المعرفة العقلية وجعلها يقينية وقد تستغني عنه بالمرة، ومن ثَمَّ يكتشف العقل نفسه في الطبيعة. أما في الثقافة العربية الإسلامية فالمعرفة تعتمد على أقطاب ثلاثة: الله، الإنسان والطبيعة، حيث تكون الطبيعة هي الوسيط بين الإنسان والله، موضع تأمل، تأمل الكون لاكتشاف الله وتبيُّن حقيقته[3].

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص17.

[2] المصدر نفسه، ص18. نقلا عن:

G.Gusdorf. Les origines des sciences humaines. Payot, Paris, 1967, p.130.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 18-29.

فالعقل اليوناني الأوروبي يعتمد على معرفة يصل إليها من خلال التحليل والتركيب، معرفة تتم بالبرهان وتعتمد على التجربة والحواس، تلك طريقة موضوعية –حسب الجابري– في الإدراك، يدرك من خلالها مجمل الماهيات والأخلاق، أما العقل العربي فمعرفته ترتكز على ما هو مُعطى من خارج متعالٍ أو مُسبق، المعرفة تتأسس على الأخلاق وترتكز عليها، وفي موضوعات الطبيعة يميز العقل بين الحسن والقبيح؛ ويراها نظرة معيارية اختزالية تختصر الشيء في قيمته، في المعنى الذي يضفيه عليه شخص أومجتمع أوثقافة ما. فالعقل الأوروبي عقل برهاني، تجريبي وحواسي، أما العقل العربي فتحكمه النظرة الذاتية المعتمدة على الحدس والوجدان[1]. لكن، إذا كان الجابري يقرأ بوعي تاريخي أو يتبنى النظرة إلى الحياة/ التراث بوعي تاريخي على النحو الذي فصلنا مقولاته في آخر ما وصلت إليه الفلسفة التأويلية، ألا يلعب الحدس والوجدان دوره الهام في معرفة ما لا يتمكن المنهج العلمي التجريبي من الوصول إليه؟ بديهي، القول أنه ليس بإمكاننا الارتكاز على الحدس والوجدان وحده في إدراك الأمور وخاصة ما تعلق منها بموضوعات الطبيعة، كما لا يمكننا الاستناد إلى ما تقدمه لنا التجربة وحدها، لأنها تكشف عن قصورها في تعليل الظواهر الإنسانية، فلا تكتمل الموضوعية في هذا المنحى، وإنما لكل مجال سبيل أو أداة، فأسلوب التفكير بوعي تاريخي لا يتوافق والمنهج التجريبي، تلك كانت مشكلته منذ الأزل كما سبق أن بيَّنا. ثم أن الحدس معرفة عقلية أكثر منها إشراقية، هذا ما تُجمِع عليه مختلف التعاريف في القواميس والمعاجم الفلسفية[*].

---

[1] ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص30-33.

[*] «حدْس (Intuition) : معرفةُ حقيقةٍ بيِّنةٍ، مهما تكن طبيعتها، تُستعمل مبدأً ومرتكزا للاستدلال النظري، وتدور حول الأشياء وحول علاقاتها أيضا(...) نظرة مباشرة وفورية لموضوع فكري ماثل الآن أمام الفكر ومُدرَك في واقعه الفردي(...) إنه الشعور بالتنسيق العقلاني اللاواعي للأحوال الصوفية (...) بمعنى البحث عن الوحدة الروحية المباشرة والمنفعلة أكثر من المعرفة العقلية الواعية لذاتها». ينظر:أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص ص 701 -708.

يشير الباحث سفيان زدادقة ويوافق رأي بعض الباحثين على أن مصطلح الحدس لم يتداوله الصوفية ولا خصومهم للتعبير عن المعرفة الصوفية، مع أنه كان شائعا ومتداولا في المصطلح العربي، وكان اصطلاحهم المفضل الدال على معنى التوفيق الإلهي في المعرفة هو الفتح والكشف والإلهام. وقد استعمل ابن سينا مصطلح الحدس ليدل به على معرفة تتم دفعة واحدة لا تحتاج إلى التفكير وإعمال الذهن.ينظر:سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص140.ويعرفه كذلك الجرجاني بأنه:«سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب، ويقابله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف». علي محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، لبنان، 1985، ص86.

لقد تباينت التعاريف لكلمة(الحدْس) بين كونه معرفة علمية وكونه إلهاما، غير أن معظمها تُجمِع على أنه ملكة عقلية لا يمكن للتفكير الاستغناء عنها في نشاطه، قال بوانكاريه:«بالمنطق يقوم البرهان، وبالحدس يقوم الابتكار..فالملكة التي تعلمنا الرؤية إنما هي الحدْس».أندريه لالاند،=

القيمة (valeur) [*] كمفهوم، مرتكز إنساني ومن بين اللبنات الأولى التي تقوم عليها أية ثقافة أو حضارة إنسانية، هو مبدأ لا يمكن لشعب أن ينهض بنفسه في غيابه، يبقى فقط هذا الشعب مُطالبا بالتعديل

=موسوعة لالاند الفلسفية ،ص705. نقلا عن: Poincaré,science et méthode,p.137. وبحكم أن الحدس هو كذلك فالمعرفة الحدسية تبقى متحققة، وموجودة بالقوة في كل عقل، ولكن لا سبيل إلى إنكار فاعليتها في الوصول إلى معرفة يقينية.

[*] ورد في المعجم الفلسفي في مفهوم مصطلح قيمة (Valeur) ما يلي: « قد تدخل قيمة الشيء في مقولة الكم، فتدل على ثمن الشيء، أي على كمية المال الذي يجب إنفاقه للحصول عليه(...) أو تدخل في مقولة الكيف فتدل على نسبة ذلك الشيء إلى الصورة الغائية لجنسه، تقول: قيمة الصداقة، قيمة العلم».جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص214. في حين، اعتبر الجابري هذه الطريقة في مقاربة الأشياء(طريقة الكم والكيف)، طريقة تخرج من معنى القيمة، في قراءته التي قدمها لنص الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)، والذي أورده كشاهد يُدعِّم به رؤيته للعقل العربي. ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي ص ص 32، 33.

هناك أيضا، مجال يُطلق عليه فلسفة القيم (Philosophie des valeurs)، تبحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه، لتدرسه من الداخل وتنظر في قيمته وتحللها وتبين نوعه وأصله، ويأتي تفسير القيمة إما مثالي أو وجودي. فأما المثالي، فيتعلق بالصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن، وأما الوجودي، فهو المرتبط بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. في مسار الفلسفة، طُرح سؤال عن أي المعنيين أحق بالتقديم، هل وجود الشيء مبدأ قيمته أم قيمته مبدأ وجوده؟ وأجابت الفلسفة الأنطولوجية بقولها، أن وجود الشيء مبدأ قيمته وأن معيار كماله وخيريته هو حصوله على الوجود الذي يخصه، وأجابت نظرية القيم بقولها، أن قيمة الشيء مبدأ وجوده. ويرجح صاحب المعجم هذه النظرة، بأن الشيء موجود معناه، أن وجوده واجب وله قيمة، أي سبب كاف لوجوده، فإنَّ ما لم يجب لم يوجد، ولو لم يكن للشيء قيمة لما وُجد. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص214.هكذا، يكون وجود الشيء مرتبطا بقيمته ربطا لزوميا، تماما مثل قولنا(الجزاء من جنس العمل)، لا ينفصل أيٌّ من هذه الموجودات عن مبدأ القيمة. وقد قال تعالى في كتابه الكريم:« إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ».سورة القمر، آ49 . لا نُنكر أن الجابري تحدث في كتابه(العقل الأخلاقي) عن بعض المعاني التي أوردتها هذه المعاجم، مثل مبدأ القيمة وأهميته في تأسيس الحضارات الإنسانية، لكن يُطرح السؤال عن سبب إيراد ما يخص موضوع القيمة في هذه الدراسة النظرية؟ هل لأن آلية التفكير في العقل العربي معطَّلة تماما؟ هل هذا من باب الموضوعية؟ أن نسلِّم بهذا الحكم المطلَق؟! هذا عن مبدأ القيمة.

وعن تعبير(حكم قيمي D. Werturteil . Jugement de valeur)، فالجابري يستعيره من كتاب "ريتشل Ritschl"؛ يرتبط هذا التعبير بمفهوم له معناه الأصيل في اللاهوت المسيحي القديم، وفي الدراسة الحفرية التي قام بها لالاند ورد ما يلي:« نجد أصل لفظة Werturteil في لاهوت ريتشل ومذهبه، اللذين أكثرا من استعمال هذا التعبير. إنه يتحدّر من التفريق الكانطي بين العقل النظري والعقل العملي، ومن تصوره للمذاهب الدينية بوصفها عقائد صحيحة في المجال العملي لا غير.(فيب)». أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص1525. والجابري يتمثل أيضا نظرة كانط، فهو يفرق في مشروعه بين العقل النظري والعقل العملي كما سبق أن أوضحنا، ويربط معنى العقل في الجانب الديني بمعنى السلوك الأخلاقي، لورود كلمة العقل في القرآن الكريم بصيغة الأفعال ليس بصيغة المصدر.ثم يرى أن كل الدلالات التي وردت في الكتاب الكريم لكلمة عقل مع المفردات الأخرى التي تندرج ضمن حقلها المفهومي، تدخل في معيار قيمي، هو التمييز بين الخير والشر، بين الحسن والقبيح. ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص31.

يضيف لالاند: « لقد ظهر ما بين 1870و1874 كتاب ريتشل الأساسي:

(Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung) ، أي العقيدة المسيحية في التسويغ والتوفيق. من الطريف أن نلاحظ، من جهة ثانية، أنه استعار من أحد تلامذته، فيلهلم هرمان (W.Hermann) الصيغة التي تحصر التعارض بين الأحكام الميتافيزيقية والأحكام الدينية في التعارض بين أحكام وجودية وأحكام قيمية.- كما يبدو أنه وقع في تصوره (للحكم القيمي) تحت تأثير شليرمخر (Schleirermacher)؛ وأثّر بدوره في هارناك(Harnack) وهوفدينغ، الذي يعرّف الدين بأنه (حفظ القيم).- إنَّ توسُّع هذه اللفظة نحو=

فيها إذا كانت قيما غير سليمة أو ليست إنسانية عليا، في كل مجتمع توجد منظومة قيم تؤسس حياته ويسير هو وفقها. فإذا نظرنا إلى (العقل) باعتباره قيمة، فكل ثقافة تنظر إليه من زاوية معينة، إذا رُبط في الثقافة الإغريقية الأوروبية بالنظام وبالقدرة على تفسير ظواهر الكون، فإنه في ثقافتنا رُبط بقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح، وإذا ورد في القرآن الكريم بصيغة (الفعل) ليس بصيغة (المصدر)، فلأنه يفيد معنى السيرورة والتطور، العقل يتطور وينضج سلوكيا، السلوك من صفات الإنسان، والعقل من سمات الإنسان ليس الطبيعة، على غير ما هو عليه في الثقافة الأخرى؛ النظرة التي تنظر إلى الطبيعة على أنها عقل، هذه النظرة التي تنبثق من الرؤية الهرمسية الغنوصية التي نقدها الجابري في كتابه (بنية العقل العربي الإسلامي)، الرؤية التي تمنح للظواهر الكونية كالكواكب نفوسا وعقولا تتخذها إلها خالقا مدبِّرا؛ وحتى في تلك الثقافة يكتشف العقل نفسه سواء تأملا أو تجريبيا، سلوكيا، فالسلوك هو ضمن كلتا الثقافتين؛ إنْ وَرَدَ بمعنى الممارسة الفعلية، أوبمعنى الأخلاق. فالأخلاق قيم أيضا، ولكل ثقافة قيم إيجابية تشترطها في نهضتها العلمية بصفة خاصة. العقل ميكانيزم وآلية مشتركة بين البشر، وقديما قال ديكارت: «العقل أعدل قسمة بين الناس»، والعبرة بطريقة توظيفها، ألا يعتبر تطور العقل من درجة دنيا إلى درجة علمية أرقى انتقال من القبيح إلى الحسن؟ أو من غير اللائق إلى اللائق، وفي ذلك إعمال للعقل حتى نميز بين ما هو حسن عن غيره، ثم لابد من دراسة الشيء في ذاته، لا نحكم عليه

=اللغة الفلسفية، لا يخلو من خطر؛ فهي بالغة الغموض ولا يجوز استعمالها إلا بحصافة.(ر.برتيلو). يقول هوفدينغ:« لا يقوم الدين على فهم الواقع، بل على تحديد القيمة» (Philosophie de la religion, tr.fr.,p.6). ليس في هذا الكتاب صفحة لا يظهر فيها تارة مفهوم القيمة وتارة مبدأ(حفظ القيمة) وهو في نظره«البديهية المميزة للدين»(ص9). أن يكون الإنسان متدينا لا يعني وقوفه في زاوية المعرفة والتفسير، بل في زاوية التقويم. يقول: لطالما ساد الخلط بين التفسير والتقويم في الفلسفة. وكان هيوم وكانط من أوائل الذين وضعوا حدا لهذا الخلط». أندريه لالاند، المرجع السابق، ص ص1525،1526. هذا هو تحديدا الشرح الذي قدمه الجابري في تفصيله لمفهوم العقل في الثقافة العربية الإسلامية؛ بقوله أن العقل في ثقافتنا تبعا للمعيار الديني القيمي كما حددته المعاجم وكما حددته تفاسير النص الشرعي(القرآن الكريم)، لا يقوم على فهم الطبيعة ولا تدارسها انطلاقا من مكوناتها الداخلية، ولكن، على الحكم عليها بمعيار قيمي محدد سلفا، على غير ما هو عليه في الثقافة اليونانية الأوروبية.ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي،ص ص30-34. هذا يقودنا إلى استنتاج عقلي مفاده، أنَّ هذا الحكم القيمي المعياري-على حد قوله- موجود حتى في الثقافات الأخرى في نظرتها للأديان وليس في الثقافة العربية فحسب، حينما قيّدها بلغة المعاجم، لغة عرب الجاهلية التي نقد تأسيساتها المعرفية.فهل يا ترى، تلك الثقافات أيضا تستند في نظرتها للدين على ما تقدمه لغاتها من مفاهيم معيارية أيضا، أم أنه سوء الفهم الذي ما زال يُتوارَثُ؟ يقدم لالاند نقدا لهذا المفهوم بقوله:« نعتقد هنا أنه يخصص مكانة كبيرة جدا للأخلاق؛ وقد قلنا وكتبنا في موضع آخر إنَّ من غير الجائز الإنكار، في أي دين، لأهمية المعرفة التفسيرية، وأهمية العنصر العقلي، و(noétique) الفكري، فالدين لا يكمن فقط في وضع جداول قيمية؛ بل يتضمن أيضا، فوق ذلك، أو ربما قبل ذلك، منظومة تمثُّلات، وميتافيزيقا،- ميتافيزيقا مع صور خيالية، بلا ريب، متكيفة في الأغلب مع عجز أولئك الذين لا يستطيعون الارتفاع إلى مستوى المدْرَك،- وهي مع ذلك ميتافيزيقا.(ل.بواسّ)». أندريه لالاند، المرجع السابق، ص1526.

دون فهم طبيعته. ونعتقد أن الجابري هو الذي سقط في مغالطة التقسيم والمعيارية بين عقل يوناني أوروبي/عربي.

من الثوابت الأخرى التي يحددها الجابري في دراسته لبنية العقل العربي، اللاشعور المعرفي (L'inconscient cognitif)[*]، مستندا إلى دراسة عالم النفس جان بياجي (Jean Piaget)، لبنية عقل الفرد الواحد من البشر، فالجابري يدرس اللاشعور المعرفي الخاص بالثقافة العربية والمثقف العربي، أي« جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي-أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية- إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»[1]؛ من هذا المفهوم الإجرائي(اللاشعور المعرفي)، يقدم الجابري مفهوم الزمن الثقافي، ويقرر أنه أشبه بزمن اللاشعور، لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية، على غير الزمن الطبيعي الاجتماعي؛ وبما أن اللاشعور المعرفي واللاشعور السيكولوجي مفهومان متوائمان، فإن زمنيهما هما كذلك. في الزمن الثقافي تتعايش مراحل ثقافية مختلفة، مثلما تتعايش في اللاشعور رغبات ومكبوتات تعود إلى مراحل مختلفة من عمر الإنسان، ويحدث أحيانا أن تتناقض بعض المفاهيم والمعتقدات القديمة مع مفاهيم جديدة، الأمر الذي ينتج عنه صراع المفاهيم، وقد يخمد هذا الصراع في شكل تعايش توفيقي أو تلفيقي، ما ينعكس على السلوك المعرفي للمثقف، فتراه إما سويا أو منفصما أو يضاعف من خلط المفاهيم عوض أن يقدم ما هو هادف علمي، وفي جميع الحالات يعيش زمنا ثقافيا واحدا لا تَقدُّم فيه، لأن الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، فلا يزال مطروحا للحوار والمناقشة. وهو ما ينجر عنه تعثر حركة هذه الثقافة، فتعيش حالة التناقض

---

[*] اللاشعور المعرفي(L'inconscient cognitif):« مجموع البنيات تجهلها الذات ما عدا عبر نتائجها. ولهذا، فإن الأنا يكون واعيا بمضمون تفكيره دون أن تكون البنيات والعمليات التي تقوده إلى التفكير بهذه الطريقة أو تلك موضع وعي». محمد وقيدي، الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، ص352. يأخذ بياجي من نظرية فرويد في التحليل النفسي تصورها الدينامي عن الحياة النفسية، ويحاول أن يوسِّع في مفهوم اللاشعور، بحيث يجعله يشمل نظرية التحليل النفسي بالإضافة إلى علم نفس الوظائف المعرفية. فإذا استخدم فرويد اللاشعور في دراسة ميكانيزمات الحياة الوجدانية، فإن بياجي يستخدمه في دراسة ميكانيزمات المعرفة المتحكِّمة في الآراء والاعتقادات، تظلُّ لاشعورية إلى أن يصبح تحليلها ممكنًا. هذا، واللاشعور المعرفي يتضمن كبْتًا معرفيًّا، وعلى عكس الكبت الوجداني- المتعلق بالمشاعر والرغبات التي لا تتوافق مع معايير الحياة الاجتماعية، فيتمُّ إبعادها عن الوعي بكيفية لا شعورية- يتضمن ما يمكن للذات أن تفعله لا أن تفكر فيه. واستعادة الوعي بالماضي تكون دائما إعادة تنظيم وإدماج له. مثلما يختص اللاشعور المعرفي بالفكر العلمي الذي يدرس بنياته، فهو قائم أيضا في الشخص الراشد الغير متخصص في العلوم، وكذلك في التفكير العفوي للطفل في مراحل تكوُّنه. وتستند دراسة ميكانيزماته على المنهج العلمي التجريبي القائم على الملاحظة الدقيقة للوقائع. ينظر: المرجع نفسه، ص ص343-356.

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص 40، 41.

والإشكال والتوتر بين القديم والحديث وأحيانا الاجترار، ما عبّر عنه إبراهيم بن سيار النظّام، المتكلم المعتزلي، بحركة الاعتماد، حركة الشيء في الموضع نفسه، كحركة التوتر الكامنة في الجسم المعَدِّ للإطلاق، لكن دون أن ينتقل إلى مستوى آخر. فالزمن الثقافي في ثقافتنا العربية، يُوصف بأنه، « زمن متداخل متموِّج يمتد على شكل لولبي، الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر، وبالتالي في نفس البنية العقلية»[1]. في غياب حس تاريخي بالحاضر، يظل هذا العقل مستهلكا ليس منتجا، وكل ثقافة عربية مرجعها واحد هو عصر التدوين، عصر البناء الثقافي، «الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب، فكر يجترّ قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثل ولا للتحول إلى دم يغذّي ويمنح القدرة على النماء»[2]. من بين هذه القضايا، نذكر الخصومات العلمية حول قضية اللفظ والمعنى وحضورها الإشكالي في جميع علوم البيان، وأيضا الخصومة التاريخية بين الدين والفلسفة. لقد أعلن هذا العقل لدى بعض الباحثين المعاصرين عن شهادة وفاته، ممن حاول منهم –مثلا– البحث في تراثنا عن مقابل ومرادف لآخِرِ ما وصلت إليه المباحث الغربية من نظريات أمثال الناقد عبد العزيز حمودة في كتابه (المرايا المقعرة)؛ أما البعض الآخر فبقي نشاطه عندهم محصورا في حدود الممكنات الذهنية.

فالجابري دعا إلى إعادة كتابة التاريخ العربي، وتبعه في ذلك عبد الله العروي، وذلك بقراءات جديدة بوعي تاريخي، وعي يقوم على النظام ليس على الفوضى، على الاتصال ليس على الانفصال. عسى أن يتمكن هذا الوعي من تحرير ذاته من سجنها، عن طريق الكشف عن تأسيساته الخاطئة الغائرة في طبقات الفكر والوجدان، دعا إلى مراجعة موضوعية للذات العربية بوصفها(نحن) التراث الذي يحضر–بكل هذه التكوينات والتراكمات المعرفية– فيها ويحدد أفق نظرتها لحاضرها ومستقبلها، لمعالجة إشكاليات طال بها الزمن تَوَجَّب حلُّها أو تجاوزها، وذلك عن طريق أخذ الذات في تاريخيتها موضع نقد وتمحيص. في كتابه الثاني من مشروعه يقول:« ها نحن الآن انتهينا من المهمة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب، مهمة (بدء النظر في كيان العقل

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص41.

(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص572.

العربي وآلياته)- ولا أقول انتهينا من (نقد العقل العربي)لأن هذا النقد يجب أن يستمر ويجب أن يتجدد ويستأنف أبدا-»[1].

فإذا تحدثنا عن مشكلة اغتراب الوعي عن تاريخه، فهي ليست معضلة عقل عربي فحسب، ولكنها معضلة ثقافات أخرى كما سبقت الدراسة، ولا يزال مثقفنا العربي يرزح تحتها لما انجرّ عنها من غموض، فالدراسات الحفرية لتاريخنا بتوجهاته المختلفة تكشف كل حين في بعض الأنحاء، عن حقائق غطّى عليها الزمن وكُتِب لها أن تبقى في إطار المسكوت عنه تحت هيمنة سلطة سياسية، إيديولوجيات...إلخ، وطالما بقيت تمارِس نفوذها ونشاطها يبقى المثقفون العرب يدورون في حلقة مفرغة، لا هم قادرين على الخروج منها ولا العيش فيها بسلام، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، عملية إعادة كتابة التاريخ العربي من منظور علمي معاصر، يعني التّحرر من النماذج المعرفية المسبقة التي ما تزال تحتكر المعرفة في حاضرنا، وإن كانت هذه النماذج المعرفية قد مارست حضورها في سياقاتها التي نتجت فيها، إلا أنها تتحول بفعل تطور العصر من نسق مغلق إلى نسق مفتوح. فكرة تداخل الأزمنة الثقافية في وعي المثقف العربي خلقت حسب الجابري« ظاهرة المثقفين الرُّحّل الذين يرحلون عبر"الزمن الثقافي"العربي من "المعقول" إلى"اللامعقول" من اليسار إلى اليمين بسهولة »[2]، حيث تتبدل توجهاتهم الثقافية ومواقفهم ومذاهبهم المعرفية، من البيان إلى العرفان، وبين قضايا "الوحدة"، "الاشتراكية"، "الديمقراطية"،"العروبة"، "الإسلام"، "العلمانية". ويُرجع ظاهرة الترحال هذه إلى غياب الاستقرار الابستمولوجي، فمعظمهم يتخبّط بين التقليد الغربي أو العربي القديم وتأنيب الضمير بسبب غياب الهوية، فهي ثقافة معذبة، لا هي قادرة على البرهنة على علميتها، ولا هي قادرة على التنحّي، بحكم أنها نتاج تراكمات معرفية تعاني من أزمة التأسيس الابستمولوجي بسبب الممارسة اللاواعية لمجمل المفاهيم التي انتظمتها الحقول المعرفية كما حددها في كتابه(بنية العقل العربي). هكذا، امتدت مشاكل الماضي إلى الحاضر، يقول الجابري:« تاريخنا تحكمه الصراعات والخصومات، وقد امتدت هذه الخصومات إلى الحاضر، أي امتد ذلك المنطق إلى الحاضر عن طريق الانقياد الأعمى»[3]. من وجهة نظره، فإنه لا يمكن معالجة هذا التدهور

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص566.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، ص45.

[3] المصدر نفسه، ص47.

والضياع إلا بالعودة إلى الماضي لاستيعابه في صورته الأولى، وفي استمراريته وامتداده. وفي هذا المقام يندّد بالتهميش المجحف للفكر الفلسفي في الإسلام، حيث اعتبره المؤرخون القدامى علوما دخيلة فتحيزوا ضده، ثم تبعهم المؤلفون المعاصرون، فكثيرا ما نلحظ في كتاباتهم حضورا لصراعات الماضي، فالفلسفة العربية الإسلامية كانت معزولة عن المحيط الثقافي السياسي والاجتماعي لا فاعلية لها في تنمية الحضارة، وقد قدم الجابري في كتابه(نحن والتراث) قراءات لمشاريع فلاسفتنا العرب برؤية جديدة، وبيَّن المكانة الجليلة التي يُفترض بها أن تحتلها في التاريخ العالمي من خلال هذا النص:« إذا نظرنا إلى الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الوظيفة التي قامت بها داخل الكل الذي تنتمي إليه، أي داخل تناقضات وصراعات مجتمعها وعصرها وجدناها خطابا إيديولوجيا مناضلا جنَّد نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور إلى الأمام. إن هذا يعني أن خصومها كانوا من العناصر الرجعية والمحافظة، أي العناصر التي كان من مصلحتها –مصلحتها القومية أو مصلحتها الطبقية– الرجوع بالتاريخ إلى الوراء»[1].

هو تاريخ الاختلاف والتعدد والطائفية والصراع والانفصال، لا يراه طريق اتصال لا من جانب الزمان ولا من جانب المكان، وعينا لا يراجع ذاته، ولكنه يسعى دائما إلى القفز، وإثارة الخلافات والقطائع، لا يسعى إلى الاتصال والترتيب والنظام، تطغى عليه الفوضى والتراكم، الأمر الذي جعله يتخلَّف عن ركب الحضارة ومَحطَّ نظرة دونيّة لدى بعض الشعوب، فأين هو من جهود علمائنا العرب؟ ألا يُحسَب لهم فضل إخراج أوروبا من ظلمات القرون الوسطى التي كانت تعيشها؟ حتى أن بعض المستشرقين لمس هذا الفضل وأشاد به، نذكر مثلا، زيغريد هونكيه من خلال كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب)، أين هي مجلدات علمائنا العرب التي أكلتها نيران الحروب الصليبية في الأندلس؟ ما محتواها؟ فهل اطّلعوا عليها قبل حرقها ثم نسبوا المعرفة إليهم سرقة واحتيالا؟.. لا شك أن العرب كما أشاد الجابري هم حلقة وصل الثقافة اليونانية بالأوروبية، بل هم أعادوا إنتاج الثقافة اليونانية بلمسة عربية علمية جديدة[2]، وأسسوا للثقافة الأوروبية من بعدهم.

---

[1] الجابري، نحن والتراث، ص ص35، 36.

[2] ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص48، وقد تحدث في كتابه(نحن والتراث) عن فلسفة ابن رشد، حيث هو الفيلسوف الفذّ الذي تفطّن إليه الأوروبيون– قبل العرب المعاصرين– فقرأوا مشروعه وحاولوا تمثُّله في النهضة بحضارتهم، وحسب الجابري، فقد طرح نظرية علمية شبه متكاملة، واعتبر فلسفته واعدة بمستقبل زاهر، ذكر قائلا:« على الرغم من تحول رياح التقدم نحو أوروبا حاملة معها الخطاب الرشدي الذي=

فالانفصال هو أبرز مشاكل العقل العربي، ومحور عمل الجابري في مشروعه النقدي، ولا يمكن تحقيق نهضة في غياب التواصل والاتصال، «إن تصحيح الوعي العربي بتاريخه يتطلب"إعادة الأمور إلى نصابها"داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الأمور التي يجب إعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيّفت وتكيّف الوعي العربي الراهن والتي تجعل من تاريخه تاريخ أجزاء لا تاريخ كل، ولعل أكثر"أجزاء" تاريخنا تضررا بسبب هذه التصورات، الفلسفة الإسلامية العربية التي مازال "تاريخها" يكتب خارج التاريخ الذي تنتمي إليه، وساهمت في صنعه. إن الفلسفة العربية الإسلامية التي عالجناها من قبل ككل وكوحدة أي كفكر يعالج إشكالية واحدة، كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصرا في وحدة. وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية»[1].

عرّجنا على بعض هذه التصورات اللاتارخية فيما سبق(القراءات السلفية للتراث التي تلغي الزمن والتطور، والتي تتّكىء على منهج السلف في إنتاج المعرفة، بل تطبّقه بطريقة آلية لاشعورية، كما يتّخذ الفكر العربي المعاصر من السلف ملاذا يتحصّن به كلما احتاج إليه). نضيف إلى ذلك اللغة، باعتبارها القالب الذي يتشكل فيه الفكر، حامل الثقافة. يقرِّر الجابري بأن اللغة العربية التي جُمعت في عصر التدوين، والتي هي مضمون معاجمنا وقواميسنا الآن، لغة لاتاريخية غير قابلة للتطور انطلاقا من منطق داخلي قُنِّنت به- مع إشادته بصرامة هذا المنطق ودقته من جهة أخرى-؛ فهي لا تستجيب لمتطلبات العصر، ولا تتمكن أيضا من الولوج إلى المفاهيم التي تضمنها القرآن الكريم، ذلك لأن لغة المعاجم هذه/اللغة العربية الفصحى، لا تقبل بالدخيل الذي تبناه القرآن الكريم وعرّبه، كبعض الكلمات الفارسية، ومن ثَمَّ غياب المفاهيم التي حملتها هذه الكلمات الدخيلة عن وعي مفسري القرآن. هكذا، ينقد هذه اللغة بوصفها لغة مُحنَّطة، مُحجَّمة في قوالب جامدة محصورة الكلمات مضبوطة التحولات[2]. فإذا نظرنا إلى خطاب الجابري من منطق الدراسات اللسانية الحديثة، قلنا أن اللغة تتطور كلاما واستعمالا ليس نظاما، الكلام هو الذي يثري اللغة، ليس نظامها الذي وضعت به بداية لتعلمها واكتسابها، اللغة تُبتكر ممارسة، ثم هل فعلا هُمِّشت تلك الكلمات التي وُجدت في

=سيُعاد إلقاؤه هناك مرات ومرات لمدة قرون...فلقد أثمرت العقلانية الواقعية النقدية الرشدية في موطنه، المغرب والأندلس زهرة واحدة على الأقل مازال أريجها يحتفظ برائحته الزكية وروحه الرشدية إلى اليوم: إنها مقدمة ابن خلدون». الجابري، نحن والتراث، ص43.

[1] المصدر نفسه، ص35.

[2] ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص80-87.

القرآن الكريم وتعود إلى لغة أخرى؟ ألم تُدرس ضمن السياقات التي وردت فيها؟ هل النظام هو ما يفرض تأويلها أم السياق الذي وُضعت فيه؟ ومن ثَمَّ، هل يعتمد تطوير الفكر وإبداع اللسان العربي على لغة المعاجم وحدها، هذه اللغة التي قال عنها أنها لغة حسية طبيعية تعكس عالم البدوي الأعرابي الجاهلي ولا تستوعب الواقع بكل تطوراته ؟

في غياب تزامن ثقافي واحد تجتمع فيه كل مناطق الوطن العربي، يبحث الجابري عن تحقيب لسيرورة وتطور الفكر العربي، فيجده يتوزع بين ثلاث بدايات؛ هناك عصر الجاهلية في بداية زمنية ما، قد تمتد ما بين خمسين ومائة سنة قبل الإسلام، وعصر صدر الإسلام حتى القرن الثامن الهجري، الذي أُعتُبِر بداية التاريخ، وما قبله هو ما قبل التاريخ، يليه عصر الانحطاط، ثم هناك عصر النهضة العربية الحديثة التي يؤرخ لها بالقرن التاسع عشر الميلادي[1]، ويعتبره تحقيب مُفترض لأنه لا يستند إلى وثائق تثبت صحته، وفي غياب التدوين يرى أن التاريخ الذي قُسِّم إلى هذه المراحل هو جزر منفصلة. في هذا المعنى، يؤكد على مفهوم القطيعة المعرفية في دراسة التراث، وأهميته في الحفاظ على الاستمرارية وتحقيق الترابط بين الأزمنة الثقافية/المفاهيم، يقول: «مشروع النهضة الحديثة قام، ومازال يريد أن يقوم على(بعث ما مضى)، لا على القطيعة معه. وبالمثل فنحن نعلم أن الإسلام لم يقم من أجل (نفي) الماضي والقطيعة معه، بل قام من أجل(التصحيح).. من أجل رد الناس إلى دين إبراهيم، جد العرب»[2]. وليس الأمر سيان؛ أن يكون الدين واحدا، أوشرائعه واحدة ومشرِّعها واحد، ثم تعرَّض للتحريف في كتب سابقة، فانحرف الناس عنه، بسبب سوء الفهم المتراكم الذي غطى على أصله الأول، ولهذا رأت الحكمة الإلهية ضرورة إعادة صياغة كل ما ورد في الكتب السماوية السابقة في كتاب القرآن الكريم، ويكون شاملا وصالحا لكل زمان ومكان، كما تعهّدت بحفظه،«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»[3]، ذلك أمر، وما تتم مناقشته في هذا السياق أمر آخر، فالقطيعة لا تكون في الدين- ومع أن الجابري قد نفى وجود هذه القطيعة- لكن وجه المقارنة بين الموضعين غير صائبة، لأن القطيعة قد تكون مع ما أُسِّس لفهم الكتاب من مفاهيم وآليات مغلوطة، فالقطيعة في الفكر البشري لأنه محدود، وليس فيما شرَّعه

[1] ينظر: الجابري، تكوين العقل العربي، ص49.

[2] المصدر نفسه، ص50.

[3] سورة الحجر، آ9.

خالق متعالٍ، فالصورة الثانية ليست مماثلة للأولى وليست في المقام نفسه معها، يمكن أن نعيد بعث ماضينا لغرض التصحيح والتجاوز أو القطيعة مع أخطائه، لكن دين محمد(صلى الله عليه وسلّم) هو دين إبراهيم(عليه السلام) وكل الناس قديما وحاضرا ومستقبلا. غير أن فكرة اجترار ثقافة الماضي-من غير تصحيح أو إضافة أو غربلة- هو عيب وعلامة على ركود الوعي. في إطار مشكلة تقدم العقل العربي، لا يرى الجابري هذه القطائع التي تفصل بين زمن وآخر وتُدلِّل على تطور الفكر فيه، فلا يوجد ما يُثبِت بأن كل زمن هو امتداد لما قبله أو نتيجة لما سبقه، ليس من دليل على أن العصر الإسلامي كان امتدادا للعصر الجاهلي وعصر النهضة امتدادا للعصر الإسلامي. ولهذا يرى،«أنه لا يمكن كتابة تاريخ (مطابق) للثقافة العربية ولا تحويل الوعي الثقافي العربي من وعي لاتاريخي إلى وعي تاريخي إلا إذا تمَّ الفصل، ولو بصورة مؤقتة، ولكن منهجية، في هذه المشكلة، مشكلة التقدم في الفكر العربي.نقول بصفة مؤقتة إيمانا منا بأن أي رأي في الموضوع سيظل، ويجب أن يبقى، قابلا للتعديل والتغيير، ما دامت معلوماتنا عن تراثنا ناقصة في أكثر من مجال، وما دامت مناهجنا في البحث لا تلتزم بالشروط العلمية كاملة نظرا لحاجتنا(المتواصلة) إلى تأكيد الذات أمام التحديات التي تواجهنا من كل ناحية(...)التاريخ لا يكتب مرة واحدة، بل تعاد كتابته باستمرار»[1].

صفة الانفصال التي طبعت العقل العربي تعود في أصلها الأول في البنية العميقة، إلى نظرة بيانية تجزيئية تؤطر العقل العربي حسب الدراسة الابستمولوجية التي قدمها الجابري؛ انطلقت هذه النظرة من رؤية دينية تقرر الانفصال التام بين عالم الألوهية وعالم البشر إحقاقا لفكرة التوحيد ونفيا لوجود وسائط بين الله والانسان باستثناء جسر النبوة والرسالة، هذه الرؤية اتّخذت أبعادا ميتافيزيقية خاصة لدى البيانيين حينما اتجهوا للدفاع عنها بالعقل ضد تيارات الغنوص والعرفان في ثقافات وفلسفات سابقة على الإسلام اجتاحت الثقافة العربية الإسلامية، فقدموا نظرية الجوهر/العرض[*]، كل ما في الوجود جواهر وأعراض، والجواهر الفردة المشكِّلة

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص48.

[*] «جوهر (Substance): ما قام بنفسه، فهو متقوّم بذاته ومتعيِّن بماهيته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العرض(...)والواحد جلَّ شأنه هو الجوهر الحق والجواهر الثواني هي الكليات التي يحمل عليها غيرها مثل الإنسان والحيوان». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص64. والجوهر عند المتكلمين هو« الجوهر الفرد المتحيِّز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسما لا جوهرا».جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص427.

أما« عرَض (Accident): ما قام بغيره، ويقابل الجوهر والذات، فالجسم جوهر واللون عرض، أو ما لا يدخل في تقويم الذات كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان. والعرض ملازم لا ينفك عن الماهية، كالضاحك بالقوة بالنسبة للإنسان، ومفارق ينفك عن الشيء كحمرة الخجل، والعرض=

للأجسام أجزاء لا تتجزأ، على أربع حالات: الاجتماع ،الافتراق ،الحركة والسكون، يتخلل هذه الأجزاء خلاء فلا لِحَام بينها ولا اتصال، وإنما هي متجاورة فقط، وحركتها تتم بالانفصال لأنها هي ذاتها مكوَّنة من أجزاء لا تتجزأ يفصل بينها سكون والسكون أجزاء أيضا.. وهكذا، وسرعة الأجسام المتحركة ترتبط بمدى قلة أو كثرة السكونات التي تتخلل حركتها فكلما كثُرت السكونات في الحركة، كانت أبطأ[1]. فالزمان أجزاء أيضا، « تصوروا الزمان مؤلفا من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة، فهو إذن يقوم على الانفصال وليس على الاتصال. ومن هنا قولهم:"العَرض لا يبقى زمانين"، أي أن لكل عرض زمنا أي لحظة يحدث فيها ويزول هو وزمنه، وهكذا فكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك. وربطوا بين الزمن والمتزمن فيه، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه، فهم لا يتصورون المكان ولا الزمان مستقلين عن محتوياتهما(...) ونظروا إلى الزمان من حيث وظيفته أي من حيث هو تقدير الحوادث بعضها ببعض، ولكن دون أن يعني ذلك استقلال الزمن عن الحدث»[2].

هذه النظرة التجزيئية، جعلت النحاة والمتكلمين من مؤسِّسي النظام المعرفي البياني- باعتباره النظام الذي يشغل المساحة الأوسع الأكثر أصالة وخصوصية في الثقافة العربية- حسب الجابري، سجناء نزعة ذَرِيَّة مُفرطة في نظرتهم للوجود والمعرفة، هذه النزعة الذرية قد غيَّبت مفهوم الكلي تماما، ومن ثَمَّ جهلهم لمفاهيم الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، والعرض العام، الكليات الخمس كما أوضح عنها أرسطو في برهانه. غياب هذه المفاهيم عن هذا العقل القديم، هو ما جعله يعجز عن الجمع بين شتات الظواهر والتماس الوحدة في الأشياء وراء الاختلاف الظاهر فيها [3].

=العام ما يصدق على أنواع كثيرة كالبياض للثلج والقطن(...)والعرض هو الطارىء على الموجود لا من ناحية ذاته ولا من صفاته المعرِّفة له». إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص118. وأقسام العرض عند أرسطو تسعة: « الكم (Quantité)، الكيف (Qualité)، الأين (Lieu)، الوضع (Position)، المُلك (Possession) ، الإضافة (Relation)، متى (Temps)، الفعل (Action)، والانفعال(Passion)، وتسمى المقولات(Catégories) ». المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص70.

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص ص 175-183.

[2] المصدر نفسه، ص191.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص ص431، 432.

وعدم التحام الأجزاء ببعضها، يعني انعدام التأثير والتأثر بينها، فالعلاقة بينها لا تقوم على مبدإ السببية. هكذا، كان البيانيون يعترفون باطراد الحوادث، وهو ما يسمونه (مستقر العادة)، ولكن هذا الاطراد يجوز أن يتخلَّف تحت أي طارىء جديد، ومن ثَمَّ الاحتكام إلى مبدإ الجواز. فلا سببية في النظرة البيانية للعالم، السبب عندهم هو مجرد واسطة بين شيئين وجسر، أما العلة فهي معنى وصفة تحُلُّ بالشيء فتوجب له حكما، وهي ليست ذاتا على عكس السبب. وفي منظورهم، الذوات لا تؤثر بنفسها طبقا لمبدأ(لا فاعل في الحقيقة إلا الله). وبما أن العلل مؤثرة، يعتبرونها معانٍ فقط. امتدت هذه المفاهيم في جدال واسع بين المتكلمين في شكل إشكالية تعليل جليل الكلام بدقيق الكلام(*)،وفي كيفية كون هذا الأخير دليلا/ شاهدا على الأول/الغائب[1]. فإذا كان الزمان من منطلق هذا التصور يقوم على الانفصال، فهذا معناه أن المؤرخ من هذه الزاوية، يكون معنيا بالتأريخ لوقت حدوث الحوادث، وليس علاقتها بما قبلها وما بعدها، ويكون التاريخ عبارة عن:« فعاليات البشر في أوقات معينة»[2]. هذا يحيلنا على معنى الاتصال، وأهميته البالغة في جعل الأحداث ترتبط بمسبِّباتها، وتكون عللا مؤسِّسة لما هو بعدي. من هذه المسافة التاريخية، تتمكن الذات من تعميق وعيها بوجودها، فتمنحه المفاهيم والدلالات التي تعينه على صياغة أجوبة مناسبة لعديد التساؤلات، نحو سبق معرفي جديد. كما يعني الاتصال، الترابط المفاهيمي بين مجمل العلوم في الحقول المعرفية المختلفة، في خدمة بعضها البعض، لأن التكامل من طبيعتها.

فالاستراتيجية التي اتبعها في معالجة مشكلة التقدم هي،«إبراز عيوب وحدة مضت والقطيعة معها من أجل بناء وحدة أفضل وأمتن»[3]. هذه العيوب، تمثلت في الإشكاليات الداخلية التي عانى منها البيان(مشكلة اللفظ والمعنى، سلطة السلف، إشكالية التعليل، مشكلة السببية، مشكلة الكليات). هكذا، يلجأ البيان إلى العرفان والبرهان، يلتمس حلولا لمشكلاته من داخل هذين النظامين تحت راية محاولة التوفيق والمصالحة بينها، بعد أن كانت بعض مقولاتهما تتناقض، بل وتتنافر مع مقولاته بحسب طبيعة الفلسفة التي يستضمرها كل

(*) «(جليل الكلام): موضوعه تأكيد الوحدانية لله وإثبات القدم لذاته وصفاته وأفعاله، و(دقيق الكلام): موضوعه تأكيد التعدد والتركيب في العالم وإثبات الحدوث له ولكل ما فيه، ذواتاً وصفاتٍ وأفعالاً».الجابري، بنية العقل العربي، ص178.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص ص165 ،197 ،239.

(2) المصدر نفسه، ص192.

(3) الجابري، تكوين العقل العربي، ص53.

نظام. أصبحت تتعايش وتتداخل بتظافر أسباب إيديولوجية من جهة، وقضايا معرفية من جهة أخرى. حيث يستثمر النظام المعرفي العرفاني اللغة ويوظّف الزوج الظاهر/الباطن الذي يكافىء الزوج اللفظ/المعنى في النظام البياني، وفي خدمة الجانب السياسي واستثماره في الوقت نفسه، يوظف ثنائية الولاية/النبوة التي توازن الأصل/الفرع والجوهر/العرض في النظام البياني. ومن أجل تبيئة البرهان في الثقافة العربية الإسلامية، وُظِّف الزوج الألفاظ/المعقولات المكافىء لـ اللفظ/المعنى من ناحية المنهج، والواجب/الممكن المكافىء لـ الأصل/الفرع والجوهر/العرض في النظام البياني من ناحية الرؤية. فإن كان البيان أصيلا في الثقافة العربية فإن العرفان والبرهان دخيلان أو هما نظامان معرفيان يجمعان بين مقولات تندرج ضمن فلسفات أخرى وبين مقولات البيان، وفي محاولة التداخل هذه، أو ما أطلق عليه الجابري مرحلة التكوين للأنظمة المعرفية وتبيئتها في الثقافة العربية في ظل إغفال الأسس المعرفية الأولى، كَشَفَ عن أزمة التأسيس الابستمولوجي، لأن البيان والعرفان مثلا يتناقضان ابستميا، وكذا منهج أرسطو البرهاني ومنهج البيانيين في إنتاج المعرفة أو الاستدلال عليها وشرحها. وإذا كانت القراءة الواعية تنبني على جانب ابستمولوجي ليس إيديولوجي، فإن محاولة المصالحة بين هذه النظم هو ضرب من التمويه والمغالطة. مُجمَل تلك المحاولات التلفيقية التوفيقية هي لأغراض إيديولوجية معظمها يخدم جانبا سياسيا، وقضية الإمامة في الإسلام التي تضرب بجذورها في المشاحنات والصراعات التاريخية في الواقع العربي والتي تمتد إلى اليوم، خيرُ مثال على ذلك. وانتهى العقل العربي إلى ما آل إليه تحت ظل هذا التداخل التلفيقي على يد أبي حامد الغزالي في سعيه لتفكيك الأنظمة المعرفية التي كانت مستقلة أو تحاول أن تستقل بنفسها حين كان كلٌّ منها يتجاذب العقل العربي ليمارس نوعا من الفعالية داخله، داخل كل حقل على حدة. تفكيك النظم المعرفية وتداخل سلطاتها المعرفية، شَكَّلَ ما أسماه(البنية المحصَّلة)، البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم كما سبقت الإشارة. وهذا التداخل قد كرّس التقليد في عالم البيان، الظلامية في عالم العرفان، والشكليّة في عالم البرهان. وفاعلية هذه البنية المحصلة تكمن في قوتها الابستمولوجية أي السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه، العقل العربي.ثلاث سلطات تتمركز في البنية المحصلة الأم هي: سلطة اللفظ، سلطة الأصل، وسلطة التجويز. ولهذا يدعو الجابري إلى إحداث ثورة

جذرية وقطيعة نهائية معها بضرورة تأسيس جديد ينطلق من آليات أخرى، هو شرط ضروري للنهوض بالعقل العربي وتخليصه من أزماته[1].

كان هذا، عن الجانب النظري للعقل العربي، أما عقل الواقع العربي/السياسي، فقد درس فيه اللاشعور السياسي[*] الذي يحكُم الظاهرة السياسية من الداخل، تفكيرا وممارسة، المؤطَّر بالمخيال الاجتماعي (Imaginaire Social)[**] للجماعة الاجتماعية، واستنبط بواسطته المحدِّدات الموجِّهة لهذا الجانب العملي، القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ومدى تجلّيها في التاريخ العربي، أي أنه درس السلوك السياسي للمجتمع العربي في الماضي والحاضر. ومن أجل تحديد العقل السياسي العربي، اقترح بدائل لهذه المحدِّدات تمثلت في: تفعيل الشورى كمبدأ محمدي فهو نموذجنا الأمثل، وتحويل القبيلة في المجتمع العربي إلى لا قبيلة، حيث يُفتح المجال لممارسة سياسية حقيقية، في إطار تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وبناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي(الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني(التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة). وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد(ضريبة)، تحويل الاقتصاد الريعي[***] إلى اقتصاد إنتاجي. أما العقيدة فهي إيديولوجيا تمارس

---

[1] ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ص555-561.

[*] اللاشعور السياسي: مفهوم استعاره الجابري من المثقف الفرنسي ريجيس دوبري(Régis Debray) الذي هو«عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعرة وتناصر أو فرقة وتنافر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها».الجابري، العقل السياسي، ص13. فإذا كانت وظيفة اللاشعور السياسي عند دوبري، هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوربية المعاصرة، فإن الجابري يوظفه لإبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي االقديم والمعاصر. ينظر: المصدر نفسه، ص ص13، 14.

[**] المخيال الاجتماعي (Imaginaire Social): هذا المفهوم استعاره من علم الاجتماع المعاصر(بيير أنصارPierre Ansart، وماكس فيبرMax Weber) بينما ترجمة المصطلح فقد اقترحها الجابري، وهو«عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ(المنظار)نرى من خلاله(حقيقة الأشياء)، أي نعطيها معنى».المصدر نفسه، ص15(الهامش). هذا المنظار عبارة عن رؤية من التمثلات والتصورات يقدمها كل مجتمع عن نفسه، وتسمح للآخرين من رؤيتهم له والحكم عليه من خلالها، كما تتحكم في مجال الفعل الاجتماعي لأفراده، من منطلق الإيمان والاعتقاد الذي يرسخ في ذهن ووجدان كل فرد منتمٍ إلى جماعته. ينظر: المصدر نفسه، ص ص14-16.

[***] «الريع: الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من(ممتلكاته)أو من(الأمير)، وبصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي».المصدر نفسه، ص50.

الاقتصاد الريعي: هو الاقتصاد القائم على مبدأ العطاء والغنيمة، مغنم للغالِب من العدو حين الغزو دون قتال وهو العطاء، أوبقتال وهو الغنيمة. والغنيمة كما بحث فيها الجابري، ليس فقط مصدرها الخراج الذي يوضع على الأرض التي فُتِحت عُنوة، أو العطاء (الريع)، وإنما أيضا طريقة=

فاعليتها في تحريك الأفراد والجماعة وتأطيرهم داخلها في شكل تعصّب مذهبي. شبّهها الجابري بالقبيلة الروحية مثل، الفرق الكلامية والطرق الصوفية... وغيرها من الطوائف الدينية، ثم توجّه سلوكهم الذي يرتبط معظمه بالجانب السياسي، وقد سبق أن فصّلنا في مصطلح الإيديولوجيا، في ارتباط التفكير الإيديولوجي بالتفكير السياسي. وإذاً، اعتبرها مجرد رأي، مما يفسح المجال لإقرار مبدأ حرية التفكير وحرية المغايرة والاختلاف بديلا عن العصبية والدوغمائية التي سيّجت العقل العربي وأشلّته[1].

وإذا كان النظام المعرفي هو الذي يؤسس بنية العقل، فإن نظام القيم هو الذي يؤسس العقل الأخلاقي. لهذا السبب يُفرِد له دراسة خاصة تنطلق من حكم القيمة في تحديد مسار الفرد على النحو الذي يوصله إلى تحقيق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب. هكذا، يعتبر السياسة هنا فرعا من علم الأخلاق وتتويجا له، كيف ينبغي أن تكون. ونظام الأخلاق كما يتفق عليه المفكرون يرتبط بالجماعة ليس الفرد الواحد فقط[2].

عالج الجابري نظم القيم التي سادت في التراث العربي الإسلامي وسيطرت على العقل العربي، فكانت مزيجا من خمس ثقافات، دخلت الثقافة العربية الإسلامية وحُمِّلت مع فلسفات ومفاهيم تعود لثقافات أخرى، يونانية، فارسية، رومانية، زمن عصر التدوين، وأسست لأزمة القيم في ثقافتنا في غياب نظام واحد للقيم، الأمر الذي يعكس التعدد والصراع بين مختلف نظم القيم، ثم محاولة جعلها تتعايش فيما بينها على غرار ما مَرَّ بنا في النظم المعرفية(البيان، العرفان، والبرهان). حيث هيمنت أخلاق الطاعة والقيم الكسروية على الساحة الثقافية العربية، وأُلبِست لباسا إسلاميا قرآنيا، وبالمقابل هُمِّشت محاولة ابن الهيثم في تشييد نظام قيم إنساني ينظر إلى الإنسان هنا على هذه الأرض كقيمة في ذاته ويعتبر البشر جميعا متساوين في قيمتهم الإنسانية، ويؤكد على بناء علاقات تسودها المحبة والتعاون والرحمة والحنو، نشدانا لإنسان فاعلٍ، هي محاولة تؤسس لثورة تجديدية في مجال القيم[3].

=توزيعها وصرفها. خاصة العطاء الذي يعيش منه أهل الدولة ومن تعلَّق بهم، التوزيع الذي يقوم على(التفضيل)لا على (التسوية) بحسب القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم، والسبق في الإسلام. ينظر: المصدر نفسه، ص ص50، 178، 179.

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص374.

[2] ينظر: الجابري، العقل الأخلاقي، ص20.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص ص628، 629.

كانت هذه قراءة الجابري للعقل/الفكر العربي في جانبها النظري/البنيوي، والتاريخي/التكويني، كشف من خلالها عن محدِّداته، آلياته، ومنظومات القيم التي تؤسس المعرفة فيه. اعتبرها معوقاته، حيث تدعو الضرورة إلى معالجتها والبحث عن بدائل أخرى له. وهل هي القراءة الجابرية الواعية حقيقة لأزمات العقل العربي، أم هي قراءة إيديولوجية على غرار القراءات الأخرى التي نقدها؟ فكيف يبدو الجابري من خلال ناقديه؟

ثانيا: الجابري من منظور ناقـديه

حظى مشروع (نقد العقل العربي) بكم هائل من الكتابات يصعب حصرها، ذلك لأنه لايزال لحد الساعة قيد الدراسة والبحث، ولأنه شمل التراث العربي كله بتنوع فروعه المعرفية. ومن ثمَّ تعدد زوايا النظر إليه. بعض هذه الدراسات جاءت في شكل مشاريع أنجزها مفكرون يسجلون حضورا قويا في خريطة الثقافة العربية، وأخرى متفرقة في الصحف والمجلات.

صدر كتاب (هل هناك عقل عربي؟) لهشام غصيب(1993)، (نقد العقل العربي في الميزان) ليحي محمد (1997)، نقد قد العقل العربي لجورج طرابيشي، مقسما إلى خمسة أجزاء (نظرية العقل) (1996)، (إشكاليات العقل العربي) (1998)، (وحدة العقل العربي الاسلامي) (2002)، (العقل المستقيل في الاسلام؟) (2004)، (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)(2010)، وله (مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة)(1993)، (من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي) للطيب تيزيني (1996)، وله(نقد النص)(1993)، (تجديد المنهج في تقويم التراث) لطه عبد الرحمان (1994)، (مداخلات) لعلي حرب (1985) ،(في نقد الفكر العربي(1) التحليل والتأويل) لعلي المخلبي(2010)، (التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) لمجموعة من المؤلفين(2004)، (في العقل ونقد العقل،قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (2010). بالإضافة إلى بعض الكتب نشرت حوارات له، منها: (الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي) لعبد الإله بلقزيز(2004)،(حوار المشرق والمغرب) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري(1990)، ..وغيرها كثير.

معظم القراءات تستقرىء استراتيجية الجابري في دراسة التراث، المستندة إلى جهاز مفاهيمي غني ومتنوع، منه ما هو عائد إلى المدرسة الابستمولوجية الفرنسية ممثلة في ميشال فوكو، وجان بياجي. أسئلة أخرى طرحت

حول ما يحدث للمفاهيم عندما تُنقل من مجالها الأصلي التداولي إلى مجال آخر مغاير لها، مسألة تبيئة المفهوم، مسألة الأمانة العلمية والمعرفة التاريخية، ومسائل التنقيح والإضافة والتعديل والتشويه والتوظيف الإيديولوجي، مسألة الإجرائية المقترحة من طرف الجابري، سؤال الجمع بين مفاهيم مختلفة الأصول والقيم والمعارف وطبيعة ذلك الجمع، هل هو جمع تركيبي أم توفيقي أم تلفيقي؟ وما مدى نجاحه في تبيئة المفهوم نقلا له من ثقافة أخرى إلى الثقافة العربية الإسلامية، و إِمِّحاء الفارق بين المفاهيم المَوَظَّفة.

ومما لا شك فيه أن الانتقادات التي وُجِّهت لمشروع الجابري كثيرة، أبرزها مسألة القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي بسبب عقلانية الفكر الأول ولا عقلانية الفكر الثاني، والمشروع الذي تصدى بقوة لهذه القطيعة كان للناقد جورج طرابيشي، وهو ما سنفصل فيه حديثنا في الفصل الثالث، ومنها من ناقشه في الجانب المنهجي، ونتحدث عن طه عبد الرحمان في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، فقد أفاض الحديث عن النظرة التجزيئية والتفاضلية للتراث، بقوله: «قد عرفنا أن النظرة التجزيئية التفاضلية طغت طغيانا في التقويمات المعاصرة، وذلك بسبب وقوفها عند مضامين النصوص بوسائل تجريدية تسييسية »[1]، فهو يدعو إلى تقويم تكاملي للتراث يتولّى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرعت بها مضامين التراث، والتوسل بها عند التقويم يضفي إلى نظرة مغايرة. وهو من دعاة قراءة التراث بآلياته الداخلية، وقد انتقد منهجية الجابري مساندا في ذلك جورج طرابيشي، وفي دعوته للنظرة التكاملية يولي أهمية قصوى للأخلاق والروح. كما يرى أن إلغاء الذات الروحانية هو إفقار لها.

وفي نقد علي حرب من خلال كتابه (الماهية والعلاقة)، يبدو أن الجابري يكشف عن نظرة مركزية، في«إقصائها للامعقول إلى خارج الثقافة العربية(...)يصدر عن نزعة اصطفائية(...)نزعة عربية مركزية. والذات المتمركزة على ذاتها المؤمنة باصطفائها تنزه نفسها عن السلب والنقص والخطأ وترد ذلك كله إلى الغير»[2]. ويبدو أنه مسكون بهاجس التصنيف الذي طبع عقلانيته، في التصنيف بين البيانيين والعرفانيين، والسنيين والشيعيين، منتصرا للفلسفة المشائية، وهو ما أشار إليه أيضا يحي محمد مندّدا بتجاهل الجابري للدور العقلي للفكر الشيعي الإمامي. ويلتفت إلى ابن سينا وابن عربي اللذان همشهما الجابري، ويتحيز إليهما على حساب

(1) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص.81.

(2) علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة (I) ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط4، 2005، ص ص 118، 119.

ابن رشد. يعلق أيضا علي حرب على نقد جورج طرابيشي للجابري، بقوله أنه «نفي متبادل بينهما»[1]، وأن طرابيشي هو من بادر بهذا النفي، غير أن الجابري من وجهة نظرنا لم ينفه لكنه تعالى عليه، ولم يحاوره ذلك الحوار التجريحي الذي صدر من الأول، بل حاوره علميا.

تظهر لنا دراسة أخرى أن الجابري قوميٌّ، « يحفر ويبحث في الأصول العرقية والقومية لبعض الفلاسفة الأندلسيين، ليظهر أنسابهم العربية، وفي الوقت نفسه يغض الطرف عن التراث الأصلي للمغرب والأندلس بخصوصياته الأمازيغية وثقافتها الدينية الميالة إلى التصوف، والحاملة للخصوصية المغربية»[2]، وحسين الإدريسي في تعليقه هذا، يصدر عن النزعة القومية ذاتها، لأنه يبحث في أصل الجابري. يذكر صاحب هذه الدراسة أيضا أن الجابري مارس بترا في التراث بحق بعض مفكرينا العرب المسلمين، من بينهم الرازي، حينما يحشرهم في قبو العقل المستقيل، والملاحظ على دراسة حسين الإدريسي أنها توافق جورج طرابيشي فيما ذهب إليه.

صدر كتاب للباحثة فاطمة سامي فرحات بعنوان (الرؤية العرفانية في العقلية العربية، رؤية عرفانية ونقد لآراء الجابري) عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، تطرّقت فيه للأساس المعرفي الذي انطلق منه الجابري في دراسة العقل العرفاني، وأحسنت الظن به، حينما اعتبرت اشكاليته ضد العرفان متأتية عن قصور وتقصير علميين، وليس نفورا أو تشهيرا قاصدين.

وتجدر الإشارة إلى أن الجابري لم يسع إلى تطبيق الابستمولوجيا الفوكوية بقدر ما سعى إلى محاولة تمثل الابستمولوجيا التكوينية كما جاءت عند جان بياجي، ومن ثم تكون قراءة خطاب الجابري بمنهج فوكو قراءة مغلوطة. والحال أن الجابري يعتبر المناهج مفاهيم، وأدوات معرفية يوظفها بحرية ووعي مسؤول، ومن ثم يحاول إبداع المفهوم في قراءة التراث، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول في حديثنا عن مفهوم الزمن الثقافي، فكل قراءة تحاول موضعة خطاب الجابري في إطار منهجي مغلق، فهي لن تتمكن من الولوج إلى لا مقوله،ذلك لأنه يحاول أن يخضع المنهج لنصه ويطوعه ليس العكس.

---

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي،المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص178.

[2] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري، ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص216.

فيما يتعلق بسكوت الجابري عن بعض الخطابات ، كما هو الحال في الخطاب الفني ، فقد أشار يحي بن الوليد قائلا: «المسكوت عنه في خطاب الجابري ليس من باب الحجب اللغوي ،لأنه لا يريد لخطابه أن يكون ثريا وغنيا»[1]. ذلك أنه أخذ نماذج كعينات هادفا بذلك إلى دراسة الآليات التي ينبني عليها الخطاب، والملاحظ أن جورج طرابيشي اعتبره حجبا لغويا وراح يبحث فيما حجبته اللغة من كتب ومفاهيم، مسيئا التأويل في كثير من المواضع.

مجمل هذه القراءات تحاول أن تتبنى النظرة الموضوعية ما استطاعت غير أن بعضها يجد نفسه متورطا لا محالة في جانب إيديولوجي، ويبرر لنفسه بزاوية النظر التي يدافع عن مصداقيتها، كما هو الحال مع جورج طرابيشي، وهو ما يعالجه الفصل التالي.

[1] يحي بن الوليد، التراث والقراءة، دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص ص101، 102.

التـراث من الثنـائية إلى الوحـدة

البحث في الجذور هم طاغٍ على الخطاب العربي المعاصر، بحثاً عن هوية ضيّعها الصراع الإيديولوجي وخيبات الثورة. يغدو التراث لهذه الذات الممزَّقة أباً حامياً حيناً و مطلباً لإعادة البناء حينا آخر. هكذا، تتعدد قراءاته بتعدد أسسها المعرفية ومفاهيمها، لترتقي إلى مصاف تعقُّل الذات لذاتها.

أولا: أسباب البحث في التراث

أ– أسباب ذاتية:

في لقاء لجورج طرابيشي(*) مع مجلة المعرفة، سرد حديثا مطوَّلا عن محطات من طفولته طبعها فشل استمر معه إلى مرحلة متقدِّمة من سنه؛ أول فشل صادفه في ولادته، اكتشافه أنه من أسرة

(*)« جورج طرابيشي: مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري. من مواليد مدينة حلب عام 1939م. يحمل الإجازة باللغة العربية من جامعة دمشق، عمل مديرا لإذاعة دمشق(1963 -1964)، ورئيسا للتحرير لـ" مجلة دراسات عربية". أقام فترة في لبنان ولكنه غادرها بسبب الحرب الأهلية اللبنانية إلى فرنسا التي يقيم فيها إلى الآن متفرغا للكتابة والتأليف.

تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته، ترجم لفرويد وهيجل، سارتر، جارودي، سيمون دي بفوار. بلغت ترجماته ما يزيد عن مائتي كتاب، وله مؤلفات هامة في الماركسية وفي النظرية القومية وفي النقد الأدبي للرواية والقصة العربية خصوصا بتطبيق مناهج التحليل النفسي عليها، إضافة إلى "معجم الفلاسفة" ومشروعه الضخم الذي عمل عليه أكثر من خمسة عشر عاما(نقد نقد العقل العربي) في نقد مشروع الكاتب والمفكر محمد عابد الجابري. ويوصف هذا العمل بأنه موسوعي، حيث يقدم فيه طرابيشي قراءة ومراجعة للتراث اليوناني والأوروبي الفلسفي وللتراث العربي الإسلامي، ليس الفلسفي فحسب، بل الكلامي والفقهي واللغوي والبياني.

وأهم ما يُذكر في المسار الفكري لجورج طرابيشي، هو انتقاله عبر عدة محطات أهمها من الفكر الثوري والماركسية إلى الليبرالية. في كتابه" مصائر الفلسفة بين المسيحة والإسلام" يتناول جورج المسيحي الديانة ولادة بالبحث، ما ردده مثقفون عرب مسلمي الولادة مثل عبد الرحمان بدوي، محمد عابد الجابري، بل وحتى أحمد أمين، ويكشف هشاشة آرائهم التي تلقونها من المستشرقين في أنه لم يوجد في الإسلام فلسفة، وما كان لها أن توجد وأن المسيحية احتضنت الفلسفة منذ بداياتها. يقوم بالتدليل بشواهد تاريخية لإثبات خطل هذا الرأي بعرض مقتطفات وشواهد لما عانته الفلسفة في ظل المسيحية الوليدة آنذاك.

أهم أعماله: هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. دار الساقي، بالتعاون مع "رابطة العقلانيين العرب".صدر في2006، نظرية العقل العربي، نقد نقد العقل العربي، ج1، 1996،إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي، ج2، 2002، وحدة العقل العربي، نقد نقد العقل العربي،ج3، 2002، العقل المستقيل في الإسلام؟، نقد نقد العقل العربي، ج4، 2004، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر=

عادية ليست "نبيلة ولا أميرية" كما كان يحلم، واعتبر هذا الحلم المبدَّد علامة على اتِّصافه بعقدة أوديب(*)، فشل في حب اسمه ولم يتصالح معه حتى بعد مرور زمن. جورج، هو الابن البكر لولديه، سماه والده باسم جده، تبعا لتقليد العائلة آنئذ، أما إخوته فقد سُمّوا بأسماء عربية، تزامنا مع بداية انتشار الوعي القومي في سوريا، فاتجهت الأسر إلى تسمية أبنائهم بأسماء عربية، لا تدُلُّ على انتمائها الديني أو الطائفي، كان جورج يكره اسمه لدلالته الطائفية، وكأنه وصمة عار يُرَاد لها أن تبقى خفية حتى لا تُلحق الضرر بالآخرين، وكان لهذا الأمر شديد الوقع على نفسية طرابيشي. كان يعاني من الأرق خاصة في الليل ويتحداه بأن يُراهن على عَدِّ نجوم السماء كل ليلة، فشل في أن يكون رياضيا محترِفا في ميدان السباحة وكرة القدم والملاكمة لبنيته الجسمية النحيلة، فشل في فن الغناء، ونظْم الشعر، وكتابة الرواية وتعلُّم اللغات الأجنبية، فشل في تحقيق حلم زوجته بإنجابهما لولد ذكر، وفي أن يكون غنيا، فشل في مقاومة الزمن ليدخل في مرحلة الشيخوخة، وأكبر فشل طبع نفسه

=العولمة، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، صدر عام 1991، شرق وغرب، رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، صدر في 1998، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية في 1973،لعبة الحلم والواقع، دراسة في أدب توفيق الحكيم، صدر في 1972، الأدب من الداخل في 1978، رمزية المرأة في الرواية العربية في 1981، أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي في 1984، النظرية القومية والدولة القطرية في 1982، الماركسية والإيديولوجيا في 1971، سارتر والماركسية في 1963، الماركسية والمسألة القومية في 1969، لنزاع الصيني السوفياتي في 1969، الاستراتيجية الطبقية للثورة في1970». مقال من موسوعة وكيبيديا، نشر على الرابط:

www.discover-syria.com/news/5817

(*) «عقدة الأوديب(Complexe d'oedipe): الجملة المنظِّمة من رغبات الحب والعداء التي يشعر بها الطفل تجاه والديه. تظهر هذه العقدة في شكلها المسمى إيجابيا كما في قصة أوديب-الملك، رغبة في موت المنافس، وهو الشخص من نفس الجنس، ورغبة جنسية في الشخص من الجنس المقابل. أما في شكلها السلبي، فتأخذ منحى مقلوبا، أي حب للوالد من نفس الجنس وحقد حسود على الوالد من الجنس المقابل. تبلغ عقدة الأوديب، تبعا لفرويد، ذروتها ما بين سن ثلاث وخمس سنوات، خلال المرحلة القضيبية؛ ويسجل أفولها الدخول في مرحلة الكمون.وتتأجج من جديد أثناء البلوغ، حيث يتم تجاوزها بدرجات متفاوتة من النجاح من خلال نمط خاص من اختيار الموضوع. فهي تلعب دورا أساسيا في انبناء الشخصية وفي توجيه الرغبة الانسانية. ويتخذ منها المحللون النفسيون المحور المرجعي الأكبر لعلم النفس المرضي».جان لابلانش وج.ب.بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص356.

وذاكرته بالحزن والأسى، فشل جيله في ثورته ضد إسرائيل عام 1967[1]. لكن هل هو الفشل الذي حطَّ من عزيمته؟ هل يصرِّح بكل أنواع الفشل التي مرَّ بها ليضاعف من نفي الذات؟ أم ليكشف من ورائها عن قوة فكرية تجسدت في العديد من مؤلفاته التي شملت مختلف فروع العلوم الإنسانية. كل أنواع الفشل تجاوزها ما عدا الجرح النرجسي الذي خلفته نكسة حزيران 1967، لكونه بذل الجهد انسياقا وراء ثورات تحرُّرية تسببت في خيبة أمل، ضاعفت من امتداد أفكار التطرف والعنف باسم الإسلام، وعلى إثر هذه التحولات والأزمات التي عمّت لبنان، اِضطر طرابيشي إلى الهجرة إلى فرنسا هروباً من الاقتتال الطائفي. ويصرح في رحلته الكفاحية الطويلة من أجل التجديد، أنه عاش قطيعة تامة مع التراث، فلم يكن بالنسبة إليه، أكثر من كتب صفراء. بدأ يتجه بتفكيره إليه وهو مقيم في الخارج، هناك اكتشف في التراث وطنا بديلا عن وطنه الذي غادره، ومن ثَمَّ اختمرت في وعيه فكرة أن التجديد يتحقق وفقط بنقد الذات، "العقل لا يكون عقلا إلا إذا كان نقديا"، هذا ما استخلصه من إقامته في الغرب، يقرأ حضارته ويتعرف على عوامل نهضته. في هذه المرحلة من إعادة النظر في الذات التراثية، يفاجأ طرابيشي بصدور مشروع الجابري ناقدا للتراث، فيتتبع صدور أجزائه، آملا أن يجد فيه نقيض ما عاشه في وطنه من تمزق واستلاب، لكنه يُصدم مرة ثانية بما تضمنه مشروع الجابري من نفي للهوية وتعميق لفكرة (*)الطائفية[1]، فكان بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس. راح

---

[1] ينظر: جورج طرابيشي، أنا والفشل، بسبب اسمي فشلت أن أكون مناضلاً عربيا! حوار أجرته مجلة المعرفة، الأرشيفية، شهرية-تربوية-ثقافية، العدد63، تم إضافته يوم الاثنين،2009/08/31، تاريخ الاطلاع: 2013/08/12. نُشر على الرابط:
w.w.w.almarefh.org

(*) للإشارة إلى أن الجابري كان يتوقع ردة الفعل هذه حينما قال:«حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فخفّفنا من النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت تعتنقها بصورة أو أخرى هذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية في الوطن العربي. أما عندما يتعلق الأمر بأفراد لا يثير التعامل النقدي معهم أية حساسية طائفية في الظرف الراهن فقد تصرفنا بدون قيود إلا قيود النقد العلمي الموضوعي، وهذا راجع إلى أننا نعتبر ما خلفه هؤلاء الأفراد مُلكاً للجميع وليس لطائفة أو جماعة دون أخرى. ومع هذا الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فإننا لا نستطيع أن (نبرىء) أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي.ذلك لأن من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي».الجابري، بنية العقل العربي، ص270.فلئن برَّر الجابري موقفه بهذه الطريقة، فإن طرابيشي كان يُصِرُّ على اتهامه له بالطائفي، وقرأ كلامه هذا على أنه محاولة لدفع الاتهام عن نفسه سلفاً. ينظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص82.

يستجمع بعدها كل طاقته النفسية ليشُنَّ هجوما على الجابري، متحاملا عليه، وقدّم نقدا تجريحيًّا أكثر منه نقدا فلسفيا بالمصطلح المعاصر، وهو ما أشار إليه يحي بن الوليد، وهو يقارن نقده بنقد الجابري ومحمد أركون للتراث[2]، وفي الحقيقة هو تحامل على مفاهيم عصر النهضة التي غزت الفكر العربي المعاصر، فوجد في مشروع الجابري مُتَنَفَّساً لغضبه، ومجالاً يستعيد من خلاله توازنه الذاتي بتقديم رؤية أصيلة عن التراث.

ب–أسباب موضوعية

اتجاهه إلى الكتابة عن التراث، هو بالدرجة الأولى ردٌّ على موجة الأصولية التي اجتاحت الفكر العربي، في صراع مع الحداثة ورفض مطلق لها بالتقوقع حول الذات التراثية والاحتماء بها. في حديثه عن الأصولية يقول:«الأصولية التي نواجهها اليوم هي، في نظري، (بدعة) مستحدَثة تمامًا؛ وحسبي على ذلك دليل واحد: فلو عدنا إلى التراث لما وجدنا أحدًا من الذين عاشوا في تلك العصور يقول عن نفسه إنه (إسلامي). كان هناك مسلمون ونصارى ويهود ومجوس، ولكن لم يكن هناك (إسلاميون)!»[3]، ثم يضيف:«هذا الواقع الذي يمثل انعطافًا جديدًا في مسيرة العالم العربي من خلال انبثاق ظاهرة الأصولية المنداحة موجتها اليوم، التي كانت أحد الأسباب الرئيسية في تحولي الفكري من نقد الرواية إلى نقد التراث العربي الإسلامي كما تجلَّى في مشروع «نقد نقد العقل العربي» الذي أخذ بُعدًا موسوعيًّا ما كنت أنا نفسي أتوقَّعه عندما شرعت فيه قبل أكثر من عشرين

---

[1] إبراهيم العريس، أين نحن في العالم؟ متى ينتهي الانحدار؟ أي دور للمثقف؟. جورج طرابيشي: أحلامنا الثورية والتقدمية فشلت، جريدة الحياة حوار فكري أُجري بتاريخ: 30 يناير 2006، تاريخ الاطلاع: 2013/08/08. نُشِر على الرابط:
http://w.w.w.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/acontemporary/ acontemporary-names/Tarabishi//D_Alhayat.htm

[2] ينظر: يحي محمد بن الوليد، مرجع سابق، ص109.

[3] جورج طرابيشي، العقل لا يكون عقلا إلا إذا كان نقديا، مجلة الشرق الأوسط، حاوره:حسن سلمان بتاريخ: 23/01/2008، نشر على الرابط: www.maaber.org/issue_july08/lookout3.htm

عامًا!»[1].فطرابيشي يوظف التراث في معركة الحداثة ضد "دعاة القدامة(القداميين)"، وذلك باللجوء إلى المواقع التراثية التي يدَّعي الأصوليون أنهم يحْتَمُون بها. والحال، أن الخطاب العربي المعاصر الذي يتوجه هذه الوجهة قد تمخّض عن جرح نرجسي ذو طبيعة أنثروبولوجية بسبب التفوق الحضاري الذي أحرزه الغرب في شتى العلوم وخاصة التقنية منها[2]، ضاعف من حِدّته، نكسة حزيران 1967، بما أحدثته من شرخ في الذات العربية، وأزمة في الهوية. يقدم طرابيشي تحليلا نفسيا لهذين العائقين الابستمولوجيين بقوله؛ أن احتكاك العرب بالغرب شكَّل صدمة أجمع عليها الخطاب العربي المعاصر، والجابري واحد ممن قالوا بهذا الرأي:«إن النهضة العربية الحديثة كانت أساسا، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهدِّدة، قوة الغرب وتوسعه الاستعماري»[3]، فإذا كان الجابري يبحث عن حل للأزمة في الأساس الابستمولوجي، فإن طرابيشي يبحث عن حل لها في علم النفس التحليلي ممثلا في المرض بالعصاب. هذه الصدمة متعددة، فهي«تارة الصدمة الاستعمارية أو الكولونيالية أو الامبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة(...)هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته»[4]. الصدمة(Chock)، مفهوم يستوحيه طرابيشي من علم النفس والميكانيك، عادة ما تَنتُج عنه رَدَّة فعل قوية، فإذا فُسِّرت ميكانيكيّاً، أمكننا القول، أن حركية العرب تمّت بفعل قوة خارجية نجمت عن التصادم بالغرب كآخر متحرك، وأنتجت النهضة(الصحوة)، مُمثَّلة في ثلاثة تيارات؛ تيار عقلاني معتدل أو نسبي مثَّله طرابيشي بالجابري، وسلفي متنور مثّله بمحمد عمارة، وسلفي خالص مثّله براشد الغنوشي. لكن الصدمة لم تقف عند مجرد التنبيه وإيقاظ الوعي، وإنما انتقلت إلى المرحلة الضد

---

[1] ينظر: جورج طرابيشي، المقال نفسه، على الرابط نفسه.

[2] ينظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص ص6، 7.

[3] محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص41. نقلا عن: جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن، ط1، فبراير، 1991، ص17.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ممثَّلة في الرَّضَّة[*](Trauma) أو الكدمة المُرِضة، ذات الشحنة القوية التي تفوق قدرة احتماله، فتستفِزُّ اللاشعور للدفاع، بإنكار الواقع تماما وعدم مواجهته والهروب منه، وفي الثقافة العربية، نتحدث عن إلغاء العقل النقدي في التعامل مع الواقع، إلى"التعاطي مع العالم السحري، الاستعاضة عن الواقع بالاستيهامات"، والرضة بهذا المنظار تفيد عقدة التثبيت في الماضي، برفض التقدم والنمو وتحولها إلى نكوص[**]، وقد تؤدي عند البعض إلى تدمير وعيه بظهور المرض بـ: العصاب (Neurose)[***]. وفي الواقع العربي، تعتبر نكسة حزيران/يونيو1967، الحرب التي خسرها العرب مع إسرائيل، سببا في تحول الصدمة إلى رضة، والحال أن هذه الرضة الغير متوقعة«قد حرَّرت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حررتها على الصعيد الشعوري»[1]، وأنتجت خطابا عربيا معاصرا عصابيا، يطرح القضايا نفسها التي طرحها الفكر النهضوي، ويقدم إجابات أكثر تقادما من إجاباته،بل ويرث كل استعداداته المرضية، والتضخم الإيديولوجي على حساب تقلص البعد المعرفي[2]. هكذا يحلل طرابيشي الخطاب العربي وهو مسكون بهاجس إيديولوجي، ويرى طرابيشي أن «نقل الصراع الإيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى

---

[*] «صدمة (Trauma):حدث في حياة الشخص، يتحدد بشدته، وبالعجز الذي يجد الشخص فيه نفسه، عن الاستجابة الملائمة حياله، وبما يثيره في التنظيم النفسي من اضطراب وآثار دائمة مولدة للمرض».جان لابلانش وج.ب.بونتاليس، مرجع سابق، ص300.

[**] «نكوص (Régression): نعني بالنكوص، في عملية نفسية تتضمن معنى المسار أو النمو، عودة في اتجاه معاكس من نقطة تم الوصول إليها إلى نقطة تقع قبلها. إذا أُخذ النكوص بالمعنى الموقعي، فإنه يحدث، تبعا لفرويد، على امتداد تتابع أنظمة نفسية، تجتازها الإثارة عادة تبعا لاتجاه معين. وأما بالمعنى الزماني، فيفترض النكوص تتابعا تكوينيا، ويدل على عودة الشخص إلى مراحل سبق له أن تجاوزها في نموه(من مثل المراحل الليبيدية، وعلاقات الموضوع، والتماهيات إلخ.). وأما بالمعنى الشكلي، فيعني النكوص التراجع إلى أساليب من التعبير والتصرف ذات مستوى أدنى من ناحية التعقيد، والانبناء والتمايز». المرجع نفسه، ص555.

[***] «عصاب (Neurose): إصابة نفسية المنشأ تكون فيها الأعراض تعبيرا رمزيا عن صراع نفسي يستمد جذوره من التاريخ الطفلي للشخص، ويشكل تسوية ما بين الرغبة والدفاع. وهو أنواع عدة.

عصاب صدمي(Névrose traumatique): نمط من العصاب تظهر فيه الأعراض إثر صدمة إنفعالية ترتبط عموما بوضعية أحس الشخص فيها أن حياته مهددة بالخطر. وهو يتخذ من الصدمة شكل نوبة قلق عارمة وقد تجر إلى حالات من الهياج، والذهول أو من الخلط العقلي». المرجع نفسه، ص ص 329، 335.

[1] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص24.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص ص17- 22.

تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة، تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا مستوردة لتنزل التراث نفسه منزلة الايديولوجيا(...)جعلت منه تراثا بلا حقيقة تاريخية»[1]. وعملية قراءة التراث بخلفية إيديولوجية، أو «أدلجة التراث»، تأخذ منه ما تريد وترمي بالبقية، هو ما أطلق عليه طرابيشي مجزرة التراث، ربطها بثلاثة تيارات: التيار الماركسي، التيار القومي(العلماني والإسلامي)، والتيار العلمي(البراغمي والابستمولوجي)[2]. وتجاوز مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، هو ما عزم عليه في مشروعه(نقد نقد العقل العربي)، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، ثمة ما هو مسكوت عنه في خطاب الجابري؛ غياب المراجع التي تحيله على معرفة شاملة وحقيقية عن التراث. وقد صرّح بذلك عندما ذكر، أن مهمة إعادة كتابة التاريخ العربي تظل لصيقة بكل الأجيال اللاحقة، ومن ثَمَّ تكون المعلومات التي بسطها في كتابته عن التراث نسبية. ولهذا قدّم جورج طرابيشي قراءة ثانية على قراءة الجابري تبحث في المراجع التي افتقدتها يد الجابري، لتصحيح المغالطات المعرفية الناجمة عن غياب المادة المعرفية.

---

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص ص6 ،7.

[2] ينظر: المصدر نفسه.

ثانيا: الأساس الابستمولوجي

في الأساس المعرفي نتحدث عن الرؤية التي تؤطِّر تفكير المؤلِّف بمختلف مرجعياتها؛ الدينية، المعرفية، والإيديولوجية، كما تؤسِّس المنهج الذي يشرِّعها على نحوٍ ما، ومن ثَمَّ كانا متلازمين. وإذا تعلّق الأمر بقراءة الفكر العربي المعاصر للتراث، فإن هذه الرؤية تحاول إبداع مفاهيمها وأدواتها المعرفية على نحوٍ يمكِّنها من تخيُّر الطريق الذي يجسِّدُ لها ممكناتها الذهنية، في الكشف عمَّا هو مُعَمَّى ومُعتَّم، وفي استئنافٍ جديدٍ لنهضة العقل.

I.من جانب الرؤية:

ينسب جورج طرابيشي ابستيمي الجابري إلى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، المتشبِّع بكل المفاهيم التي تمخضت عن هذه الحقبة التاريخية؛ حيث اتسم القرن التاسع عشر، بالثورة الصناعية، انتشار القوميات(*)في مواجهة طغيان و امبريالية الاستعمار، هذا إلى جانب الازدهار العلمي وبروز علم الأنثروبولوجيا(**) والاثنولوجيا(***) لدراسة الشعوب الضعيفة بهدف

(*) «القومية أو الوطنية (Nationalism): أن تبني الدولة المدنية الحديثة معاملاتها الداخلية والخارجية وفق نظرة ضيقة تتعصب للوطن ولأبناء الوطن، فيكون ولاء كل إنسان لوطنه قبل ولائه لدينه، فيحب من شاركه في الوطن ولو كان كافرا(...)والإسلام يرفض استعلاء جنس على جنس أو قومية على قومية، ودعوة الإسلام دعوة عالمية، لا تنحصر في إقليم أو حدود أرضية أو جنس». حاتم بن حسن الديب، ماذا تعرف عن هذه المصطلحات،مؤسسة الصحابة للطبع والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، شبين الكوم، ط1، 2011، ص ص16،17.وتتشكل القوميات وفق ما يوضحه التعريف التالي:«ونحن نضع في الاعتبار انتشار الاستيلاء والهيمنة، نلاحظ أن الحركات القومية(Nationalist) تأسست إما بناء على تجمّع سياسي قائم لكن تابع وإما على مجموعة تتميز بلغة خاصة وإما على جماعة يُفترض أن عرقها واحد». ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، تقديم طلال أسد، المركز الثقافي العربي،دار البيضاء، المغرب،بيروت، لبنان،ط1 ،2007، ص215.

(**) «أنثروبولوجيا(Anthropologie):دراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة، من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيقية، أو من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنثروبولوجيا الثقافية. وأنثروبولوجيا فلسفية(Anthropologie philosophique): بحث فلسفي، يعنى بالمسائل المتصلة بماهية الإنسان». إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص24. وورد في موسوعة لالاند الفلسفية:«علم الإنسان عموما، معرفة الإنسان وملكاته بعامة(...)في معجم ريشيه(Richet) تشمل الأنثروبولوجيا، علم التشريح البشري، ما قبل التاريخ، علم الآثار، الاتنوغرافيا والاتنولوجيا بالمعنى الأوسع، علم الاجتماع، الفلكلور، اللسانة». أندريه لالاند، مرجع سابق، ص ص 74 ،75.

(***) اتنولوجيا(Ethnologie): دراسة تفسيرية لنمط حياة الأقوام والشعوب. ينظر: المرجع نفسه، ص372.

السيطرة عليها. هكذا، ظهرت المركزية الاثنية الأوروبية في مقارنة مع حضارة الشرق، وإدّعت أوروبا لنفسها أنها حضارة عقل مطلق، وأنتجت الثنائيات الضدية ذات الطبيعة المانوية(*). ورغم الثورة المنهجية النقدية التي شهدتها فترة نقد ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن الماضي، على يد جاك ديريدا(Jacques Derrida)في فلسفة التفكيك، مناهِضة بذلك هذه النزعة، كما أوجد الألماني غوته فكرة الأدب العالمي وأخرج الأدب من المحلية والقومية، وفي الأدب المقارن في الغرب قدّم الأستاذ أ.إيتيوم دكتوراه(أسطورة رامبو) قوّض من خلالها كل المركزيات. رغم كل ما توصلت إليه الأبحاث المتأخرة في محاولة دحض هذا المفهوم، إلا أنه لا يلبث يعود من جديد بقلم الجابري، يصف طرابيشي نقد الجابري للعقل العربي، بالهجاء بالضدية مع العقل اليوناني قائلا:« أليست الضدية بالضرورة منهجا مانويا؟منهجا لا يضع(الخير)في قطب إلا ليضع(الشر) في قطب مقابل؟ ومن ثَمَّ أليست الضدية منهجا معياريا؟ منهجا يخفي على الدوام غائية تثمينية أو تبخيسية؟(...)كل ما نستطيع أن نقوله في هذا الطور من عملنا النقدي التفكيكي هو أن المركزية الاثنية، التي نُصرّ على التوكيد بأن كل مشروع الجابري لـ(نقد العقل العربي) يصدر عنها، تحتجب، تماما كما في لعبة الدمية الروسية، خلف عدة أغلفة متداخلة» [1]. نلمس هذه الضدية في الدراسة البنيوية للعقل العربي، بين عقل أوروبي يوناني/عربي، المعقول/اللامعقول، المغرب/المشرق، وفي تحيزه لطرف ضد طرف آخر. في تصنيفه للعقول إلى عقل بياني، عرفاني، برهاني، يرى طرابيشي أنه يمارس تشطيرا للعقل العربي على غرار كبير ممثلي المركزية الاثنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان (Ernest Renan) (م1892)، من الذين مارسوا امبريالية على تراث الشعوب وتاريخها وأوصلوا الدراسات الاستشراقية إلى ذروة العنصرية من خلال«تصنيف البشر إلى ساميين وآريين، وتقرير تفوق

(*) «المانوية: دين غنوصي حقق رواجا في العهد القديم، أسسه وقام بنشره ماني الفارسي(216-77)، وهو يقر بوجود ثنائية حاسمة بين الخير والشر مؤسسة ميتافيزيقيا في قوتين كونيتين مستقلتين ومتشاركتين في الأولية، هما النور والظلام. العالم مزيج من الخير والشر حيث تمثل الأرواح النور في حين تمثل المادة الظلام. الأخلاق المانوية غاية في التزهد. قبل تحول أوغسطين إلى المسيحية، كان مشايعا للمانوية». تدهوندرتش،مرجع سابق، ص866.

(1) جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي(1)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص119.

الجنس الآري في مجال الفلسفة ومجالات أخرى» [1].هكذا، يرى طرابيشي أن الجابري يطبق القطيعة داخل الفكر العربي لا بمعناها المعرفي الباشلاري بل العرقي[2]. وإن كان باشلار، مؤسس الابستمولوجيا الحديثة(Le nouvel esprit scientifique)، يقرِّر أن العقلانية العلمية تنبذ الخرافة والأسطورة، وتعتبرها عائقا في تقدم العلم. لكن الناقد يرى أن بنية العقل العربي كما درسها الجابري، هي «تطوير لنظرية من طبيعة استشراقية [يقصد رينان] تؤكد أن عالم الصحراء–والصحراء شبه مرادف عنده للمشرق وآسيا–هو عالم انفصال» [3]؛ و«الرؤية القائمة على الانفصال تجعل الجهد العقلي محصورا بالمقاربة بين الأشياء»، الأمر الذي لا يسمح بالتفكير في سبب اقتران الحودث. بالمقابل يتيح هذا المعنى، البيئة البحرية القائمة على الاتصال. وتدخل في هذه الحتمية الجغرافية جبرية اللغة، فاللغة العربية هي لغة صحراء لاتاريخية[4]. هذا هو موضوع الاستشراق[*]،

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يوليو ط1، 1991، ص65.

[2] ينظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص ص 81، 82.

[3] المصدر نفسه، ص126.

[4] ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص ص241– 248.

[*] «الاستشراق(Orientalism): يشير هذا المصطلح في مدلوله الأساسي إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديداً بما في ذلك الشرقين الأقصى والأدنى(...) يعيد الدارسون البداية" الرسمية"للاستشراق إلى القرار الذي اتخذه مجمّع الكنائس في فيينا عام 1312م بإنشاء كراس للدراسات العربية والعبرية واليونانية والسريانية في جامعات أكسفورد وباريس وبولونيا وأفينون وسالامانكا. وكان ذلك نتيجة لهيمنة الحضارة العربية الإسلامية والحاجة إلى الإفادة منها من جهة، وإلى ما استشعره علماء المسيحية وقادتها السياسيون، من جهة أخرى، من ضرورة التعرف على ما لدى المسلمين لاحتواء التهديد الذي كانوا يمثلونه بالنسبة للعالم المسيحي(...)والاستشراق أسلوب معين في الثقافة الغربية في التحدث عن الشرق والبحث فيه وتوظيفه، أسلوب يعكس الثقافة المنتجة أكثر مما يعكس موضوع التأمل أو التخيل أو البحث، وهو الشرق. ففي تاريخ الثقافة الغربية ظل الشرق غالبا تكوينا هلاميا سواء على المستوى الجغرافي أو الثقافي، تكوينا يعكس متغيرات الثقافة الغربية وإن ظلت له ثوابت وأنماط تفكير وتخيل مستقرة. ومن أبرز هذه الثوابت أن الشرق نقيض الغرب سواء بالمعنى السلبي، وهو الغالب، أو الإيجابي، كما في تصور الشرق جنة أرضية للحلم(عند الرومانطيقيين غالبا)(...)وازدهار الاستشراق جاء مواكبا للتوسع الاستعماري والامبريالي الغربي، فهو معرفة تنتج القوة». ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص ص27، 28، 31، 32. في الوقت الذي شاع فيه تداول ما يقدمه هذا المفهوم، «ظهرت البنيوية كمنهج ومذهب فكري بداية القرن العشرين(...) تنادي بالنظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحّد ويربط العلوم بعضها ببعض(...) وتشترط عدم انفصال الإدراك عما يتم إدراكه، والوسيط الذي يهيء ذلك هو اللغة(...) لم تعد اللغة وسيلة سلبية لنقل الأفكار والمفاهيم القبلية، وإنما هي الأساس الفاعل المنتج لهذه المفاهيم التي تنتقل=

دراسة صورة الأجنبي، الشرق/الآخر، الذي يجري تصوره على أنه المرجع الذي يحدِّد الغرب من خلاله هويته، فارتبط الغرب بالعلم، العقل، التنوير والتقنية، والذكورة بمفهوم الفحولة، وارتبط الشرق بالمقابل بالأسطورة، السحر والخرافة، الدين والروح، والظلام والأنوثة. بعدها انتقل المفهوم من الجغرافيا إلى دلالات أخرى، فحلت ثنائية الشمال/الجنوب محل ثنائية الشرق/الغرب، ظهر التناقض بين الشمال والجنوب بسبب الحرب الأهلية في أمريكا، وبرزت روح جنوبية في مواجهة روح شمالية، فإذا اتسم الشمال بالبرودة، ومنها برودة الإنسان والعواطف، فإن الجنوب(إفريقيا وأمريكا اللاتينية) يتسم بالحرارة، وإذا كان الشمال يعتمد في حياته على الصناعة، فإن الطرف الثاني يعتمد على الزراعة الرعوية، وهكذا يكون الشمالي/العقلي في مقابل الجنوبي/الوجداني، وحضارة المشافهة لدى الشمالي في مقابل حضارة الكتابة لدى الجنوبي،...وقد شملت المقارنة جميع المجالات.كل هوية كانت تتحدد قيمتها من خلال المواجهة مع الآخر، وتنظر إليه نظرة عدائية. هذه هي الصورة على مستوى المتخيَّل، التي يقدمها الاستشراق عن الشرق، الجنوب. ومن هذا المنطلق الجغرافي الإقليمي راح الجابري يبرز محددات الثقافة العربية، تماما كما وصفها الاستشراق. وفي هذا المضمار يرى طرابيشي أنه فوّت على نفسه« الفرصة النادرة التي تتيحها الثورة المنهجية الابستمولوجية لقراءة أركيولوجية تردّ المنقسم إلى الوحدة والمتنوع إلى الجذر المشترك، يجري توظيفها في اتجاه معاكس تماما، اتجاه تعميق الانقسام وتجذير الاختلاف وتصعيد التنوع إلى تضاد ماهوي» [1]، فالابستمولوجيا« هي في الأساس منهج مضاد للاختزال»[2]. والواقع أن الجابري لا يختزل إلا بعد النظر في تاريخ العلم، بالتركيز على الأساس المعرفي الذي يشكل أرضيته، بعدها يغربل ما هو موضوعي وعلمي عما هو ليس كذلك. وقد سبقت الإشارة إلى أن الابستمولوجيا، هي الدراسة النقدية للمعرفة العلمية، كما سبقت الإشارة

=بواسطتها». المرجع نفسه،ص ص32، 33. هذا ما يفسر لجوء الجابري إلى اللغة ليبرر من خلالها مجمل ما يفكر فيه من داخل نسق مغلق، يحاول الاستقلال بذاته، حفاظا على ديمومة النسق ومنعه من الذوبان في أنساق أخرى، أو تخليصه مما خالطه من ثقافات أخرى،لأن النسق المفتوح يتلقى التأثير من الخارج.ضمن مفهوم النسق، فإن أي تأثير ينصب على عنصر واحد، يؤدي إلى التأثير على بقية العناصر بطريقة معينة. هذا ما يفسر العديد من التوجهات النقدية التي نحاها الجابري.

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص81.

[2] المصدر نفسه، ص73.

إلى أن المعلومية(الابستمولوجيا) تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي في مختلف العلوم والأغراض أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر، وبهذا تمتاز عن نظرية المعرفة[1]. لكن طرابيشي يعود في موضع آخر إلى اعتبار أن تلك النزعة العقلانية التي تتخذ لنفسها الصفة العلمية الضابطة لنفسها، تظل تستبطن نزعة عنصرية كل همها التفريق بين الأبيض والأسود[2]. فإن كان الجابري يَدين لرينان في نظرية الثقافة، فإنه في نظرية العقل يَدين لفيلسوف التاريخ الألماني هيغل، جوورج فلهلم فريدريش(Hegel,Georg Wilhelm Friedrich) ،(1770-1831)[3]، ورغم اتهامه له «بأنه يمارس امبريالية على تاريخ الفكر، لأنه تعامل مع الفكر الغربي(كفكر للعالم كله) » [4]، إلا أنه يطبقها في نقده للعقل العربي بامبريالية أشدَّ قساوة، وأكثر عنصرية في صيغته التصنيفية للشعوب التي تفكر في العقل وبالعقل عن الشعوب التي لا تفكر أصلا بالعقل[5]، فمفارقة طرابيشي للجابري، تكمن في أنه يرى للأسطورة والخرافة والرؤية الإحيائية منطقها الخاص، يبحث فيه من خلال كتابيه(نظرية العقل والعقل المستقيل في الإسلام؟).

فإذا كان مشروع الجابري(نقد العقل العربي)-حسب طرابيشي- يقوم على الثنائية الضدية، فإن جل مشروعه(نقد نقد العقل العربي) يقوم على إرساء الوحدة في مقابل الضدية، والجمع بين المتضادات حيث لا وجود لثنائيات ولا تضادات ولكنها وحدة. هذه هي ابستمية القرن الواحد والعشرين التي تؤطر الفكر العربي المعاصر حاليا، وهي قيد البحث في مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا المشروع نموذجا منها. ومن خلال تفحُّصنا لمؤلفات طرابيشي لمسنا هذه الوحدة، فكانت الخيط الناظم لكل دراساته الحفرية في التراث وتأويلاته، ردّا على الضدية التى رآها تتمركز في عمل الجابري.نقدم أمثلة منها على سبيل التمثيل لا الحصر.

---

(1) ينظر: المدخل التمهيدي، ص6.

(2) ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص99.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص286.

(4) المصدر نفسه، ص33.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص ص33، 34.

بداية، نلاحظُ أن مؤلفات جورج طرابيشي تصدر ابتداء من نهاية القرن العشرين ومعظمها في بداية القرن الواحد والعشرين،(المثقفون العرب والتراث1991)،(مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة1993)(نظرية العقل1996)،(إشكاليات العقل العربي1998)،(وحدة العقل العربي2002)، (العقل المستقيل في الإسلام؟2004)،(من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث2010)،(المعجزة أو سبات العقل في الإسلام 2008)... وأخرى عديدة في الحقبة نفسها (نقد ما بعد الحداثة). تأتي رِدَّة مفهومية على كل ما أنتجته (الحداثة البعدية) على حد قول مطاع صفدي في كتابه(نقد العقل الغربي)، من ناحية المنهج، المفاهيم، الثورة على كل الدوغمائيات والحقائق المطلقة، ليحل محلها اللامعنى وتجاوز الضديات في بحث عن الوحدة وراء الاختلاف الظاهر في الأمور.

يرى طرابيشي أن الجابري، ينقل الابستمية الفوكوية من وظيفتها الوحدوية إلى وظيفة تشطيرية، فإذا كان «حد الابستمية الفوكوية بأنها أداة منهجية لتمييز الحقب الثقافية ولتوحيدها معاً، فإن الابستمية الجابرية، التي لا تدين للأولى إلا باسمها، تجهل مبدئي التمييز والتوحيد معاً»[1]، فالابستمية عند فوكو بنية متغيرة ليست ساكنة وذلك لعلاقتها بالتاريخ. كل مرحلة تاريخية محكومة بابستمية معينة تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة لابستمية لاحقة. خلافا لما نراه عند الجابري، فهي ثابتة في الثقافة العربية، ومرتبطة بثوابت بنيوية، فالجابري يشابه بين البنية والابستمية، ثم أنه يُقِرُّ مع باقي الباحثين ببنيوية فوكو، خاصة أن مفهوم الابستمية جاء متزامنا مع مفهوم البنية، رغم إنكار هذا الأخير انتماءه له من جانب منهجي، وإن استعمله كلفظ متداول في التاريخ الطبيعي أو البيولوجيا[2]. وسكون الابستمية في الممارسة الجابرية يعتبرها طرابيشي تنكُّرا لديناميتها الأصلية، «الابستمية عند فوكو(...)سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معين، ممتدة في المكان متحولة في الزمان، أما عند الجابري(...)على العكس، متغيرة في المكان ثابتة في الزمان» [3]، ومن ثَمَّ فهي قراءة

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي2، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص281.

[2] ينظر: الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، فتحي التريكي، محمد أركون، مطاع صفدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص ص54- 56.

[3] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص280.

لا تاريخية. وإذا كانت في مرجعها الأصلي تدرس المعرفة عامة، فهي عند الجابري تدرس الثقافة العالمة فحسب. يرفض فوكو التمييز والتصنيف بين المعرفي والإيديولوجي، ولا يغيِّب مبدأ الهوية في تنوع واختلاف الثقافات. ولهذا يرى طرابيشي أن الجابري« لا يستفيد من الحفر الابستمولوجي ليلأم(التاريخ الممزق)-تاريخ الفرق والمذاهب والعلوم المنفصلة- فهو يضاعف من التمزيق الذي يحدثه فيه»[1]. فالجابري لا يتمثل مفهوم الابستمية كما جاء عند فوكو، لكنه صرح بذلك حينما قال: «واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو. ولكننا لا نحذوه حذو النعل بالنعل كما يقال»[2]. فهو يوظفها على نحو آخر تبعا لطبيعة الموضوع الذي يدرسه.والواقع أن دراسة الجابري للتراث اتخذت منحى ابستمولوجيا تكوينيا أكثر منه فوكويا، فقراءة خطاب الجابري بواسطة فوكو لا يقدم فهما موضوعيا عنه. لقد سار على نهج الابستمولوجيا التكوينية كما قدمها بياجي، وكان صريحا في ذلك حينما قال: أننا نستوحي مفهوم اللاشعور المعرفي من بياجي، في دراسة المفاهيم التي تتميز بها ثقافة عن أخرى وتحدد نظرتها إلى الكون[3]، ولنا عودة إلى هذا المفهوم فيما يأتي من عناصر.

ردا على إشكالية اللغة العربية، التي تموضعت فى نقد الجابري كسلطة مرجعية أولى، راح يحدد من خلالها تكوين وبنية العقل العربي، حيث اعتبرها المسؤول الأول عن تدهور هذا العقل، مبرِّراً لذلك بمرجعيتها الأعرابية الجاهلية الصحراوية الساكنة والمقفرة. قدّم طرابيشي دراسة حفرية أركيولوجية تطعن في أسطورة جمع اللغة العربية زمن عصر التدوين من عرب الصحراء أو البدو فحسب، بحجة أنها اللغة الفصحى النقية الصافية. مع ما تعاور هذه اللغة لاحقا من تكذيب وشك. هذه الأسطورة تداولتها كتب أمهات، وغطّت على أصلها الأول في غياب التمحيص والتنقيب. فيُفيد، بأنها جُمِعت من مختلف القبائل التي تتوزع بين الحضر والبدو، و« لَوْ صَحَّ أن اللغة لم تؤخذ إلا عن (طي وتميم وأسد)، لكانت اللغة العربية لغات قبائل ولهجات قبائل، ولما كانت هي تلك اللغة المشتركة التي نظم

---

(1) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص283.

(2) الجابري، تكوين العقل العربي، ص55.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص ص40، 41.

بها الجاهليون أشعارهم المخاطِبة لجماع قبائل العرب، لا لقبيلة بعينها، والتي هي عينها اللغة التي نزل بها القرآن الذي كان بدوره خطابا إلى كل العرب، مفهوما من قِبل كل العرب»[1]. نزل القرآن الكريم بلغة قريش أفصح لغات العرب وأصفاها، ذلك لأنها تستوطن مكة(الحجاز)، المكان الذي كان يستقطب القبائل والشعوب من مختلف الأنحاء لاعتبارات لغوية مُمثَّلة في عرض أشعارها في سوق عكاظ، مكان اجتماع الشعراء، ولأخرى دينية وتجارية. فإن كانت قريش على حد قول طرابيشي، هي معيار اللغة، فكيف تُبنى لغة معيارية–كما وصفها الجابري– أو يُعاد بناؤها دون قريش؟ يُفترض أن تكون هي الإطار المرجعي الذي يقيسون عليه بدل القبائل المنعزلة. فاللغة تكونت في محيط مشترك، وأسطورة جمعها من البدو، أشاعها بعض اللغويين والنحاة والفلاسفة أمثال الفارابي، ظنا منهم أن العزلة هي عامل طُهر اللغة وضمان صفائها. والواقع أن العزلة كما دلَّل على ذلك طرابيشي لا تنتج إلا لهجة.ثم أن المعاجم العربية القديمة تشير إلى لغة تغطي عموم شبه الجزيرة العربية وعموم قبائلها سواء كانوا من أهل المدر أم من أهل الوبر[2].

ولإبطال دعوى النزعة القومية عن شاهد أورده الجابري في سياق الحديث عن علاقة اللغة بالفكر، يثبت طرابيشي خطأ معرفيا وقع فيه، ما ينمّ عن جهل بالرجل وبمرجعيته المعرفية التي اتخذ منها دليلا على إثبات، أن اللغة تؤطر نظرة الإنسان إلى الكون، والعلاقة بينهما وحيدة الاتجاه، من اللغة إلى العقل، وكما صاغها طرابيشي(العقل أداة اللغة)، هو ما استند عليه الجابري في القول بأن المثقفين والباحثين في الثقافة العربية الإسلامية، يفكرون في تراثنا من خلال القوالب الجامدة التي جُمِّدت فيها اللغة ولا يخرجون عن إطارها. بعد بحث موسع عن مرجعية الشاهد هردر[*] دلَّل على

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص177.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص173- 179.

[*] «هردر، يوهان غوتفريد(Herder, Johann Gottfried): فيلسوف وكاتب ألماني. ولد في 25 آب 1744 في موهرونغن في بروسيا الشرقية. وتوفي في فايمار في 18 كانون الأول 1803. يحتل مكانة استثنائية في تاريخ الأدب الألماني. تابع دروس كانط وارتبط بعلاقة مع هامان الذي كان لحدسه العبقري في علم اللغة والشعر والميتولوجيا ومعنى التاريخ تأثيره العميق على فكره(...)منه أخذ مفهوم الشعر، باعتباره اللغة الأم للجنس البشري(...)درس اللاهوت والفلسفة والطب، وعُيِّن قسّاً(...)أقام مكرها في ستراسبورغ بسبب مرض ألم بعينيه(...)هناك كانت المحاولة في أصل اللغة(1772)التي تنفرد دون سائر آثاره بقاعدة علمية يقر=

العلاقة العضوية والجدلية بين اللغة والعقل، والتي تتم في اتجاهين، من اللغة إلى العقل ومن العقل إلى اللغة، "فلا عقل إلا باللغة ولكن لا لغة أيضا بلا عقل"، ويصوغها بعبارة أخرى:« اللغة شرط التاريخ والتاريخ شرط اللغة. فإن تكن اللغة قالبا مسبقا للعقل، فهي ليست متعالية عليه، بل خاضعة بدورها لفاعليته- والعقل أصلا محض فاعلية(...) اللغة هي قاعدة العقل ولكن القاعدة ليست كل التمثال» [1]. وبصدد نفيه لقومية هردر، يقول:« وعلى الضّد دوما من النزعة القومية الثقافية التي تتخذ من اللغة معوّلاً تحفر به حدودا وخنادق بين الأمم والقوميات و(الأرواح)القومية، فإن هردر يتخذ من اللغة، بوصفها شرط الصيرورة الإنسانية للإنسان، جسرا يمده فوق التمايزات القومية ليؤكد على وحدة الإنسانية وقرابة الشعوب وقرابة اللغات جميعها فيما بينها، بل وحدة أصلها ووحدة نحوها ووحدة أبجديتها. فعنده أن(كل مساحة الأرض خلقت للجنس البشري أجمع، والجنس البشري خلق لكل مساحة الأرض)(...)(واختلاف اللغات لا يمكن أن يكون ذريعة للانتقاص من الطابع الطبيعي والإنساني لكمال أي لغة(...) وهي على كل حال (لغة متقدمة بتقدم الجنس البشري)» [2]. إنَّ إبطال هذا الحكم عن هردر، ما هو إلا تعليل لاتّصاف الواصِف به.

يلغي طرابيشي الثنائية الضدية التقدم/التخلف، مستوحيا إياها من فلسفة هردر في التاريخ، فهو لا يحبِّذ النظر في مسار الأمم وتطورها نظرة تصاعدية بل اتصالية، وأن البشرية متقارِنة ليست متراتبة هرميا، التقدم يكون بناء على مكتسبات قبلية وتراتب قبلي، ليس من فراغ. فيرى طرابيشي أنه لا معنى لكبرياء أوروبا الحديثة، «فالعقل إنما في الشعوب، وليس في شعب بعينه أو في قارة بعينها تعتقد،(لتقدمها)، أنها تمتلك احتكار العقل. وعقل الشعوب إنما هو من عقل الله. وما قد يبدو لا عقلانيا من خصوصية في سلوكها أو من تأخر أو نكوص في مسارها يأخذ دلالته من كلية العقل

=فيها بقيمة العقل البشري في تكوين لغة من اللغات. هذا الإقرار غير المرتقب بدور العقلانية في مسألة بالغة الأهمية ميزه تماما عن هامان».جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص699، 700.

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص105.

نقلا عن: يوهان غوتفريد هردر، رسالة أصل اللغة (Traité De L'origine Du Langage), ترجمة دينيز موديلياني، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1992، ص ص 137-150.

الإلهي. فـ(متاهة البشر هي قصر الله)» [1]. في هذا الكلام ثورة أيضا على ثنائية المعقول/اللامعقول، كما يستبطن عرفانية واضحة يصدر عنها طرابيشي، وهو ما سنراه في مرحلة لاحقة، هي عبارات تنمّ عن غيض عميق يختلج النفس جراء الإقصاء المجحف لطوائف اللامعقول من حقل العقل من قِبل الجابري.

وحتى في كتابته عن المفكر المصري حسن حنفي، يرد التناقض الذي يطبع كتاباته عن الفكر العربي، إلى الوحدة. يعرف ازدواجية العقل التي لاحظها من خلال كتاباته، قبل أن يصرح بها حنفي نفسه، بما يلي:« الازدواجية ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهريها الموجب والسالب في آن معا، كأن يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وأن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وأن ينزع إلى هدف بعينه وأن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه. وتلك هي وحدة الأضداد» [2]. وبعد أن يمدِّد كتاباته على سرير التحليل النفسي يصل إلى نتيجة مفادها أن التناقض[*] ليس علامة على فصام الشخصية بقدر ما هو علامة على قوة وحدتها.

وراء كل تناقض وتضاد، توجد وحدة. كان هذا هاجس طرابيشي الذي يتْبعه في كل ممارساته الفكرية، فراح يحاول إثباته علميا من خلال الجمع-مع بعض التطوير والتعديل-بين ثلاث نظريات لعلم النفس التحليلي، وتحديدا عن مراحل تكوين الطفل من السن السابعة إلى الثانية عشرة. في هذه

---

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص107.

[2] جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، المرض بالغرب(2)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2005، ص9. نقلا عن: جورج هوير، الفصام، 1974.

[*] حول مفهوم التناقض في علم النفس التحليلي، طوّر طرابيشي أفكاره لدراسة الإنتاج الفكري لحسن حنفي، هي عبارة عن «تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين للتحليل النفسي ما بعد الفرويدي: جانين شاسغيه سميرجل، ولا سيما في كتابها: مثال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية.(منشورات تشو، باريس1975)، وجيرار ماندل، ولاسيما في كتابيه: التمرد على الأب: مدخل إلى التحليل النفسي الاجتماعي، والانتروبولوجيا الاختلافية Anthropologie Différentielle: نحو أنتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية(منشورات بايو الصغرى، باريس 1972)، وفرانكو فورناي، الجنسية التناسلية والثقافة». جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، المرض بالغرب(2)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا،دمشق، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2005، ص65(الهامش). ولقد استثمر طرابيشي هذه الأفكار التي طورها في دراسة التراث العربي ككل، فكانت تقريبا نظريته التي يؤمن بها، وقد سَرت في نفسه وعقله مسرى الدم في الجسم، هذا ما سيتضح لنا ونحن نناقش رؤيته ومنهجه في نقده للجابري.

الفترة ينتقل الطفل من مرحلة الفكر المتمحور على الذات(القبتناسلية)[*]، إلى مرحلة الفكر المنطقي، إلى طور اكتساب مقولات المنطق المعروفة: الجنس، المكان، الزمان، الكم، الكيف، الإضافة، الوضع، المِلْك، الفعل، الانفعال، وفي مقدمتها الجنس/الهوية/مبدأ عدم التناقض. في هذه الحالة، تكتسي «الغريزة الجنسية الطفلية تراجعا سويا وصحيًّا، استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية». وفي الترابط المحتمَل بين النضوج المنطقي وكبت الجنسية الطفلية، يرى طرابيشي أنه يمكن أن يقدم لنا تفسيرا عن وظيفة التناقض في الولوج إلى الشخصية من الداخل. فإذا كان اكتساب مقولات المنطق، علامة على الدخول في سن الرشد، أمكن قلب المعادلة بالشكل التالي: «خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، ونعني مقولة الهوية، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إنَّ النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزِّز هذا الاحتمال أن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كلتيهما غالباً ما تكون واحدة: الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقَدة».خرق مبدأ عدم التناقض هو علامة نكوص نفسي، والخارق(منطق أعلى)، مكانه ما فوق المنطق وما بعد المنطق. فمن جانب نفسي يحيل هذا الخرق على جرح نرجسي، ومن ثَمَّ يكون الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقدة مُمَثَّلة في جنون العظمة(إرادة القوة) [**]، الذي يأخذ شكل تخلٍّ عن مكتسبات النمو المنطقي. يصل إلى

---

[*] «ما قبل تناسلي(Prégénitial): صفة تستخدم لوصف النزوات، أو التنظيمات، أو التثبيتات، إلخ، التي تمت إلى تلك الفترة من النمو النفسي الجنسي التي لم تترسخ فيها بعد صدارة المنطقة التناسلية. ويتحدث فرويد عن هذه التنظيمات تراتبيا في مقالتة بعنوان: (الاستهياء للعصاب الهجاسي)، بادئا الوصف بالتنظيم الشرجي، ثم يصف التنظيم الفمي، ثم التنظيم القضيبي. وذكر لاحقا أنه لا يتم الوصول إلى التنظيم الكامل إلا من خلال البلوغ، وفي مرحلة رابعة هي المرحلة التناسلية. أقرَّ فرويد بوجود حياة جنسية طفلية سابقة على قيام هذه الصدارة. وتكلم عن مناطق جنسية تهجر لاحقا، كما وصف في مقالات أخرى النشاط الفوضوي في الأصل، للنزوات الجزئية غير التناسلية. وقد عرفت صفة ما قبل التناسلي انتشارا واسعا. فلم تعد تقتصر، في اللغة التحليلية النفسية المعاصرة، على مجرد وصف النزوات أو التنظيمات الليبيدية، بل أصبحت تصف أيضا التثبيتات وحالات النكوص إلى تلك الأساليب المبكرة من النشاط النفسي الجنسي». جان لابلانش وج.ب.بونتاليس، مرجع سابق، ص ص 207، 443.

[**] «عُظام(Paranoïa): ذُهان مزمن، والذهان هو المرض العقلي، الجنون والاستلاب، ويُعرَّف العُظام في مختلف أساليبه الهذيانية، بطابعه الدفاعي ضد الجنسية المثلية».ينظر: المرجع نفسه، ص ص 252 ،253 ،351 ،352.

هذه النتيجة من تجربة الفيلسوف نيتشه(*)، فهو من قال: "استحالة قول الشيء وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ما". والمصاب بجنون العظمة هو وحده الفيلسوف بامتياز. فممارسة التناقض امتياز إلهي، يقول الشيء وعكسه، أن يناقض نفسه دون أن يقع في التناقض. فإذا جئنا لمقايسته بالنكوص النفسي لدى الطفل، لاحظنا أن جنون العظمة في هذه الحال يأخذ شكل تخلٍّ عن مكتسبات النمو الجنسي الطفلي لمرحلة الكمون(**). في هذه المرحلة يتم الانتقال من سيادة مبدأ اللذة (***)إلى سيادة مبدأ الواقع، وهي مرحلة يخسر فيها الطفل الوهم، الوهم الذي أرساه جنون العظمة داخل

(*) «نيتشه، فريدريش فلهلم(Nietzche,Friedrich Wilhelm): فيلسوف ألماني، ولد في روكن ببروسيا في 15 تشرين الأول 1844، ومات في فايمار في 25 آب1900. عُرِف بفيلسوف إرادة القوة، ذلك لأنه قاوم في حياته كل أشكال المرض والمعاناة النفسية والعقلية، كان مؤمنا بأن السعادة تتحقق بتجاوز المحن، فمن الفائدة أن نعيش نكسات حقيقية. الوصول إلى هدف سام ذي قيمة يتطلب بذل جهد استثنائي. قال عنه دارسوه:

(هذا هو نيتشه وإنسانه الأعلى، الذي هو قوة متكبرة يسوقها هذيانها المتعجرف إلى القول بعبودية الجنس البشري وهوانه. لصالح من؟ لصالح الإنسان الأعلى). أندريه سواريس.

(من الممكن أن نجد لدى نيتشه بصدد كل حكم نقيضه، فلكأن له في الأشياء طرًّا رأيين، وقد أمكن لمعظم الأطراف أن تختبيء خلف سلطته: الملحدون، المؤمنون، المحافظون، الاشتراكيون، الثوريون...). كارل ياسبرز.

(كان يَغَار من المسيح إلى حد الجنون).أندريه جيد. (اعترض على المسيحية لأنها هي السبب لما أسماه أخلاق العبيد، وهي عنده منحلة ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة). برتراند راسل.

(مؤسس اللاعقلانية في المرحلة الامبريالية، وربما الأكثر وعيا للمشكلة المركزية والظاهرة الأساسية لتاريخ برجوازية عصره: الانحطاط) جورج لوكاتش». ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص677-680.

(**) «فترة الكمون(Période de Latence): هي الفترة التي تمتد من أفول الجنسية الطفلية(في العام الخامس أو السادس) حتى بداية البلوغ وتمثل فترة توقف في تطور الجنسية. ويلاحظ فيها، من وجهة النظر هذه تضاؤل في النشاطات الجنسية، وسلخ الطابع الجنسي عن علاقات الموضوع والمشاعر(وطغيان الرقة على الرغبات الجنسية بشكل مميز)، مع ظهور مشاعر من مثل الحياء والاشمئزاز، وتطلعات أخلاقية وجمالية. تشتق فترة الكمون أصلها، تبعا لنظرية التحليل النفسي، من أفول عقدة الأوديب(يقول فرويد: يتحتم أن تختفي عقدة الأوديب لأنه حانت لحظة زوالها، تماما كما تتساقط أسنان الحليب حين تنمو الأسنان النهائية)، (الغياب المستمر للإشباع المأمول، والإحباط الدائم الذي يصيب الطفل الذي يأمل ذلك الإشباع، يرغمان العاشق الصغير على التخلي علن شعور لا رجاء منه)». جان لابلانش وج.ب.بونتاليس، مرجع سابق، ص 424.

(***) «مبدأ اللذة (Principe de plaisir): أحد مبدأين يحكمان، تبعا لفرويد، النشاط العقلي: إذ يهدف مجمل النشاط النفسي إلى تجنب الانزعاج والحصول على اللذة. وعلى اعتبار أن الانزعاج يرتبط بزيادة كميات الإثارة، وأن اللذة ترتبط بتخفيض هذه الكميات، فإن مبدأ اللذة هو مبدأ اقتصادي».المرجع نفسه، ص452.

الأنا الطفلي، القائم على مبدأ الواحدية في كل الأمور(*)، على هذا النحو «يراكم الأنا القبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخاييله الجبروتية ضمادات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدثه فيه شفرة الواقع». وتجاوز كلية القدرة الموهومة لديه، يرتبط بجانب معرفي(على صعيد نظرية المعرفة)، ومعايشة الواقع، هكذا تقطع مرحلة الكمون الجسور مع الوهم/الحلم، لتمدها بالمقابل نحو الواقع. يعتبر علم التحليل النفسي أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة» من حيث هي: « نمط عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استبعاده بسبب عدم فعاليته»، وباعتبار أن نظرية المعرفة والمنطق متضامنان، فهما لا يفترقان في سيرورة النكوص، والعلاقة بينهما ذات اتجاهين، علاقة ذهاب وإياب. وكما ترتبط الجنسية الطفلية بالهلوسة، يرتبط بها التفكير النكوصي أيضا، فالتناقض بموجِبها هو شكل التفكير النكوصي، بينما تكون هي مضمونه، وبها فقط يمكن خرق مبدأ الهوية. الهلوسة «قراءة رغبية للواقع. هي إضراب عن المعرفة، ليست معرفة للواقع، بل إسقاط رغبي عليه، أو ابتلاع رغبي له.إنها الرغبة وقد صارت واقعا، أو هي الواقع وقد سحرته الرغبة». هكذا، تسعى الذات إلى البحث عن آخَرِها عن ذات أخرى مثالية، لهذا يتم خرق مبدأ الهوية. هذا الأنا/الآخر، لا يفتأ يعبر عن نفسه طورا، عن رؤيتة الواقع كما يريد هو لا كما هو كذلك، بينما يُخْلي مكانه لأنا الواقع أحيانا أخرى. وعلى هذا النحو أيضا ينقد ابن رشد في قوله «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»و« الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» [1]، بقوله: «الحق يضاد الحق». فإذا كانت الحقيقة من منظور ابن رشد واحدة، ينطقها الفيلسوف عقلا، والنبي وحيا، فهي من منظور طرابيشي مزدوجة، ليس لأنها تصدر من شخصين ولكن لأنها حقيقتان

(*) في النظرية الواحدية الجنسية عند الطفل، يجري تصور الطفل لنفسه على أنه والد نفسه لا والد آخر له، وهو الوحيد المالك لعضو التناسل، أما الأنثى، فهي في نظره ذَكَرٌ قد خُصِي، فهو لا يُقِرُّ بالاثنينية الجنسية، لأن إقراره بها يعني الاعتراف بوجود الآخر، وفي منطق الأنا المتمحورة حول ذاتها يعني الانتقاص من وجودها، الخصاء المتوهم. والمعتقد المسيحي هو الذي يُرسي هذا التصور، ويقدِّس الابن إلى درجة العبودية . ومن ثَمَّ الاعتقاد بكلية القدرة التي ترفع الطفل لمرتبة الملك. ينظر: جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، ص ص66، 67.

(1) الجابري، نحن والتراث، ص246.

نقلا عن: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مطبوع مع كتابه، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، في مجموع بعنوان فلسفة ابن رشد.المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة1968، ص52.

تحْيَيان في شخص واحد في عقل واحد، حقيقة مطابقة لموضوعها، هي حقيقة الفيلسوف، وحقيقة مطابقة لرغبتها، هي حقيقة النبي، دون أن يؤدي هذا التناقض إلى تناقض في الحقيقة نفسها. فالجدل قائم بين مضمون الأنا الأولى ومضمون الأنا الثانية،"الرغبة هي التي تناقض الواقع تارة والواقع هو الذي يناقض الرغبة طورا"، وذلك هو منطق التناقض[1]. وفي ذلك رؤية عرفانية واضحة يجري تفصيلها لاحقا أيضا.

يطرح خطاب جورج طرابيشي العديد من المفارقات على مجموعة من المستويات إذا ما قورن بخطاب الجابري؛ فهو يبدو أنه يضاده في كل ما طرحه من مفاهيم ومعارف ورؤى في مشروعه، في كل صغيرة وكبيرة، ويقف موقف النِّد للنِّد، بل يحذوه «حذو النعل بالنعل»[2]، حتى في بعض عباراته، كهذه مثلا، مع أن كل مشروعه يقوم على نفي التضاد. وثانيا، يبدو أن هذا الناقد المسيحي، يدافع عن وحدة العقل العربي الإسلامي وعن محدِّداته- ومن بينها اللغة العربية- في حين أن الناقد المسلم يُظهِره بناء هشًّا مشتَّتا غير متماسك، مهدَّدا بالسقوط تحت وطأة أزماته التي يعاني منها. وثالثا، مفارقة أن تحضُرَه فكرة الكتابة عن التراث بهذا الحماس وبهذه القوة والعمق، بعد أن غادر تراب الوطن ليس قبل ذلك. ويمكن أن نحُلَّ لغز هذه المفارقات بعد أن نعرِّج على استقراء مختلف المرجعيات التي تؤطر رؤية طرابيشي، ومن ثَمَّ يكون الربط لاستيعاب مقول ولا مقول الخطاب.

1-المرجعية الدينية:

يعتنق طرابيشي الديانة المسيحية، يدل على ذلك اسمه أولا، وثانيا انطلاقا مما صرح به أيضا عن حضوره في مراهقته لدروس دينية لدى الكاهن في الكنيسة[3].

---

[1] ينظر:جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، ص ص61- 69.

[2] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص7.

[3] ينظر: جورج طرابيشي، هرطقات2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008، ص7.

ومن المعروف أن المسيحيين يؤمنون بنبيِّهم فقط، عيسى عليه السلام، خلافا لما هو الإيمان في الإسلام، بكل الرسل والأنبياء وبجميع رسالاتهم، هذان، ركنان أساسيان في الإسلام، لا يكتمل إيمان المسلم دونهما. أما إيمانهم بباقي الأنبياء فهذا غير موجود في ديانتهم، حتى إذا آمنوا بنبيهم، فإيمانهم يختلف عن إيماننا به، فهو في معتقداتهم ابن الله[*]. هكذا، يبدو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في خطاب طرابيشي أنه«نبيٌّ بلا معجزة »[1]. فإذا اعتبرتَ القرآن الكريم ليس دليلا كافيا على نبوة محمد لدى شعوب أخرى غير عربية دخلت الإسلام زمن الفتوحات العربية الإسلامية، كونها لا تفهم لغته، بل تُعرِض عن فهمها، فما هو تبريرك لهذا الأمر، وأنتَ تكتُبُكَ ببيانها؟ أم أنكَ توارثتَ الديانة كما توارثتَ اسمك عن جدِّك، فتمرَّدتَ عليه كما تمرَّدتَ على اسمكَ؟[**] هل هناك ما هو أكبر من معجزة اللغة، لغة تخاطب العقل، هل هناك لغة أخرى تتحدى العربية في غناها وثراها؟ وقد دافعتَ

---

[*] يقول طرابيشي:« المسيحية تتميز عن سائر الديانات التوحيدية بكونها ديانة ابن أكثر منها ديانة أب، تنفرد أيضا بتأسيس عبادة حقيقية لـ (الطفل الإلهي)».جورج طرابيشي، ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، ص ص66، 67(الهامش).

[1] جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008، ص11.

[**] كراهية جورج طرابيشي لاسمه لدلالته الطائفية كان سببا قويا، وراء عزمه على إخراج الشعور بالطائفية من باطن الأنا إلى العيان، وحَّدد الطائفية مفهوما مركزيا يعمل على هدمه، والملاحَظُ أنه ينبذه كما ينبذ الثنائية الضدية، ذلك لأن كلا المفهومين يلتقيان في معنى المهَمَّش، الآخر في الثنائية الضدية هو الهامش(من منظور المركزية الاثنية الأوروبية)، وفي الطائفة هو كذلك بالنسبة لطوائف أخرى. يعرِّف نفسه بأنه هرطوقي، و«الهرطقة: عند النصارى: البِدعة في الدين.والنسبة إليها هَرْطُوقيّ(...) (يونانية)».كرم البستاني، الأب اليسوعي بولس موترد، عادل أنبوبا، انطوان نعمه، المنجد في اللغة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط20، 1960، مادة(هرط)، ص863. و«البِدعة: الحَدَثُ وما ابْتُدِعَ من الدين بعد الإكمال». ابن منظور، لسان العرب، مادة(بدع) ص229. ويعتبر طرابيشي أن(الهرطقة شرط وجودي ومهني معاً للكاتب). فمهما (حرص بضميره على الانتماء إلى الجماعة، فلا مناص له من الانتماء بقلمه إلى أهل البدعة)، هذا إذا حرص في نظر نفسه على الرقي بها إلى مصاف الإبداع. يربط بينهما فيقول:(المصدر الاشتقاقي للبدعة والإبداع في اللغة العربية واحد). كما صرَّح بتمرده هذا على آبائه الفعليين والمثاليين، وأنه مصاب بالعُصاب وبعقدة أوديب. لكن هل البدعة بمعنى الإبداع، بهذا المنطق الإيجابي/السلبي في آنٍ يكون في الدين؟ وأيُّ بِدعة ترفض الاعتراف بأي دين؟ يقول بلسانه: (صرتُ متمردا على كل مؤسسة دينية وعلى كل تصور ديني للدنيا والآخرة). ينظر:جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2006، ص7.وأيضا:جورج طرابيشي، هرطقات2، ص ص 7، 8. فإذا صحَّ له التمرُّد على الديانة المسيحية من وِجهة نظر معينة، رسخت في ذاكرته جراء صدمة نفسية عنيفة تلقّاها في دروسه الدينية لدى الكاهن، فهل ذلك يُبيح له إسقاطها على الإسلام، وعلى الحديث النبوي تحديداً ؟ يمكننا أن نفهم من هذا التصريح بأنه يحوِّر المعطيات العلمية وفق هوى عقله، ولعل كثيرا من الشواهد التي وظفها في دراسته الحفرية من نسج العقل، وسوف يتضح منها على الأقل واحد في دراستنا هذه.

وأبدعْتَ في الدفاع عنها ردا على الجابري؟! وليست العِبرة في نبوة النبي بالمعجزة، بقدر ما تكون ببناء الإنسان والحضارة، وبإخراجه من الظلمات إلى النور، ويشهد التاريخ أن الإسلام لم يفتح الأمم، بقدر ما فتح العقل والنفس معاً، ولم يُفرَض جبرا وقيدا للشعوب، بقدر ما صادر عبودية الإنسان للإنسان. يبدو محمد صلى الله عليه وسلم-من منظوره أيضا- نبي أمة العرب فحسب ليس نبيا للعالمين[1]، يطعن في مصداقية الشواهد والأحاديث، في السنة النبوية الشريفة، متَّخِذا من التأويل مطِيَّة للتدليل بما شاء من المعاني أو بما أوْحت له نفسه وإيديولوجيته. ليس هذا فحسب، ولكنه ينقله من مُشرَّع له إلى مشرِّع، وعلى أساس ذلك، فكل الأحكام التي نطقت بها السنة الشريفة يعتبرها قيداً، يصبح المكلَّف بموجبها إنسانا آليا، معتبرا أن أحكام الشريعة من وضع أهل الحديث وأهل الفقه ليس من وضع القرآن، فهي نصوص ثانوية، يجري فيها التأسيس للعبادات والأحكام التشريعية على غير ما قال به النص الأصلي، فالأحكام من منظوره تتغير بتغير الزمن، وثباتها يعني جمود العقل العربي، ومن ثَمَّ يحمِّلهما مسؤولية أفول العقلانية العربية، وإقالة العقل في الإسلام. هكذا يدعو إلى ثورة لاهوتية، على غرار الثورة الكوبرنيكية في أوروبا، وإلى ضرورة تأسيس معقولية قرآنية. هذا ما تضمّنه آخر جزء من(نقد نقد العقل العربي)، (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث).

وإن تكن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم غنيَّة عن التعريف، في أمانتها ونبلها وإخلاصها في آداء الرسالة، قال جلَّ وعلا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينَا﴾ [2]، وذلك بشهادة العالم بأسره ليس العرب فحسب، فإن تناقض الخطاب لا يلبث يكشف تداعيه. ذلك، لأنه لا مكان لأنا الرغبة في أمرٍ حَسَمَ أمرَه إله متعالٍ، هو اصطفى محمَّداً نبيّاً ورسولا للعالمين،﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [3]، ثم إنه لا يمتلك ما يثبت بطلان الحديث الصحيح، ذكر ذلك في كتابه إشكاليات العقل العربي، منذ ذلك الوقت اتجه بإيديولوجيته من إبطال

---

[1] ينظر: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2010 ص ص90- 100.

[2] سورة المائدة، آ3.

[3] سورة الأنبياء، آ107.

دعوى مرجعية عصر التدوين(عصر التأسيس النظري للعلوم العربية بلغة الأعراب) التي اعتمدها الجابري إلى ما قبلها، خلخلة الثقة في رواة الحديث الشريف، متخذا ظاهرة تضخّم الحديث سببا في رفضه له، فاعتبره كذبا على الرسول،« والحال أنه لم يكن حتما محتوما ما حدث في التاريخ: الكذب على النبي(...) لبناء مدونة كبرى من الأحاديث والآثار لا تزيد نسبة الصحيح منها على الواحد بالمئة »[1]، ويقول أيضا: «بانتظار حفريات تتوسل بوسائل المعرفة الحديثة وتذهب بجرأة إلى جذور ظاهرة تضخّم الحديث، فإننا سنلاحظ من جانبنا أن هذا التضخم شكّل في واقع الأمر ضرباً من الإزاحة للمعقولية القرآنية أخرجها من مسارها البديء. فخلافا لنظرية النبوة اليهودية ولفرضية التجسّد المسيحية، فإن ما ميّز الواقعة القرآنية وخصصها هو مفهوم الرسالة–الكتاب–التي يؤديها رسول بشر لا يعلم الغيب ولا يأتي المعجزات.ورغم توفر حديثين أو ثلاثة حول بشرية الرسول، فإن المنطق المباطن لإنتاج الحديث ولتدوين السنة المحمدية(أو العلوي)هو منطق تقديسي، بل تأليهي. ورغم الضوابط الفقهية التي نصت على الأولوية التشريعية للقرآن، فقد رفعت السنة إلى المرتبة الأولى عينها، بل اعتُبرت، تماما كالقرآن، وحياً إلهياً » [2]. والأمر نفسه يُقال عن القرآن، لأن معظم الأحكام الواردة في السنة هي نفسها التي ذكرها القرآن، وبطلانها معناه بطلان القرآن أيضا. وبانتفاء الدليل تنتفي معه أحكامه.

«نشرت مجلة (الوطن العربي)المهاجرة بتاريخ 27 مارس1998م، لقاء له مع الكاتب المصري محمد بركات، قال فيه طرابيشي: (كان علي ألا أعود فقط إلى الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بل وجدت أنني لابد أن أغوص في عوالم البيانيين وعلماء الكلام وعلماء البلاغة. وقد قادني هذا كله إلى أن أقف طويلا وعميقا عند اللحظات التأسيسية في الحضارة العربية التي مثلها رجال كمالك في"الموطأ"، والشافعي في"الرسالة"..فمثل هؤلاء العباقرة هم المؤسسون في العقل العربي

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص66.

[2] المصدر نفسه، ص ص66، 67.

الإسلامي)» [1]، وكما دلَّل صاحب المقال، فإن طرابيشي يناقض ما قاله، فالشافعي يبدو في مؤلَّفه مهمِّشا للعقل، حينما قال: «الواقع أن ما جرى في التاريخ، وبعد تسفيه الشافعي النظري لهوى العقل، أن الرأي، من حيث هو حكم العقل من عند نفسه، قد استؤصلت شأفته بصورة جذرية وفظه من حقل الفقه أولا، ثم من سائر الحقول المعرفية للحضارة الإسلامية» [2]، وفي عنوان(تهميش العقل) نجد: «ما يقوله الشافعي من أحكام نوازل الدنيا ليست جزافية، بل متعينة من قبل الشافعي، شعوريا، أو لا شعوريا معا، باستراتيجيته اللاهوتية والابستمولوجية القائمة جوهرا وأساسا على تهميش العقل وحشره في أضيق زاوية ممكنة»[3]. أما عن الإمام مالك، فقد اتهمه بـ «السجان الذي أمسى أسير سجنه»، لأنه سدَّ على نفسه باب الحرية في دراسة أسانيد الحديث[4]. وهو ما نلاحظه أيضا، في حديثه عن الجابري،أنه يمتاز مرة بـ«قوة تأسيسه النظري»[5] وأخرى بـ «التهور النظري» [6].

ولا يكتفي بهذا، لكنه يقول أن الإسلام مع أهل الحديث والفقه، تحول إلى من ديانة روحانية إلى شريعة[7]. وردًّا على هذه الإدِّعاءات، نورد ما يلي:

قال تعالى، بعد بسم الله الرَّحمان الرَّحيم:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[8].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ [9].

---

[1] عبد الله بن علي العليان، خفايا هجوم طرابيشي على الجابري وآراء محايدة حول الخلاف بينهما، الوطن، صوت عمان في العالم، يومية –سياسية–جامعة، تحرير محمد بن سليمان الطاني، على الرابط: avb.s-oman.net

[2] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، ص271.

[3] المصدر نفسه، ص ص248، 249.

[4] المصدر نفسه، ص149.

[5] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص12.

[6] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص296.

[7] ينظر: المصدر نفسه، ص65.

[8] سورة الحِجر، آ9.

وقال جلَّ وعلا عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى۞ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى۞ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[1].

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾[2].

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوَنَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ۞ قُلْ أَطِيعُوا اللهَ والرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[3].

وتسمى آية المحبة لأنها تحكم على من اِدَّعى محبة الله وليس هو على طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدعي النصارى.

﴿لَقَدَ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اُعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلضَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾[4].

﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[5].

﴿وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[6].

الكتاب هو القرآن الكريم، والحكمة هي السنة النبوية، فهي وحي من عند الله تعالى، وليست من عند الرسول إلا باللفظ فقط، فهو لا ينطق عن الهوى.

---

(9) سورة النساء، آ136.

(1) سورة النجم، آ3، 4، 5.

(2) سورة الأحزاب، آ21.

(3) سورة آل عمران، آ31، 32.

(4) سورة المائدة، آ72.

(5) سورة المائدة، آ67.

(6) سورة البقرة، آ129.

«4604-(صحيح)حدّثنا عبد الوهّاب بن نجدة حدثنا أبو عمرو بن كثير بن دينار عن حريز بن عثمان عن عبد الرّحمن بن أبي عوف. عن المِقدام بن مَعْدي كَرِبَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿أَلا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ﴾»[1].

«3461- حدثنا أبو عاصم الضحّاك بن مَخلد أخبرنا الأوزاعيّ حدثنا حسان بن عطيّة عن أبي كَبشة عن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال﴿بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً﴾»[2].

«236-حدّثنا محمد بن إبراهيم الدِّمشقي. ثنا مبشر بن إسماعيل الحلبي، عن مُعانِ بن رِفاعة، عن عبد الوهّاب بن بُختٍ المكّي، عن أنس بن مالك؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم﴿ نَضَّرَ اللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا، ثُمَّ بَلَّغَهَا عَنِّي. فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ. وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ﴾»[3].

وعن ميزة السنة النبوية الشريفة، يقول مصطفى السباعي:« تجمع السيرة النبوية عدة مزايا تجعل دراستها متعة روحية وعقلية وتاريخية، كما تجعل هذه الدراسة ضرورية لعلماء الشريعة والدعاة إلى الله والمهتمين بالإصلاح الاجتماعي» [4]، كما تُعين على فهم القرآن، من خلال ما بَدَر من الرسول صلى الله عليه وسلم من مواقف في مختلف المناسبات. وعن مصادر السنة الصحيحة، فهي كالتالي: «البخاري، مسلم، أبوداود، النسائي، الترمذي، ابن ماجة. ويضاف إليها: موطّأ الإمام مالك،

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني(202-275)، بيت الأفكار الدولية، طبعة مميزة بضبط النص فيها، وتحقيقها، وتمييز أقوال المصنف عن الحديث، وتخريج الأحاديث من البخاري ومسلم، ووضع أحكام الشيخ الألباني عليها،ونقل أحكام العلماء في الأحاديث منقولة من المنذري، وابن قيم الجوزية، وشرف الحق العظيم آبادي، ص503.

[2] أبوعبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(194-256)، الجامع الصحيح، المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، كتاب الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل، شرح وتصحيح وتحقيق محبّ الدين الخطيب، ترقيم الكتب والأبواب والأحاديث واستقصاء الأطراف محمد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصي محب الدين الخطيب، الجزء الثاني، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط1، 1403هـ ، ص493.

[3] الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، سنن ابن ماجة(207-275)، باب من بلّغ علما، الجزء الأول، حقق نصوصه ورقّم كتبه، وأبوابه، وأحاديثه وعلّق عليه، محمد فؤاد عبد الباقي، دارإحياء الكتب العربية، ص86.

[4] مصطفى السباعي، السنة النبوية، دروس وعبر، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط8، 1985، ص 15.

ومسند الإمام أحمد، فهذه الكتب وخاصة البخاري ومسلم في الذروة العليا من الصحة والثقة والتحقيق، أما الكتب الأخرى، فقد تضمنت الصحيح والحسن، وفي بعضها الضعيف أيضا»[1].

«186- وعن مالك بن أنس مُرْسلاً، قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:﴿تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ رَسُولِهِ﴾ رواه في (الموطّأ)»[2].

ودعوى طرابيشي في أن أهل الحديث وأهل الفقه قد تحالفوا في تحويل الإسلام من ديانة روحانية إلى شريعة[3]، يفنّدها الدليل التالي:

ورد في فقه السنة، أن الصحابة ومن جاء بعدهم قد ساروا وفق شروط وضعها الإسلام بدايةً، تجنُّباً للفتنة بينهم، جُمِعت في أربعة توجيهات:«النهي عن البحث فيما لم يقع من الحوادث حتى يقع(...)، تجنب كثرة السؤال وعضل المسائل(...)، البعد عن الاختلاف والتفرق بالدين(...)، رد المسائل المتنازع فيها إلى الكتاب والسنة»[4]. وقد تبعهم أئمة المذاهب الأربعة وساروا على نهجهم، مجتهدين في فهم الدين، ولم يسجل التاريخ أن أحداً منهم نفى الآخر، أو نادى بالإعراض عن مذهبه، وإن اختلفوا فيما بينهم في بعض المسائل. مَرَدُّ ذلك إلى أن «بعضهم كان أقرب إلى السنة، كالحجازيين الذين كثُر فيهم حملة السنة ورواة الآثار، والبعض الآخر كان أقرب إلى الرأي كالعراقيين الذين قَلَّ فيهم حفظة الحديث، لتنائي ديارهم عن منزل الوحي. بذل هؤلاء الأئمة أقصى ما في وسعهم في تعريف الناس بهذا الدين وهدايتهم به، وكانوا ينهون عن تقليدهم ويقولون، لا يجوز لأحد أن يقول قولنا من غير أن يعرف دليلنا، وصرحوا أن مذهبهم هو الحديث الصحيح»[5]. غير أن

---

(1) مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص26.

(2) رواه الإمام مالك مرسلا، والحاكم من حديث ابن عباس بسند حسن. نقلا عن: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 1979، ص66.

(3) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص65.

(4) السيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، دارالجيل، بيروت، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، 1995، ص8.

(5) المرجع نفسه، ص 9.

العصبية لمذهب دون آخر تفشّت بعد زمانهم، وسَدّت باب الاجتهاد، وصارت أقوال الفقهاء هي الشريعة. يُرجع مؤلف (فقه السنة) أسباب هذه العصبية، إلى كون المدارس التي أنشأها الحكام والأغنياء لتعلم الدين قصُر فيها التدريس على مذهب أو مذاهب معينة، وكان ذلك شرطا للحفاظ على وظيفة الفقيه. وبالابتعاد عن الكتاب والسنة والاكتفاء بالتقليد، وإثارة الخلافات، انتهت الأمة شيعا وأحزابا[1]. هكذا، تأتي مختلف المصنفات الحديثة للجمع بين آراء الفقهاء، وللمسلم الحرية في تخيُّر الطريق أو الاجتهاد فيما هو مفتوح للبحث. والحال أن الجابري قد ردَّ على تهمة طرابيشي حينما قال، بغياب المعقولية القرآنية في العقل العربي، وحينما وصف الثاني الحوار بينه وبين الجابري، بأنه "حوار بلا حوار"، فألّف كتاب (مدخل إلى القرآن الكريم) قبل وفاته سنة2006، بينما يصدر طرابيشي جزأه الأخير من (نقد نقد العقل العربي)سنة 2010، متجاهلا كتاب الجابري. إذا كان الإسلام مصدر قوة الحضارة العربية الإسلامية، فلا يمكن بحال أن يكون نقطة ضعفها.

2-المرجعية المعرفية:

يمكننا استنباط المرجعية المعرفية لطرابيشي بالنظر إلى خطابه في جانبه الفلسفي، والعلمي. أما عن الجانب الفلسفي، فهو يندرج ضمن حقل نقد النقد أو النقد المعرفي، هذا النوع من الخطاب- من وجهة نظره- بقدر ما يمارس الهدم، التفنيد والتفكيك، يسعى إلى تقديم رؤية بديلة مجدِّدة، فالقراءة الواعية للتراث تتطلب النفوذ إلى عمقه إلى هويته التاريخية، لكن بمنظار معاصر فاعل فيه.

نقد طرابيشي«يتصدى لتفكيك تلك الابستمولوجيا الجغرافية من منطلق التوكيد على وحدة العقل العربي الاسلامي، ووحدة النظام المعرفي الذي ينتمي إليه بجناحيه المشرقي والمغربي، ووحدة المركز الذي تفرعت عنه دوائره المحيطة، فهو يرفض التوظيف الايديولوجي الإقليمي لمفهوم القطيعة الابستمولوجية ويتوسل حفريات المعرفة الحديثة ليعيد البناء، ليقترح قراءة اتصالية لا انفصالية»[2] من

[1] ينظر: السيد سابق، مرجع سابق، ص10.

[2] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، نقد نقد العقل العربي3، دار الساقي، بيروت ، لبنان، ط 2، 2007، ملخص الجزء.

خلال بعث جديد للمشاريع التراثية بوجه أكثر عقلانية. فهو إذ يثور على نقد الذات لذاتها فصلا، تجاوزا، تهميشا، يسعى إلى لمِّ شتاتها، تضميد جراحها التي خلفها عصر التنوير. فهل هو الحنين للعودة إلى المركز الذي نُفِي منه؟ هذه المرة تأخذ النفس مركز الصدارة في الحديث، يقف العقل لينصت إليها، اكتشافا، اعترافا، تماهيا.

مشروع طرابيشي وليد نقد الحداثة البعدية، لحظة نقد النقد كما نَعَتَها مطاع صفدي،«تظَلُّ مرافِقة لما تنقُد. والتغيير الحقيقي الذي تأتي به، هو ما لم تسجله ساعة التاريخ من قبل أبداً. إن نقد النقد لا يحذِف موضوعه أبداً، لا يستوعبه ولا يهضمه. ليس سَلباً هيغليا هنا في هذه الخاصية لأنه ليس ← تجاوزياً. إنه بالأحرى يحمل صفة عجيبة مختلفة ومفاجئة.إنه← تجاوزيٌّ؛ يقبل بمصاحبة نقده الآخر، الذي بدوره، أي هذا الآخر، يقبل بمرافقة ناقده كذلك بجواره. إن نقد النقد لا ينسِف موضوعه، لا يزيله من الوجود، بل يعزِّزه. لكنه يزحزِحه ليجعله يترك مكانا لما يجاوره دون إذن منه.أي دون أن يتوقعه، أو يشتغل في إنشائه وتوليده(...)بحيث إن كل ما كان متجَاوزا ومعدوما يمكنه أن يتواجد في موقع جهوي آخر(...)هذا الفهم المكاني للزمان يجعله قابلا دائما لأن يحمل معه أسطورة: عودة ذات النفس»[1].

وطرابيشي إذ يتبنى هذه الفلسفة في التفكير، فإن منطلقه نفسي قبل أن يكون معرفيا، من موقع النص الهامش/الضد/الغريب/الطائفي/اللاعقل؛ ليتموضع جنبا إلى جنب مع العقل، من منطق النفس(منطق الباطن)، فهو يقول:«ليست لعبة الأضداد ثنائية بالضرورة ومغلقة. بل قد تكون أيضا متعددة الأطراف، ومفتوحة. فما دامت الأشياء تعرف بأضدادها، فإن دور ضد الضد في التعريف قد لا يقل أهمية عن دور الضد في تعريف ضده. ورغم وجود هوة منطقية يحاول أن يقفز فوقها المثل القائل:(عدو عدوي صديقي)، فإن ضد الضد يجري تصوره، إن لم يكن بالضرورة المنطقية فبالضرورة

[1] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص ص 330، 331.

النفسية، على أنه مطابق في الهوية لأي ضد آخر للضد. ووحدة الهوية هذه تفرض نفسها كنقطة انطلاق كما كنقطة وصول»[1].

فطرابيشي هو كل هذه الأضداد؛ مشرقي عرفاني، باطني روحاني الديانة لا يؤمن بالأحكام. هي أضداد جعلها الجابري في موقع مناقض للعقل العربي. تجري ذات طرابيشي في البحث عن سبيل لاستعادة مكانها الذي سُلب منها. أو كما قال صفدي، الذات التي لم تتمكن من مغادرة مركزيتها، كانت محتاجة إلى أخرى ناقدة تجاورها وتضادها في آن[2]. من منطلق استعادة الهوية المغيَّبة من طرف الجابري، تطلب هذه الذات اكتشافها وتفرض حضورها من منطق أعلى، ما فوق المنطق أو ما بعد المنطق، بقدر ما يجاور منطق العقل، فهو يتعالى عليه، إنه عالم النفس. لهذا ينقد طرابيشي عقلانية ابن رشد بمنطق النفس. ومعلوم أن النفس في منطق العرفان لها الأولوية في الصدارة وهي جوهر، سبيل الوصول إلى الحقيقة، لا بمنطق البرهان العقلي، بل بمنطق التسليم الروحي، و«العرفان يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل»[3]. فاللاعقل موجود بالقوة في الإنسان، ويتخذ لنفسه سبيلا بصيغة الأنا الراغبة، فهي من منظور طرابيشي، موجودة تماما مثلما توجد أنا الواقع عياناً. والنفس لا يمكن فصلها عن العقل في شخص الإنسان في كل سلوكاته. فهي حق مثلما أن العقل حق، ولهذا يقول:(الحق يضاد الحق)، يجاوره دون أن يلغيه.

موقف النِّد للنِّد، يتستلزم معرفة شاملة تساوي معرفة ندِّه، بل تفوقها. هذا هو حال النقد المعرفي، لأن الجدال بين النِّدين يكون على مستوى المفاهيم، ومن ثَمَّ تطلبت قراءة طرابيشي للجابري الغوص في عمق التراث، بمختلف علومه، كما ذكرناها في حديثنا عن الجابري، إلى كل المرجعيات المعرفية، وأصول النظريات التي وظفها الجابري كشواهد في التدليل أو كمنطلق في تأسيس الخطاب. بالإضافة إلى ذلك، تطلّب منه عمل النقد الرجوع إلى حقل اللامعقول في كل الثقافات التي رصدها

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل العربي، ص193.

[2] ينظر: مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، ص331.

[3] الجابري، بنية العقل العربي، ص253.

الجابري، والتي اعتبر أنها لا تفكر بالعقل أصلا. وفي مراجعته للتراث اليوناني والأوروبي الفلسفي، وكذا التراث العربي الإسلامي الفلسفي، الكلامي، الفقهي، اللغوي والبياني، قدّم قراءة جديدة يطبعها برؤية خاصة تهدف إلى إعادة بناء بعض المفاهيم، باحثا عن الجذر المشترك لكل ما يبدو ضدية ترسخت في التراث وتناولها الفكر على أساس أنها كذلك، وحينما نقدم مثالا على ذلك نذكر: الفكر الشيعي/السني، اللغة العربية/الأعجمية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، أقبل على فلسفة بعض المفاهيم كما هو الحال فيما يخص الأفكار التي طورها في علم النفس التحليلي(منطق التناقض) اعتمادا على ما قدمته الفلسفة والتجربة النتشوية ، وكذا (العصاب الجماعي)، في قراءة التراث(الخطاب العربي المعاصر). فقد احتواه في علم النفس، يحلل خطاباته العلمية والإبداعية(ونقصد بها النص الروائي)، ومثلما يوجد ميكانيزم العقل، يوجد أيضا ميكانيزم النفس.صدر له في مجال الفلسفة: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، معجم الفلاسفة. وهذا مثّل الشق العلمي في خطابه.

3–المرجعية الإيديولوجية:

يصرح طرابيشي في لقاء له مع جريدة الحياة، بانتمائه إلى جيل الثورة الذي أتى تالياً لجيلين نهضويين، وقد تقلّب معه بين إيديولوجيات غربية مختلفة سواء كانت قومية أوماركسية أواشتراكية أو وحدوية. تغذّت من حماس واندفاع هذا الجيل تحت شعار(المشروع التحديثي) في الذود عن الوطن، قبل أن تُحبِط عزيمته عام 1967[1]. ويصرح في موضع آخر أنه في انتمائه إلى تلك التوجهات الفكرية، لم يكن يؤمن بفاعليتها في التغيير، فكان يشتغل على نصها الهامش أكثر من اشتغاله على أصولها ومبادئها، حتى وهو يمارس الديمقراطية، كان يؤمن أنها لا«تُرتَهَن إلى صندوق الاقتراع فقط بل

[1] إبراهيم العريس، أين نحن في العالم؟ متى ينتهي الانحدار؟ أي دور للمثقف؟. جورج طرابيشي: أحلامنا الثورية والتقدمية فشلت، عن جريدة الحياة.على الرابط:

http://w.w.w.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/acontemporary/ acontemporary-names/Tarabishi//D_Alhayat.htm

لصندوق الجمجمة أيضا» [1]، فالحاجة تدعو إلى ممارسة نقد ذاتي يعود إلى التراث وينطلق من الأساس المعرفي الذي أنتج كل ذلك الزخم الفكري والايديولوجي المتنوع الاتجاهات، والممزق إلى طوائف في الآن نفسه. لتجاوز عصبية الطائفية التي رسخت في هوية العقل العربي، وقد عانى منها الأمرّين طيلة مساره التاريخي، يدعو إلى ثورة لاهوتية، إلى إسلام حضاري لا يقدس غير القرآن الكريم. وفي كتابه(هرطقات2، كإشكالية إسلامية-إسلامية)، يطرح مفهوم العلمانية(*) حلاً وحيداً للمشاكل التي تسببها الطائفية خاصة بين أهل السنة والشيعة، هذه المشاكل التي اعتبرها إشكالية إسلامية أكثر منها مسيحية، ومن ثَمَّ أضحت العلمانية ضرورة داخلية مشروطة بتصالح الإسلام مع نفسه واستعادة بعده الروحي.من أجل فكر جديد حرّ ومبتكِر، يفضل أن يكون هرطوقيا، هذه سمة ميزت هويته منذ الطفولة ، فهو يعترف أنه كان دائما متمردا على آبائه الفعليين والمثاليين، وأن عقدة أوديب كانت قدره الذي قاده إلى حالة هي أشبه بالعصاب-إلى الهرطقة.

وإذا جمعنا بين هذه المرجعيات أمكننا القول، أنه يؤمن بعقل كوني تاريخي، ينبذ مجتمعات الطوائف، وكونه مسيحي الديانة، فهو يعتقد أن قيام الثورة اللاهوتية في أوروبا المسيحية، أحد

---

[1] ينظر:جورج طرابيشي، هرطقات2، ص7.

(*) «العلمانية (Secularism): أصل العلَمَانية ترجمة للكلمة الإنجليزية Secularism، جاء في المعجم العربي الحديث: «علماني: ماليس كَنَسِيًّا ولا دينيا». وفي دائرة المعارف البريطانية: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها». وتقول دائرة المعارف الأمريكية: «نظام أخلاقي أسس على مبادىء الأخلاق الطبيعية ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة..». والتعبير الشائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو: فصل الدين عن الدولة(...)هذا المصطلح لا صلة له بالعلم ولا المذهب العلمي ولا العالم وترجمته غير أمينة، لأن الترجمة الصحيحة للكلمة الأنجليزية هي (لا دينية أو لا غيبية أو الدنيوية أو لا مقدس)، لكن المسوِّقون الأُوَل لمبدأ العلمانية في بلاد الإسلام علموا أنهم لو ترجموها الترجمة الحقيقية لما قبلها الناس ولردوها ونفروا منها ». حاتم بن حسن الديب، ماذا تعرف عن هذه المصطلحات، ص11. أما عن نشأة العلمانية، فقد احتضنها الغرب. والحياة المسيحية أتاحت لها الظروف الملائمة، يعبر عن ذلك قول الشاعر النصراني:(دع ما لله لله ، وما لقيصر لقيصر)، ولهذا فإن النصارى أمما وشعوبا، ينظمون أمور حياتهم في العلمانية أو غيرها دون أن يتحرّجوا من دينهم ومعتقداتهم، بل على عكس ذلك، شجعهم. ثم حدث أن نشأ صراع بين الكنيسة والكشوف العلمية، حينما تبنّت بعض النظريات العلمية القديمة وجعلتها جزءا من الدين يحكم على من يخالفها بالمروق والهرطقة. وهكذا، حاكمت الكنيسة كوبرنيق الذي قال بدوران الأرض، وهاجمت نيوتن مكتشف الجاذبية، وفولتير في انتقاده سلطة الراهب في الحكم في أمور الدولة، فلا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله. فاقترح فصل الدين عن الدولة، وإبداله بنظام آخر يخضع فيه رجال الدين والراهب سواء لنظام الدولة. ينظر: المرجع نفسه، ص ص12- 15.

أسباب النهضة التي لم يلجأ إليها العرب بعدُ، أن ينفصلوا عن تراثهم بالقطيعة مع كل ما نصّه الدين من أحكام، فالدين بالنسبة إليه ليس شريعة. وهل يُعقل أن يفسر القرآن بغير أحكامه؟ ودفاعه عن وحدة العقل العربي الإسلامي كان من باب إثبات هوية الأنا، بأن يضاد الجابري في كل ما يقول، أكثر من أي شيء آخر، فالإقرار بتعدد الحقيقة، لأنها ليست حكرا على العقل فقط ولكنها متعددة قد يحتويها عالم النفس، عالم الباطن، وتكون بذلك الوجه الثاني للعقل. أما فكرة الكتابة عن التراث وهو مقيم بالخارج، فقد اتخذها معادلا موضوعيا للتعويض عن فشل الذات في الدفاع عن الوطن، وتأنيب الضمير لاغترابه عنه وهو في أمسِّ الحاجة إليه.

II.من جانب المنهج:

مشروع(نقد نقد العقل العربي) يتخذ منحى تفكيكيا، تفنيدا للأحكام التي أصدرها الجابري في حق التراث من خلال التمحيص في الشواهد التي دلَّل بها. فقد ذكر أن مشروع الجابري فرض نفسه عليه عندما فتح شبكة من الإشكاليات(إشكالية العقل المكوِّن والمكوَّن، إشكالية اللغة، إشكالية التفكير في العقل وبالعقل، إشكالية الضدية الابستمولوجية بين العقل العربي واليوناني-الأوروبي،...)، اعتبرها أسئلة ملغومة، وكأنه بصدد خوض حرب مصيرية، يتوقف نجاحها على أخذ كل الحيطة والحذر ما أمكن[1]، وخاصة إذا تعلق الأمر بالهوية المشرقية لجورج طرابيشي، والتراثية كأب رمزي، والتي جُرَّت بيد الجابري إلى حافة الهاوية. والواقع-من خلال قراءتنا- أن نص الجابري يحبسك فِعْلاً داخل إشكالياته، يدعوك للتفكير معه فيها، فهي مستغلَقة. هو نص يبحث عن قارىء مغامِر يتسلح بعُدَّة معرفية على مستوى عالٍ. ولهذا تطلب الأمر من منظور طرابيشي، بالإضافة إلى استراتيجية التفكيك، دراسة حفرية أركيولوجية[*]، في تاريخ الأفكار وأصول المفاهيم، تعرية وكشفاً

[1] ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل العربي، ص ص 7، 8.

[*] حفريات المعرفة (L'archéologie du savoir)(1969) كما قدمها ميشال فوكو:«ليست علما، ولا تقدم نفسها كذلك، وحتى كأسس أولية لعلم مقبل، بل هي بيان لما ينجز فعلا في مستوى التجارب العقلية، فليس للحفريات البتة قيمة استشراف أو=

عن مرجعيات الجابري المسكوت عنها وما رافقها من تزييف وسوء الترجمة والتأويل، وما ترتّب عنها من مغالطات معرفية. ولأن الناقد يبتغي المشروعية الابستمولوجية لعمله النقدي، فقد عمد إلى إعادة البناء من خلال رؤية عقلانية مغايرة ومجدِّدة للتراث العربي الإسلامي.

وإعادة البناء تجسدت بعد تفكيكه لإشكاليات العقل العربي؛ في اقتراح إطار مرجعي آخر(تدوين القرآن الكريم) بدل الإطار المرجعي الافتراضي(عصر التدوين) ، الذي يقدم لنا تصورا عن نقل العلم من صدور الرجال إلى خزائن الكتب، يعود طرابيشي إلى مرحلة تدوينية وسيطة مارسها عقل استبطن إيديولوجيا سياسية، وكان وراء ظاهرة تضخم الحديث، اتخذ لنفسه سلطة التشريع بدل النص الأصل المقدس(القرآن الكريم)، قبل أن تنتقل هذه الممارسة إلى العقل الفقهي. يرى طرابيشي أن إهمال هذه المرحلة في نقد الجابري غيَّبت عن وعيه مهمة «تحرير الرسالة من عبء التاريخ»[1].وفي نفي مطلق لتراث العرب(من فقه وعلم الكلام...)بما في ذلك الحديث الشريف، يدعو طرابيشي إلى معقولية جديدة للقرآن الكريم. أعاد الاعتبار للغة العربية وبرّأها من تهمة تقهقر العقل العربي، ولكل ما اعتبره الجابري لا معقولا، في نشأة الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى، وفي اعتماده خاصة على الكشف[*] الذي يرتكز على آلية المماثلة[**](Analogie)

=استباق، وكل ما تبشر إليه وتعنيه، هو أنها خط من خطوط المواجهة عن طريق التحليل لما أنجز فعلا وكفاءته تبرز في نواحي كثيرة منها:

-إنه تحليل يتقاطع مع عدة بداهات ومألوفات منهجية، يركن إليها الدارسون في أبحاثهم ويشككون بها.

-دراسة الخطاب على أنه يخفي خلفه خطابا ثاوياً، حقيقياً، يترصد اللحظة أو الأصل الذي تكونت من خلاله الخطابات». عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية -ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص14.

[1] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص70. وللإشارة إلى أن طرابيشي يصرح في هامش الصفحة، أنه قد استعار هذا التعبير بعد قلبه من عنوان كتاب «دومينيك شفالييه واندريه ميكيل: العرب، من الرسالة إلى التاريخ Les Arabes, Du Message à L'Histoire، منشورات فايار، باريس 1995». وليس ببعيد، أن يكون قد أسس نظرته للتراث العربي الإسلامي على ما أدلى به المؤلِّف من أحكام.

[*] «الكشف: في اللغة رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا». علي الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص193. ويكون (الكشف عن الحقيقة دون واسطة(النبي)، دون أن=

كـ«منهج خطابي بليغ»[1] قائم على الإقناع لا على البرهان، يعيد طرابيشي الاعتبار إليه بوصفه «منهجا للاستدلال النظري والإثبات العلمي أيضا»[2].هذا بالإضافة إلى أنه ليس منهجا عرفانيا، ليقول في موضع آخر:«إننا قد نضطر هنا إلى الاستعانة بمنهج التحليل النفسي الذي يلزمنا بالتحري دوما عن آليات لا شعورية تلعب في تفسير الظواهر الشاذة دورا موازيا لذاك الذي تلعبه الآليات الشعورية في تعليل الظواهر السوية. ومن هذا المنظور حصرا، فإننا قد نستطيع القول إن المماثلة كانت هي المكبوت اللاشعوري في الموروث المنطقي المتواصل منذ أرسطو إلى منتصف القرن العشرين.فقد كان حضورها على الدوام فاعلا، ولكن من دون أن يقع تحت الوعي ويجد موضعا لائقا له في النظرية المنطقية. ولئن استبعدت المماثلة إلى مجال اللامفكر فيه، فما ذلك لاعتبارات معرفية، بل لاعتبارات نفسية»[3]. وطرابيشي يلجأ إلى هذه الآلية في نقده، حينما يعتبر نفي الجابري العقل عن الشعوب التي لم تفكر فيه، يماثل موقف من لا يعترف بالإنسانية للإنسان الأسود البشرة ، فغياب مبادىء العلم لديها ينفي المنطق ليس التفكير، مثلما أن الطفل يفكر قبل اكتسابه لمفاهيم المنطق[4].

يعتمد إذاً طرابيشي، على ما يقدمه علم النفس التحليلي من مفاهيم، وكما يبدو في دراسته لنص الجابري، يلجأ إلى مراقبة وتحليل آلية اشتغال الجرح النرجسي، من خلال مفهوم النكوص

=يقصد إليها المتصوف، يجدها في قلبه). أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، بغداد، مطبعة المثنى، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960، ص43. نقلا عن: الجابري، بنية العقل العربي، ص277.

(**) «مماثلة (Analogie): معنى قديم وحقيقي: ماهية العلاقة التي تجمع اثنين اثنين، بين أطراف زوجين أو عدة أزواج.خصوصا وبشكل مميز، التناسب، المقدار الرياضي(...) معنى متداول وغامض: تشابه بعيد نسبيا، خصوصا بين أشياء لا تتشابه إلا في مجلاها العام، ولا يمكنها الاجتماع في ظل مصطلح واحد(...).استدلال تماثلي(Raisonnement par Analogie):كل استدلال يستفاد من تشابه بين الأغراض التي يستدل بها». اندريه لالاند، مرجع سابق، ص ص61، 62.وفي معجم فلسفي آخر: «مماثل (Analogie): يطلق خاصة في علم الأحياء على الأشياء التي تؤدي وظيفة واحدة وإن اختلف أصلها». إبراهيم مدكور، مرجع سابق،ص192.

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص376.

(2) جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام؟، ص406.

(3) المصدر نفسه، ص422.

(4) جورج طرابيشي، نظرية العقل العربي، ص ص 99، 281.

بتجلياته المختلفة؛ كإحياء لـ"المركزية الأَنَوِيَّة"(Egocentrisme Intellectuel)[*]المطوَّرة من مركزية اثنية، تمثلت في «الامبريالية التي مارسها (الجابري) على فكر الحضارات الأخرى، أي غير المنتمية إلى الثلاثي(اليوناني-العربي-الأوروبي)»[1]. وأيضا النكوص كعودة للمكبوتات الطفلية، في اعتبار الآخرين جحيما، فيؤسِّس لذاته في امتلاك مطلق وللغير في افتقار مطلق، كما مرَّ بنا في "الجنسية الطفلية القبتناسلية"، والجحيم مُمَثَّل في العرفان كما يعتقده طرابيشي، هاجس مهيمن على وعي الجابري، يقول:«(...)أن يحتل موقعه وإياهم خارج جنة العقل البرهاني وفي جحيم اللاعقل العرفاني»[2].

وكذا مفهوم العصاب، في التدليل على أن الجابري "مُتشبِّث باستيهام القطيعة"، ولهذا يمارس "إنكارا عصابيا" [**]، لواقع تطور وحضرية وغنى اللغة العربية، ولا يُفسَّر هذا الأمر"على صعيد النظرية اللغوية والمعرفة الواعية، بل على ضوء البنية النفسية التحتية اللاشعورية"[3].

وتجدر الإشارة إلى أن حفريات المعرفة،«لا تسعى إلى أن تكون دراسة نفسية أو اجتماعية(...) بل تسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها»[4]. لكن طرابيشي كثيرا ما يلجأ إلى التحليل النفسي في دراسته الأركيولوجية. فإن كانت الدراسة النفسية

---

[*] «مركزية أنوية (Egocentrisme Intellectuel): سمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايتها كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة التي ينحو فيها إلى الانعتاق من نزعته الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته، ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلق لا يتعقّل وجود المحيط إلا بدالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه». جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص43. نقلا عن: طارق البشري، في: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: المركز،1981، ص392.

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل العربي، ص33.

[2] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام؟، ص396.

[**] العصابية في نص طرابيشي:«صفة لكل نظرية(معرفية) تقوم من جهة أولى، على استيهام لواقع، ومن جهة ثانية على إنكار لواقع». جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص170(الهامش).

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 170، 187، 208.

[4] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت ، لبنان، ط3، 2005، ص 129.

تتقاطع مع الابستمولوجيا، فإنها لا تتقاطع مع الأركيولوجيا. كما أن دراسة التراث من منظار «العصاب الجماعي» أمر يرفضه الجابري، لأنه يرى أن هذا التصور يعزل التراث عن الحداثة[1].

ثالثا: صـــراع المفـاهيـــم

نظرا لأهمية المفاهيم في مقاربة المشاريع الفكرية، فقد تطلب الأمر الرجوع إلى الجهاز المفاهيمي الذي اعتمده كل من الجابري وطرابيشي في قراءة التراث. والملاحظ في توظيف هذه المفاهيم سواء نُقلت من إطارها المرجعي كما هي أو جرى إبداعها وفق منظور خاص، أنها محل صراع بين عقلانية مادية بالغت في عقلانيتها، وأخرى روحانية بالغت في الروحانية، ومن هنا التوظيف الإيديولوجي للمفهوم.

بدا واضحا من خلال نقد طرابيشي لعمل الجابري، أنه يعتبره مشروعا إيديولوجيا. فهو قد صنّفه ضمن باقي الخطابات العصابية التي مارست قطيعة عرقية في مذبحة التراث، وأن«المنهج الابستمولوجي كما يداوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة إيديولوجية للتمييز وللاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية»[2]، وأن مشروعه يقوم على إحياء المركزية الغربية والثنائية الضدية، واستمرار للطائفية. كما أنه يصرح أن قراءته للخطاب الإيديولوجي كانت مسكونة بهاجس إيديولوجي،«إن تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الإيديولوجي هو نفسه مسكون بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلا للتحليل، وما يؤكد أننا نحن أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها وأن الذات التي تحلِّل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله.نحن إذن لا ندّعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منخرطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه لا سداد له ولافاعلية- علاجية أو معرفية-إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس

(1) ينظر: الجابري، التراث والحداثة، ص15.

(2) طرابيشي، مذبحة التراث، ص77.

الجماعية، فلنعترف بأننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفا صراعيا»[1]، فطرابيشي يجاور منقوده أو يرغمه على مجاورته له، لأنهما ضمن الشريحة التي تنتج الخطاب العصابي، حجة طرابيشي في ذلك، أن الجابري صرح بأن النهضة العربية كانت وليدة صدمة خارجية من الغرب كما سبقت الإشارة، ومن جهة أخرى قول الجابري: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»[2]. وبما أن كلا المشروعين دراسة مفاهيمية للتراث، فإننا سنقدم أمثلة عنها فقط لأنها تتطلب مبحثا واسعا بسعة المشروعين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لعدم امتلاكنا للمراجع التي تحيلنا إلى كل هذه المفاهيم في مصدرها الأول.

ينظر طرابيشي إلى الإسلام على أنه دين روحاني ليس شريعة، ويطالب بفصل الدين عن الدولة، فإذا ارتبط بها كان إسلاما سياسيا، وفي نقده للجابري يقول أنه ينتصر للإسلام السياسي السني ضد الإسلام الروحي. أما الجابري فيعتبر أن الدين عقلاني، يقول في حوار معه:« إذا كان لابد من تحديد موقف شخصي من هذه القضية[ضرورة الروحانية]فإنني لا أتردد في القول:إذا كانت الروحانية تعني اللاعقلانية فأنا أرفضها، وإذا كانت تعني الخضوع لسلطة الكنيسة فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذي أدين به ليس فيه كنيسة ولا ما يشبهها»[3].

العقل عند طرابيشي، «مفهوم فلسفي تخالطه التباسات الميتافيزيقا»[4]، و«العقل كما يتحدد نصابه في التصور العلمي الحديث هو عقل مطالب في المقام الأول، على صعيد الماكروفيزياء كما على صعيد الميكروفيزياء ، بأن يتعقل(الجنون) و(منطق الكارثة)و(لغة الكون الهذائية)»[5]، على

---

(1) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص82.

(2) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص23.

(3) يحي بن الوليد، مرجع سابق، ص108.

نقلا عن: محمد عابد الجابري: إشكاليات العقل العربي، مؤسسة النشرة، الدار البيضاء،1989، ص124.

(4) طرابيشي، نظرية العقل، ص282.

(5) المصدر نفسه، ص191.

خلاف ما يعتبره الجابري آليات ونظام، ويدرسه بهذا المعنى. واللاعقلانية عند طرابيشي هي،«في علم النفس علامة على أصل لاشعوري، أي على شيء صادر عن تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الإطلاق»[1]. ودراسة طرابيشي للعقل تأخذ اتجاهها من النفس(الباطن) ←العقل، باعتبارها أعمق منه فهي تحتويه، أما الجابري فيرى مركز القوة في العقل دون منازع.

وكما اعتدنا على رؤية طرابيشي يجمع شتات كل ما جزأه وفرقه الجابري، يبرز هذه المرة مغالطة معرفية وقع فيها، تتعلق بمفهوم العقل كما ورد في معجم بول فولكييه(Paul foulquié)، لا كما ورد لدى الفيلسوف العقلاني الفرنسي أندريه لالاند من خلال كتابه(العقل والمعايير) الصادر عام 1948م، وقد ادعى الجابري أنه استعان به في تعريفه للعقل بوصفه أداة للتفكير، ميّز فيه بين العقل المكوِّن والمكوَّن، فهو لم يرجع إلى الكتاب الأصلي ولكن بواسطة. العقل المكوِّن في نص الجابري هو،«الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادىء كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس»[2]. وبمراجعتنا للتعريف في المعجم وجدناه مطابقا لما يلي:

«La Faculté, immuable et identique en tous, de forme,grâce à la perception des rapports, des principes universels et nécessaires» [3].

والعقل المكوَّن هو،«مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا»[4]، وهي «على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما تختلف من فرد لآخر» [5]، مطابقة لما يلي:

---

[1] طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص74.

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، ص15.

[3] Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, Presses universitaire de France 108, boulevard Caint Germain, Paris, 1962,P.605.

[4] الجابري، تكوين العقل العربي،15.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«Les principes ou normes plus au moins variables avec les temps et les personnes (quoique que tendant à la limite vers l'unité) sur lesquels se fondent nos raisonnements» [1] .

ويرى طرابيشي أن كلا التّعريفين لا وجود لهما عند لالاند، وبعد اطلاعه على كتابه، لاحظ أن ترجمة فولكييه انحرفت إلى معنى آخر، ومن ثَمَّ تكون ترجمة الجابري مغلوطة أيضا، وقدم تعريفا آخر للعقل المكوَّن هو: « منظومة المبادئ المقررة والمصاغة التي لا تتغير إلا ببطء شديد بحيث يمكن اعتبارها، من منظور الأفراد وظروف الحياة، بمثابة حقائق أبدية [2]، وبهذا يكون العقل المكوَّن عند لالاند تابعا للعقل المكوِّن مجرد حصيلة فاعلية، أما المبادئ والقواعد المعتمدة في الاستدلال فهي أقرب إلى المبادئ الكلية التي يمارس بها العقل المكوِّن فاعليته. وبسبب سوء الترجمة والتأويل ، تغيب عن الجابري «غائية القسمة اللالاندية للعقل إلى عقل مشكِّل للعقل و عقل متشكِّل بالعقل»[3]، ومن وجهة نظر طرابيشي، إذا كان لالاند قد قدّم العقل المكوِّن باعتباره فعالية ذهنية منتِجة فإنه أقرّ بالمقابل لدور العقل المكوَّن في تحقيق تلاحم الجماعة التي تنتمي إليه،ف « كل من يشارك في عقل مكوَّن يضعه، حتى قيام البرهان على العكس، على أنه صالح لكل زمان ولكل مكان معروف» [4]. وانسياق الجابري وراء فهمه الذاتي للعقل المكوَّن جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته [5].

والصراع على مستوى المفهوم لا يتوقف على مجرد الرؤية الخاصة التي تؤطر فكر المثقف، ولكنه يتمظهر حتى على مستوى الترجمة والفهم والتأويل، لمسنا ذلك في شرح طرابيشي لمفهوم اللاشعور

---

(1) Paul Foulquié, op.cit,pp.604,605.

(2) طرابيشي، نظرية العقل، ص14. نقلا عن: أندريه لالاند: مصطلح الفلسفة الفني والنقدي Vocabulaire technique et critique de la philosophie، المنشورات الجامعية الفرنسية، ط10، باريس، 1968، ص884-885.

(3) طرابيشي، نظرية العقل، ص19.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. نقلا عن:
أندرية لالاند ، العقل والمعايير la raison et les normes، منشورات هاشيت، ط2، باريس 1963، ص17.

(5) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعرفي الذي أبدعه جان بياجي من مفهوم اللاشعور الفرويدي، لدراسة عقل الفرد الواحد من البشر، والذي اعتمده الجابري في استخلاص المفاهيم والتصورات التي تحدد نظرة الإنسان العربي إلى الكون والتاريخ. الملاحظ أن طرابيشي يقدم شرحا مناقضا تماما لما ورد في نص الجابري، وبرجوعنا إلى كتاب(الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي) لمؤلفه محمد وقيدي لاحظنا أن الجابري يوظف المفهوم كما نص عليه شرح هذا الأخير. ولا مجال للتحامل على الجابري باتهامه بسوء الفهم كما فعل طرابيشي، ذلك لأن محمد وقيدى يختص بالبحث في مجال الابستمولوجيا وفي الابستمولوجيا التكوينية البياجية تحديداً، وهو لا ينحاز لطرف دون آخر، فبحثه هو محض اجتهاد علمي. دون أن ننسى أن الجابري واحد من الباحثين الابستمولوجيين أيضا وقد ألف مدخل إلى فلسفة العلوم. ولنتبين الخلاف في قراءة المفهوم لدى بياجي نورد المقارنة التالية:

اللاشعور المعرفي(L'inconscient cognitif)، كما يشرحه وقيدي يأتي توسيعا لنظرية فرويد حول اللاشعور، وهو خاص بالحياة العقلية إضافة إلى الوجدان(علم نفس الوظائف المعرفية زيادة على نظرية التحليل النفسي) .يوظف بياجي اللاشعور المعرفي،عند مصادفة المشكلات المتعلقة بدراسة الوظائف المعرفية، فهو يستخدمه في دراسة ميكانيزمات المعرفة، والبحث عن الفعالية الإنسانية في إنتاج المعرفة على غرار ديناميتها في الحياة الوجدانية. المظهر المعرفي من السلوك الإنساني يتميز ببِنْياته، والميكانيزم الباطني هو ما يبقى مجهول مقابل أننا نعي النتيجة، هذه الميكانيزمات المتحكمة في الآراء والاعتقادات تظل لاشعورية إلى أن يصبح تحليلها ممكنا، ويكون اللاشعور المعرفي في شكل خطاطة حسية حركية فقط دينامية نفسية وليس تمثُّلا. وهو خاص بالفكر العلمي، فمهمة الابستمولوجي يمكن أن تكون التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، تحليل نفسي موضوعه لا شعور الباحث العلمي، وهدفه اكتشاف جملة العوائق التي تعوق عملية المعرفة، مثلما نجده قائما في التفكير

الطبيعي للراشد غير المتخصص في العلوم، وكذلك في التفكير العفوي للطفل ضمن المراحل المختلفة لتطوره[1].

أما طرابيشي، فيرى أن اللاشعور المعرفي عند بياجي، اختص بالطفل لا الثقافة العالمة، كما أنه ذكر أن بياجي لم يأت بذكر مفهوم اللاشعور المعرفي إلا لمرة واحدة يتيمة، في محاضرة صغرى ومتأخرة من محاضراته، وأن هذا المفهوم قاحل غير خصب إجرائيا، وأن صاحبه قد أهمله ولم يطبقه في أي دراسة من دراساته، وبالمقابل كان ناقدا للنظرية النفسية الفرويدية، فلم يكن بينهما(بياجي وفرويد) أي اتصال بل انفصال[2]. غير أن ما يؤكد عليه وقيدي أن الابستمولوجيا التكوينية كانت هدفا مركزيا تمحورت حوله كل إنتاجاته، وأن بياجي كان يدين لنظرية فرويد بتصورها الدينامي عن الحياة النفسية، فلم يكن ناقدا له ولكن وسّع من نظريته لينحو بها إلى عالم العقل، في بحثه عن دينامية تكون المعارف. والحال أن هناك باحثة كندية قامت بالبحث في العلاقة بين المراحل الفرويدية ومراحل النمو المعرفي التي ذكرها بياجي، على عينة تتكون من اثنين وثمانين طفلا، واستطاعت من خلال دراستها لمراحل النمو أن تميز بين عشرة مراتب داخل المراحل التي ذكرها هو، وهناك توافق بين مرحلتين من التطور تحدث عنهما بياجي وفرويد، ما يعني أن المفهوم أُتّخِذ كأداة إجرائية لدراسة مراحل النمو المعرفي للطفل.فإن كان مفهوما مُغَيَّباً كما ذكر طرابيشي، لما تكبد الباحث محمد وقيدي جهد البحث في كل ما قدمته الابستمولوجيا التكوينية البياجية. وإذا كان الجابري يدين لعلم النفس التحليلي بالكشف عن عوائق الفكر العربي المعاصر، ويدين كذلك لجان بياجي في إبداعه لهذا المفهوم في ارتكازه علية لدراسة آليات العقل العربي، فيُفترض بطرابيشي أن يدين كذلك بأهمية المفهوم وبضرورة خوض البحث فيه. فهل هو العصاب الذي يقف وراء أحكامه؟

---

(1) ينظر: محمد وقيدي، ما هي الابستمولوجيا؟ ص18. وكذلك: الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، 343- 352.

(2) ينظر: طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، المبحث الثالث(إشكالية البنية اللاشعورية للعقل العربي).

الخـاتمـــــــــة

يحتل مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري مكانة متميزة، وفضاء واسعا في الدراسات الفكرية والنقدية المعاصرة، ذلك لأنه شمل كل ما يخص الفكر العربي، فهو قد عالج مشكلة الفلسفة الإسلامية وكل ما يندرج ضمن ثقافتنا التراثية، ويعود الفضل إليه فيي بعث قراءات جديدة للتراث، وسواء كانت قراءات ناقدة أو مطروحة من منطلقات أخرى، فقد أخذت على عاتقها مهمة تنوير العقل العربي وبعث نهضات جديدة، وهي علامات بشرى في تجديد الفكر النهضوي، يشيد بهذا الفضل للجابري كثير من الباحثين، على رأسهم جورج طرابيشي من خلال مشروعه الموسوعي(نقد نقد العقل العربي)، في حِدّة نقده يعترف له بفضل شحذ همته لتقديم قراءة ثانية للتراث تعقيبا عليه. وهذه نتائج البحث التي استخلصناها من العمل المنجز.

- إن القراءة بوعي تاريخي، تتنافى والمنهج ، تلك كانت مشكلته منذ الأزل، على نحو ما عالجته الفلسفة الألمانية، فالمنهج يخص موضوعات الطبيعة، وهو غير قادر على استكناه ومعرفة بواطن الفكر الإنساني، بحكم أنه مادة غير ثابتة ومتغيرة، ومن ثم فالدراسات التي تناولت نص الجابري بالنقد، من جانب منهجي، لم تَعِ قراءته للتراث، ولم تتعرف أسلوبه في البحث، فالجابري فكر في تراثنا العربي الإسلامي بوعي تاريخي، ونقّب عن الأساس الابستمولوجي الذي شكّل بنية العقل العربي، آخذا بعين الاعتبار السياق التاريخي للمعرفة، ثم مراحل تشكّلها في التاريخ، مرتكزا على إطار مرجعي اجتهد في استنباطه وفق رؤية خاصة، حدد من خلاله لما أسماه نظم المعرفة في العقل العربي.
- اغتراب الوعي عن تاريخه معضلة خطيرة، تقف عائقا أمام تطور المعرفة والفهم، أشارت إليها معظم الدراسات التراثية، وإعادة كتابة التاريخ، ضرورة ملحة، ما دمنا نحن العرب في حاجة ماسة إلى مصالحة تاريخنا، إلى التحاور معه، لتجاوز صراعات الماضي، التي لا تنفك تبحث لها عن قناع جديد تظهر به في كل زمن ،كتابة تاريخنا الحقيقي من شأنه أن يحررنا من الغياب والاستعباد.
- نقد الجابري الابستمولوجي، أحدث ثورة على مستوى الوعي في ساحة التراث، فانطلقت شريحة واسعة من المثقفين، تحفر في التراث وتكتبه من جديد، فهي تغنيه بقدر ما تغتني به. فمشروعه قوي، أثار كثيرا من التأويلات تبلغ حد الصراع فيما بينها.

- الجابري يعتبر المناهج مفاهيم وأدوات علمية، ولكي تمارس قدرتها الإجرائية يُكيِّفها ويُطوِّعها بحسب طبيعة الموضوع المدروس بوعي، يجرِّدها من الحدود التي وُضعت لها في إطارها المرجعي الذي انبثقت منه، ومن معناها الأول لتأخذ معنى جديدا يتَّضح من خلال السياق الذي تُوَظَّف فيه، ومن ثَمَّ فهو يبدع المفهوم في تناول التراث. ومثال على ذلك، مفهوم الزمن الثقافي.
- على الرغم من إشادتنا بالنتائج العلمية التي توصل إليها الجابري في نقده للعقل العربي، في الإشكاليات التي حقيقة، يعاني منها عقلنا/فكرنا العربي، وفي البدائل العلمية التي اقترحها لتجديده، إلا أننا لاحظنا أن بعض تحليلاته النقدية يعوزها الشاهد الواقعي والمنطق التحليلي، كان الجابري يكتب ويوظف الشاهد بأسلوب يخدم آراءه وإيديولوجيته، حتى أنه استقى من الثقافة المسيحية القديمة مفهوم(الحكم المعياري القيمي)، ليربطه باللغة العربية التي ينقد تأسيسها المعرفي، فينقد بها علوم الثقافة العربية الإسلامية.
- بالنظر إلى آخر ما وصلت إليه الفلسفات الغربية الحديثة، وكذا دراسات مفكرينا العرب، فإن الحقيقة غائبة ومرجأة دوما. فإذا حللنا هذه النتيجة من زاوية علمية، فهي صحيحة لأن العلم يبقى هو تاريخ أخطاء العلم كما قال باشلار، لكن إذا فكرنا فيها من زاوية تاريخية قلنا: أن العقل يخون تحت سلطة سياسية أو إيديولوجية، وفي خطاباته دائما يرقد المسكوت عنه، لهذا كثيرا ما يطعنون في مصداقيته، فيلجأون إلى اللاشعور واللاوعي بحثا عن الحقيقة المقهورة، فالجابري مثلا يدرس العقل العربي بمفهوم اللاشعور المعرفي ومن زمن اللاشعور يقدم مفهوم الزمن الثقافي للولوج إلى البنية العميقة لهذا العقل أو الثقافة التي تبقى عندما يتم نسيان كل شيء–على حد قوله– وعلى نهجه سار جورج طرابيشي عندما درس العقل بمفهوم العصاب الجماعي مدلِّلا به على المرض العضال الذي أصاب العقل العربي والذي استنبطه هو الآخر من اللاشعور. فهل اللاوعي الذي أُتُّخِذ كمرجع كفيل بتقديم كل هذه الحقائق الخطيرة التي كشفت عنها هذه الدراسات، وخاصة ما ارتبط منها بالثقافة العالمة وهو معظمه؟
- إذا اعتبر الجابري، أن عقل النخبة العالمة الذي يدرسه، عقل الفقيه، المتكلم، اللغوي، والفيلسوف، هو نفسه عقل الأعرابي الجاهلي/العقل التراثي الممتد، الذي ترسخ في البنية اللاشعورية منذ عصر التدوين إلى اليوم، منطلقا منه باعتباره زمنا ثقافيا واحدا يترجم حيوات الإنسان العربي بمختلف

مراحلها التاريخية، آخذا بذلك اللغة كسلطة مرجعية أولى في دراسة هذا الفكر، فهو قد نقد هذه اللغة وطعن في وثوقيتها، في كونها لغة العرب الأقحاح التي لم تُداخِلها لغة أخرى؛ ومن ثَمَّ، فكيف يمكنه التأسيس ابستمولوجيا لفكر العصر الجاهلي؟ أيُعقل أن نبني ابستمولوجيا على أساس طعنا في مصداقيته من البداية؟

- الجابري يكيِّف الشاهد بحسب ما يقتضيه السياق، وحينما نقدم مثالا عن ذلك نورد تأويله لهذه المقولة المأثورة عن أجدادنا(المسألة فيها قولان)، نستنبط ما يلي:حُدِّدت هذه المقولة كدليل على التواضع الذي ميز علماءنا القدامى، يتضح ذلك من خلال قوله: «لقد كان أجدادنا إذا أدلوا برأي ختموه بالقول:(الله أعلم) أو(المسألة فيها قولان...)، أما اليوم فإن التعقيب الذي حلّ محل تواضع العلماء القدامى يكتسي صيغة التأكيد التالي:(هذا أعلم). ذلك أن الحقيقة لدى كثير من المثقفين والباحثين والقراء العرب، فضلا عن المثقف العادي، هي ما يقوله آخر كتاب قرأوه، الشيء الذي يدل على رسوخ الاستعداد للتلقي في غياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي المعاصر».(التكوين ص ص45، 46). وفي موضع آخر يقول: « أصبح الثابت البنيوي في حكمه-ما آل إليه العقل العربي مع المتأخرين-على الأشياء تلك العبارة الشهيرة(المسألة فيها قولان) بل(أقوال...). (...)هذه العبارة لا تعكس عالما من المعرفة مفككا وغير منظم فحسب، بل تعبر أيضا عن وضعية عقل غير مُبَنْين، عقل قابل لأن يكون مسرحا تتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات (...). إن عقلا كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه».(بنية العقل العربي،ص ص510، 511). فهل العقل المتواضع يوضع في الدرجة نفسها مع العقل الميت؟ هذه بعض الأحكام القاسية التي صدرت من الجابري في حق العقل العربي(زمن المتقدمين والمتأخرين)، تترجم إيديولوجيا (فرضية) يحاول إرساءها بطريقة أو بأخرى في غياب موضوعية النقد العلمي.وهو الأمر الذي أشار إليه طرابيشي في كتابه إشكاليات العقل العربي ص27 في قراءة المسكوت عنه في نص الذهبي عن قضية تاريخ تدوين علوم الثقافة العربية الإسلامية، النص الذي وُظِّف في دراسات عدة كشاهد على تاريخ بداية التدوين والطوائف الإسلامية الأولى التي بدأته؛ حيث أراد أن يحمِّل النص معنى إيديولوجيا تمثل في السكوت عن تدوين العلم عند الشيعة بحكم السلطة المعرفية التي يمثلها والتي يصدر عنها، سلطة أهل السنة. هي إيديولوجيا جابرية تترجم الصراع الذي

كان قائما بين أهل السنة والشيعة في مراحله المتأخرة، حكم إيديولوجي مسبق مستبطن لموروث باهض من العداء السني–الشيعي، كما عبر عنه طرابيشي بـ(لاهوت النفي المتبادل)، وتقرأ تاريخ هذا الصراع بما انتهى إليه لا مما بدأ منه.

- موضوعية النقد العلمي، تتطلب بحثا في المفاهيم التي تُنقل من أرض إلى أخرى، ويقول عنها أصحابها أننا أبدعنا فيها، وكيفناها وفق الموضوع قيد الدراسة بوعي. دراسة المفاهيم، موضوع يطرح نفسه بإلحاح خاصة إذا تعلق الأمر بما يمس الدين، الهوية، واللغة. ونضرب المثل بما بحثنا فيه في الفصل الثاني حول مفهوم(حكم معياري قيمي).
- اعتماد الجابري على مفهوم اللاشعور المعرفي الذي اقترحه بياجي محاولا بذلك تأسيس ابستمولوجيا تكوينية تُعنى بدراسة ميكانيزم العقل البشري، يطرح الانشغال التالي: هل يقدم اللاشعور المعرفي معرفة كاملة عن مجمل الميكانيزمات التي تحكم التفكير المرتبط بجماعة معينة بل بفرد واحد؟ خاصة إذا علمنا عن نظرية بياجي في اقتراحه للاشعور معرفي يشمل الحياة الإنسانية(علم نفس الوظائف المعرفية ونظرية التحليل النفسي)، أنها لاقت صعوبة في محاولة التوفيق بين مجال الوجدان ومجال المعرفة نظرا للفروق القائمة بين المجالين ومادتيهما. وإذا كنا ندرك من جهة ثانية، بل ما يثبته التاريخ كل حين، أنَّ(اليقين في النظريات أعز الأشياء وجودا) على حد قول الغزالي. فكيف يمكن التسليم بجل النتائج التي توصل إليها الجابري في مختلف المباحث المعرفية؟
- قراءة جورج طرابيشي نفسية أكثر منها معرفية، يمارس فيها إسقاط نفسي على كل أفراد جيله الذين عاشوا نكسة حزيران1967، ومما يدلل على ذلك أن نقده للجابري كان تجريحا أكثر منه موضوعية وبالمصطلح العلمي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فهو يعرفنا على منطق التناقض في عالم النفس، المنطق الذي يتعقل الجنون، ومنطق الكارثة، ولغة الكون الهذائية.
- يبدو الجابري من خلال نقد طرابيشي غائب الوعي، حينما كشف عن الأخطاء المعرفية التي وقع فيها، بسبب سوء الترجمة والتأويل والاعتماد على النصوص الثانوية، غير أن المعرفة تنمو من خلال المراجع فالمعرفة متراكمة لا شعوريا. وحينما لا يتم التصريح ببعض منها في أثناء الكتابة بل باستثمار بعض

المعلومات أو النتائج التي توصلنا إليها فهذا لا يعود إلى سرقات بقدر ما هو استثمار وتوظيف ليس إلا.

- الجابري بين ناقديه، نص تراثي يُنظر إليه من زوايا مختلفة، غير أن معظم القراءات النقدية تتفق على أنه قدم قراءة إيديولوجية للتراث، حجتها في ذلك أنه يوظف الثنائية الضدية التي أنتجتها المركزية الغربية، ولأنه يلغي منطق النفس بما هي روح وعقل ثانٍ.

فهرس الموضوعات

/مقدّمـة..... أ- د

/مدخـل: الابستمولوجيـا بين علمية المعرفة وإيديولوجية الوجود

توطئـة..... 02- 04

1- في المفهوم الاصطلاحي 05- 10

2- تقاطعها مع العلوم 11- 14

/الفصل الأول:الوعي التاريخي والتأسيس الابستمولوجي

I- تاريخ الوعي والوعي بالتاريخ.....16- 73

أولا: في تعريف الوعي.....17- 18

ثانيـا: الوعي التاريخي في بدايات نشوئه.....18-30

ثالثـا: شلايرمخر، الذاتية الحالمة والمعنى المغيب.....31- 37

رابعـا: دلتاي، الفهم فلسفة في الحياة.....38-47

خامسا: هوسرل، الترنسندنتالية وقصدية الوعي.....47- 51

سادسا: هيدغر، الوعي كينونة وجودية.....52- 56

سابعـا: غادامير، الوعي التاريخي الفعال.....57- 73

II- الوعـي التاريخي في خطابنـا العربـي.....74- 80

/الفصل الثاني: التراث قراءة في نقد النقد

أولا: التراث عند الجابري، بأي مفهوم؟.....82- 108

ثانيا: الجابري من منظور ناقديه.....108- 111

/ الفصل الثالث: التراث من الثنائية إلى الوحدة

أولا: أسباب البحث في التراث.....113-119

أ- أسباب ذاتية.....113- 116

ب- أسباب موضوعية. 116- 119

ثانيا: الأساس الابستمولوجي.....120- 150

I – من جانب الرؤية.....120- 146

1- المرجعية الدينية.....133-141

2-المرجعية المعرفية.....141- 144

3-المرجعية الإيديولوجية.....144- 146

II- من جانب المنهج..... 146- 150

ثالثا: صراع المفاهيم.....150- 155

/الخـــاتمة.....157- 161

/فهرس الملاحق

المصادر والمراجع.....163- 172

ثبت الآيات والأحاديث.....173- 174

ثبت الأعلام.....175- 178

ثبت عربي فرنسي بأهم المصطلحات المترجمة.....179- 183

فهرس الموضوعات.....184- 186

القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع.دار ابن كثير.بيروت.ط1. 2007.

مصنفات الأحاديث النبوية الشريفة

- أبو داود، سنن أبي داود، تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني(202-275)، بيت الأفكار الدولية، طبعة مميزة بضبط النص فيها، وتحقيقها، وتمييز أقوال المصنف عن الحديث، وتخريج الأحاديث من البخاري ومسلم، ووضع أحكام الشيخ الألباني عليها،ونقل أحكام العلماء في الأحاديث منقولة من المنذري، وابن قيم الجوزية، وشرف الحق العظيم آبادي.

- أبوعبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(194-256)، الجامع الصحيح، المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، شرح وتصحيح وتحقيق محبّ الدين الخطيب، ترقيم الكتب والأبواب والأحاديث واستقصاء الأطراف محمد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصي محب الدين الخطيب، الجزء الثاني، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط1، 1403هـ .

- الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، سنن ابن ماجة(207-275)، الجزء الأول، حقق نصوصه ورقّم كتبه، وأبوابه، وأحاديثه وعلّق عليه، محمد فؤاد عبد الباقي، دارإحياء الكتب العربية.

- محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الجزء الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط2، 1979.

المصـــادر

- محمد عابد الجابري:

* التراث والحداثة، دراسات..مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، يوليو ط1، 1991.

* الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.

* العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي(4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

* العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي(3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط4، 2000.

* بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي(2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط6، 2000.

* تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي(1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002.

* مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2006.

* نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993.

- جورج طرابيشي:

* إزدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، المرض بالغرب(2)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2005.

* إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي(2)،دار الساقي،بيروت-لبنان، ط1، 1998.

* العقل المستقيل في الإسلام؟ نقد نقد العقل العربي(4)، دار الساقي،بيروت،ط1، 2004.

* المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الرّيّس للكتب والنشر، لندن، فبرايرط1، 1991.

* المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008.

* مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط2، 2006.

* من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب بيروت، لبنان، ط1، 2010.

* نظرية العقل،نقد نقد العقل العربي(1)، دار الساقي، بيروت–لبنان، ط3، 2007.

* هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2006.

* هرطقات2، عن العلمانية كإشكالية إسلامية–إسلامية، دار الساقي، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2008.

* وحدة العقل العربي الإسلامي، نقد نقد العقل العربي(3)، دار الساقي،بيروت– لبنان، ط2، 2007.

المراجـــع

1– بالعربيــة:

– ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، سلسلة علم المنطق، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.

– ابن مزيان بن شرقي، التاريخ والمصير، قراءات في الفكر العربي المعاصر، دار الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، وهران، ط2، 2004.

– أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7 ،1998.

– أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي،مفتاح العلوم، ضبط وكتابة وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط2 ،1987.

– الزواوي باغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2001.

– السيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، دارالجيل، بيروت، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، 1995.

– برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ،1992.

- بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة المنهج التأويلي عند شلايرمخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/ الجزائر، ط1، 2008.

- جان فرانسوا دورتيي: فلسفات عصرنا، تياراتها، مذاهبها،أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

- حاتم بن حسن الديب، ماذا تعرف عن هذه المصطلحات، مؤسسة الصحابة للطبع والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، شبين الكوم، ط1، 2011.

- حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.

- سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

- شوقي جلال، التراث والتاريخ، على الرابط: www.kotobarabia.com

- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، دت.

- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2008.

- عبد الله العروي:

* العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2006.

* مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5 ،1993.

- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات، دار ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية – ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2012.

- علي المخلبي، في نقد الفكر العربي(1)، التحليل والتأويل، قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2010.

- علي حرب:

* الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

* نقد النص، النص والحقيقة (I)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط4، 2005.

- ماهر عبد المحسن حسن، جادامر، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، دار التنوير، 2009.

- محمد جميل بيهم، الحلقة المفقودة في تاريخ العرب، نشر مصطفى الحلبي، القاهرة، 1950.

- محمد سبيلا، الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1،سبتمبر1992.

- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2008.

- محمد هشام، تكوين مفهوم الممارسة الابستمولوجية عند باشلار، أفريقيا الشرق، ط 2006 .

- محمد وقيدي:

*الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2007.

* ما هي الابستمولوجيا؟ مكتبة المعارف، ط2، دت.

- محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الاسكندرية، على الرابط: alexandra.ahlamontada.com

- مصطفى السباعي، السنة النبوية، دروس وعبر، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط8، 1985.

- مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء، القاهرة

- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.

- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

- ميشال فوكو:

* الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

* حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت ، لبنان، ط3، 2005.

- هانز جيورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ترجمة ودراسة وشرح سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1997.

- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2006.

- يحي محمد بن الوليد، التراث والقراءة، دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين(الاصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2000.

2- بالفرنسيـة:

-Hans-Georg Gadamer , le problème de la conscience historique, Edition établie par pierre Fruchon, traces écrites, Paris, Editions du seuil,1996.

المعاجم والقواميس والموسوعات

1- بالعربيــة:

- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجُمَّع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،1983.
- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الجزء الأول، مطبعة المجمع العلمي العراقي،1983.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2،2001.
- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة، منصور محمد البابور، محمد حسن أبو بكر، مراجعة اللغة، عبد القادر طلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، دط.
- جان لابلانش وج.ب.بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والأنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1982.
- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006.
- ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي ومجتمعي، ترجمة نعيمان عثمان، تقديم طلال أسد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 ،2007.
- علي محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، لبنان، 1985.
-كرم البستاني، الأب اليسوعي بولس موترد، عادل أنبوبا، انطوان نعمه، المنجد في اللغة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط20، 1960.

2- بالفرنسية:

- Judith REVEL : dictionnaire Foucault, collection dirigée par, Jean Pierre Zarader, Ellipses, Paris, édition marketing. S.A.2008.

-Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, Presses universitaire de France 108, boulevard Caint Germain, Paris, 1962.

-Petit Dictionnaire encyclopédique pour tous librairie Larousse, Paris,1980, larousse illustré 1986.

المواقع الإلكترونيـــــة

- إبراهيم العريس، أين نحن في العالم؟ متى ينتهي الانحدار؟ أي دور للمثقف؟. جورج طرابيشي: أحلامنا الثورية والتقدمية فشلت، جريدة الحياة حوار فكري أُجري بتاريخ: 30 يناير 2006، تاريخ الاطلاع: 2013/08/08. نُشِر على الرابط:
http://w.w.w.arabphilosophers.com/arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Tarabishi//D_Alhayat.htm

- أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التسامح، على الرابط: http://www.altasamoh.net

- جورج طرابيشي، العقل لا يكون عقلا إلا إذا كان نقديا، مجلة الشرق الأوسط، حاوره:حسن سلمان بتاريخ: 23/01/2008، نشر على الرابط: www.maaber.org/issue_july08/lookout3.htm

- جورج طرابيشي، أنا والفشل، بسبب اسمي فشلت أن أكون مناضلاً عربيا! حوار أجرته مجلة المعرفة، الأرشيفية، شهرية-تربوية-ثقافية، العدد63، تم إضافته يوم الاثنين،2009/08/31، تاريخ الاطلاع: 2013/08/12. نُشر على الرابط: w.w.w.almarefh.org

- حسن حنفي، تحديات الوعي والواقع وأزمة الثقافة العربية، الحداثة، الموقع الرسمي لحزب الحداثة والديمقراطية لسورية، على الرابط:
http://www.hadatha4syria.org/news.php ? action=view & id=3424

- حسن حنفي، التاريخ والوعي بالتاريخ، مجلة التسامح، على الرابط:
http://www.altasamoh.net/article.asp?Id=45

- زكي الميلاد: فلسفة التاريخ والوعي التاريخي، الوعي المعاصر. مجلة فصلية، العدد 3، صيف 2000، بيروت، نُشر المقال بتاريخ 16 يونيو 2011 على موقع زكي الميلاد: www.almilad.org

- نادر العيساوي: مشكلة الكونية في العلوم الإنسانية، مقال نشر على الرابط:
http://afaksocio.ahlamontada.com

- عبد الله بن علي العليان، خفايا هجوم طرابيشي على الجابري وآراء محايدة حول الخلاف بينهما، الوطن، صوت عمان في العالم،يومية -سياسية-جامعة، تحرير محمد بن سليمان الطاني، على الرابط:
avb.s-oman.net

- مقال لشرح الأوليجاركية (الأوليغارشية) على الرابط:

http://ejabat.google.com/ejabat/thread?Tid=45c1Fe1a02F733OB

ثبت الأعـــلام

اسـم العلــم	الصفحة التي ورد فيهــا
ابن خلدون Ibn khaldoun	ص18، 74، 90، 100
أبو حامد الغزالي	ص 86، 105، 160
أبيقور Epicure	ص 26، 30
ادموند هوسرل Edmund Husserl	ص44، 45، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 54، 87
أرسطو طاليس Aristote	ص22، 23، 25، 41، 86، 89، 90، 102، 103، 105، 148
أنبادوقليس	ص22، 26
انكساجوراس	ص22
انكسيمانس	ص22
انكسيمندر	ص26
ارنست رينان Ernest Renan	ص121
أفلاطون Platon	ص24، 25، 26، 27، 28، 31، 40، 89
أوريليوس	ص 28، 29، 30
أوغست بوخ August Boeckh	ص 36
أوغسطين Augustin	ص 34، 37، 121
بارمنيدس	ص 22، 24
بروتاجوراس	ص25، 26، 30
بول ريكور Paul Ricoeur	ص2، 53، 64
ثيوكيديدس Thucydides	ص19، 20، 21، 25
بوليبيوس	ص 19، 23، 25
جاك ديريدا Jacques Derrida	ص 121
جان بياجي Jean Piaget	ص 7، 8، 11، 96، 108، 110، 126، 154، 155
جورج طرابيشي	ص: ب، ج، د، 32، 38، 44، 75، 87، 88، 108، 109، 110، 111،

Georg Tarabishi	113، 115، 116، 117، 118، 119، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 140، 141، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 157، 158، 159، 160
ديكارت Descarte	ص 17، 47، 48، 55، 60، 69، 95
ديمتري جنيفDimitri Gineve	ص 65
ديمقريطس	ص22، 40
ريمون آرون Raymond Aron	ص 44
سقراط	ص 24، 67
سينكا	ص 26، 27، 30
فرديناند كونزت Ferdinand Gonseth	ص 11
غاستون باشلار G.Bachelard	ص 8، 11، 60، 158
فريدريك أرنست دانيال شلايرمخر Fredrich Ernest Daniel Schleiermacher	ص31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 42، 43، 50، 57، 66، 68، 69، 94
فيثاغورس	ص 24، 27
فريديريك آست Friedrich Ast	ص 33، 37
فريديريك شليغل Freidrich Schligal	ص34
فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey	ص 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 48، 50، 52، 53، 57، 68، 69،
فولفغانغ إيزر Wolfgang Iser	ص 66
كارل بوبر karl popper	ص64، 65، 87
كانط Kant	ص 18، 32، 33، 39، 43، 45، 60، 89، 94، 95، 127
لوقيوس	ص22
مارتن هيدغر	ص2، 38، 45، 47، 48، 50، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 65،

Martin Heidegger	66
محمد عابد الجابري	ص: أ، ب ، ج، 7، 8، 11، 12، 13، 14، 72، 74، 75، 76، 77، 80، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 107، 109، 110، 113، 115، 116، 117، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 129، 132، 133، 135، 136، 137، 141، 143، 144، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 157، 158، 159، 160، 161
محمود أمين العالم	ص 74، 80
ميشال فوكو Michel Foucault	ص 5، 69، 110، 125، 126
نيتشه، فريدريش فلهلم Nietzche,Friedrich Wilhelm	ص38، 131
هانس جورج غادامير Hans Georg Gadamer	ص 2، 3، 10، 16، 32، 33، 36، 37، 42، 43، 44، 45، 46، 49، 51، 54، 55، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 79، 87
هـانس روبـرت يـاوس Hans Robert Jauss	ص66
هيرودوت Herodotus	ص19، 20، 21، 25
هيراقليطس	ص22، 23، 26، 29
هيغل، جوورج فلهلم فريدريش Hegel,Georg Wilhelm Friedrich	ص 23، 39، 113، 124، 142
هردر يوهان غوتفريد Herder Johann Gottfrled	ص127
يورغن هابرماس J.Habermas	ص2، 40، 41
عبد الله العروي	ص: أ، 75، 77، 78، 85، 97
قسطنطين زريق	ص75

هشام جعيط	ص75
حسن حنفي	ص 18، 19، 75، 80، 108، 129، 132، 133، 134،
الطيب تزيني	ص75
برهان غليون	ص 75، 78، 79
ابن رشد	ص 74، 82، 83، 89، 90، 99، 110
الشافعي	ص 136، 137
محمد أركون	ص116، 125
الإمام مالك بن أنس	ص 140

فهرس الآيات القرآنية مرتّبة حسب ورودها في النص

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ﴾	1	سورة العلق،	02
﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاَ﴾	85	سورة الإسراء	09
﴿وأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم﴾	38	سورة الشورى	65
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينَا﴾	.3	سورة المائدة	135
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾	.107	سورة الأنبياء	135
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾	9	سورة الحِجر	137
﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾	136	سورة النساء	137
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى۞ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى۞ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾	5،4،3	سورة النجم	138
﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾	21	سورة الأحزاب	138
﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ۞ قُلْ أَطِيعُوا اللهَ والرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾	32،31	سورة آل عمران	138
﴿لَقَدَ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اُعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلضَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾	72	سورة المائدة	138
﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾	67	سورة المائدة	138
﴿وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾	129	سورة البقرة	138

فهرس الأحاديث مرتَّبة حسب ورودها في النص

الحديث	رقمه	الرواية	الباب	المصنف	الصفحة
﴿أَلا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ﴾	4604	أبو داود	في لزوم السنة	سنن أبي داود	139
﴿بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً﴾	3461	البخاري	ما ذُكر عن بني إسرائيل	الجامع الصحيح	139
﴿نَضَّرَ اللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا، ثُمَّ بَلَّغَهَا عَنِّي. فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ. وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ﴾	236	ابن ماجة	من بلّغ علما	سنن ابن ماجة	139
﴿تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ رَسُولِهِ﴾	186	الإمام مالك	الاعتصام بالكتاب والسنة	كتاب الإيمان	140

ثبت عربي فرنسي بأهم المصطلحات المترجمة

Epistémologie	الابستمولوجيا
Epistem	الابستيمي
l'époché	الإبوخيّــة
Ethnologie	الاثنولوجيا
référentiel	إحالية
les préjugés	الأحكام المسبقة
la réduction phénoménologique	الاختـزال الفنومنـولوجي
les étiques du dialogue	أدبيات الحوار
Raisonnement par Analogie	استدلال تماثلي
Orientalisme	الاستشراق
Relation	الإضافة
Reconstruction	إعادة البناء
Horizon	الأفق
Horizon en attente	أفق الانتظار
l'horizon historique	الأفق التاريخي
l'horizon du Tradition	أفق التراث
familiarité	الأُلفة
ego transcendantal	الأنـا الترنسندنتاليــة
Anthropologie Différentielle	الانثروبولوجيا الاختلافية
Anthropologie	أنثروبولوجيا
Anthropologie philosophique	أنثروبولوجيا فلسفية
La cohérence	الانسجـام
fusion des horizons	انصهار الآفاق
Passion	الانفعال

préséance de la mécompréhension	أولوية سوء الفهم
Idéologie	إيديولوجيا
Lieu	الأين
l’autobiographie	البيوغرافيا الذاتية
la tradition	التراث
transcendental	الترنسندنتالية
évolution	التطور (النشوء)
la suspension	التعليق
réflexion	التفكير أو التأمل
progrès	التقدم
significationisation	التمعين
la divination	التنبؤ
tension	التوتر
Substance	جوهر
Intuition	حدْس
Nationalist	الحركات القومية
L'archéologie du savoir	حفريات المعرفة
Jugement de valeur	حكم قيمي
le cercle herméneutique	الحلقــة التأويليــة
Dialogue	الحوار
monologues	الحوارات الداخلية
diachronique	دياكرونيا
dialectique	الديالكتيك
Trauma	الرَّضَّة
synchronique	السانكرونية
Anticipation	سبق

Chock	الصدمة
Nous expliquons la nature mais nous comprenons la vie de l’âme	الطبيعة نشرحها أما حياة الروح فنفهمها
voie courte	طريقا قصيرا
Accident	عرَض
Neurose	عصاب
Névrose traumatique	عصاب صدمي
Paranoïa	عُظام
complexe d'oedipe	عقدة أوديب
Logos	عقل
Secularism	العلمانية
les obstacles épistémologiques	العوائق الابستمولوجية
étrangeté	الغرابة
Gnosticisme	الغنوصية
Période de Latence	فترة الكمون
Action	الفعل
noétique	الفكري
Philosophie des valeurs	فلسفة القيم
La philosophie du non	فلسفة النفي
phénoménologie	الفنومنولوجيا
compréhension	الفهم
l’intentionnalité de la conscience	قصدية الوعي
rupture épistémique	القطيعة الابستمولوجية
Nationalisme	القومية أو الوطنية
valeur	القيمة
Quantité	الكم

Qualité	الكيف
L'inconscient cognitif	اللاشعور المعرفي
le langage médiateur (médium) de l'expérience herméneutique	اللغة بما هي وسيط للتجربة الهرمينوطيقية
précompréhension	ما قبل الفهم
Prégénitial	ما قبل تناسلي
Principe de plaisir	مبدأ اللذة
le principe du travail de l'histoire	مبدأ نشـاط التـاريخ
Temps	متى
l'axe syntagmatique	المحور الأفقي/التركيبي
l'axe paradigmatique	المحور العمودي/الاستبدالي
Imaginaire Social	المخيال الاجتماعي
Agnosticisme	المذهب اللاعرفاني
Distance temporelle	المسافة الزمنية
connaître le connu	معرفة المعرفة
Catégories	المقولات
Possession	المُلك
Analogie	المماثلة
logomachies	المماحكة اللفظية
la logique question réponse	منطـق السـؤال – الجـواب
Methodologie	الميتودولوجيا
Régression	نكوص
Anthropologie Différentielle	الانثروبولوجيا الاختلافية
médiateur	وسيطاً
position	الوضع
situation herméneutique	الوضع التأويـلي

La mise entre parenthès	الوضع بين هلالين
positivité	الوضعية
la conscience historique	الوعي التاريخي
conscience psychologique	وعي نفسي