دراسات فلسفية

مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية،
جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد اللّه

العدد 12

السنة 2015

ISSN: 1111- 5203

إدارة المجلة

* المدير الشرفي للمجلة: ..... أ. د/ خميسي حميدي

* مدير الـــمجـــلـــة: ..... أ. د/ فتيحة زرداوي

* رئـــيس الـــتـــحرير: أ. د/بن يوسف عبد العزيز

*نائب رئيس التحرير..... أ. د/كمال بومنير

الهيئة العلمية للمجلة

*أ. د/ عبد الرزاق قسوم

*أ. د/ عبد الرحمان بوقاف

* أ. د/ عبد الحميد خطاب

*أ. د/ محمد نور الدين جباب

*أ. د/ محمد بن بريكة

*أ.د/ عبد المجيد دهوم

*أ. د/ عبد الوهاب مطاري

*أ. د/ الشريف زيتوني

*د/ فؤاد مليت

* د/ أحمد كيشي

*أ. د/ عمار الطالبي

*أ. د/ أحمد موساوي

*أ. د/ محمد بلعزوقي

*أ. د/ مناد طالب.

*أ. د/ رشيد قوقام

*أ. د/خديجة هني

*أ. د/ لخضر شريط

*أ. د/ ميلود شكار

* د/ أحمد وارث

* د/ فريد زيداني

قواعد النشر

1-قواعد النشر العامة:

– الالتزام بالقواعد العلمية المطبقة في كتابة البحوث والدراسات الفلسفية و العلمية.

–عنوان المقال يكون في وسط الصفحة وبخط واضح.

– ألا تكون الأعمال قد سبق نشرها، وألا تقدم للنشر في مجلات أخرى في الوقت نفسه.

– تخضع البحوث المقدمة للنشر إلى التقييم من طرف خبراء، وخبرتهم هي التي تجيز، أو لا تجيز نشر البحث المقدم.

– ما تنشره المجلة يعبّر عن وجهة نظر خاصة بصاحب البحث، ولا يعبّر بأي حال من الأحوال على وجهة نظر المجلة، أو مسؤولها أو هيئة تحريرها.

– لا ترد الأعمال غير المقبولة إلى أصحابها.

– ترتيب الأعمال يخضع لاعتبارات فنية.

2-قواعد النشر الخاصة:

–تقدم الأعمال مطبوعة ببرنامج Microsoft Word. أما نوع الخط المقبول في المجلة فهوTraditional Arabic 18للنص و14 للهامش وعلى الورقة: A4

عنوان المراسلة

قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، شارع جمال الدين الأفغاني، بوزريعة، الجزائر.

البريد الإلكتروني:k.boumenir@yahoo.fr

محتوى العدد

كلمة العدد	7
مقالات وبحوث	**11**
د/ فؤاد مليت: البعد التنويري في حركة الإصلاح الجزائري وموضوعة القابلية للاستعمار في فكر الإمام محمد البشير الإبراهيمي	13
د/ أحمد كيشي: نحو تأسيس جديد لعقلانية ماركس	48
أ/فهيمة بوحفص: نقدكارل ماركس لفلسفة الحق عند هيجل	69
أ/ سمير بلكفيف:كانط والمنعطف الاستطيقي أو في ترنسندنتالية الجميل	86
د/ رشيدة عبة: كارل بوبر في الدراسات العربية	118
د/آمال موهوب:انتقال المنطق اليوناني إلى المسلمين	133
د/لبيوض مسعود:ابن خلدون وعلم الكلام المعاصر	144
د/ نوال بورحلة: تاريخ العلم بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي	155
أ/ أحمد بن رابح: جاك بيرك والحوار المزدوج	162
د/آمال علاوشيش: قراءة فلسفية في الخطاب النّسوي	177
ترجمة	**195**
أصل العمل الموسيقي: تأليف رومان إنغاردن .ترجمة وتقديم أ.د/ كمال بومنير	197
منجز فرانز فانون في مقاربات هومي بابا:تأليف ماريا بينيديتا باستو.ترجمة وتقديم:أ.د/ وحيد بن بوعزيز	205

223	إصدارات
225	"مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر"، للأستاذة نعيمة ولد يوسف
227	"الدليل القبلي في فلسفة ديكارت: المسألة الإلهية ومسار أفول الميتافيزيقا"، للدكتور فؤاد مليت
229	مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، للأستاذ الدكتور كمال بومنير

كلمة العدد

الأستاذ الدكتور/ كمال بومنير

نائب رئيس التحرير

تضمن العدد الثاني عشر من مجلة **دراسات فلسفية** عددا من المقالات والدراسات لأساتذة وباحثين في مختلف التخصصات الفلسفية والحقول المعرفية. وقد انصبت كلها على معالجة مسائل وقضايا وإشكاليات ستثير من دون شك تطلعات القارئ واهتمامات الباحثين المنشغلين بالشأن الفلسفي. ضمن هذا السياق يمكن أن نشير إلى مقال الدكتور فؤاد مليت بعنوان:"البعد التنويري في حركة الإصلاح الجزائري وموضوعة القابلية للاستعمار في فكر الإمام محمد البشير الإبراهيمي" وقد قدّم صاحب المقال قراءة فلسفية عميقة للفعل التنويري ومآلاته لدى الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، أحد أقطاب الفكر الإصلاحي الجزائري المعاصر.أما الدكتور أحمد كيشي فقد تطرق من جهته في مقاله الموسوم بـ "نحو تأسيس جديد لعقلانية ماركس"إلى معالجة مسألة تكتسي أهمية بالغة في الخطاب الفلسفي الماركسي المعاصر، تتعلق على وجه التحديد ببعض القراءات الجديدة التي يعرفها هذا الخطاب في السنوات الأخيرة لدى بعض رموزه وممثليه.وليس بعيدا عن هذا الحقل المعرفي نقرأ أيضامقال الأستاذة فهيمة بوحفص الذي انصب بدوره على دراسة أبعاد النقد الفلسفي الذي وجهه كارل ماركس لهيغل على المستوى السياسي والقانوني. ومن جهته تناول الأستاذ الباحث سمير بلكفيف بـــــدراسة

مسألة جد هامة في الحقل الفلسفي الكانطي، تتعلق على وجه التحديد بـ"المنعطف أو المنعرج الجمالي في فلسفة كانط النقدية". أما مقال الأستاذة رشيدة عبة، المنشغلة بقضايا المنطق وفلسفة العلوم، فقد انصب على تتبع حضور أحد أقطاب الابستمولوجيا المعاصرة الفيلسوف كارل بوبر في الدراسات الفلسفية العربية. أما في مجال الدراسات الفلسفية المتخصصة في المنطق وتاريخه فقد كتبت الدكتورة آمال موهوب مقالا حول "انتقال المنطق اليوناني إلى الفلاسفة المسلمين" وقد ركزت على حضور هذا المنطق لدى أبي النصر الفارابي وعلي ابن سينا. ومن جهته تناول الدكتور مسعود لبيوض بالتحليل والدراسة حضور فكر العلامة عبد الرحمان بن خلدون في علم الكلام المعاصر. أما الدكتورة نوال بورحلة فقد تطرقت إلى مسألة تكتسي، من دون شك، أهمية بالغة في الدراسات الفلسفية المعاصرة تتعلق على وجه الخصوص بالبحث في "تاريخ العلم بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي". أما الأستاذ أحمد بن رابح فقد عالج من جهته فكر المستشرق الفرنسي الكبير جاك بيرك ومعنى الحوار المزدوج عنده. ومن جهتها قامت الدكتورة آمال علاوشيش بقراءة فلسفية للخطاب النسوي.

هذا، ولم يقتصر هذا العدد على مقالات وبحوث وإنما تضمن أيضا ترجمة لبعض النصوص الفلسفية الهامة. ضمن هذا السياق يمكن أن نشير إلى ترجمة الدكتور كمال بومنير لنص الفيلسوف الفينومينولوجي الكبير رومان إنغاردن الخاص بفن أو جماليات الموسيقى. بالإضافة إلى الترجمة المتميزة التي قام بها الدكتور وحيد بن بوعزيز لمقال الباحثة الكبيرة ماريا بينيديتا باستو المتخصصة في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، التي أصبحت تكتسي أهمية بالغة في السنوات الأخيرة. هذا، وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا العدد عرض أيضا بعض

الإصدارات الجديدة (2015) لبعض أساتذة القسم، والتي تعتبر، من دون شك، حدثا أكاديميا وعلميا هاما في الحقل الفلسفي الجزائري والعربي عموما.

وفي الأخير، لا يفوتني أن أشكر كل الأساتذة والباحثين الذين أسهموا بمقالاتهم وأعمالهم في إثراء هذا العدد، والذين لولاهم لما رأى النور.

مقـــالات وبحـــــوث

البعد التنويري في حركة الإصلاح الجزائري وموضوعة القابلية للاستعمار في فكر الإمام محمد البشير الإبراهيمي

الدكتور فؤاد مليت
أستاذ محاضر بقسم الفلسفة
جامعة الجزائر 2

Abstract

Le présent article vise un double objectif. Primo : contribuer modestement à l'élucidation d'une notion des plus obscures, à savoir : la Colonisabilté. Secundo : montrer- textes à l'appui- que si le terme a été forgé pour la première fois par le penseur algérien Malek Bennabi, la notion est fortement présente, et de façon lapidaire, dans les écrits fondateurs du Mouvement Réformateur Algérien, notamment ceux du grand Imam Mohammed El Bachir Al Ibrahimi.

في المقاومة والحرية والأدب

الحرية والمقاومة صنوان لا يفترقان. واجتماعهما إلى صنعة الأدب، والإبداع الفني بعامة، حقيقة أخرى قد ترقى إلى مقام البدائه، فتكاد لا تحتاج إلى مزيد بيان.

فأما أن الحرية لا تنفك عن المقاومة بحال من الأحوال، فلأن التقلبات التي تطرأ على الفرد أو الجماعة قد تُفْقِدهما الحرية- معنوية كانت أم مادية- فلا يزالان يقاومان في سبيل استردادها، حتى يفلحان في الانتقال كرَّة أخرى من وضع المسلوب حريته إلى وضع المتحقق بها. ومن هنا، فإذا كان الأصل في الفرد أو

الجماعة هو التمتع بالحرية، فإن زوالها عنهما عرض طارئ لا يُستصلح إلا بمقاومة أسباب هذا الزوال. ومتى علم الفرد- ناهيك عن الجماعة- أن الحرية هي مما تعرض لها أصناف السلب، تسلَّح بأساليب المقاومة صونا لحريته من الانتهاك، أو سعيا لاستجلاب أسباب التمكن منها؛ فتكون الحرية ملازمة لمعنى المقاومة تلازما، بحيث لا يمكن تصور انفكاك أحدهما عن الآخر. فمتى كانت الحرية أمرا مطلوبا، كانت المقاومة سبيلا واجبة إليه، ومتى كانت الحرية واقعا قائما، كانت المقاومة حافظا لها من الزوال.

هذا، وقد يكفينا هاهنا، بيانا لمقام الحرية من الأدب- بما يغنينا عن التطويل في تناول ماهية الأدب والنظر في نسبته إلى الحرية، مما تناوله الكتاب قبلنا فأفاضوا وأجادوا غاية الإفاضة والإجادة- أن لا نلتفت إلى غير معنى الكتابة، كما تفتقت عنه عبقرية اللسان العربي. أليس الأدب، نظما ونثرا، كتابة؟ أليس كل إبداع فني هو مما يمكن ترجمته كتابة وتثبيته بالكتابة؟ فما أمر الكتابة، إذن، في لسان العرب المبين؟

إنه لئن كانت الكتابة، بما هي تثبيتٌ، قيدا لأوابد الأفكار وجمعا لمتفرق المعاني، حتى تنتظم في أسلوب معهود ونمط معلوم، فليست هي من الجهة الأخرى إلا نقيض معنى القيد والتثبيت. وهذه إحدى الخصائص التي يعلم اللسانيون أنها ما توطنت في لغة قوم إلا كانت مزية ترتفع بها على سواها من اللغات، وأن اللغات قد يقع التفاضل بينها في مضمار البلاغة وسرعة التبليغ وإصابة القصد، على قدر ما تزخر به من هذه الخصائص العالية. والذي يأتي على رأس هذه، هو ما يعرف بـ"ألفاظ الأضداد". ومن ذلك، تمثيلا، أن لفظ "البَيْن" في العربية يفيد الوصل إفادته للفصل؛ ولفظ الكتابة من هذا النوع من الألفاظ، فهو وإن أفاد معنى القيد، يفيد في الآن عينه معنى التحرير؛ حتى أن لفظ التحرير،

بالنظر إلى معنى الكتابة، قد غطَّى لفظ القيد وغيَّبَه، فصار التحرير مرادفا للكتابة. وعلى ذلك، فأيما امرئ متحقق بفعل الكتابة صدق في حقه وصف المتحرر.

ولقد يطول بنا المقام لو رحنا نستقصي حقيقة هذه النسبة التي بين الأدب- من جهة ما هو كتابة- وبين الحرية، فليس ذلك في موضوعنا هذا من صميم غرضنا، وقد يكفينا دون ذلك ما أسعفتنا به اللغة من التنصيص على معنى التحرير؛ ولكننا نزيد هنا شيئا، هو من الطرافة بحيث لا تخلو منه النكتة إذا أُحسن استثمار ممكناتها الدلالية.

لم يخطئ من قال إن "الكتابة توأم الحرية"، ولم يبعد عن الصواب من قرر أن الكتابة إذا لم ترتبط بالحرية سقطت عنها صفة الإبداعية. فكل من قرر هذا الأمر أو ما هو قريب منه لم يبعد عن الحق؛ على أن الربط بين الكتابة أو الأدب والحرية قد صار مألوفا رائجا بين القراء والكتاب، ولاسيما إذا كان مقام الحديث هو مقام التشكي من سلطة الرقابة وهيمنة الرقيب وفداحة أثرهما في النزول بمستوى الأدب إلى حضيض الثرثرة اللفظية الممجوجة، ثم ما ينبغي للأدب من فضاء للحرية وفسحة للإبداع لا تعترف بقيد من القيود إلا ما فرضه الأدب على صناعته. نعم، هو قول قريب من الحق، بيد أنه ما تزال بينه وبين الحق مسافة يتعين عليه اجتيازها، حتى يصادف الحق عيانا. ذلك لأن من يقول إن الكتابة لا تستغني عن الحرية هو بمثابة من نزل بالكتابة إلى ما دون حقيقتها، أو هو يتناولها بغير ما هي عليه في نفس الأمر؛ ولو أنه انتبه إلى أخص خصائصها لقال: إن **الكتابة هي عين الحرية**، ولكان حينها أصاب الحقيقة بذاتها.

إن هذا التماهي الذي بين الكتابة والحرية هو من شريف المعاني التي لا يتأتى التعبير عنها بغير اللسان العربي، حتى غدا من يطلب الكتابة بحال من يطلب

الحرية*. ولما كانت الحرية أغلى ما يتطلبه الكائن ويجتهد في طلبه، كأن الحياة برمتها مختزلة في قيمتها، صحَّ أن يقال إن الحياة حرية أو لا تكون، فما قيمة الحياة، ولو استطالت بمقاييس الزمان، بغير الحرية؟ إنما الحياة الحرية، وإنما الكتابة الحرية، وبجامع القياس الصحيح تكون الكتابة هي الحياة. وهذا واحد من أبلغ فلاسفتنا المعاصرين وأقومهم مقالا ينهض بتأكيد هذا المعنى، بما لا يحتاج إلى تعليق. يقول المفكر المغربي المقتدر طه عبد الرحمن: "[...] وما وجدنا في شيء تمام حريتنا مثلما وجدناها في الكتابة، حتى صرنا إذا توقفنا عنها لعارض من العوارض، شعرنا بذهاب حريتنا، بل بذهاب وجودنا، وكأننا بهاتف من حولنا يقول: "اكتب تكن حراً"، أو قل "اكتب تكن"، وناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق؟"[1].

موضوعة الحرية في مدونة الإمام الإبراهيمي

نحتاج، قبل الشروع في تناول مسألتنا هذه، أن نلفت الانتباه إلى أمرين:

أولا: لا نعني بالمدونة نصا مغلقا بمعنى التمام والاكتمال، أي أن المدونة التي سيقع الحديث عنها والإحالة إليها تمتاز بخاصية الانفتاح، وذلك بمعنيين على الأقل. أما المعنى الأول فتشترك فيه مع غيرها، خصوصا إذا تعلق الأمر بالنصوص التأسيسية أو الفائقة التي يكون من شأنها أن تنفتح مع كل قراءة مستجدة، فيتسع أفق حضورها بما تختزنه من دلالات وبما تنطوي عليه من راهنية هي لها في كل مرة. فمن هنا يسوغ لنا الحديث عن "أثر مفتوح" لدى الإبراهيمي، لعله قد يكتسب "حداثته" الدلالية بفضل ما يمتاز به من خاصية الانفتاح هذه. وأما المعنى الثاني،

* ونحن نستفيد من هذا أن العربي، بطبعه، عاشق للحرية متطلب لها؛ وأن الكاتب المتأدب بقدر علو مقدرته على الكتابة يكون حظه من التشوف إلى الحرية والتحقق بها.

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، II- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 17-18.

وهو المراد لنا بالأصالة، فهو أنه يصعب علينا الحديث عن "الأعمال الكاملة" للإمام الإبراهيمي؛ فإن ما بأيدينا من مجموع نصوصه ليس هو كلية ما ألف الإبراهيمي أو نشر، ولاسيما أن أنشطته الأدبية أو السياسية- سواء داخل الوطن أو خارجه- لماً يقع بعد ضبطها أو حصرها، ولم يُتَحقَّق مما ضاع من أعماله أو مما يزال مغمورا لم يلتفت إليه النقاد، فضلا عن المراسلات الكثيرة التي كان يحررها إلى جهات عديدة؛ ولسنا ندري مصير بعض رسائله الأدبية وبعض ما حرره من مباحث نقدية في علم اللغة، مما ذكر عناوينه في ترجمته الذاتية؛ فلأجل هذا، قد يتوجب على الباحث في فكر الإبراهيمي أو أدبه أن لا يغفل عن هذه الخصيصة، فيكون تعاطيه مع مدونته تعاطيا نقديا حذرا، فقد يتغير معطى المسألة في كليتها بظهور نص من نصوصه لم يكن الباحث على علم به. فلأجل هذا قد تكون مراعاة هذا الاعتبار احتياطا منهجيا لا مندوحة عنه.

ثانيا: لعموم أهل المغرب العربي، ولأهل الجزائر خاصة، ولع عجيب بمسألة الحرية وبكل ما هو دائر في فلكها. وهل ثمة، في أمم الدنيا ممن يشهد لها التاريخ بالعراقة والأصالة، أمة بلغ بها الهيام بالحرية أن أطلقتها تسمية على بناتها؛ حتى لكأنها تتغنى بسماع اللفظة ذاتها، فلا تكاد تسلو عنها طرفة عين؛ كيف وهي لا تفتأ تذكرهم في كل حين بعرائسها الحرائر المصانة، فإن أهل المغرب العربي الأباة وإن وقع منهم التفريط في أشياء كثيرة، تبقى أعراض حرائرهم محرمة مقدسة، وكذلك شأن الحرية فيهم.

جاء في تقديم الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم لتحفة **عيون البصائر**، وهو يفتتح الحديث عن أخص مميزات الأسلوب الإبراهيمي الغارف من كنوز التراث العربي وعيون نصوصه، ما يلي: "[...] غير أنها [مدرسته أو قل طريقته الأسلوبية] تزيد على ذلك كله بخصوصيات أخرى، هي أنها جزائرية العزيمة في التصدي للاستعمار، ومغاربية الالتزام في الدفاع عن الحرية، وعربية الانتماء في

التأصيل الحضاري، وإسلامية المنهج في علم التصحيح العقدي[2]. فلئن كان التصدي للاستعمار ومقاومة همجيته يكاد يكون شأنا جزائريا خالصا بحكم اختلاف الوضع في الجزائر عنه لدى أشقائنا على الجانبين- تونس والمغرب الأقصى-، فإن الالتزام بالدفاع عن الحرية واعتبارها من أوكد الواجبات التي لا يُتصور التفريط فيها، هو أمر شمل منطقة الشمال الإفريقي برمتها.

ولعل أشهر من فسح لمسألة الحرية حيزا واسعا في دراساته العلمية أن يكون الإمام العلاَّمة محمد الطاهر ابن عاشور، ألمع المجددين المجتهدين في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، وأبرز من أصَّل لموضوعة الحرية في تعاطيه لمسائل الفكر الإسلامي ومباحثه الأساسية، من أصول وتفسير وفقه، حتى أنه انتهى بالحرية فجعلها في رتبة المقاصد الكبرى، وهو في هذا يكاد يكون فاتحا غير مسبوق؛ وأما تفسيره الجليل للقرآن العظيم فقد سمَّاه تسمية من ألهم أو أُلقي في روعه: **التحرير والتنوير**. ولسنا نزعم هاهنا أن ابن عاشور- ولو أنه منظِّر هذه المسألة في منطقة الغرب الإسلامي- يكون قد أثَّر تأثيرا إيجابيا مباشرا في الإمام الإبراهيمي، ولكننا نرى أن صنيع ابن عاشور هذا هو اجتهاد أصيل موصول السبب بأزهى فترات التاريخ الإسلامي حضارة وإشعاعا. ولمـاَّ كان الإبراهيمي، فوق كونه شعلة ذكاء نادرة وبصيرة متقدة لامعة، قد علك التراث علكا ومارس نصوصه الكبرى ممارسة ضبط وتحقيق، فضلا عمَّا وعته حافظة القوية المذهلة من خزائن المدونات الإسلامية الكبرى مما لا يأتي عليه الوصف، فلا عجب أن يتوافق الإمامان العالمان* بصدد مسألة هي، لديهما، رأس المسائل وأحقها بالعناية والتمحيص.

---

[2] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج 3، **عيون البصائر**، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1997، ص 5.

* لو قُدِّر للإمام الإبراهيمي أن ينعم بالأمن والاستقرار، ولو لم تضع من عمره سنوات بين نفي وسجن وملاحقة وتضييق... ولو خلت مسيرته العلمية من أعباء القيام بأمر الجمعية وتسيير

ربط ابن عاشور تشوُّفَ الشارع للحرية- وهي قاعدة فقهية مقررة- بكونها أمرا مقارنا للفطرة. ذلك لأن الأصل الذي رتب على أساسه كون الحرية مقصدا أصليا للشريعة، هو أنها ناشئة عن معنى الفطرة. ولما كان الإسلام دين الفطرة الإنسانية، لا جرم كان، بهذا الوصف، دين الحرية.

ولا يخرج مفهوم الحرية في نظر ابن عاشور، وعلى نحو ما يسمح به كلام العرب، عن معنيين يرجع أحدهما إلى الآخر:

أما المعنى الأول الأصلي فالمراد به ما يضاد العبودية وسائر أشكال الاسترقاق. وهي "أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر"[3]؛ فاتضح بهذا البيان أن وصف الحرية متقدم على وصف العبودية ممارسة وتحقيقا، وإن كان متوقفا عليه في انضباط دلالته وانجلاء مفهومه. فلعل الأوائل من البشر لم تكن بهم حاجة إلى النظر في معنى حريتهم، ما داموا متمتعين بها على مقتضى انتفاء ما يحول دون تحققهم بها؛ وهذا هو معنى أن الأصل في وجود الإنسان الحرية، وعليه يحمل قول سيدنا عمر رضي الله عنه: بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟ ولكن متى حدث التدافع بين البشر ظهر معه التصادم الذي يفضي بمن غلب منهم إلى التسلط على من هم دونه، فكان هذا أول اختلال لوضع الحرية بين بني البشر، وإليه يشير ابن عاشور في عبارة صارمة من مؤلفه **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، في قوله: "الحرية

شؤونها، وبالجملة لو أمِنَ غوائل الاستعمار وأنواع بطشه، فصرف كل همته للعلم والبحث لا يشغله عنهما شاغل، لكان عجيبة من عجائب الدهر ولأتى في العلوم بالفتوحات الباهرات البيِّنات؛ ولكنها الأقدار...

[3] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن خوجة، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004، ص .371

وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير"[4].

فهذا المعنى الأول الأصلي للفظ الحرية مرسل بإطلاق، إذ لا واسطة بين الحرية والعبودية، ولا تدرج بينهما. فإما أن تكون حرا طليقا أو تكون عبدا مملوكا؛ فليس بالإمكان أن تجتمع الصفتان في شخص واحد؛ فلذلك كان سبيل الاقتراب من مفهوم الحرية استحضار معنى مقابله، أي مفهوم العبودية.

هذا، وأما المعنى الثاني للحرية اللازم عن الأول، فهو "تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد أو اعتقال التصرف"[5]، وهي بهذا الوصف أيضا "حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوَّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة"[6].

وهكذا، فالمعنى الثاني للحرية مداره على الإضافة إلى إحدى نواحي الوجود الإنساني، وهي الاعتقاد والفكر والقول والعمل؛ وهذه هي التجليات الكبرى للحرية الإنسانية، بمعنى أن الحرية منظور فيها إلى تحققها في إحدى هذه الجوانب أو كلها على جهة الشمول، وإن كان لشديد ارتباطها بنطاق الفعل والتباسها بنظامه مدخل في توهُّم كثيرين أن الحرية لا يجلوها شيء كالفعل، لِما يتسم به من نشاط وتترتب عليه من آثار يكون من الميسور رصد أحوالها وتعيين مقدار انعتاقها من ربقة القيود والموانع؛ فإن الحرية في غير مجال الفعل وثيقة التعلق بذات صاحبها وقد لا تتعدى حدود نطاقه الخاص إلا فيما ندر من الحالات التي

---

[4] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ص .162

[5] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص .372

[6] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، أصول **النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص 169.

يكون فيها القول أو الاعتقاد ملزوما لفعل يرتبط به بُدِّياً، أو مقدمة لنشاط يفارق به حدود صاحبه، فتلتمس آثاره في واقع الغير.

وأيا ما كان الأمر، فالذي لا خلاف عليه شرعا هو أن "الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم"[7]. ولما كانت الفطرة تأبى الظلم وتنفر منه، فإن تعبيد الفرد أو الجماعة إنما هو خروج على نظام الفطرة وعدول عن الطبيعة.

إن المستعبِدَ ظالم آثم معتد على حق الفطرة، وكذلك المستعبَدُ ظالمٌ أيضا من جهة استمرائه الوجود وهو منتقص الآدمية. وإذا كان ظلم الأول راجعا إلى عدوانه على حق تكفله الفطرة الإنسانية وتحرسه شريعة السماء، فإن رضا المستعبَد بذهاب حريته والتفريط في استعادتها لهو خروج منه على نظام الفطرة وانتهاك لمعنى الكرامة الآدمية، فيكون ظلمه في رتبة ظلم مستعبِدِه، أو أشد.

فلننظر، إذن، فيم صنع الإبراهيمي في مواجهة مشروع التغريب الفرنسي المفروض على الأمة الجزائرية بقوة البطش والنار وبأساليب المكر والخداع، مما لم يعرف تاريخ الاستعمار العالمي مثيلا لبشاعته ولبلوغه النهاية في الاستكبار والاستعلاء[*]. أما التأصيل الشرعي لوجوب مقاومة المحتل والخروج على شرائعه وقوانينه، فلم يكن ليعوز الإبراهيمي وجمعية العلماء، وكل من أعلن الجهاد والثورة على فرنسا من عهد ثورة الأمير عبد القادر الجزائري الماجدة سنة 1832 إلى زمن ثورة المقراني الصامدة سنة 1872؛ وأما التوطين لها في النفوس وترسيخ معنى الحرية في القلوب، وأما التمكين لإرادة القوة في مكامن الشخصية الجزائرية

---

[7] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 383.

[*] وهل أدلَّ على رسوخ نزعة الاستكبار في الأمة الفرنسية من إقرار برلمانها بالأغلبية على قانون العار الصادر في شهر فبراير من سنة 2005، وهو القانون الممجد للاستعمار. أي أن كبراء فرنسا وأهل الرأي فيها ما يزالون على إصرارهم القديم بأنهم ما حلوا بأرض الجزائر إلا للنهوض بها من وطأة التخلف والاستبداد إلى مرتبة التقدم في العمران والتنعم بالحرية، فاعجب واعتبر...

بحيث يقوى الكيان الجزائري على استئصال ما علق به- لأسباب سنأتي على ذكر بعضها بعد حين- من قابلية ذليلة للاستعمار، فذلك ما كان يحتاج إلى واسع اجتهاد ومزيد تفقه بواقع الحال، وفوق ذلك كله، إلى أعمال متعاظمة تنوء بحملها الجماعات، فكيف احتملها الإبراهيمي بصبر وثبات، وكيف استجمع ما ملكت قواه وكلَّف نفسه فوق مستطاعها، في النهوض بهذا المطلب، وأي مطلب: تحرير الأمة الجزائرية؟

لا يعنينا هنا كيف حلَّ الفرنسي بأرض الجزائر، وهل كان عن غفلة وتقصير من أهلها، أم عن سوء تدبير وجهالة من حكامها؛ وإنما الذي يعنينا من مهزلة سقوط المحروسة بتلك الطريقة التي هي أدعى إلى السخرية قبل التعجب، أن نقرر أنَّ فرنسا كانت قد أجمعت أمرها منذ زمن على الاستئثار بهذه القطعة الغالية من الشمال الإفريقي، فأعدَّت للأمر عدته ووفَّرت له أسبابه وسعت في تنفيذه سعيها؛ ذلك لأن مقدَمَها إلى الجزائر لم يكن حملة تأديب- كما كذبت- ولا اقتصاصا لشرفها المهان، بزعمها؛ ولكنه كان مقدِّمة استعمار أرادته استيطانا أبديا، تضمُّ به الجزائر إليها لتصبح قطعة تابعة لها ما بقي للأمة الفرنسية وجود على هذه البسيطة، حتى إذا استقر بها المقام وتوطَّدَت أركانه مدَّت أيديها وأرجلها إلى ما سوى الجزائر من قطع- عن اليمين وعن الشمال- لا يردعها رادع ولا يقوم في وجهها قائم.

فقد علمت فرنسا أن سيطرتها العسكرية على أجزاء من القطر الجزائري، وإن ضمنت لها البقاء مدة من الزمن، قد تطول وقد تقصر، فليست بالتي تقوى على كسر همة الإنسان الجزائري ما بقيت فيه حمية دينية تدفعه إلى الجهاد في سبيل الله دفعا؛ فلأجل ذلك عمدت، أول ما عمدت، إلى إعمال التخريب في المؤسسات الدينية القائمة، والاستيلاء على مقدراتها الوقفية، لاستيقانها بأنها شريان نابض في تفعيل حركة المقاومة ضدها؛ ثم هي بعد أن امتصَّت صدمة المقاومة الأولى،

وفتكها بمن وقف ضدها، باشرت- وبإشراف من رجال الكنيسة الذين كانوا في طلائع جيشها- أخطر استراتيجية مورست على أمة من الأمم في العهد الحديث، ألا وهي استراتيجية الاجتثاث، اجتثاث أصول الديانة الإسلامية بالجزائر، طمعا في تمسيحها بالكلية. وما أبشع صنيع فرنسا في هذا المضمار، وما أخس وسائلها التي استعملتها في هذا الغرض الدنيء. لقد كان من وسائلها أنها تركت الطرقيين يعيثون في عقيدة الجزائريين خرابا، حتى صار الإسلام معهم وكأنه دين الدراويش والمساطيل والمخدرين لا دين العلماء المجاهدين العاملين. ولقد كان من وسائلها أيضا، بعد التضييق على التعليم الديني- تشريدا لأهله ونفيا لمريديه- أنها "تجتلب رجال الدين من أوساط الأمة وتشترط فيهم شروطها هي لا شروط الدين، وتجريهم على طريقتها لا على طريقة الإسلام، وتقدم أطوعهم عنانا وأسرعهم استجابة على غيره"[8]. ولقد كان من وسائلها كذلك التبشير بالمسيحية، ترهيبا تارة وترغيبا أخرى، فكانت المسيحية معول هدم ضارب في عقيدة الإسلام وأصوله؛ وهاهنا يسجل الإبراهيمي بكل مرارة وأسى كيف يعمي الحقد والكراهية بصائر من لو كانوا على شيء من الرشد والهدى، لحفظوا للإسلام حرمته ولعرفوا قدره وعزته، ولكانوا ردوا لأهله بعض الديْن الذي هو له في رقابهم؛ انظره يقول: "ولكن هناك ديونا من الإحسان والبر للإسلام على المسيحية، سجلها التاريخ وأقام عليها من الواقع شهودا لا ينالها التجريح، فهل كافأته المسيحية وأمها اليهودية إحسانا بإحسان، وجميلا بجميل، وعهدا بعهد، ورعاية برعاية، وحرية بحرية؟ وهل شكرتا له تلك المنن التي طوقها بها في التاريخ الطويل المتعاقب؟ [...] ودالت دولة الإسلام، وزالت قوة المسلمين، ووفدت على أوطانهم وافدة الاستعمار، وفتح المسلمون أعينهم على السلاح، وآذانهم على قعقعته، فإذا

[8] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، ص 120.

باليهودية التي حموها بالأمس والمسيحية التي أحسنوا إليها بالأمس، من عداد الأسلحة المختارة لحرب الإسلام والمسلمين [...] لو أن المسيحية كانت تسير برشد وبصيرة، وتجري على شيء من بقايا هدى المسيح لاتخذت من الإسلام صديقا لا عدوا، وحليفا لا منابذا... ولو فعلت ذلك لخدمت مصلحتها قبل مصلحة الإسلام؛ ولكن روحانية عيسى جفَّت، ولكن موازين الأحلام خفَّت، ولكن مغريات الاستعمار حفَّت؛ فأصبح دين المسيح خادما للاستعمار، وأصبح أصحابه في غفلة يعمهون، لا يدرون أن هذا الاستعمار من عمل الشيطان ومن أعداء المسيح، وأنه يستخدم المسيحية لهدم الأديان، ثم يعود عليها هي فيهدمها"[9].

ولم تكن خطة محو الإسلام من الجزائر بمعزل عمَّا يقوم منها مقام السند والأساس، ونعني بذلك مبادرتها "إلى محاولة محو الشخصية الجزائرية الأصيلة عن طريق فرنسة الألسنة والعقول"[10]. وقد ركبت فرنسا في هذا السبيل كل مركب، بعد أن تبين لها أنهما خطتان لا تستقل الواحدة منهما عن الأخرى، فإن ضرب الإسلام هو ضرب للعربية، وإن إفساد العربية على الجزائريين وتجهيلهم بها إنما هو قطع لأوثق العرى التي تشدُّهم إلى الإسلام شدًّا؛ وبقدر ما أبدى الجزائريون تمسكا بلغتهم وتحصينا لها وتحصنا بها، ازدادت ضراوة المحتل في التنكيل بالعربية[11]، واشتدَّت أساليبه في تجهيل الجزائريين والنزول بهم إلى مستوى السائمة. "إن المستعمرين الفرنسيين كابدوا في ذلك [إحلال الفرنسية محل العربية] كل عناء؛ فلم

---

[9] المصدر عينه، ص .127

[10] عبد المالك مرتاض، **نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر 1925-1954**، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، دت، ص .15

[11] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، "وتُقبل [فرنسا] على التعليم العربي فتخرج كل ما في جرابها من قوانين التضييق والإرهاق، فتسلح بها أعوانها ورجالها ليتسلطوا على معلمي العربية، حتى يذيقوهم العذاب الأليم، ويلقوا بهم في غياهب الجحيم"، ص 344.

يكن غرس لغتهم في قلوب الجزائريين بالأمر الهيِّن عليهم، إذ كان الجزائريون أصلب الناس عودا، وأشدهم عنادا وأكثرهم تمسكا بشخصيتهم التاريخية العريقة. ولم ينجح المستعمرون في بعض ذلك إلا في المدن الكبرى، وإلا في العقود الأخيرة من وجودهم، وذلك حين تقدمت الوسائل العلمية التي كانوا يصطنعونها لهذه الغاية اصطناعا"[12].

هذا، وأما الخطة الحربية فسبيلها الإجهاز على الأخضر واليابس وإبادة الجامد والمتحرك؛ ولقد ولغت فرنسا في دماء الجزائريين وأعراضهم، وأعملت فيها التخريب والفساد، ومقصدها من ذلك ترهيب الجزائريين والذهاب في تعنيفهم كل مذهب حتى يستقر في نفوسهم، أولا، أن الأمة الفرنسية لا غالب لها، وأن بطشها بمن يخالف عن أمرها أو يخرج عن طوعها رهيب شديد، فتسهل عليها مقادتهم، ثانيا، بعد أن ألقت في نفوسهم بذور الانهزام والانكسار؛ فما الذي يبقى لمن لا سلاح له من الحديد والنار، إذا كنت بادرت إلى روحه فأزهقتها، إلا بدن العبد الذليل الذي لا يملك من أمره شيئا، إن شئت سيَّرْته أو شئت أقعدته؛ وما فوق هذا الهوان هوان.

ولقد أتى على الجزائر حين من الدهر أوشك فيه كيانها على الانهدام والتضعضع، فإن عمل هذه الخطط جنبا إلى جنب، وبحسب الاستراتيجية الاستئصالية المقدرة كاد أن يؤتي أكله: "[...] وكل هؤلاء لم يبتل بما ابتلينا به: من أمة خدَّرَها الاستعمار حتى صيَّرها آلات استثمار، ورماها بالجهل وكله علل، وراضها على الأمية وهي شَلَل، فنسيت نفسها وماضيها، وجهلت حاضرها ومستقبلها، وعميت عليها الأنباء، وثقلت عليها الأعباء؛ ومن حكومة غلب عليها العناد وغاب عنها الرشاد"[13]. ألم ينته الأمر بأحد رجال الجزائر المثقفين وزعمائها

[12] عبد المالك مرتاض، مصدر سابق، ص .15

[13] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، ص .248

السياسيين أن يقول في إحدى مقالاته: "فرنسا هي أنا"؟ وهل يتصور العاقل المقدر للأمور بمقاديرها أن يتجاوز المستعبَد حدود الولع بتقليد سيده وتشوفه إلى التشبه به، إلى مرحلة الانطماس الكلي لبصيرته، فيمعن في ظلمه لنفسه وتنكره لآدميته، بأن يعلن بضرب من الفخار الزائف، الذي هو في الحقيقة تَيَهَان الروح واستلابها، أنه أضحى عين مستعبِدِه؟ إن هذه الكلمة "الحائرة"، على حيالها، لتمثل حق التمثيل محنة الكيان الجزائري الذي أصيب في العمق من مناعته، فصار قاب قوسين من الهلاك أو أدنى؛ وليس الهلاك المادي نعني، بل الهلاك الذي يأتي على الأرواح والنفوس.

ولقد كادت فرنسا أن تحقق بعض ما قصدت إليه، لولا أن قيَّضَ الله لهذه الأمة، من أصلابها، رجالا هم الرجال، أفسدوا على فرنسا مخططاتها، وقاوموها مقاومة المتمكن الواثق بأنه غالب على أمره ولو بعد حين.

ولم يكن الإمام الإبراهيمي واحدا من هؤلاء الرجال، ولكنه كان في طلائع الأفذاذ منهم... شرع يناضل بكل ألمعية واقتدار عن حقوق الأمة الجزائرية وشرفها، ويقاوم باستماتة نادرة مخلصة خطة الإماتة بوضع خطة الإحياء الشامل. فلننظر في عميق وعيه برهان المسألة الاستعمارية، من خلال النظر في مفهوم "القابلية للاستعمار"، وكيف استبصر بفادح خطره وبعيد مفعوله في هدم الكيان.

في مفهوم القابلية للاستعمار.. الواقع والشبهات

لا ينفك مفهوم "القابلية للاستعمار" عن إثارة المشاعر وتهييج الخواطر، ولاسيما إذا انتزع من سياقه التداولي وزُجَّ به في غير أفقه الأصلي، وحُمِّل من أصناف الدلالات ما قِبَل له باحتماله. وليس يعنينا هنا أن ننظر في ردود الفعل التي صاحبت نشوء المفهوم لدى صاحبه، وأي نحو من التلقي حظي به في أوساط الفكر والثقافة إبانئذ، بل الذي يعنينا منه أصلا، أمران:

أما الأول فضبط معناه بما لا يخرج عن مجاله الحقيقي، فيكون ذلك مانعا من الانزلاق إلى تأويلات بعيدة، قد تفضي به إلى شتى أصناف الشذوذ المفهومي، وما يترتب عليه، بعدها، من الدخول في مطارحات هي إلى السفسطة أقرب منها إلى شيء آخر.

وأما الثاني فبيان أن نصوص مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من رواد الفكر الإصلاحي بالقطر الجزائري، قد انطوت على ما يمكن اعتباره استبصارا عميقا بما يترجم عنه المفهوم من وضع إشكالي، فضلا عما تزخر به مدونة الإمام محمد البشير الإبراهيمي من وعي حاد بسبل التحرر من هذه الآفة الوخيمة.

أول ما يدل عليه المفهوم بالنظر إلى صيغة المركب العباري حالتان وجوديتان أساسيتان، قد يتقلب الكيان الواحد في طوريهما على جهة التعاقب، وقد يستقران فيه معا، على سبيل التساوق أو التلازم. فالظاهر من منطوق المفهوم أن القابلية للاستعمار سابقة على تحقق الاستعمار أو حصوله، بناء على أن القابلية للشيء هي ضرب من التهيؤ له، بحيث تكون العلاقة بينهما أشبه شيء بعلاقة القوة بالفعل. على أن الفحص عن المفهوم بشيء من التمعن في دلالته قد يكشف عن بعد آخر منه، فيما يتجاوز ناحيتي التعاقب أو التلازم. وسبيلنا إلى هذا الفحص أن ننظر فيما ينشأ من العلاقة بين القابلية للاستعمار والاستعمار.

فعلى المستوى النظري، الذي يعضده استقراء وقائع التاريخ، يجوز أن تكون القابلية للاستعمار وأن يكون معها الاستعمار على جهة الاجتماع؛ ويجوز أيضا أن تكون القابلية للاستعمار، ولا يكون الاستعمار حاصلا بالضرورة؛ ومن الممكن كذلك أن لا تكون القابلية للاستعمار، ويكون الاستعمار قائما.

فهذه، إذن، ثلاث علاقات ممكنة بين الحدين- أهملنا الإشارة إلى ممكن رابع هو خلو الكيان منهما معا- لعل أول ما يلفت الانتباه فيها هو عدم اطراد الحدين

في جميع أحوالهما، فقد توجد القابلية للاستعمار ولا استعمار معها، وقد يحصل الاستعمار مع خلو القابلية للاستعمار. فعلام يدل هذا الأمر؟

يدل ذلك على أن بين الحدين نمطا من الجدلية، يتعين على الباحث أن يجتهد في بيان خصائصها، كيما يتمكن من السلوك بإزائها: هل يعمل على رفعها وتجاوزها، أم هو يبقي على جذوة توترها، أملا في بقاء الفكر على درجة عالية من اليقظة والفعالية؟

يقول أحد الباحثين: إن مالك بن نبي- الذي اشتهر بكونه صاحب المفهوم- إنما ابتدع هذا المركب العباري ليترجم من خلاله عن تلك العلاقة التي تربط الانحطاط بالاستعمار[14]. فيكون الغرض من المفهوم، في نظره، الدلالة على أن القابلية للاستعمار ليست أثرا من آثار الاستعمار، بل الأحرى أن تكون هي علة الاستعمار والممهدة له[15]. وهذا التفسير، وإن يكن على شيء من الوجاهة- من حيث هو لا يخرج عن مدار المفهوم في فكر صاحبه-، فهو لا يتطلع إلى النظر في أفقه الأصلي.

هذا، وأما نحن فسنقترب من المفهوم بانتهاج سبيل المماثلة.

معلوم لدى فقهاء اللغة أن لفظة "العقل" في أصل وضعها اللغوي تعني الربط، فعقلَ الشيء يعقله عقلاً، ربطه ربطا وأحكم وثاقه؛ وإنما استعير اللفظ لأداء معنى فلسفي، هو التعبير عن ملكة الاستدلال والتفكير، لتوفر قرينة الربط بين المقدمات والنتائج، فليس الاستدلال في كافة أشكاله وأنماطه وصوره غير ربط للمقدمات بالنتائج.

ومن المعلوم من المنطق بالضرورة أنه متى سلَّمَ المرء بالمقدمات لم يسعه، بعدها، أن يتملص من قبول النتائج، إذا جرى الاستدلال بحسب شروطه المقررة؛

[14]N. Boukrouh, *L'islam sans l'islamisme*, Alger, Samar, 2006, p. 305.
[15] Ibid.

فإذا رفض النتيجة مع سابق تسليمه بالمقدمات، وقع فيما يدعوه المناطقة بالتناقض. ولكثرة دوران لفظ "التناقض" على الألسن وفشوه في أحاديث الناس الجارية، فقد أصابه الابتذال حتى خرج به عن معناه الحقيقي، فصار يستعمل في أحسن الأحوال ليراد به الدلالة على معنى التضاد أو العناد، وأما في غيرها فلك أن تطلب معنى الاختلاف أو مجرد التعارض، وما هو جار هذا المجرى...

على أن التناقض في معناه الصارم إنما هو أن تثبت الشيء للشيء وأن تنفيه عنه في الآن نفسه ومن الجهة نفسها؛ فكل ما خرج عن هذا الحد لم يصح أن يوصف بالتناقض؛ ذلك لأن القولين المتناقضين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا، بل إنه متى صدق أحدهما كذب الآخر بالضرورة؛ في حين أن القولين المتضادين لا يصدقان معا وقد يكذبان معا، فضلا عن أن الداخلين تحت التضاد قد يصدقان معا، وإن امتنع أن يكذبا معا. فهذا إذن حكم القولين المتناقضين، أي أنهما لا يسعهما عالم مقالي واحد.

فإذا تقرر هذا، اتضح معه أن وصف أحدهم بالتناقض هو أشنع وأقبح ما يمكن أن يوصف به، لأنه أدنى إلى جعله في مرتبة من هو منتقص الآدمية، أو من هو في أحط مراتبها. ذلك لأن المتناقض في أقواله أو في أفعاله إنما هو بمنزلة من كفَّ عقله عن أداء وظيفته، فصار- بموجب فقدانه لهذه الملكة فيه- يأتي أقوالا وأفعالا على غير هدى من رابط يصل بينها وصل المقدمة بالنتيجة أو السبب بالمسبب، فلأجل ذلك هو معدود أحد اثنين: إما مجنون خارج عن طور الآدمية في معناها التكريمي لا التكويني، وإما قاصر لم يرق بعد إلى طور الرشاد المعرفي. وقد عاتب ابن سبعين الشارحَ الأكبرَ عتابا قاسيا، من فرط انتصاره لأرسطو وولعه به واعتقاده فيه أن الحق مبثوث في تضاعيف أقواله، فبلغ من تقليده له- بحسب عبارة ابن سبعين- أنه لو "سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به

واعتقده"[16]، لا يمنعه عقله من الانجرار إلى هذه الشناعة الفظيعة؛ فانظر كيف لم يمنعه مقام الشارح الأكبر- مع علوه في ذاته ورسوخ قدمه في فنون العلم الشرعي- عن تسفيهه والنزول به إلى مستوى من استقال عقله، ورضي بتقليد غيره، يظاهره في ذلك غلو الإصرار منه على أن الحق لا يخرج عن مداره.

فإذا عجبت من خطورة التهمة وظننت أنها على غير وزان الشبهة، فلا تبرح لفظ "التقليد" حتى تحقق معناه. إن من يقلد غيره هو في حكم من وضع نفسه، ابتداء، دون مرتبة مقلِّدِه، فدخل طواعية منه في حيز مقلِّدِه، يراه هو فسيحا واسعا وإن ضاق به، لأنه لا يشعر بضيقه ومحدوديته من حيث هو ضيَّقَ على نفسه أفق النظر، فما عاد يستبصر بغير بصر مقلِّدِه؛ فيكون من يستهدي بعقل غيره وينزل- في غير تحرج منه- على حكمه، بمنزلة من غيَّبَ عقله وفرَّطَ في حرية تفكره ونظره؛ ومن فَقَدَ العقل والحرية نزل عن رتبة الراشد المتبصر، وانزوى في فئة القُصَّر الذين لا يملكون من أمرهم شيئا. ولأجل ذلك لم يكن ابن رشد، في نظر ابن سبعين، غير أحد هؤلاء القُصَّر الداخلين تحت وصاية أسيادهم. فلا عجب بعد هذا أن ينجرَّ، بموجب كونه مأخوذا مفتونا، فينتصر لكلام مقلِّدِه ولو كان مخطئا، بل ولو كان متناقضا. فلو كان مالكا لعقله ومستشعرا تمام حريته، لوقف منه على مسافة تعصمه من الأخذ بما يوجب العقل تهافته وبطلانه.

إن ارتباط مفهوم القصور الفكري- في معنى غياب العقل وانسلاب الحرية- بمعنى الانسياق في متاهات فكرية قد تكون وصمة التناقض، على فداحتها، أخفها وقعا وضررا، هو ما يترجم عنه معنى القابلية، في المركب العباري الذي نحن بسبيل النظر فيه. فهل لمن استقال عقله، بفقدانه لفاعلية الربط، وهي

[16] راجع إشارة طه عبد الرحمن إلى هذه المسألة، وكذا تخريجاته الجامعة بين الطرافة والصرامة، في **فقه الفلسفة**، مصدر سابق ذكره، ص 11-12.

بعد خاصته التي هو بها ما هو، إلا أن يقبل أي شيء، ما دام لا يملك من أمره شيئا، ولاسيما إذا قارنه افتتان بما لدى الغير من أفكار أو أقوال أو أشياء أو نظم؟

إن علينا أن نسأل الآن بغير إبطاء: هل واقع الأمة العربية الإسلامية- على تفاوت حظوظ أقطارها من المنعة والقوة، واختلافٍ بينها في الأخذ بأسباب التمكن من مقومات الاستقلال الذاتي- هو اليوم مما يخلو من هذه الآفة البغيضة: القابلية للاستعمار؟ وليس مدار الأمر في التماس الجواب عن هذا السؤال غير ملاحظة أحوال الدول العربية ودراسة ما تتخبط فيه من مشكلات أمنية عويصة تهدد كيانها بالانهدام والوقوع فريسة للمتربصين؛ فإن الصراع الحالي، تمثيلا لا حصرا، على مصادر المياه والطاقة والمعابر الاستراتيجية يظل رهانا صعبا وميدان تحديات رهيبة، للدول الغربية فيه صولات مرعبة تنذر بما سينال الأمة العربية من مصير مشؤوم، من جراء تقصيرها في تحصين أمنها القومي؛ وليس مبعث هذا التقصير لديها غير قصور ذاتي مستحكم فيها.

ما الذي نعنيه بأن أمتنا هي أمة قابلة للاستعمار؟ نعني بذلك أنها أمة تعيش حالة عامة متناقضة، أو حالة تناقض عام شامل، بمعنى أنها لا تحسن الربط بين المقدمات والنتائج، وبين الأسباب والمسببات. ذلك بأن واقعها يشهد بأنها لا تملك من أمرها شيئا، وبأنها قد استقالت في مضمار التدافع الحضاري؛ لا هي متحققة بأدنى شروط الفعل الذي يمكنها من القيام، ولا بما يحفظ قيامها من أن تنال منه أوهى أسباب السقوط؛ ولا هي مدركة لعلل انحطاطها وتقهقرها فتجتهد في طلب أسباب الخروج مما هي فيه إلى حال تكون فيها القائمة بأمرها؛ فينتج عن ذلك أنها ترى التشبه بغيرها ممن يفوقها قوة وعلما وحضارة سبيلا إلى الاستقواء والنهوض، وتعتقد أنها بتقليدها لهذا الغير وقبولها التمظهر بمظاهر هذا الغير، هي تنتقل من مستوى العاطل عن الفعل إلى مستوى المشارك الفعال في مسيرة الحضارة العالمية. أليس هذا عين ما كان يردده طه حسين، بدون رياء أو مداراة أو تقية؟ ألم يجاهر-

ببلاغته المعهودة- بأنه لا مخرج لأمة الشرق من كهفها الكئيب، ولا سبيل إلى تحريك سواكنها غير ركوبها مركب أوربا وخوضها في عين ما خاضت فيه حضارة أوربا، بل السير في أثرها شبرا بشبر وذراعا بذراع؟ "[...] إننا في هذا **العصر الحديث** نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة يوما بعد يوم، **حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا**"؛ "[...] فالتزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزمنا هذا كله أمام أوربا"؛ "[...] **لكن السبيل إلى ذلك** [تحقيق النهضة المأمولة للأمة المصرية] ليست في الكلام يرسل إرسالا، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي **واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذّة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحَبُّ منها وما يُكره، وما يُحمَد منها وما يُعاب**"[17]. ألسنا هاهنا أمام جهد فكري يبدو، أول الأمر، محمودا من حيث هو يكشف عن وعي حاد بمشكل حضاري متجذر، ولكنه لا يلبث أن تنجلي حقيقته، بما هو هذيان صبياني بائس، هو في أحسن أحواله هروب من احتمال المسؤولية والنهوض بأعبائها ومطالبها...

فهذه الأمة التي يرى كبراؤها وقادة الفكر فيها أن سبيل النهضة إنما يكون باتباع غيرها، هي أمة مسكونة بقابلية الاستعمار. ورب سائل يستفهم، مستغربا، هذا التوصيف فيقول: إننا لا نجد أمة من أمم الدنيا قاومت الاستعمار واكتوت بسعيره كالأمة العربية الإسلامية، فكيف يصح أن تصف هذه الأمة بما هو مناف لأخص خصائصها ومسمياتها، ألا وهو الأمة المجاهدة المقاومة؟ ونحن نقول لهذا المستفهم: إن من يستقري وقائع الأمة العربية والإسلامية في أزمنتها الحديثة

[17] طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1996، ص 33، 34، 39 على التوالي، والتشديد منا.

ليلاحظ في يسر يسير، ودون أدنى عناء، أنها لم تزل أمة تغالب الاستعمار، بمختلف أشكاله، ويغالبها، بل وتقارعه مقارعة من يرى البقاء تحت سلطانه أمرًّ من الموت نفسه؛ فيحق للسائل- وقد أسعفته وقائع التاريخ القريب- أن ينسف دعوانا بما يأتي عليها من القواعد.

وليس علينا في جواب المعترض سوى أن نتمثل بصورة ما كنا ابتدأنا به مقاربتنا هذه؛ ونعني بذلك صورة ذلك الذي يرفض النتيجة ويعاند في لزومها، بعد أن سلَّمَ بالمقدمات. فلئن كان الرافض للنتيجة متناقضا مع نفسه، من حيث هو رفض ما يلزم بالضرورة عن مقدمات سابقة تسلمها دون أن ينكر منها شيئا، فليس أقل تناقضا منه من يهُبُّ لمقاومة الاستعمار إذا حلَّ بأرضه، ذاهلا عن أن هذا الاستعمار ليس إلا نتيجة منطقية لمقدمات، أفضت بذاتها لا بالعرض إلى هذا الوضع بالذات؛ فيكون هذا السلوك من المستعمَر دالا لا على أنفة فيه من الرضوخ لمستعمرِه- وإن بدا كذلك في ظاهر الأمر- بل على قصور مستفحل فيه؛ وإلا فكيف هو يباشر رفض النتائج بانتهاج سبل المقاومة، دون أن يبادر من تلقاء ذاته إلى علاج المقدمات؛ فإن سلوكه هذا أشبه بسلوك الصبيان ممن لم يبلغوا درجة التمييز بعد؛ أي أن صنيع الأمة العربية إنما يدل على تخبط من لا عقل يمسكه عن إيتان ما يتبرأ منه الذين هم يعقلون.

إن القابلية للاستعمار هي حالة وجودية للكيان العربي الإسلامي يميزها تراخي العقل وانكماشه، أو قل دخوله في حالة غيبوبة أو غفوة شاملة عميقة، فَقَدَ- بموجبها- كل فاعلية، وأضحى كيانا لا يقدر على الحركة؛ وبكلمة واحدة: إن القابلية للاستعمار هي حالة الشلل التام الذي يصيب كيانا ما بحيث يجعله يخر صريعا مع أول عارض يعرض له، لتآكل مناعته وهشاشة بنيته على الجملة. فمثل هذا الكيان يكون الاستعمار بالنسبة إليه قدرا محتوما، ولو بعد حين؛ فإن النتيجة لازمة- في حكم العقل- عن تهيؤ مقدماتها، ولو عاند في لزومها المعاندون.

وعلى هذا، فمن يحسن قراءة هذه المعطيات، وهي الداخلة في باب السنن الكونية الجارية، لم يكن ليجد أدنى غرابة في أن المستسلم لهذا النمط من القابلية هو بمثابة الظالم لنفسه الواضع لها موضع المذلة والمهانة، مع شديد ذهوله عمَّا أوقع فيه نفسه، فلأجل ذلك لا يكون نهوضه لمقاومة الاستعمار إذا حلَّ بساحته وفرض عليه الاستعباد القسري إلا تخبطا صبيانيا لا يخلو من عشوائية لا يحكمها حسن التدبير وبعد التخطيط؛ وما صدق على الفرد الواحد كان حريا بالصدق على المجموعة البشرية. فإنه يسوغ أن توصف الأمة في مجموع كيانها بالتناقض، من حيث هي تنكر ما يلزم عن مقدمات هي لديها بمنزلة المستقر لدى أهله. ولعله من باب "رب ضارة نافعة"، يكون حلول الاستعمار البغيض بأرض القابل للاستعمار بمثابة المنبه القوي الذي يعمل، من فرط إثارته، على إيقاظ الهمم الخاملة وتحريك السواكن العاطلة، فتهتز روح الأمة وتنتفض بعد طول سبات؛ فإذا زالت حواجب الإدراك عنها، بدأت تُعمِل النظر من جديد؛ هنالك تبصر ذاتها على حقيقتها: أنها ما دخلت في طور الاستعباد القهري إلا لاستسلامها لعبودية طوعية، رضيت فيها بظلم نفسها وبجهل حقيقة ذاتها.

أثمة مخرج من هذه الزاوية الضيقة؟ أثمة سبيل للانعتاق من ربقة القابلية للاستعمار؟

إذا كانت مأساة الأمة العربية المسلمة هي عدوانها على ذاتها وظلمها لنفسها، فسبيل القضاء على هذه الآفة المنكرة هو أن تعود هذه الأمة فتنصف ذاتها، بأن تغير من شروط أحوال وجودها في خاصية ذاتها، مصداقا لقول الحق تقدس اسمه في محكم التنزيل: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؛ وتلك هي على وجه التحديد فلسفة الإصلاح الجزائري.

لم يعد عسيرا علينا الآن، بعد الذي قدَّمناه، أنْ نرى أنَّ الإمام الإبراهيمي قد كان مدركا غاية الإدراك لمعاني مفهوم "القابلية للاستعمار"، ومتحققا أتم تحقق

من خطورة مفاعيله الهدَّامة في كيان الأمة؛ ولو ذهبنا نستقصي اشتغاله على المفهوم في مدونته، لكان حريا بنا أن نعيد قراءتها بالكلية، وهذا مرام يضيق عنه مقامنا. فحسبنا أن نشير إلى بعض المواضع الدالة على أن الشيخ الإمام لم تكن لتغيب عنه هذه المسألة؛ وكما أنه وقف على خطورة مفعولها، فقد رسم سبيل القضاء عليها.

يقول الإمام: "ومن الأمثلة الصريحة التي لا تحتاج إلى ترتيب الأقيسة في الاستدلال عليها- نقيصة الأمية- فإنها لا تفشو في أمة وتشيع بين أفرادها إلا فتكت بها وألحقتها بأخس أنواع الحيوانات، ومكنت فيها للجهل والسقوط والذلة والمهانة والاستعباد [... هي] مرض فتاك ونقيصة مجتاحة ورذيلة فاضحة، وشلل وزمانة في جسم الأمة التي تبتلى بها. فإذا كنا نعرف من شؤون الأفراد أن من يصاب منهم بشلل تتعطل منه وظيفة العضو المصاب، كذلك يجب أن نعرف من شؤون الأمم هذه الآثار السيئة التي تنشأ عن الأمية، وهي تعطيل المواهب والقوى، مع الفرق العظيم بين تعطيل وظائف أجزاء الجسم وبين تعطيل أجزاء الأمة. لا تفشو الأمية في أمة إلا أفقدتها معظم خصائص الحياة. وأكبر جناية تجنيها الأمية على الأمم هي القضاء على التفكير. والتفكير هو المعيار الذي توزن به القيم العقلية في الأمة سموا وإسفافا. ومحال أن يسمو تفكير الأمي لأن فكره في قفص من أميته"[18].

وقد يكون من الصعب على الباحث أن يعلق على كلام هو أنموذج وحده في باب البلاغة والبيان والتفنن في أداء المعاني وتشقيق بعضها من بعض؛ فلأجل ذلك قد لا يكون كلامنا على كلام الإمام من باب الشرح والتعليق، بل من باب الترتيب والتنسيق. ولقد كان من حقنا أن نقدم نصوصه التي تتناول المسألة

[18] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 202-203.

الطرقية، ولاسيما أنه يعدها أصل كل بلاء ومنبع كل شر ابتليت به الأمة في مجموعها؛ ولكننا آثرنا البدء- وهذا عمل أدخل في نطاق الترتيب والتنسيق- بهذه الآفة أولا، لأنها مقدمة بالاعتبار على ما سواها، لسبب رئيس ستنجلي حقيقته في حينها.

حقا، لم تكن الأمية متفشية بالقطر الجزائري في العهد الذي سبق ابتلاء الجزائريين بغائلة الاستعمار، بل لعل الأدنى إلى الحق هو أن نقول إن الأمة الجزائرية كانت، إبانئذ، أمة متعلمة ندر فيها من كان جاهلا بأصول القراءة والكتابة والحساب؛ وعلى الجملة كان الإنسان الجزائري متعلما. على أن الإشكال كله كان في نمط هذا التعليم وفاعليته بالقياس إلى زمنه؛ إذ "لم يكن في حقيقته إلا تقليديا بسيطا، ولم يكن يتجاوز دراسة الفقه والتوحيد والنحو في معظم الأطوار والمراحل، وفي عامة الزوايا والمساجد؛ وهي التي كان التعليم بمستوياته المختلفة موكلا إليها؛ والآية على ما نزعم أننا لا نظفر، أو لا نكاد نظفر، في هذه الفترة المضطربة القلقة، بمفكر كبير ولا بشاعر خنذيذ ولا بكاتب شهير"[19]. وأما العلوم العصرية وتطبيقاتها الصناعية، وهي مناط التقدم في الأزمنة الحديثة ومقياس المشاركة في سيرورة الحضارة العالمية، فقد كانت الغائب الأكبر في مجتمع شبه بدائي حبسه التخلف، الذي نال منه آمادا متطاولة، في أسفل درجات التمدن والرقي التقني والصناعي. ولأجل ذلك لم يكن في مكنة الجزائريين حين دهمتهم آلة الاحتلال- إذا غضضنا الطرف عن اضطراب قادتهم- صدَّ العدوان الفرنسي، الذي كان متفوقا عليهم عدة وعددا، بمراحل عديدة. فلما استقر بالاحتلال المقام بأرضنا، غلابا وقهرا، عمد إلى خطة التجهيل فأقامها استراتيجية شاملة عميقة الأثر بعيدة المفعول. ولم تكد تمر أعوام قليلة حتى أضحى الشعب الجزائري أجهل

[19] عبد المالك مرتاض، **أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830-1962**، ج1، **رصد لصور المقاومة في النثر الفني**، الجزائر، دار هومة، ص .40

الشعوب؛ فإذا اجتمعت عليه آفة التخلف ومصيبة الجهل والأمية، نزل إلى درك الانحطاط والتسفل، وما يترتب عليه من انهيار اجتماعي وأخلاقي، يكون معها أشبه شيء بالميت وما هو بالميت، ولكنه "فقَدَ معظم خصائص الحياة".

وما الإنسان إذا تعطل عقله وشُلَّ فكره سوى شيء من الأشياء أو بهيمة من الأنعام؟

سئل الفيلسوف الألماني الشهير كانط عن الأنوار[20]، فأوجز العبارة عنها بقوله: هي أن تتجرأ فتستعمل عقلك، أو أن تكون حرا فتفكر لذاتك! فانظر كيف انطلقت مسيرة الأنوار في ربوع أوربا ناهضة على العقل والحرية؛ ثم انظر كيف سلكت رائدة الأنوار، فرنسا،- في الفترة عينها- حتى رجعت بالأمة الجزائرية إلى عهود الجهالة الأولى، وحتى صيرت الجزائريين قطيعا من السائمة لا يقدرون على شيء، إلا أن يقولوا لسيدهم: نعم، نعم...

فإذا علمت ما يصنعه الجهل والأمية بالإنسان، أدركت معه كيف يستسلم بسهولة مفرطة للخرافة والشعوذة؛ وهاهنا تأتي بلية الطرق الصوفية التي وإن اختلفت مظاهرها ورسومها من قطر إسلامي إلى آخر، فإنها "تجتمع كلها في نقطة واحدة وهي التخدير والإلهاء عن الدين والدنيا"[21]. والحق أن الذي يتتبع نصوص الشيخ الإمام التي أفردها لمسألة الطرقية لينال منه العجب وتستبد به الحيرة من أمر مؤسسة الطرقية، وكيف أنها كانت ظهيرا للاستعمار الفرنسي اتخذها ذلولا للتسلط على رقاب الجزائريين وقتل أرواحهم. وهل كانت فرنسا لتتمكن منا تمكنها، لولا نجاحها في تسخير مشائخ الطرقية المزيفين الذين أجهزوا، بمكرهم ودهائهم وخبث أساليبهم، على ما تبقى من نقاء العقيدة وصفاء التدين في النفوس، حتى استحال الإسلام طقوسا غريبة وعادات منكرة؟ ثم أكان عبثا أن

[20] راجع النص الكانطي الشهير: **جواب عن سؤال ما الأنوار؟**

[21] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، 190.

تجتمع كلمة الطرقيين على تأسيس هيئة سموها "جامعة اتحاد الطرق الصوفية"، وأن تعمد "عن طوع واختيار إلى إسناد رئاسة الشرف عن جمعيتهم، المنسوبة إلى الدين، إلى الحكام الإداريين"[22]، وهم المستعمرون الفرنسيون الأشد كرها للإسلام وأهله؟

والحق أن الإبراهيمي لم يُر أعنف مقالا ولا أصعب مراسا وأهجى لسانا إلا وهو يحمل حملاته الهوجاء على أهل الطرقية وشيعتها، حتى إن القارئ لـما كتبه بشأنهم ليكاد يلتبس عليه الأمر التباسا، بل يستبد به الذهول استبدادا؛ كيف وهو يحمِّلهم من الأوزار والآثام ما يوشك أن يضع الفرنسيين دونهم في الفتك بالإسلام والشغب على عقيدته. فما أمر هذه الطرقية، وما تهمتها؟

أما الطرقية، عامة، فالمراد بها في بلاد الغرب الإسلامي من الشمال الإفريقي، مؤسسات الزوايا الصوفية المنتشرة في ربوع القطر الجزائري، ومن مسمياتها المعروفة الذائعة الصيت: القادرية والتيجانية والرحمانية والعليوية؛ وهي تسميات تنسب الطرق إلى مشايخها المؤسسين. ولكل واحدة أتباع ومريدون، ولكل شيخ من شيوخها وجاهة وسلطان على قلوب أتباعه، ونفوذ يمتد فيشمل منطقة أو مناطق بأسرها.

فما الذي ينقمه الإمام من الطرقية؟ أينقم منها مسلكها الصوفي العرفاني، الذي هو في حقيقته ارتياض روحي لقطع النفس عن علائق المادة وشواغلها، للارتقاء بها إلى سمو الحقائق الربانية التي لا يملك أن يدنو من مقاماتها أو يسبح في فيوضاتها العرفانية العالية إلا من أخذ نفسه بالمجاهدة والمصابرة، حتى تشف نفسه شفوفا محضا خالصا، فتكون أدنى إلى معاينة لطائف أسرار الملكوت وعجائبه؟ أيكون الإبراهيمي- وهو العالم المتفقه والأديب المتذوق والحكيم المتمرس- خصيما للفكرة الصوفية، وهي بعدُ مرتبة من مراتب كمال التدين؟

[22] المصدر نفسه، ص .299.

ثم ما بال أصحاب هذه الطرق، ناهيك عن مشايخهم- والأصل أنهم ذوو نفوس عالية وأخلاق تنشد التطهر والتعفف- لا يتحرجون عن التسَفُّل في حضيض منكر القول وفاحشه في ردهم على رواد الحركة الإصلاحية من علماء الجمعية، ولاسيما على رئيسها الأول الإمام عبد الحميد ابن باديس؟

وما نرى لهذه الحيرة من زوال إلا بنزولنا على حكم أحد الباحثين المقتدرين من أهل الإنصاف، فلنستمع إليه يقول، بعد أن أورد كلاما لابن بشير العلوي هذا نصه: "لم ندر، ولم يدر غيرنا، ما هي البلية التي أصابت رئيس جماعة المتوهبين [يريد بهذا الوصف رئيس جمعية العلماء، الإمام ابن باديس، ولا يخفى ما في هذه التسمية من الاحتقار] وما هو الذنب الذي ارتكبه، حتى أوقعه في بعض الذاكرين الله كثيرا والذاكرات، الذين أعدَّ لهم مغفرة وأجرا عظيماً"، نجده يعقِّب عليه بهذا المقطع: "[...] إن ذلك ضرب من المغالطة المحضة؛ إذ لا ابن باديس ولا سواه من العلماء المصلحين، كانوا ينكرون على الصوفية ذكرهم الله من حيث هو له أهل من الذكر والتقديس، وإنما ينكرون عليهم هذه المعتقدات الفاسدة والبدع الباطلة"[23].

الأمر، إذن، يتعلق بمعتقدات فاسدة وبدع باطلة، ونزيد فوق كلام الأستاذ مرتاض- مما نرتبه على ما ورد في تعليقه- قولنا: وأخلاق دنيئة ماكرة. فإن قولة مرتاض "ضرب من المغالطة المحضة" تعني أن صاحب المغالطة متعمد إيهام قارئه بصدق دعواه، مع أنه عالم- في خاصية نفسه- بكذبها. وكل من زاول شيئا من المنطق علم أن المغالطة عبارة عن قياس وهمي غير منتج، يراد به التغليط وإسكات الخصم وإظهار الانتصار عليه بتضليله عن الحقيقة. وقد جعل المناطقة الغلط في الاستدلال إما بسبب الكذب في مادته أو الفساد في صورته. ومهما يكن،

[23] عبد المالك مرتاض، **فنون النثر**، ص .43

فإن إرادة التغليط مردها في نهاية الأمر إلى انقطاع الحجة في مقام المناظرة، مع إباء التسليم بالعجز أمام من ظهرت حجته وقام برهانه؛ وأما سببها في مبدأ الأمر فنفسٌ مرذولة قبيحة تعلم أن الأمر كذب لا حقيقة فيه، ثم هي لا تتورع عن اجتراحه؛ فيكون المغالط بهذا الاعتبار من أحط الناس منزلة، فهب أن شيطان التعصب والمكابرة حجب عنه أخلاق العلماء القاضية بالنزاهة والتجرد، فما منعه أن يلوذ بأخلاق الإسلام، والكذب فيها من منكر الكبائر؟

لهذا السبب بالذات، نعني اجتماع المعتقدات الفاسدة والبدع الباطلة والأخلاق الدنيئة في الطرقية المنتسبة إلى الصوفية، نجد الإبراهيمي يعلن بصرامة لا تخلو من الحدة الشديدة: أنْ "لا صوفية في الإسلام"[24]؛ وأنَّ الطرق "هي علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور، وأن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين، وضلال في العقيدة وجهل بكل شيء، وغفلة عن الحياة وإلحاد في الناشئة، فمنشؤه من الطرقية، ومرجعه إليها"[25].

أما قوله: "لا صوفية في الإسلام"، فلا ينبغي أخذه على إطلاقه، ولاسيما أن الشيخ كان في معرض الحديث عن أدواء الأمة وعللها التي نخرت كيانها بسموم قاتلة حسبتها من الدين، والدين منها بعين النقيض. أليس يدعو الإسلام أتباعه إلى العلم ويحضهم على العمل، بل ويغريهم بالنفاذ من أقطار السموات والأرض، إن رأوا إلى ذلك سبيلا؟ فما بالهم يستسلمون إلى كسل مقيت استحال مع طول الغفلة إلى عجز كئيب، ثم هم لا يجدون حرجا مما آلت إليه أوضاعهم، ذلا ومسكنة، فيعتبرون انقطاعهم عن الدنيا تقربا إلى الله. ألا إن الإسلام دين العمل والجهد والاجتهاد وليس دين الخمول والكسل والجمود، وما كان الله ليرضى أن يُتَقرَّب إليه بغير ما شرعه، وبغير ما ارتضاه لعباده المؤمنين من صالح الأعمال.

[24] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 175.

[25] المصدر نفسه، ص 189-190.

وإذن فالتقرب إلى الله إنما يكون بالعمل، لا بالتبطل وترك العمل. ومن ثمة فالصوفية، أو قل التصوف، إذا اعتبرته رياضة روحية، فالأصل فيه أن يكون طاقة نشاط وعمل وبذل لا ينفك عن التكثر والنماء، لأنه عمل تحرسه أخلاق مطهرة مؤيدة، فلا ترى من صاحبها إلا مزيد كمال وترفع. فهذا التصوف لا مطعن للشيخ فيه أصلا؛ ألا ترى أنه يميز في موضع آخر بين التصوف الأصيل، وبين ذلك التصوف المختل المريض الذي صار "حيلة كل محتال وحيلة دجَّال"؟ فمتى أراد صلة الطرقية بالتصوف، لم يكن يريد في الحقيقة إلا هذا التصوف المرضي الدجال، ولم يكن مبنى الطرقية المنتسبة إليه والقائمة على توجيهه إلا على "حيوانية شرهة، لا تقف عند حد في التمتع بالشهوات والانهماك في اللذائذ واحتجان الأموال من طريق الحرام والحلال، واصطياد الجاه وحب الظهور والاختلاط بأهل الجاه وإيثارهم والتزلف لهم"[26].

وأما قوله إن الطرق هي علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور، فالحق ما ذكره الشيخ الإمام؛ وإلا فنحن نود أن نعرف أي دين هذا يزعم صاحب الطريقة التيجانية اتباعه، وهو يزعم أن تلاوة "صلاة الفاتح" مرة واحدة تعدل ستة آلاف ختمة من القرآن؛ وأي دين هذا يرضى من ابن عليوة أن يتطاول على الحضرة الإلهية فيجعل مدة الانقطاع المخصصة لمعرفة الله ثلاثة أيام لا غير؛ والسر في ذلك أن يحظى المريد بلحظة مباركة من شيخه، ولا عليه بعدها أن ينقطع الأعوام الطوال في خدمة شيخه الذي أوصله إلى عتبات سدرة المنتهى، فيعتني بشجره وزرعه وحصاده وجميع أمور معاشه.

أليس من يبث في أتباعه أن قراءة ورده مرة واحدة تفضل ستة آلاف ختمة من القرآن هو بحال من يزهد في القرآن ويرغِّبُ عنه؟ فإذا علمنا أن طاعة الشيخ

[26] المصدر نفسه، ص 168-169.

واجبة على الأتباع والمريدين، علمنا معها أن طوائف من الأتباع قد استقالت عقولهم وخارت قواهم وانفصم ما يربطهم بالقرآن، بعد أن صار أشياخهم وشعوذات أشياخهم أقدس عندهم من كلام ذي الجلالة والإكرام.

ولو توقف الأمر عند هذا النحو من البدع التي داخلت العقيدة فشوهت بنيانها، لقلنا إن دين الله محروس، وإن الله يتولى فضح الكاذبين الكائدين، وإنه ليبعث لأمته من يجدد لها أمر دينها، فيزيل باطل المبطلين ويصلح ما أفسد المفسدون. ولكن الطرقيين بالغوا في جرمهم وأمعنوا في فسادهم حتى باتوا ثلمة في كيان الأمة، وحتى خشي العلماء المصلحون من انهياره وتمزقه شر ممزق.

هذا، ونحن نعتذر عن إيراد هذا النص للإبراهيمي، على طوله، بكوننا لم نقرأ لغيره مثله في صرامة عبارته وقوله الحقيقة ببلاغة عزَّ نظيرها؛ يقول الإمام: "ومتى كانت الطرقية سببا من أسباب الاجتماع على الخير العام؟ ومتى كان من طبيعتها الأصلية أن توحد الناس بالمعنى الاصطلاحي للاتحاد؟ نعم: إنها توحد معتنقيها في شيء واحد، وفي غايتها التي هي شرُّ شرورها وهو هذا الاستسلام المطلق الذي تبتليهم به، وهذا البله المستحكم الذي أنساهم خالقهم وحقائق دينهم وتاريخهم وأذهلهم عن أنفسهم، وانتزع منهم أخلاق الرجال وعزائم الرجال، وصيَّرهم آلة مسخَّرة في يد الشيخ وأبناء الشيخ والمقربين من الشيخ، ثم صيَّرَهم آلة في يد كل ظالم للأمة ومعتد على صفوفها، ثم مطية لكل راكبة، ثم حجة على انحطاط المسلمين، ثم حجة على الإسلام نفسه [...] إنهم مطايا الاستعمار الذلل وأيديه الباطشة، بل القنطرة التي هوَّنت عليه العبور [...] أعوان على هذه الأمة للدهر، وحلفاء عليها للفقر، وإلب على دينها مع التبشير بالكفر، وأنهم هم الذين أماتوا رهبة الإسلام ونخوة الإسلام بخضوعهم واستسلامهم، كما أماتوا حقائقه

بأساطيرهم وأوهامهم، وأنهم مردوا على الملق والمداهنة المزرية بشرف الإسلام في المواقف التي تسمو عن المجاملة وتقتضي نهاية الصدق في المعاملة"[27].

ولكن أليس من الإمعان في الغلو وصف الطرق الصوفية بهذه النعوت المخزية، ووصمها بكل نقيصة ممكنة وجعلها السبب الذي ابتلينا من ورائه بكل فاجعة؟ ألم يشهد القطر الجزائري طرقا صوفية حملت لواء الجهاد ولقَّنت العدو، في حين مقدمه، دروسا في الاستبسال والثبات والمقاومة؟ أليس في تجاهل هذا الأمر تزييف للواقع وغمط للحقوق؟

ولدفع هذه الشبهة، لا بد هاهنا من وقفة تحقيقية.

أما القول بأن الطرق الصوفية هبَّتْ تقاوم الاستعمار- مع بداية الاحتلال- معلنة الجهاد على المستعمر الغازي، فحق لا مرية فيه؛ ولكنه جهاد معلن لا باسم الطرقية وفي سبيلها، بل عن حمية وطنية وفي سبيل الله، تساوى في ذلك الصوفي مع غير المنتسب إلى الصوفية. فحركة المقاومة الأولى، إذا كان رفع بعض ألويتها مشائخ الصوفية، فقد كان ذلك بطريق العَرَض لا غير، ومن حيث هم معنيون كغيرهم بمأساة عدو غاشم جعل هدفه الأول من احتلال الجزائر محو الإسلام وتحطيم الهلال؛ فلأجل ذلك لم يُسَمِّ أحدهم يوما هذه المقاومة باسم الطرقية أو الصوفية، وإنما هي شعبية وكفى. ولأن الطرقيين الأوائل دخلوا في مقارعة الاستعمار بهذا الوصف، فقد ترتب على ذلك أمران: أما الأول فهو لزوم وصف التناقض في حقهم، من حيث هم أنكروا من واقع الاستعمار نتيجته وذهلوا عن تحقق مقدماته في عامة أحوالهم؛ وأما الثاني فغفلتهم، من جراء انصرافهم عن الدنيا وانقطاعهم إلى ضرب من الزهد في طلبها، ظنا منهم أن التدين الصحيح هو مطلق التسليم؛ فما كان من هذا التسليم الذي كان مبدؤه الروحيات، إلا أن امتد

[27] المصدر نفسه، ص .172.

وفشا في سائر مناحي حياة الأمة، حتى استفحل أمره فصار استسلاما شاملا. وتلك هي نواة القابلية للاستعمار. ولهذا السبب بالذات عدَّ الإبراهيمي أهلَ الطرقية- من المتصوفين القُصَّرِ عن إدراك مقاصد التدين في ناصع حقيقتها- سببَ تمكن هذه الآفة من صميم كيان الأمة.

هذا، ونحن نرجح أن يكون المفكر الجزائري المقتدر مالك بن نبي قد استلهم، في بناء المفهوم وضبط صيغته، نصوص الإمامين المؤسسين، ويعضد هذا الترجيح قرينتان أساسيتان.

أما الأولى، فلأنه شديد التأثر بالمبادئ التي قامت عليها فلسفة الإصلاح الجزائري، على يد رائدها الإمام ابن باديس، ويشهد لذلك ما كتبه في **شروط النهضة**، حين يقول: "فمأساة الجزائر مثلا حتى سنة 1918 لم تكن إلا رواية صامتة، أو أثرا من الآثار التاريخية وضع في متحف [...] حتى إذا ظهرت الفكرة الإصلاحية حوالي سنة 1925 تحركت المشكلة الجزائرية، وقد أوتيت لسانا ينطق، وفكرة تنير لها الطريق"؛ "لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس، فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويا لها من يقظة جميلة مباركة"[28]. "ولقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؛ فأصبحت هذه الآية شعار كل من ينطرح في سلك الإصلاح في مدرسة ابن باديس وكانت أساسا لكل تفكير. فظهرت آثارها في كل خطوة وفي كل مقال، حتى أُشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير"[29]. بل إننا نلتمس في كثير من كتاباته أنه يعد نفسه أحد تلاميذها وأكثرهم تجسيدا لمشروعها؛ وما صدر عنه من نقد لما اعتبره انحرافا من قِبلها، إنما

[28] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1986، ص .24

[29] المصدر نفسه، ص .25

يُحمل على نجاح الحركة الإصلاحية في تكوين جيل مستنير بقوة العلم وبعد النظر وملكة الاستدلال، وليس جيلا قصاراه التعظيم والتبجيل ولو من غير دليل.

وأما الثانية، فلاقتران مفهوم القابلية للاستعمار في نصوص مالك بن نبي بمسألة الطرقية. يقول: "ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم، والعكس صحيح أحيانا. وهكذا كان شأن الجزائر، فإنها كانت حتى سنة 1925- على الرغم من إسلامها- تدين بالوثنية، التي قامت نصبها في الزوايا؛ هنالك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات ولاقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات، غير أنه ما سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد، فخرَّت الأوثان، مع أسف عماتنا وخالاتنا اللاتي أدهشهن ما رأين"[30].

ما السبيل إلى تخليص النفوس من سطوة الأوثان وإطلاق العقول مما أسرها من أصناف العجز والتسليم والخرافة، وبالجملة: كيف الخروج من ظلمات الجهل وكهف "القابلية للاستعمار"؟ إنه إشاعة الأنوار في روح الأمة، والارتفاع بها من حضيض التقليد والتبعية إلى يفاع النظر والتفكير والاستقلالية؛ فلا تحرير بغير تنوير!

وما التنوير؟ هو إعمال العقل وممارسة النظر وسلوك سبيل الاستدلال في كل ما يتصل بحياة الإنسان. فإذا استقامت أمور الأمة على ميزان العقل أمنت على نفسها مزالق الفتن واستتب فيها الأمن وصلحت أحوال معيشتها وارتقت فيها الفنون والصنائع. وليس في حديثنا عن العقل بهذه الكيفية مبالغة أو فرط تقديس له، فإننا لو طلبنا حقيقة الدين نفسه لوجدناه "وضعا إلهيا سائقا **لذوي العقول**..."[31]؛ ولو التمسنا حقيقة الشريعة لألفينا التكليف فيها **منوطا بالعقل**؛ ولو أمعنا النظر في مقاصدها لظفرنا بالتنصيص على **حفظ العقل** باعتباره أحد كلياتها

[30] المصدر نفسه، ص 28.

[31] راجع، على سبيل المثال: **الكليات** لأبي البقاء الكفوي، **وكشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي.

الخمس، فإن "معنى حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدٍّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف. فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد عظيم، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم"[32].

حقا، إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة هو من أعظم الفساد وأنكره؛ ولا معالجة لهذا الخلل إلا بصيانة العقل من الجمود على مقررات يتسلمها من غير فحص وتمحيص، وبترويضه على ممارسة الاستدلال والتحقق به في كافة اشتغالاته، فإن الارتياض على تطلُّب الدليل من شأنه أن يبقي العقل يقظا منتبها تسري فيه روح النقد والمساءلة. يقول الشيخ الإمام، بعد توصيف دقيق للحالة العلمية بالقطر الجزائري قبل انتصاب الحركة الإصلاحية فيها، وجهود علمائها في رفع غشاوة الجهل عن الأمة التي خدَّرها تعليم الطرقيين القائم على مبدأ "سلِّم للرجال في كل حال": "فالغرة اللامعة في جبين هذه النهضة العلمية هي اقتران العلم بدليله؛ فأصبح علماؤنا يعملون بالدليل، ويدعون إلى الدليل ويطالبون بالدليل، ويحكِّمون الدليل ولو في أنفسهم [...] ومن غرائب تأثير الحق في نفوس المستعدين له أن هذه النزعة الاستدلالية قد تجاوزت آفاق الطلبة المزاولين للعلم إلى الطبقات التي تليهم، فأصبحت نفوسهم نزَّاعة إلى طلب الدليل في أمور دنياهم، وأصبحت أبصارهم تخشع وأعناقهم تخضع إذا أقيم لهم دليل من آية قرآنية أو حديث نبوي ممن يعتقدون أمانته وصدقه، وإذا كان قصور أفهامهم قد قعد بهم عن فهم ما بين الدليل والحكم من صلة، فقد كان من ثمرات هذه النزعة الجديدة فيهم أنهم صاروا عارفين بقيمة الدليل، ولا يقبلون الباطل حين يلقى إليهم بالسهولة التي كانوا يقبلونه بها، بل يترددون ويتوقفون، وقد يفتق ذلك

[32] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص .238

التردد والتوقف عن المخرج إلى الحق. وكم ألقموا المبطلين حجرا وأغصوهم بريقهم حينما يلقون إليهم بباطلهم، فيقولون لهم: وأين الدليل؟ وما أثقلها كلمة على نفوس ألفت التسليم وقادت الأمة بزمامه"[33].

إن أخص ناحية تفوقت فيها الحركة الإصلاحية بالجزائر تفوقا ظاهرا، إنما هي تحطيمها لأصنام الجهل والعجز والتبعية الخرساء، وإن مساهمتها الجليلة في تنشئة جيل متنور متحرر من عقابيل القابلية للاستعمار وثائر على كافة أشكال الاستعمار لهو مفخرتها الكبرى، التي تستأهل بها أن تكون في طليعة الحركات الفكرية التي على أبنائها اليوم أن يجتهدوا، ما وسعهم الاجتهاد، في تمثل مبادئها واستثمار جهودها الجليلة في مواجهة تحدياتهم الراهنة.

[33] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 148-149.

نحو تأسيس جديد لعقلانية ماركس النقدية

بقلم د/ أحمد كشي
جامعة الجزائر 2

Résumé :

Ce texte s'insère dans la perspective d'une esquisse de réinterprétation de la théorie critique que Marx a développée dans ses œuvres, particulièrement dans celles dites de maturité.

Une réinterprétation vraiment ambitieuse de Moishe Postone qui refonde la rationalité critique de Marx non pas sur la base des contradictions entre les rapports sociaux de production et les forces productives capitalistes, sur la propriété privée, ou encore, sur le caractère spontané du marché et la forme de distribution des marchandises qui en découle, comme c'est le cas de rigueur perceptible sur l'attitude des penseurs du marxisme traditionnel, mais sur la nature du « travail sous le capitalisme », ce qui est fondamentalement différent de la « critique du capitalisme du point de vue du travail ». Ainsi, Moishe Postone réconceptualise la rationalité critique de Marx pour en faire un outil de compréhension et de transformation efficace de la réalité sociale, le plus adéquat à la fin du 20eme siècle et du début du troisième millénaire.

نشر "**موشي بوستن**" MoishePostone(1942…) كتابا بعنوان " **زمن، عمل وسيطرة اجتماعية. تأويل جديد لنظرية ماركس النقدية**." وعلى وجه التحديد، جاء الكتاب موسوما، في لسانه الأصلي، بـ"Time,

Laborand social domination . Areinterpretation of Marx's criticaltheory . .

طُبع الكتاب أول مرة في سنة 1993 ثمّ أُعيد طبعه ثلاث سنوات بعد الطبعة الأولى، على ان طُبع للمرة الثالثة سنة 2003، وهي طبعة منقّحة في بعض فصول الكتاب، تحت ادارة منشورات كامبريج الجامعية (Cambridgeuniversitypress).

إذا نظرنا في فلسفة "**ماركس**" من الزاوية التي يقترحها علينا " **موشي بوستن**" الواردة في كتابه المذكور اعلاه، فإنها تبدو على شكل تيار فلسفي نقدي في صلبها، و ذلك هو الأمر الذي اعلنه "**ماركس**" منذ البداية، بالاعتماد على ما ورد عنه في "**الحوليات الفرنسية-الألمانية**" حيث نعثر على كلامه الآتي نصّه:

"بوسعنا تلخيص كلية ما نتوخاه من جريدتنا هذه في بناء وعينا التاريخي الراهن، بما يحمل من ألام الكفاح و آماله الواعدة، على أساس واحد: الفلسفة النقدية."[1]

يعيّن "**ماركس**" من خلال كلامه هذا، مجال البحث الفلسفي الأصيل، في المساءلة النقدية قصد إماطة اللثام عن قدرات العقل على فهم واقع القوى المنتجة من منظور طبيعة العلاقة التي تربطها بعلاقات الإنتاج الاجتماعية المعيش أوّلا، ثم مقارنة ما يحمل ذات الواقع من الخصائص، بما تبقى من القيّم التي اعلنها صُنّاع الثورة البورجوازية على نحو المساواة في الاستحقاق و تكافؤ الفرص و الحرية و ارساء قواعد السلوك الإنسانوية، بحثا عن أنجع السُبل لتغييره بغية تحسين ظروف الإنسان المادية و تحذيق قدراته العقلية و تهذيب بُعده النفسي لتحقيق إنسيته.

من هذا المنظور و على أساسه، يتخّذ كتاب "**موشي بوستن**" MoishePostone، اهمية جوهرية في الفضاء الثقافي الذي أسماه **جورج لوكاش** G.Lukacs " **الماركسية الغربية** " في مقابل ما عبّر عنه بدلالة "**الماركسية الارثودوكسية**"، نظرا لما ترك من آثار في الوسط الثقافي الأنغلو-ساكسوني على العموم، و بشكل خاص، النقاش الذي احتدم بين صاحبه و اعلام مدرسة فرانكفورت (**ماكس هوركايمر** MaxHorkheimer**وفريدريش بولوك**

FriedrichPollock) في ما يتعلق بملابسات التأسيس للعقلانية النقدية-من حيث هي وسيلة فهم الواقع وتغييره- بين أولوية البُعد الاقتصادي الذي قال به أعلام الماركسية التقليدية والأبعاد السياسية والأخلاقية والدينية والفعل التواصلي.

كان اعلام المؤسسون لمدرسة فرانكفورت حاملين آمال ثورية لمجتمع ارادوه مُقعدا، في جوهره، على **العقل الكلي** لما يفترض من قدرة فهم وخاصة قدرة التغيير لمستجدات العصر المترتبة على "الفشل" الذي لحق بثورة العمالة الصناعية، فضلا عن تقاعس الفاعلية الماركسية على المستوى النظري والعلمي، على إثر اتخاذها صفة الوثوقية الغليظة المتزامنة مع بلوج الفاشية وانتقال الاقتصاد الرأسمالي من الشكل الليبيرالي إلى الأشكال الاحتكارية، من جهة، وما أفرزت من ذهنيات استعمارية المتقاطعة مع ظهور مفهوم الثقافة الشعبية، من جهة أخرى. لكن هبّت رياح آمالهم بما لم تشته سُفن "**المنفى الامريكي**" الذي فرضته الظروف المانيا السياسية والاجتماعية، فسكّن من حرارة مراميهم الإنسانوية واهدافهم الحضارية، إذ جعلهم يدركون أن سقوط الدكتاتوريات في العالم المعاصر لم يكن نتيجة لفاعلية حُب الرفعة الذي يلازم "العقل الكلي" (La raison universelle) في الوجود، إنما كان ذلك نتيجة لحرب ضروس التي آتت على الأخضر واليابس، بما فيها من منظومات القيم وأشكال التنظيم الاجتماعي؛ وعلى هذا الأساس، انكشف انتصار العمالة الصناعية على "المستغلين" في صورة توحي بأنه لم يكن نتيجة لأثر العقل الكلي في الصيرورة التاريخية، حين اتخذت "الثورة الاشتراكية" شكل مقبرة واسعة التهمت الحرية المنشودة عندما تحوّلت إلى منظومة صنمية، إلى "**كلية مُغلقة**" حنّطت تلقائية العقل النقدي لإحلال محلّها عقلا عقائديا متحجّرا اتخذ ذاته معيارا نهائيا للحقيقة.

والحال تلك، ظهر العالم المعاصر لأعلام مدرسة فرانكفورت، غارقا في اوحال الشوائب الحاملة لشتّى الامراض الاجتماعية من جرّاء "**السيطرة**" المشخّصة اساسا في :

-تسلط البضاعة الغاشم، فرضته آليات الانتاج الرأسمالية، نستشفه في ظاهرة "الوثنية الجديدة"(التشيؤ) وما يلزم عنها من زيغ الإنسان عن إنسيته.

-هيمنة الفاشية و القمع الستاليني.

في النتيجة، تخلّص الانسان من قسوة الطبيعة حين حوّلها من كونها طاغية إلى كونها طائعة بواسطة مفعول نشاطه المنتج، لكنه وقع في عبودية أخرى جسيمة، عتية، لأنها غير معيّنة الجهة بشكل مادي مشخّص، فالتهمت الإنسان ماديا و اجتماعيا و نفسيا على نحو لم يسلم من شوائبها لا المسيطر و لا المسيطر عليه على السواء، حالما انتقل العقل من الصفة التقدمية المؤنسنة إلى الصفة الأداتية المشيّئة.

هذا، اعتمدت العقلانية الشمولية على "**التقنية**" بصفتها وسيلة التحكّم في بُعدي الطبيعة (الفيزيائي والبيولوجي) وفي أبعاد الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والروحية. بيد أن **التقنية** لم تبق مجرّد وسيلة لتحقيق غاية أعلى و أسمى منها، بل أصبحت غاية في حد ذاتها؛ وعلى أساس هذا الاعتبار، أضحى أمر المساءلة عن السُبل التي يجب حذوها لتجاوز أوضاع الانسان المزيّفة، حتميا. وبناء عليه، اتخذت **العقلانية النقدية** في الماركسية الغربية، اهمية بليغة، ليس فقط بالنظر إلى فاعليتها في فهم الواقع، بل فضلا عن ذلك وبالخصوص، بالنظر إلى سعة وحجم وظيفتها في احداث التغيّرات المناسبة في الحياة الاجتماعية؛ و ذلك هو الأمر الذي يفسر أهمية النقاش بين "**موشي بوستن**" وأعلام مدرسة فرانكفورت لتأسيس العقلانية النقدية على أرضية ابيستيمية تتقصّى الفاعلية و النجاعة.

وإن كانت قيمة النقاش العلمية وحدّته وموافقته للظروف التاريخية التي تمر بها المنظومة الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، مثيرة للاهتمام بشكل كبير، فيبقى ما

يهمنا في هذا المقال، مشخصا في تعيين اثر مضمون ذات الكتاب في منحى الفلسفة "**الماركسية الغربية الجديدة**"، على نحو **النظرية النقدية والأنطولوجيا الماركسية**، اي الأنطولوجيا في صورتها "اللوكاشية" وما توحي به من الإنسانوية. وبتعبير آخر، نصبو من خلال هذا المقال إلى كشف النقاب عن "نوعية النقد" الذي وجّهه "**موشي بوستن**" MoishePostone إلى **الماركسية الأرثدوكسية** التي يدلل عليها بدلالة " **الماركسية التقليدية**" اوّلا، و ما ترتّب عنه من تأويل جديد لعقلانية "**ماركس**" النقدية "**تحيينا لآثارها** " وهو الأمر الذي اعلنه في مستهل كتابه حيث نعثر على كلامه الآتي:

" أتمنّى أن أرسي قواعدا جديدة ذات فعّالية نقدية أكبر لكونها تناسب أكثر الظروف التي آلت إليه المنظومة الاقتصادية الرأسمالية."[2]

على هذا الأساس، نستهل هذه الدراسة بتحديد الملامح الابيستمولوجية التي أسّس عليها "الماركسيون التقليديون" **عقلانية ماركس النقدية** التي اتخذوها وسيلة للكشف عن عيوب المنظومة الاقتصادية الرأسمالية وجعلوا منها أداة للاهتداء إلى السُبل المؤدية إلى التخلّص من ادران وشوائب آليات الانتاج الرأسمالي في صورتيها الحديثة والمعاصرة، التي تغطي نشاط الانسان المنتج وما يترتب عنها من طبيعة علاقات الانتاج في الحياة الاجتماعية.

أُسس عقلانية ماركس النقدية من منظور الماركسية التقليدية:

انطلق "**موشي بوستن**" في تحديده لأسس عقلانية "**ماركس**" النقدية من تحليل نقدي للروافد التي أقعد عليها اعلام ما اسماه "الماركسية التقليدية" بصفتها موقفا علميا و مقاربة منهجية خاصة و مميّزة التي حدّدها بكلامه ما نصّه:

"...لا اقصد بعبارة "الماركسية التقليدية" منحى فكري تاريخي محدّد في الفلسفة الماركسية، إنما أعني بالدلالة، كل المقاربات النظرية التي تتعاطى الرأسمالية من

وجهة نظر العمل انطلاقا ممّا سُمي الطبقية والتملُك الفردي لوسائل الانتاج و السوق."[3]

المقصود من "**الماركسية التقليدية**" إذن، هو قالب قراءة (matrice de lecture) معيّن من فلسفة التاريخ الماركسية؛ وهو الموقف الذي شكّل مرجعية ابيستيمولوجية في تأويل تراث "**ماركس**" الفلسفي؛ المرجعية الابيستمولوجية التي نستشفها في تصور شامل يمثل محل اتفاق أعلام الأرثودوكسية الماركسية والقائم على معول أسّس التضاد بين الطابع الاجتماعي والجماعي الذي تتسم به سيرورة و صيرورة القوى المنتجة المتنامية، من جهة، و الطابع الفردي الخاص و الثابت الذي يلازم آليات الانتاج في اقتصاد السوق (علاقات الانتاج الاجتماعية في المنظومة الرأسمالية) المؤسّس جوهريا على حرية المبادرة في مختلف مستوياتها و ما يفترض ذلك من تلقائية العرض و الطلب و"اللاتخطيط الصوري" في تنظيم الحياة الاقتصادية على وجه الخصوص، من جهة اخرى. و بتعبير آخر، يقدّم اعلام الماركسية التقليدية، ظاهرة "جتمعة" وسائل الإنتاج وقوى العمل (lephénomènedela socialization desmoyensdeproductionetdesforcesdetravail) على انها النقيض التام لطبيعة آليات الإنتاج في اقتصاد السوق، اعتبارا أن عمليات الانتاج تتم بشكل جماعي وفي ذات الوقت يتخذ الربح طابعا فرديا. وبناء عليه، تبنّى الماركسيون التقليديون- بغض النظر عن اختلاف تصوراتهم - فكرة محورية مفادها أن في مرحلة معيّنة من نمو القوى المنتجة (قوى العمل + وسائل الإنتاج)، يتعذّر على الطبيعة الثابتة الملازمة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، احتواء درجة التطور وسائل الإنتاج و قوى العمل؛ ممّا يؤدي إلى توتر متزايد في العلاقة الرابطة بين علاقات الانتاج والقوى المنتجة، وهو التوتر الذي يُسبب اختلال التوازن في "كلية" المنظومة الاقتصادية، فيعكّر صفوة آلياتها الانتاجية محدثا بذلك أزمة لا يمكن

تجاوزها إلاّ بضرورة احداث تغييرا مناسبا في علاقات الانتاج لإعادة التوازن بينها وبين القوى المنتجة.

من هذا المنطلق، وبالاعتماد على مقولة "**ماركس**" الشهيرة "...سيخرج النظام الاشتراكي من أحشاء الرأسمالية المتوترة."، تتخذ عمليات الإنتاج الصناعية المتنامية في المنظومة الاقتصادية الكلاسيكية- لدي الماركسيين التقليديين- قاعدة للانتقال الحتمي إلى الاقتصاد الاشتراكي، من حيث هو السبيل الوحيد الذي بوسعه أن يتجاوز العلاقة المتوترة القائمة بين التملك الفردي لوسائل الإنتاج وجتمعة القوى المنتجة. هذا التصوّر لرافد قاطرة الصيرورة التاريخية هو الذي نستشفه مبكرا لدى "**فريدريش انغلز**"(1820-1895)FriedrichEngels الذي كتب بهذا الصدد ما نصّه:

"...تغيير وسائل الإنتاج التي انفرد بها العمال الخواص غير المهيكلين إلى وسائل الإنتاج مركّزة اجتماعيا أدّى إلى تأسيس ملابسات قيام رأس المال. بمجرّد ان تحوّل العمال من صفتهم الطبيعية(إنتاج قيم استهلاكية) إلى صفتهم عمالة صناعية(إنتاج قيم تبادلية) وما ترتّب عن ذلك من تغيير على نحو تغيير شروط العمل الطبيعية إلى شروط العمل الاجتماعية المؤسّسة لرأس المال؛ و بمجرّد أن يقوم اسلوب الإنتاج الرأسمالي على رجليه، فإن جتمعة العمل و تغيير شكل الأرض و وسائل الإنتاج آتية حتما، لتتخذ صورة جديدة."[4]

هذا التصوّر الجدلي للصيرورة التاريخية -ما يسمى في ادب الفلسفة الماركسية "المادية التاريخية"- هو الذي تلقّفه "**فلادمير إليتش لينين**"(1870-1924) VlademirIllitchLenine و من حذا حذوه؛ وعلى إثره تأسس قالب قراءة الماركسية التقليدية (la matrice delecturedumarxismetraditionnel) الذي شكّل "مادة نقد" و موضوع التحليل و التفكيك ل"**موشي بوستن**" MoishePostone .

على أساس ما تقدم، يبدو واضحا أن أعلام الماركسية التقليدية قد أسّسوا عقلانية "**ماركس**" النقدية على:

1-التناقض الظاهر على العلاقة التي تربط القوى المنتجة بعلاقات الانتاج الرأسمالية.

2-الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الصناعية.

3-طبيعة السوق في المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، أيّ كيفية توزيع منتجات العمل على الفاعلين في النشاط الاقتصادي في الحياة الاجتماعية.

نقد "موشي بوستن" للماركسية التقليدية:

هذا، يرى "**موشي بوستن**" MoishePostone أن العيب الأصيل الذي يلازم " قالب قراءة" الماركسية التقليدية (traditionalmarxism)- بغض النظر عن من يمثلها- يتعيّن بالتحديد في أن نقد المنظومة الاقتصادية الرأسمالية يرتكز على فكرة محورية مؤداها أن مصدر الحيف والجور والهيمنة والتسلّط(**السيطرة**) في اسلوب الانتاج الذي يلازم اقتصاد السوق، يُلمس في الكيفية التي يتمّ بمقتضاها توزيع صنيعات العمل على الشرائح الاجتماعية التي تشكل النسيج المدني وما ينجر عنها من تفاوت غير شرعي بين الفاعلين في الحياة الاقتصادية، في حين أن "**ماركس**"، من منظوره، (MoishePostone)، كان يكيل ضرباته الحادة لـ"الكيفية الخاصة" التي تميّز "شكل الإنتاج في صورته الرأسمالية". وبتعبير آخر، يرى "**موشي بوستن**" أنه بدل أن يبني الماركسيون التقليديون انتقاداتهم على أساس طبيعة العمل في اطار اسلوب الإنتاج الرأسمالي كما فعل "**ماركس**" في اعمال سنوات النضج التي حدّدها في **أسس نقد الاقتصاد السياسي**(Grundrisse) المدوّنة في اربعة اجزاء؛ والحقيقة في اعتقدنا، أن "**ماركس**" قد فعل ذلك بدء من اعمال سنوات شبابه (les œuvres de jeunesse)، و نستشف ذات الموقف في كلامه ما نصّه:

"نصل الآن إلى نتيجة مؤداها أن الانسان(العامل) لا يشعر بحريته ولا يتمتّع بإنسيته في ممارسة نشاطه الرسمي، إنما يشعر بالسعادة و الحرية عندما يباشر نشاطه الغريزي على نحو الأكل والشرب والتناسل للإنجاب. هكذا، تتحوّل الممارسة الغريزية في صورتها الفجّة الحيوانية إلى ممارسة إنسانية، والممارسة الإنسانية الحقيقية(العمل) تتحوّل إلى ممارسة حيوانية. صحيح أن الأكل والشرب والتناسل للإنجاب وظائف طبيعية وممارسات انسانية اصيلة من المنظور المطلق، لكن حالما تُعزل هذه الممارسات عن طبيعتها و تستقطب الإرادة الإنسانية، فإنها تتخذ وبدون شك صفة الحيوانية."[5]

وهو النقد الذي يتخذ شكلا حادا في اعمال سنوات النضج التي أشار إليها "**موشي بوستن**"، المتمثلة في تلك التي انجزها تحت عنوان" **نقد الاقتصاد السياسي**" و"**نقد أسس الاقتصاد السياسي**" (في اربعة اجزاء) و" **رأسالمال**"، و هو النقد الذي يمكن تلخيصه في ما ورد عنه في "البيان الشيوعي" حيث كتب ما يلي:

"جرّد النظام البورجوازي النشاط الإنساني من ابعاده السامية و الوسيمة التي كانت تلازم الوظائف الاجتماعية المنوطة بالإنسان والمنظور إليها بعيون الاحترام المجاورة للقداسة الدينية؛ حوّل الطبيب ورجل القانون ورجال العلم والدين والشعراء إلى مجرّد عمال مأجورين تحت رحمة وتصرّف أصحاب رؤوس الاموال...كما نحّت الرأسمالية و مزّقت نسيج المحبة و الوئام الذي كان مسدولا على العلاقات القائمة بين افراد العائلة الواحدة لإحلال بينهم علاقات جافة، باردة تحكمها قوانين التجارة و المال."[6]

يتبيّن من خلال هذا الكلام أن "**ماركس**" كان يصوّب سهام انتقاداته للنظام الرأسمالي على اساس طبيعة آليات الانتاج الملازمة للمنظومة الاقتصادية الرأسمالية، وليس على اساس كيفية توزيع ثمار العمل(السوق) ولا حتى على أساس " التملّك الخاص" لوسائل الانتاج، وكأن نظام الإنتاج مستساغ في صورته

الكلية لدى اعلام الماركسية التقليدية، إنما "المرفوض" فيه، صيغة توزيع الثمار ليس إلاّ؛ مما أدّى بهم إلى تأسيس مآخذهم على اسلوب الانتاج الرأسمالي على شكل توزيع صنيعات العمل، من منطلق أن "المنتجين"، (صُناع الثروة في الأصل)، لا ينالون منها سوى الفُتات بينما يستولي "غير المنتجين" على حصة الأسد، و بالمثل، ينتقدون منظومة اقتصاد السوق على أساس "تلقائيتها" ولما تستلزم من حيف وجور وتزييف لقيمة المنتجات الصناعية واستلاب و غير ذلك.

كان "**ماركس**"، من منظور "**موشي بوستن**"، يصوّب سهام انتقاداته للمنظومة الاقتصادية الرأسمالية على اساس "طبيعة العمل" السائدة في اسلوب الانتاج البورجوازي بالتحديد؛ ذلك هو الأمر الذي يعلنه في كلامه ما نصّه:

" إن قراءتي لنظرية ماركس النقدية تتأسس على تصوّره للعمل من حيث هو محور الحياة الاجتماعية. و بهذا الصدد، سأحاول اثبات أن معنى العمل في أعمال سنوات النضج لدى ماركس، مغاير تماما للمعنى المتداول في وسط الماركسية التقليدية الثقافي."[7]

يرى "**موشي بوستن**" أن تحوّل النظام الاقتصادي الرأسمالي من صفته الكلاسيكية إلى صفته الجديدة (économienéo-classique)، أزّم الموقف الماركسي التقليدي الذي أسّس عقلانية "ماركس" النقدية على التناقض القائم بين القوى المنتجة المتطورة، بحكم النشاط الاقتصادي المنتج على الدوام ، من جهة، و علاقات الانتاج الاجتماعية الثابتة، ثبات اسلوب الانتاج المحدّد لطبيعة النظام الاقتصادي، من جهة أخرى. صحيح أن "ماركس" أكّد ظهور تناقض، في مرحلة معينة من تطوّر الاقتصاد الرأسمالي، بين علاقات الانتاج الاجتماعية و القوى المنتجة. غير أن التناقض الذي كشف عنه "ماركس" أوّله اعلام الماركسية التقليدية على نحو يجعله لا يجدي نفعا في السعي إلى احداث التغيّرات الجذرية التي ترقى إلى مستوى الطموح الثوري المعلن ي بمجرّد احلال التقابل بين الملكية الخاصة و

السوق، من جهة، و اسلوب الانتاج الصناعي من جهة أخرى، بحيث تدلل الملكية الفردية لوسائل الإنتاج و طبيعة السوق على الملامح المميّزة للنظام الاقتصادي الرأسمالي، في حين تنمّ وتيرة عمليات الانتاج الصناعية على بوادر حتمية اقامة النظام الاشتراكي مقام نظيره الرأسمالي للتجاوز توتر آليات الانتاج التي تنخرها التناقضات الجوانية و البرّانية في نفس الوقت. هكذا، إذا كانت القوى المنتجة- التي يراها ماركس مناقضة لعلاقات الانتاج- مشخّصة في اسلوب الانتاج الصناعي، فيلزم عنه أن اسلوب الانتاج مجرّد تقنية عمل يلجأ إليها العمال تيسيرا لإنجاز مهامهم ولا علاقة لها بماهية الاقتصاد الرأسمالي، اعتبارا أن الماركسية التقليدية تردّ ماهية المنظومة الاقتصادية الرأسمالية في الأساس، إلى التملك الفردي لوسائل الانتاج الصناعية وإلى الظروف التي تُثمّن رأس المال فضلا عن طبيعة السوق. تلك هي العوامل التي تعكّر صفو الانتاج في اعتقاد الماركسيين التقليديين. والحال تلك، يكون التسلُّطوالهيمنة الاجتماعيين الملازمين للاقتصاد الرأسمالي، خارجين عن نطاق طبيعة الانتاج الصناعية. وعلى هذا الأساس، يغدو الاقتصاد الاشتراكي محدّدا في التملك الجماعي لوسائل الانتاج بما يفترض ذلك من "التخطيط" في اطار الانتاج الصناعي المنسجم مع وتيرة تطور القوى المنتجة. وبناء عليه، اعتبر الماركسيون التقليديون أن مسألة التجاوز النظام الرأسمالي، أيّ مسألة نفيه تاريخيا، وقف على إلغاء الطبقية وما ينجرّ عنها من استغلال مُلاك وسائل الانتاج لأصحاب قوى العمل. ذلك هو الأمر الذي شكّل محل اجماع بين الماركسيين التقليديين، من منطلق أن:

"في قلب أشكال الماركسية التقليدية، صورة للعمل مشتركة تكشفه على نحو يتخذ شكلا عبرتاريخي، من منطلق أنه نشاط اجتماعي موجّه صوب تحقيق غاية، فيتوسط بصفته تلك، العلاقات القائمة بين الانسان و الطبيعة، علاقات التي تنتج

ثمارا تسدّ حاجات الانسان. ومن حيث هو كذلك، يبدو العمل مشخّصا لكلية الحياة الاجتماعية و منبعا لكل ثرواتها."[8]

وذلك بالتحديد، هو الأمر الذي" **أزّم** "موقف الماركسية التقليدية في نظر "موشي بوستن" الذي يقول في هذا الاطار ما يلي:

"تبدو النظرية الماركسية التقليدية عاجزة بشكل متصاعد مع مرور الوقت، على تأسيس عقلانية تتناول نقديا الرأسمالية في صورتها ما بعد الليبيرالية، و من ثمّ، لم يبق لها سوى اختياران:

إما أن تعلّق المستجدات الكيفية التي ظهرت على رأسمالية القرن العشرين، فتخصّ بانتقاداتها ما تبقى من عيوب التوزيع فيها، لتتحوّل إلى عقلانية نقدية مبتورة لأنها جزئية.

إما أن تبقى سجينة عيوب الرأسمالية في القرن التاسع عشر."[9]

وعلى هذا الأساس، يظهر واضحا أن تأسيس نقد المنظومة الرأسمالية على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وعلى الكيفية التي بمقتضاها يتم توزيع ثمار العمل على الفاعلين في الحياة الاقتصادية، لم يعُد كافيا لتحقيق ما نتوخاه من العقلانية النقدية على العموم، من حيث هي وسيلة فهم الواقع و تغييره، وخاصة ما نتوخاه من عقلانية ماركس النقدية، بالنظر إلى مستجدات العصر وما افرزت من مشكلات على نحو تسلُّط أشكال الانتاج المجرّد الذي لم يسلم منه لا اصحاب قوى العمل ولا ملاك وسائل الانتاج، وأشكال التبعية الصورية لما تفترض من افتقار الانسان المعاصر-بغض النظر عن الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها- إلى استقلال الذات بذاتها وتطلعه إلى الحرية السياسية، و مشكلات التمييز العنصري و مشكلة الأقليات الاثنية، فضلا عن مشكلات البيئة مثل التلوث واحتباس الحرارة (Réchauffementclimatique, problèmes inherentsàlacouched'ozone…)

...إلخ. غير أن ضيق الحدود النقدية الظاهرة على الماركسية التقليدية، لا يعني بأية حال من الأحوال أن عقلانية "ماركس" النقدية لا تجدي نفعا و لا تغني فتيلا في الحياة الاجتماعية المعاصرة، كما اعلن "**ماركسيون الردّة**"، بل يرى "موشي بوستن" أننا أحوج إليها في هذه الظروف على وجه التحديد، شريطة أن نقعدها على الأساس المناسب أولا (كما فعل ماركس)، ثمّ يتعيّن علينا أن نحسن توظيفها ثانيا حتى نتحاشى مواطن الزلل التي وقع فيها الماركسيون التقليديون حين حادوا و زاغوا عن حقيقة طبيعة العمل كما تصوّرها "**ماركس**"، اعتبارا مقولة العمل الماركسية، من حيث هي دلالة على نشاط الإنسان الخلاق لكل أشكال الثروة، و اعتباره(العمل) من المنظور الانثروبولوجي العام الذي نعثر عليه في كل الازمنة ولدى كل التنظيمات الاجتماعية بدون تمييز بين أشكالها الاقتصادية و الاجتماعية، في حين كان "**ماركس**" يتصوّر العمل على أنه مقولة مركزية في تحديد طبيعة علاقات الانتاج الاجتماعية الخاصة بأسلوب العمل الذي يميّز المنظومة الاقتصادية الرأسمالية في التاريخ الحديث. و بتعبير آخر، يرى "موشي بوستن" أن العمل في تصوّر "ماركس"، نشاط اجتماعي يعبّر عن اسلوب انتاج معيّن، في حقبة معيّنة من تطور المنظومة الاقتصادية التي تحتويه في مرحلتها التاريخية المحدّدة المكان. وبالفعل، ذلك هو المعنى الذي نستشفه لدى "ماركس" من خلال كلامه الآتي:

" لا اعني بالعمل نشاط الانسان فحسب، بل اقصد العمل الاجتماعي. إن الانسان الذي ينتج شيئا لقضاء حاجة مباشرة للإشباع الذاتي، يصنع انتاجا لا يجمعه بالمجتمع أيّ جامع. غير أنه إذا اراد أن يصنع بضاعة، فعليه أن ينتج شيئا يسدّ بواسطته حاجة اجتماعية محدّدة، بحيث يكون فعله جزءا لا يتجزأ من المجموع الكلي للعمل الذي يبذله كل افراد المجتمع، أي يجب أن يكون عمله داخلا في اطار التقسيم الاجتماعي للعمل و في اطار منظومة اقتصادية محدّدة."[10]

وفي ذات الاتجاه، يضيف مدقّقا تصوّره لطبيعة العمل و هو يقول ما يلي:

"إن الهدف من العمل في اطار الاقتصاد الرأسمالي، يتعيّن في انتاج فائض القيمة. ومن هذا المنطلق، لا يُعدّ منتجا إلاّ العامل الذي يحقّق ربحا لصالح الرأسمالي أو ذلك الذي ينصبّ نشاطه في المجال الذي ينمّي رأس المال. و على هذا الأساس، يكون المعلّم غير منتج عندما ينمّي عقول تلاميذه خارج اطار النظام الاجتماعي السائد، و يكون منتجا عندما يدخل ذات النشاط في اطار التنمية لرأس المال المشغّل في مجال التعليم."[11]

يتجلّى من خلال هذا الكلام، أن العمل، في الواقع الاجتماعي المعيش-من منظور **ماركس**- يلازم أشكال اساليب الانتاج الاقتصادية فيفقد بُعده الانثروبولوجي وعبر-التاريخي. هذه الصفة التي يتخذها العمل، هي التي جعلها "**موشي بوستن**" مقولة مركزية في النقد الماركسي لآليات الانتاج الرأسمالية. بدل أن يكون العمل فينومنولوجيا كاشفة للذاتية الانسانية من خلال فاعليته الخلاقة، فيكشف عن ماهية الانسان الأصيلة و الطبيعية، مُظهرا قُدراته في الصناعة المادية و الاقتصادية و الاجتماعية و العقلية و الاخلاقية و النفسية و الجمالية، بل العمل- من المنظور الماركسي- صانع للوجود الانساني في الأساس، إذ كتب بهذا الصدد:

"...في الوقت الذي يغيّر الانسان شكل الطبيعة، فإنه يغيّر طبيعته بالتحديد و ينمّي من ملكاتها."[12]، يبدو العمل في اسلوب الانتاج الرأسمالي، على أنه نشاط اجتماعي يأخذ صورة حرفة يقتات العمال بها ويسترزقون قصد حفظ البقاء، فيتسم بخصائص المنظومة البورجوازية الهيكلية و التنظيمية، ليخلق علاقات انتاج محدّدة الكيفية. و من هذا المنطلق، يظهر العمل في الاقتصاد الرأسمالي، على أنه الرافد الجوهري و المؤسّس للقاعدة التي تحدّد شروط المساواة بين البضائع و السلع في التبادلات التجارية الجارية. وفي النتيجة، يصبح العمل تحت الفاعليات

الاقتصادية الرأسمالية، لدى "ماركس"، مقولة اجتماعية مؤسّسة للقيمة؛ هذا ما يبدو جليا في كلامه الآتي:

"تبدو البضائع على شكل يوحي بالتناقض الصريح، من منطلق مادية اجسامها؛ و مع ذلك، فإن قيمتها لا تتضمّن ذرة واحدة من صفتها المادية. يمكن أن نقلّب بضاعة ما، من حيث أنها قيمة، على مختلف أوجهها، فلن نعثر على قيمتها، لأن قيمتها اجتماعية خالصة."[13]

تأسيس جديد لعقلانية ماركس النقدية:

انطلاقا من هذا التصوّر، تتجلّى نظرية "**ماركس**" النقدية على نحو يجعلها ليست فقط مغايرة للماركسية التقليدية، بل مضادة لها بالتحديد وبالخصوص، على أساس اعتبار أنه لا يتصوّر القيمة كمقولة عامة و شاملة التي تُحدّد وتضبط أسعار البضائع و السلع في السوق، كما فعل الاقتصاديون الكلاسيكيون على شاكلة "**د. ريكاردو**"D. Ricardo و"**آ. سميث**" A. Smith بل ضبط تصوّرها من منطلق طبيعة النظام الاقتصادي والاجتماعي وأسّسها على ما أسماه "**العمل الاجتماعي**" و"**العمل المجرّد**" المتزامن الوجود مع اسلوب الانتاج الرأسمالي، فهو مُعطى معه تلقائيا؛ وبالتالي لا يمكن أن يتنصّل منه، لا يمكن أن ينسلخ عنه. ذلك هو السبب الذي جعل مسألة تجاوز اقتصاد السوق، من المنظور الماركسي، وقف بالدرجة الاساسية، على التغيير الجذري لطبيعة اسلوب العمل وليس على تغيير الطريقة الخاصة بالمنظومة الاقتصادية الرأسمالية في توزيع منتجات النشاط الاقتصادي و لا على طبيعة العلاقة القائمة بين الانسان و المادة التي أثمرها النشاط الاجتماعي.

وبناء على هذا المعطى، شرع "**موشي بوستن**" في إعادة تأسيس عقلانية "**ماركس**" النقدية معتمدا على مقاربتين: مقاربة "**جورج لوكاش**" Lukacs Georges التي نعثر عليها في ما ورد عنه في كتابه الموسوم بـ"**تاريخ و وعي طبقي**"، و مقاربة

اعلام مدرسة فرانكفورت من خلال ما ورد عن كل من "**ماكس هوركايمر**"MaxHorkheimer **و**"**فريدريش بولوك**" Friedrichpollock في مجال التأسيس للنظرية النقدية؛ و بهذا الصدد كتب ما يلي:

"إن شروعي في اعادة النظر في نظرية ماركس النقدية، جاء تحيينا لها قصد توقيد فاعليتها وجعلها في مستوى التغيّرات التاريخية التي ظهرت على اسلوب الانتاج الرأسمالي ما بعد الحداثة، معتمدا في ذلك على ما كتب ماركس تحت عنوان "أسس نقد الاقتصاد السياسي" (Grundrisse)."[14]

خلافا عن غيره من المهتمين بالفلسفة الاجتماعية على العموم و بالتراث الماركسي خصوصا، يُقيم "**موشي بوستن**" نظرية "**ماركس**" النقدية على مقولة "**العمل الاجتماعي**" أيّ "**العمل المجرّد**"، من حيث هو رافد يؤسّس طبيعة علاقات الانتاج الرأسمالية ويحدّدها ماهويا، فتتخذ من خلاله، طابعا موضوعيا خاصا لا يمكن تعيينه بناء على الطبقية. وبين تأسيس طبيعة علاقات الانتاج الرأسمالية على العمل الاجتماعي أو على اساس مفهوم الطبقية، فارق كيفي عميق، عبّر عنه "موشي بوستن" بكلامه الآتي:

"إن الاختلافات القائمة بين "**التأويل المقولاتي**" لعلاقات الانتاج الرأسمالية و "**التأويل القائم على الطبقية**" جسيمة ومعتبرة. التأويل الأوّل مبني على نقد صورة العمل في الاقتصاد الرأسمالي. أما التأويل الثاني، فهو مبني على نقد الرأسمالية كنظام اقتصادي نوعي بالاعتماد على العمل. وعلى هذا الأساس، يترتب عن التأولين بون شاسع بين التصوّرين للتجاوز أساليب الهيمنة والتسلُط التي تلازم آليات الانتاج في المنظومة الاقتصادية الرأسمالية."[15]

يعبّر "**موشي بوستن**" من خلال هذا الكلام عن تبعات الاختلاف القائم بين ما اسماه "التأويل المقولاتي" (Categorialinterpretation) و"التأويل المؤسّس على الطبقية" (Theclass-centeredinterpretation)، التي تظهر جلية عندما

ننظر عن كثب في الكيفية الخاصة التي يؤثر بها "العمل الاجتماعي" أيّ "العمل المجرّد" في علاقات الانتاج الاجتماعية بصفتها جوهرا يحدّد ماهية اسلوب الانتاج، تماما كما يحدّد اسلوب الانتاج النظام الاقتصادي، على أن يكون في نهاية المطاف العمل الاجتماعي، بصفته معيارا للقيمة في الاقتصاد الرأسمالي، هو المؤشر الدال على سبيل التغيير المنشود الذي يتم بمقتضاه تجاوز اشكال الهيمنة و التسلُط السائدة في العالم المعاصر. ذلك هو الامر الذي عبّر عنه "ماركس" في كلامه الآتي:

"ليس المجتمع الانساني مجرّد تجمّع افراد بشرية في محيط معيّن، إنما المجتمع الانساني واقع موضوعي يعبّر عن جملة العلاقات الاجتماعية التي تربط ذات الافراد في سيرورة حياتهم العملية."[16]

وعلى اساس هذا الاعتبار، ظهر لموشي بوستن أن التحليل الماركسي لطبيعة آليات الانتاج الرأسمالية، قد بيّن حقيقة مصدر الهيمنة و التسلُط (**السيطرة**) حين ردّه إلى طبيعة نظام العمل لاجتماعي بما يفترض من التنصّل و الانسلاخ عن حيوية السيرورة الاجتماعية، فيرمي بذلك، معالم بناء الوجود الانساني في احضان التجريدات التي رسمت ملامح الحياة الاجتماعية على نحو نسف كل اشكال التلقائية الانسانية الواقعية في سيولتها الطبيعية المتأججة، من كل فضاء ومن كل مجال يتضمّن نشاط الاجتماعي المنتج؛ من منطلق أن العمل، من المنظور الماركسي، خلق مؤسسات اجتماعية مجرّدة التي **تسيطر** على افراد الانسانية وتتحكّم في مؤهلاتهم المعرفية المنتجة، كما تتحكّم بالمثل، في سرعة وتيرة تطورها التاريخية، على أن تتخذ ذات السيرورة التاريخية منحى في اتجاه يجعلها تفرض تقسيم العمل الاجتماعي، فيحصر ويُضيّق آفاق الافراد الشخصية والتلقائية الحيّة، إلى أن تتحوّل الفردانية الانسانية إلى مجرّد صورة "**عامل**"، بل إلى مجرّد صورة "**زمن عمل**" التي لا تتحرّر إلاّ بتحقيق ما أسماه **ماركس** "**الفرد الاجتماعي**" (individu social).

والحال تلك، تتخذ قُدرات الانسان، في المنظومة الاقتصادية الرأسمالية، شكلا يجعلها متنامية الفاعلية، فتزداد قوة باستمرار؛ بيد أن ذلك يحدث على نحو يكشف الانسانية في وضعية اغتراب شامل، تسير بمقتضاه، بخُطى ثابتة نحو التحطيم الذات و تدمير الطبيعة في آن واحد. وفي النتيجة، يظهر الفاعلون في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية على شكل يوحي بأنهم لا يتحكّمون في صورة صنيعات نشاطهم ولا في مادتها أيضا و بالخصوص، ممّا يؤدّي بشكل **السيطرة** في اسلوب الانتاج الرأسمالي، إلى أن يجعل الهياكل النظامية المجرّدة و ما يلزم عنها من المؤسسات الاجتماعية، و الافراد الانسانية الذين شكّلوها، وجها للوجه. ذلك هو الامر الذي عبّر عنه "**موشي بوستن**" بكلامه ما نصّه:

"تنكشف السيطرة الاجتماعية في اطار النظام الرأسمالي، من خلال التحليل الماركسي، على شكل يوحي بأنها لا تمارسها فئة اجتماعية على فئة أخرى، إنما تمارسها بُنى اجتماعية مجرّدة على افراد الأُلفة البشرية الذين أسّسوها."[17] .

هذا، قد نعثر على هذا الشكل من "**السيطرة**" في اعمال "ماركس" الشاب المعيّنة بالتحديد، في كتابه الموسوم بـ"مخطوطات 1844" و التي كان يدلل عليها بدلالة "الاستلاب"، ممّا يكشف فلسفة "ماركس" في صورة التيار المتصل الذي لم يعرف ما أسماه "لويس التوسير" Louis Al Thusser "**قطيعة ابيستيمولوجية**"؛ فإذا كان في فلسفة "ماركس" ما يمكن أن نسميه **قطيعة ابيستيمولوجية**، فإنها قطيعة مع الفلسفات المتداولة في عصره و ما قبل عصره. غير أن **السيطرة** التي تحملها دلالة الاستلاب في الاعمال التي انجزها وهو شاب، تنكشف في اعمال سنوات النضج على نحو أكثر حدّة: السيطرة على شكل الاستلاب، تنمّ عن حرمان العامل من ذاته حين "تتموضع" في الزمان و المكان. أما السيطرة في أعمال سنوات النضج الملموسة بالتحديد، في "أُسس نقد الاقتصاد السياسي " grundrisseoufondements politique del'économie critique la de وفي "مساهمة في

نقد الاقتصاد السياسي" l'èconomie de critique contribution à la politiqueوفي "رأس المال"، فإنها مرتبطة بالتأسيس التاريخي للقوة و المعرفة الاجتماعيين القائمين بمعزل عن العمالة الصناعية؛ و هو الأمر الذي بيّنه "موشي بوستن" في كلامه الآتي:

"اعتمادا على مقولة رأس المال، يكشف ماركس السيطرة الاجتماعية على شكل القوة والمعرفة الاجتماعيين المؤسسين لكيان اجتماعي مجرّد، يبدو قائما بذاته ومستقلا عن الافراد الذين صنعوه وفي ذات الوقت يفرض عليهم سيطرة اجتماعية مجرّدة."[18]

وعلى هذا الأساس، لا يمكن ردّ هذا النوع من الهيمنة والتسلُّط إلى استغلال الانسان للإنسان في المجتمع الطبقي، ولا إلى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج من منطلق انها صنيعة آليات العمل ونتيجة لأسلوب الانتاج و ليست من مقدماته. والحال تلك، تتخذ السيطرة في العالم المعاصر، من المنظور الماركسي المؤسس على مقولتي رأس المال والقيمة، شكل الفاعلية التاريخية التي تفلت من ارادة صُنّاعها و تتحكّم فيها. وبتعبير آخر، يكشف التحليل الماركسي المبني على طبيعة النشاط المنتج في النظام الرأسمالي، حقيقة الفاعلية التاريخية، فتتخذ نظرية ماركس النقدية طابعا يتجاوز الاستغلال المشخّص و"موضعة الذات المغتربة" لتكشف عن طبيعة سيرورة وصيرورة المجتمع المعاصر؛ أيّ أن نظرية ماركس النقدية تتناول التاريخ من حيث هو صنيعة اجتماعية مستقلة عن صُناعها، و عليه، تكون مسألة تجاوز النظام الرأسمالي مرهونة بالتجاوز حالة التقابل بين الفرد و المجتمع لتحقيق "**الفرد الاجتماعي**" الذي يلغي عمل العمالة الصناعية(البروليتاريا) المشخّص لاستلاب العمل و العامل معا. وبهذا الصدد، كتب موشي بوستن ما يلي:

"إن مسألة تحرّر العمل و تنصّله من الاستلاب، يفترض ويستلزم بنية جديدة للعمل الاجتماعي، والسبب في ذلك راجع إلى أن العمل لا يصنع الفرد الاجتماعي إلاّ عندما تكون طاقة القوى المنتجة موظّفة على نحو يغيّر جذريا نظام سيرورة العمل."[19]

في النتيجة، يتخذ كتاب "موشي بوستن" صفة تجعله بمثابة الفعل التأسيسي لمنحى نقدي جديد تحيينا لعقلانية ماركس النقدية حتى يجعلها في مستوى المستجدات التي ظهرت على النظام الاقتصادي الرأسمالي ما بعد الحداثة، فتُوظّف في اتجاه تيسير الادراك لأشكال السيطرة الاجتماعية التي يواجهها افراد المجتمع المعاصر، ومن ثمّة، رسم ملامح منهج يتم بواسطته تجاوز آليات الانتاج التي "تقفّص" الانسان فجعلته اسيرا لصنيعاته.

الهوامش:

1. Karl Marx, « Annales franco-allemandes » cité par Georges Labicat,le statut marxiste de la philosophie, P.U.F, Bruxelles, 1976, p 69.
2. Moishe Postone, Time, Labor and social domination . A reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge University Press, 2003, p 3.
3. Moishe Postone, Ibid, P 7.
4. Engels, Anti-Duhring . M.E.Duhring bouleverse la science. Traduction de Emile Bottegelli, troisième Edition, E.S, Paris, 1977, p 162.
5. Marx, Manuscrits de 1844 , présentation, traduction et notes de Emile Bottegelli, Editions Sociales, Paris, 1972, ,61،60.
6. Marx, Engels, Le manifeste du parti communiste, traduction de Corine Lyotard, introduction, notes et commentaires de François Chatelet, Librairie Générale Française, 1973, p 8.

7. Moishe Postone, Time, Labor and Social domination. A reinterpretation of Marx's Critical theory . Cambridge University Press, 2003, p 4.
8. Moishe Postone, Ibid , p 7,8.
9. Moishe Postone, Ibid, P 10, 11.
10. Marx, Salaire, Prix et profit, traduction des éditions sociales, Editions du Progrès, Moscou, 1955, p 27 .
11. Marx, Le capital, livre 1, tome 1, traduction de J . Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Editions Garnier-Flammarion ; Paris, 1969, P 364 .
12. Marx, Ibid. P 139.
13. Marx, Ibid, p 50.
14. Moishe Postone, Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge University Press, 2003, P 15.
15. Moishe Postone, Ibid, P 29.
16. Marx, « Grundrisse » 2. Chapitre du Capital. Fondements de la critique de l'économie politique, traduit par Roger Dangeville, Editions Anthropos, 1968, p 38.
17. Moishe Postone, Time, Labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge University Press, 2003, P 30.
18. Moishe Postone, Ibid, P 32.
19. Moishe Postone, Ibid, P 33.

نقد كارل ماركس لفلسفة الحق عند هيجل

بقلم/ أ.بوحفص فهيمة
أستاذة مساعدة بقسم الفلسفة
جامعة الجزائر2

الملخص

عرفت ألمانيا في القرن التاسع عشر تأخرا اقتصاديا وسياسيا، ويعتبر **هيجل** "حسب **كارل ماركس**" المسؤول عن هذا التأخر،لأنه قطع بمثاليته الصلة بين الفلسفة(الفكر) والواقع، الأمر الذي أدى بماركس إلى نقد فلسفته، وقلب مفاهيمها، من خلال تقديم شكل مغاير لعلاقة المجرد بالمحسوس؛ الفكرة والواقع.

En XIXe siècle l'Allemagne à connu un retard économique et politique. **Hegel** est considéré comme responsable de ce retard selon **Karl Marx**, car il a séparé la philosophie (la pensée) du réel, en s'appuyant sur son idéalisme. Ce qu'il l'a amené à critiquer sa philosophie, en renversant ses concepts, a travers la présentation d'une différente forme concernant la relation entre le concret et l'abstrait ; l'idée et le réel.

بعدما حظرت **الجريدة الرينانية La Gazette de Rhénane** التي أسسها ماركس في ألمانيا سنة 1843هاجر هذا الأخير إلى فرنسا، وخلال تواجده هناك درس تاريخ الثورة الفرنسية التي ظهرت سنة 1789 وانتهت بثورة 1830، والتي ضمنت للفرنسيين النصر النهائي على الملكية المطلقة، مما أدى بالبورجوازية الفرنسية إلى الإستلاء على الحكم. لقد كان للفرنسيين تقاليد ثورية قوية و وعي واضح بأهدافهم "لقد تيقن الفرنسيون أن المصالح العامة لا تتحقق إلا من خلال الثورة السياسية، وإعادة تشكيل الدولة"[1]. ومثلما شهدت فرنسا تطور سياسيا،

عرفت إنجلترا تطورا صناعيا يتمثل في ثورة صناعية التي حدثت في منتصف الثامن عشر من خلال اختراع الآلة البخارية و ألآلات صناعة القطن[2]. أما ألمانيا فهي متأخرة اقتصاديا إذ خرجت الصناعة فيها لتوها من الصناعة اليدوية ونظام المنيفاكتورة*، وسيطرت مالكي رؤوس الأموال الذي أدى إلى إفقار العمال[3]، نتج عنه بروز طبقتان متمايزتان طبقة العمال الفقراء، وطبقة مالكي رؤوس الأموال الأغنياء. أما فكريا فقد كانت الدولة الألمانية تقمع الحريات؛ حرية التعبير من خلال فرض نظام الرقابة. وعلى المستوى السياسي، فلم تقم ألمانيا بأية ثورة، بل عرفت إصلاحين؛ ففي كل مرة تقوم فيها الشعوب المجاورة بالحرب(الثورة الفرنسية مثلا) يقوم حكام ألمانيا بالإصلاحات

لكن رغم تأخر ألمانيا واقعيا، إلا أنها كانت في مستوى الدول الحديثة فلسفيا، "إن فلسفة الحق والدولة الألمانية هي الفلسفة الألمانية الوحيدة، هي التاريخ الألماني الوحيد الذي يمكن اعتباره في مستوى الأحداث المعاصرة الحديثة"[4]. لقد أنشأ هيجل نظرية حول المجتمع المدني، وحول الفردانية التي تشكل أساسه، كما أن النقد النظري الذي توصل إليه اكتمل عمليا في فرنسا من خلال الثورة الفرنسية ، لقد فكر في حدوث الثورة فرنسية، وفيما سيحدث بعده الثورة، "لقد فكر الألمان فيما فعله الآخرون، فألمانيا كانت وعيهم النظري".5 إن فلسفة الحق الهيجلية توافق ما هو موجود في البلدان الأخرى، ولكنها لم تكن تعبر عن الواقع الألماني المتأخر.

لقد وعى ماركس أن هناك هوة بين الوعي والواقع (الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي) في ألمانيا؛ حيث يؤخذ الواقع كأنه أفكار، وتؤخذ الأفكار على أنها هي الواقع، إنها تعيش حاضرها في الفكر؛ في الفلسفة،"مثلما عاشت الشعوب السابقة تاريخهم المقبل عبر التخيل في "الأسطورة"،كذلك نحن الألمانيين نعيش تاريخنا المقبل في الفكر،في الفلسفة. نحن فلاسفة الحاضر،لكننا لسنا تاريخيين معاصرين"[6].

إن الفلسفة الألمانية هي مصدر التغذية لما يسميه ماركس ب"التاريخ الخيالي لألمانيا"، ولهذا فإن الأمة الألمانية مجبرة على ربط تاريخها الخيالي بظروفه الحاضرة، وتخضع للنقد، "فرغم أن ألمانيا هي دون مستوى أي نقد، ولكنها تبقى موضوع نقد، كالمجرم الذي هو دون مستوى الإنسانية، ولكنه مع ذلك يبقى موضوع اهتمام الجلاد"[7] . إن أفكار هيجل بالنسبة إلى ماركس مقلوبة تحجب الطبيعة الحقيقية للأشياء، ويتجلى هذا القلب في تحديد العلاقة بين الفكرة والواقع؛ بين المسند والمسند إليه.

بدأ نقد ماركس لهيجل بنقد كتاب **فلسفة الحق لهيجل**، وهو الكتاب الذي يشمل على مبادئ الفلسفة السياسية التي تسير وفقها الدولة الألمانية. ظهر هذا النقد في كتابه الذي يحمل عنوان **نقد لفلسفة الحق عند هيجل**، وقد كان أول عمل قام به ماركس من أجل الفصل في الشكوك التي بدأت تنتابه حول صحة أفكار هيجل. يعبر ماركس عن هذا بقوله:" وكان أول عمل قمت به من أجل فض الشكوك التي كانت تهاجمني، إجراء مراجعة نقدية لفلسفة الحق عند هيجل، وهو عمل ظهرت مقدمته عام 1844 في الحوليات الفرنسية-الألمانية،المنشور في باريس"[8].

ألف ماركس كتاب نقد فلسفة الحق سنة 1843، ولكنه لم ينشر في حياته، بل ظل على شكل مخطوطة،إلى غاية 1927، لكن مقدمته نشرت في مجلة الحوليات الفرنسية-الألمانية تحت عنوان مقدمة لنقد فلسفة الحق عند هيجل، يرسل ماركس رسالة إلى لزميله روج سنة 1842 قائلا:" سوف أرسل للحوليات الألمانية نقدا يتعلق بنقد فلسفة الحق الطبيعي لهيجل،... "9. عمد ماركس في كتابه نقد فلسفة الحق لهيجل إلى نقد كتاب فلسفة الحق لهيجل،نقدا مفصلا؛حيث انتقده فقرة تلوى الأخرى.

ننطلق في عرضنا لنقد كارل ماركس من الفقرة "262"، التي يقول عنها :"كل السر الذي تحتويه فلسفة الحق وفلسفة هيجل عموما تحتوي في هذه الفقرة"[10] .يقول هيجل في الفقرة 262 من كتابه فلسفة الحق ما يلي"الفكرة الواقعية، العقل، تنشطر إلى المحيطين المثاليين لمفهومها:العائلة،والمجتمع المدني،اللذان يعبران عن طورها النهائي،وهي لا تفعل ذلك إلا لترتفع بصفتها المثالية، وتصبح واقعية مثل العقل الواقعي اللامتناهي في ذاته. تنشطر الفكرة إذن بين الأفراد الذين يكونون وسائل تحققها النهائي.يتعين انشطار الفكرة المطلقة في تأمل الفرد للظروف الخارجية أو لنزوته،أو لاختيار دوره في الحياة"[11].

يستهل ماركس نقد لهذه الفقرة بقوله "دعنا نترجم ذلك نثرا". وهذا إن دل على شيئ إنه يدل على أن ماركس يتعامل مع أفكار هيجل بوصفها ضربا من النصوص الشعرية، شيئا يستلزم الترجمة، محاولا اختزال هذا التأمل إلى اللغة المتداولة"التجربة الاعتيادية" التي هي الواقع. إنه يبحث عن صحة الفكرة في التجربة الاعتيادية، التي تعبر عن ما موجود هنا فعلا، مقابل ما هو موجود هنا كفكر،الذي يعبر عن شيئ ما غير الواقع، كما هو الحال عند هيجل، يقول ماركس:"لا يتم التعبير الفعلي بما هو عليه ولكن على أنه واقع آخر"[12]. إن ما يسميه هيجل ب: الفكرة الواقعية؛ أي العقل بوصفه لا نهائيا وواقعيا،يعمل وفق مبدأ مقرر وباتجاه هدف مقرر[13]. إنها تشطر نفسها إلى محيطات متناهية، وهما العائلة و المجتمع. وتنهي حركتها عندما تعود إلى نفسها في الدولة، ويعي المواطنين ذلك من خلال التأمل، فخضوع الأفراد لقوانين الدولة يعني أنهم يتلاءمون مع القانون الطبيعي الذي تسير وفقه عقولهم؛ قانون العقل الإنساني.

إن هذه الفكرة الفعلية، هي إسقاط لشيء يوجد في مكان مفارق، وهي العقل الفعلي اللامتناهي، أو "الروح "، ومن ثم فإن العائلة والمجتمع المدني تصبح مجرد أوعية أو مظاهر للفكرة؛ إنها تجسيدات لواقع غريب يوجد فوقنا.إن العائلة

والمجتمع المدني هما افتراضان مسبقان للفكرة، فالفكرة بالنسبة لهيجل هي المسند أو الموضوع déterminant بينما العائلة والمجتمع يمثلان المسند إليه، أو المحمول.

و إذا جعل هيجل الفكرة هي المسند ، فإن ما يسند إليها المجتمع المدني،العائلة، هي لحظات موضوعية للفكر وليست واقعية، ومن ثمة فليس للفكرة وجود غير ذاتها. أما العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول أو المسند والمسند إليه فتتمثل عملية التحديد الذاتي التي تتم خلال التطور التي تقوم بها الفكرة .

يرى ماكس بأن العائلة والمجتمع المدني، هما القوتان النشيطتان فعليا وهما اللذان ينشئان الفكرة، أما الفكرة التي تطورت من ذاتها،فلا تملك وجودا خاصا،بل يكمن وجودها في الوجود الإعتيادي التجريبي، الذي يتمثل هنا في مجوع أفراد العائلة والمجتمع. ومن هنا

فإن هيجل، حسب ماركس، قلب القاعدة،و العلاقات الواقعية، واستبدلهما بقاعدة وبعلاقات وهمية،"فكل شيئ مقلوب في الفلسفة التأملية"[14]. هذا هو القلب الذي يخفي الحقيقة منتجا الوعي الزائف،إنه نموذج الإيديولوجية"الوعي الزائف" الذي يعم فلسفة هيجل.

يقلب هيجل العلاقة بين الشكل والمحتوى، معتبرا أنه في دراسة أي نسق فلسفي يجب أن نميز بين الحركة المنطقية الداخلية للفكر،والشكل الذي يعبر عن هذا المحتوى.لقد اعتبر لا سيما على الصعيد المعرفي أو الأنطولوجي؛ بأن حركة الفكر؛الفكرة، هي الحقيقة، أما الشكل فهو "الواقع التجريبي". لا تمثل الفكرة التي قال بها هيجل حسب ماركس الحقيقة ولكنها تظهر على أنها كناية عن حقيقة أخرى؛ فمن جهة نجد أن عالم التجربة الاعتيادية لا يخضع للقانون الذي يعبر عن أفكاره، بل يخضع لقانون غريب، لأن الدولة لا تجسد "الفكرة الفعلية" بل إن المواطنين يعيشون في ظل حكومات تملك الرقابة والتعذيب"[15] فالمحتوى مختلف تماما

عما يظهره الشكل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن هذه الفكرة "الواقعية" لا تتجسد في حقيقة نابعة من ذاتها، بل تتجسد في العالم التجريبي.

لكن رغم التمييز الموجود بين الشكل والمحتوى حسب هيجل، إلا أنهما لا ينفصلان، فمن التفاهة حسبه السؤال من المهم، الشكل أم المحتوى، إذ لا يمكن أن يوجد الشكل بدون محتوى، والعكس صحيح. إن الدولة حسب هيجل هي الفكر الحر، وهي التي تمثل المصلحة العامة[16]. وللمصلحة العامة كشكل محتوى يتمثل وجودها الواقعي، فتنفصل بذلك المصالح العامة عن عالم التجريد،وتصبح مسألة متعلقة بالأفراد الواقعيين، ولكن وجود هذا المحتوى مشروط؛ بوجود في ذاته، ووجود لذاته، إذ يوجد وجودا موضوعيا ثم يوجد وجود ذاتيا. فالمصلحة العامة حسب هيجل هي الموضوع الذي يحتاج إلى الأفراد (المحمول) الذين يكونون شكلها، وبهذا تتشكل في ذاتها،وباتحاد المصالح العامة والأفراد تتكون،الوحدة بين المحتوىوالشكل، وتصبح المصلحة العامة موجودة لذاتها على شكل فكرة.

لا يمكن،حسب ماركس، لهذ المحتوى الذي يتكلم عنه هيجل أن يجد شكلا،لأنه نتيجة لعملية تجريدية،وبالتالي ليس له وجودا واقعيا، وبهذا فصل هيجل بين المحتوى والشكل.إن الشكل حسب ماركس لا يكون شكلا إلا إذا احتوى على محتوى واقعي[17].

يعرف هيجل الدولة بأنها الجهاز الذي يتجلى في المؤسسة السياسية[18] ،فالفكرة هي الموضوع، والنظام السياسي هو المحمول، لقد استنتج هيجل الشيئ من الفكرة ونقله إلى عالم التجريد. ذلك لأن الفكرة المجردة حسب هيجل هي الحقيقة التى لا توجد حقيقة غيرها، أما الملموس فيحمل طابعا وهميا، غير أن ماركس يرى أنه إذا كان الأمر كذلك فإنه لا توجد عند هيجل علاقة بين الفكرة المجردة والشيئ الملموس،فالأمر يتعلق بالنسبة لهيجل بمسألة تطور مسار الفكرة، والفكرة المجردة المستقلة عن الشيئ حسب ماركس ليست إلا وهما، ومن ثمة فإن

العلاقة التي تربط بين الفكرة المجردة(الفكرة الجهاز) والشيئ الملموس(النظام السياسي) هي علاقة وهمية.

لقد قلب هيجل العلاقة بين الموضوع ومحمول، فالموضوع بالنسبة له يتمثل في الفكرة المجردة التي أنتجت الأشياء الملموسة، أما الشيء الواقعي فيظهر كنتيجة، فالحقيقة عند هيجل مجردة، ومستقلة عن الأشياء، هذا هو الطابع الوهمي الذي تحمله فلسفة هيجل. إن الفكرة حسب ماركس تعكس جوهر الشيء الملموس، وهذا الانعكاس هو العلاقة التي تربط بين الفكرة والشيء،إن لهذه العلاقة وجود موضوعي. ولكن رغم كون للحقيقة وجود موضوعي، فماركس لا يرفض وجود حقيقة الفكرة المجردة، لأن الأمر يتعلق بالانتقال من الشيء الواقعي وتموضوعاته، وليس الانتقال من فكرة مجردة إلى فكرة أخرى مجردة، ذلك الانتقال الذي تلعب فيه الفكرة المجردة دور المعجزة، فهو في الواقع ليس إلا انعكاسا للأشياء الواقعية. " لقد وضع(هيجل) في كل مكان "الفكرة"، على أنها الذات؛ الذات الواقعية"[19]، وبهذا كشف ماركس الطابع الوهمي الذي يربط بين الجوهر و العالم التجريبي؛ بين الفكرة والواقع. الموجود في الطابع التجريدي لفلسفة هيجل.

يواصل ماركس الاعتماد على فكرة القلب حين ينتقد فكرة اختيار الحاكم، إذ يرى أنه عندما يريد هيجل توضيح ضرورة وجود المَلك، ينطلق من فكرة الموضوعية التي لا توجد إلا على شكل ذات، أو شخص. إن الموضوعية تتمثل في إسناد فكرة الإرادة (الشخصية) إلى الشخص، فالشخصية بالنسبة لهيجل هي الموضوع، والشخص هو المحمول، ففكرة الشخصية تتحد مع الشخصية التي هي المَلك. ويترتب عن هذا أن الملك الذي هو تجسيد لفكرة الإرادة "الإرادة الحقيقية؛أي الإرادة الفردية هي الحكم الملكي"[20]، وبما أن الإرادة هي الملك،فإن

الملك هو المقرر الوحيد في السلطة والسلطة تعمل ما تشاء، " لهذا لا يقول هيجل إرادة المَلك هي القرار الأعلى،ولكنه يقول أن القرار الأعلى للإرادة هي المَلك"[21]

بعدما انتقد ماركس علاقة الموضوع بالمحمول، ينتقل إلى نقد فكرة الحد الأوسط، تلك الفكرة التي يتجاوز من خلالها الفكر المتناقضات. يرى هيجل بأن الديالتيك هو تلك الطريقة التي يمر فيها الفكر من تحديد إلى آخر بحيث تحمل تلك التحديدات نفيها في ذاتها. ويقوم الديالكتيك على كشف هذا التناقض الداخلي الذي يحمله الشيء، والذي سوف يؤدي إلى نفي الشيئ و تجاوزه، والوصول إلى الوحدة، إذ أن النسق الهيجلي ككل يقوم على محاولة شرح حركة التطور و الانتقال من مستوى إلى مستوى من خلال تجاوز المتناقضات. يرى ماركس بأن قانون الوحدة،وصراع المتناقضات الذي قال به هيجل يشوه الحقيقة، ذلك لأن تطور الحقيقة بالنسبة لهيجل تكمن في معرفة الروح المطلق، ومن ثم فإن التناقضات تكون على مستوى الفكر،هذه هي الفكرة التي يتمحور عليها نسق هيجل. ففي فلسفة الحق يحاول هيجل إيجاد الحد الوسط le moyen terme لتجاوز التناقض القائم بين المجتمع المدني ككلي والنظام السياسي القائم على حكم الملكي (الفردي) من خلال افتراضه لحد وسط يتمثل في الهيئة التشريعية، التي تتكون من طبقة أو جماعة تمثل المجتمع المدني،وبهذا يكون قد ربط بين الكلي والجزئي، غير أن هذه الطبقة التي تمثل المجتمع المدني في الهيئة التشريعية،لا تربط بين الفرد (الجزئي) والنظام السياسي (الكلي) ولهذا نجد أن الحد الوسط يحتاج هو نفسه إلى حد وسط،وهكذا إلى مالا نهاية. يعود سبب خطأ هيجل بالنسبة إلى ماركس في أنه يحاول دائما التوفيق بين المتناقضات،في حين أن الأمر لا يتعلق بالتوفيق بين الأضداد بل في صراع الأضداد.[22] استنتج ماركس بأن المؤسسات التي يقول عنها هيجل بأنها عقلية مسبقا، و بأنها تحقيق ذاتي للفكرة ،إن هي إلا أفكار وهمية غرضها تبرير النظام البروسي لا غير.

يعمق ماركس نقده لفلسفة هيجل من خلال نقد كتاب هيجل الذي يحمل عنوان "فينومينولوجيا الروح"،ذلك الكتاب الذي يعوض فيه هيجل الإنسان بوعي الذات،والطبيعة بوعي الإنسان،و لخص الإنسان والطبيعة بتطور الروح. وقد قام ماركس بهذا النقد في "كتاب المخطوطات الاقتصادية-الفلسفية" سنة 1844، يقول ماركس: "تتجلى فريضتي الأخيرة في بالبدء بالنسق الهيجلي،... البحث عن الفكرة في الواقع نفسه،تلك هي المواجهة مع "النسق" .ومن خلالها أعيد الإنسجام بين الفكرة والواقع"[23].

تتميز فلسفة هيجل بأنها فلسفة نسقية حيث"دمج كل الميادين، الطبيعة،و الثقافة،و العلم، والدين، والتاريخ، وعلم الوجود، والجمال، والمنطق في وحدة متكاملة، ويتجلى ذلك في "**فينومبينولوجيا الروح**". وقد أعاد إنجلز تقديم هذا العمل في شكل موجز وأكثر وضوحا في كتابة "لودفينج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية " سنة 1888. يشرح انجلز سبب عودته إلى الموضوع الذي سبق لماركس أن تناوله في فترة شبابه قائلا :"...وقد مضى، منذ ذلك الحين،أكثر من أربعين عاما، ومات ماركس دون عن تتاح لأحدنا فرصة الرجوع على هذا الموضوع وكنا بيّنا رأينا، في مواضيع كثيرة، بخصوص علاقتنا مع هيجل، ولكننا لم نبين، ذلك، في أي موضوع، بصورة منظمة شاملة"[24]. يرى هيجل "حسب إنجلز" "أن ما نعرفه في العالم الواقعي المادي هو مضمونه الفكري، الذي يجعل منه تحقيقا متدرجا للفكرة المطلقة، هذه الفكرة التي وجدت في مكان ما منذ الأزل، وجودا مستقلا عنه، بل هي أسبق في وجودها منه. فمن البديهي أن يكون في إمكان الفكر معرفة المضمون الذي هو في الأصل مضمون فكري. ومن البديهي أيضا أن ما نريد البرهنة عليه محتوي إذ في المقدمات بصورة ضمنية، إذ توجد وحدة بين الفكر وهذا الوجود. إن العوامل المادية (الطبيعة والكائن) هي بالنسبة لهيجل أوجه مختلفة لاغتراب وعي الإنسانية، الذي يتجاوزه عن طريق تحويله إلى "موضوع

التفكير"؛ أي إلى تحديد "بسيط" لوعي الذات ،فالطبيعة بالنسبة للتفكير تمثل ضياع ذاته، وهو يدركها كفكر مجرد خارج عنه، إن الفكر يمثل الجوهر و هو المسند والطبيعة أو الكائن فهو الظاهر وهو المسند إليه. يقول ماركس:"إن عملية التفكير، بالنسبة لهيجل ،التي يقدمها تحت إسم الفكرة ،هي مبدعة الواقع، الذي لا يشكل سوى مظهر لتجليها الخارجي."[25]

يقلب هيجل في فلسفته برمتها العلاقات الواقعية التي تربط بين الفكر والكائن، وذلك من خلال عملية التحديد أو الإسناد، حيث يرى أن الوعي هو الذي يحدد الوجود، فالفكر حسب هيجل هو المسند، والكائن هو المسند إليه، وبهذا يقلب الذاتي إلى الموضوعي و الموضوعي إلى ذاتي. إن الفكر -حسب ماركس- مرتبط بالإنسان، فالوعي هو وعي الفرد؛ فإذا كان وعي الإنسان هو وعي الذات عند هيجل، فإن وعي الذات عند ماركس هو وعي الإنسان؛ إنه ذلك الإنسان بلحمه وعظمه، والذي يدخل مع الأفراد الآخرين عبر النشاط المادي في علاقات اجتماعية معينة، ذلك لأن الشرط الأساسي لكل تاريخ بشرية هو وجود كائنات بشرية الذين يبدأون في التميز عن الحيوانات عندما يشرعون في إنتاج شروط الوجودهم المادية، وبتعاون الأفراد يتشكل نمطا معينا من التعاون أو مرحلة اجتماعية معينة. ولا يمثل هذا النمط من الإنتاج طريقة تجديد الحياة المادية للأفراد فحسب،بل يمثل نمط محدد "للفعل الإنساني"، يعبر من خلاله الأفرادعلى اسلوب حياتهم.

يجب أن ننطلق حسب ماركس من مقدمات واقيعية وليست خيالية، يجب أن ننطلق من لأفراد الواقعيين في شروطهم المادية التي وجدوها قائمة سلفا،وفي الشروط التي نتجت عن نشاطهم المادي." فعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تنزل من السماء إلى الأرض فالصعود يتم من الأرض إلى السماء ؛ بمعنى انه لا يجب أن ننطلق مما يكونه الأفراد من أفكار وتصورات عن أنفسهم ولا مما يكونه

الغير عليهم ،لكي نصل إلى الأفراد الذين هم من لحم ودم ،بل يجب أن ننطلق من البشر الواقعيين، لا ننطلق من الوعي إلى الفرد بل من الفرد إلى الوعي،فالوعي هو وعي الفرد فقط "[26]

يقدم هيجل الإنسان، على أنه "تعريف،تمثيل"؛الإنسان الموضوعي l'etre objectif، لا يمثل هذا التعريف الإنسان فعليا وواقعيا، لأنه ليس أكثر من مجرد تمثيل بسيط؛أي نسخة عن الشيء، أو صورته،وليس الشيء نفسه. بينما الإنسان الواقعي عند ماركس، مستثني من كل تعال بغرض التموضع[27] . أما إدراك هيجل للواقع على أنه اغتراب للفكر، فلا يعبر إلا عن عجزه عن مواجهة هذا الواقع،وتفضليه للفرار من مشكل بدلا من حله.[28]

يواصل ماركس نقده لفلسفة هيجل حول مسألة الوحدة وتجاوز المتناقضات التي هي بالنسبة له عملية تجريدية تحدث على مستوى الفكر، وبطبيعة الحال فالفكر هو المنتصر في آخر المطاف. يؤلف هيجل في الديلكتيك بين ثنائية الفكر و الإنسان، أو فكرة التعارض بين الشكل والمحتوى، مكونا وحدة بينهما. لكن تلك الوحدة لم تكن إلا على مستوى الفكر فحسب؛ فإذا كانت الشخصية بالنسبة لهيجل l'identité تتعلق بعلاقة الفكر بالإنسان، فإن الفكرة هي التي يمكنها وحدها ان تعي الحقيقة، ولا وجود لحقيقة خارجة عنها.[29]

إن الإنسان هنا "ممتص" absorbé من قبل الفكر، فلا يوجد تعارض بين الفكر والإنسان، كما لا توجد وحدة حقيقية بينهما، فالفكرة وحدها هي الحقيقة، لأن إقصاء الإنسان يقضي على التعارض. و يتم تجاوز الاغتراب على شكل مجرد؛ على مستوى الوعي لأن الفيلسوف، هو إنسان مفكر، مغترب، موجود في العالم الحسي الذي يجب عليه تجاوزه عن طريق النقد؛ النقد المجرد. وبهذا يتحلل

الخصم في الفكر الخالص، دون محاولة تغيير فعلية، هذا ما يجعل النشاط الإنساني يظهر بالضرورة على شكل نشاط غير ناتج شيء سوى عن الفكر. ومن خلال تجاوز الاغترابات المتتالية، تتكون الحقيقة التي تثري وعي الإنسان عبر المراحل المختلفة ، فالحقيقة ليست إلا حقيقة فكرية؛ الحقيقة التي تثري الوعي- الروح- وليس الإنسان. يعبر ماركس عن هذا في المخطوطات الاقتصادية و الفلسفية التي كتبها سنة بقوله 1844:" تنطلق موسوعة هيجل، من المنطق، أي من الفكر النظري الخالص، وتنتهي في الفكر الذي يعي نفسه"وعن الفكر الفلسفي يقول:"...ويعتبر الفكر الفلسفي فيها كفكر مطلق،فكر يفكر في ذاته،اي فكر فوق الإنساني". إنها "ليست اكثر من عرض لإغتراب للفكر الفلسفي،الذي يفكر في إطار إغتراب ذاته،وأن الروح الفلسفي ليست أكثر من فكر العالم المغترب الذي يفكر في اغترابه الذاتي؛أي أنه يدرك نفسه بطريقة تجريدية"[30].

ويمثل التاريخ حسب هيجل تطور المعرفة الذاتية لهذا الفكر، والبشر هم مادة هذه الحركة، فالفيلسوف هو الهيكل الذي يظهر فيه الروح(الفكر) المطلق الذي تطور في التاريخ بعد اكتماله،أي أنه تطور في لاوعيه، فهو لا يعتبر الكائن الفاعل في التاريخ، بل ينحصر دوره في تحليل تطور الأفكار و تقديمها على شكل أفكار تأملية فلسفية، إنه ذالك الشخص الذي يصل متأخرا؛ بعد انتهاء الحفلة post festum.يقول ماركس: "لقد فهمنا ونحن نعترف أنه ما من ساعدنا على هذا الفهم أكثر من هيجل أن مهمة الفلسفة ليست سوى أن يقوم فرد واحد بتحقيق ما قد تحققه الإنسانية بأسرها في تطورها المستمر.ما أن نفهم هذا تنتهي الفلسفة[31]. فالحقيقة في رأي هيجل ليست مجموعة إلّا من المبادئ اليقينية الجاهزة التي لا يبقى لنا إلا حفظها على ظهر قلب، بل أن الحقيقة هي المعرفة ذاتها، التي تتجلى التطور التاريخي الذي اجتازه العلم، هذا الأخير الذي يرتقي من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا حتى يصل إلى الحقيقة المطلقة المزعومة؛ إلى النقطة التي

لا يعود في إمكانه التقدم بعدها،ولا يبقى له عند إذن شيء يفعله سوى التأمل في هذه الحقيقة. فقد عرّف هيجل الوجود والفكر، وقاده هذه الفكرة إلى متابعة تاريخ الفكرة المطلقة التي تتجه من الفكرة إلى الواقع لتحدده، وتحولت الممارسة الإنسانية إلى محض ظهور للطور النهائي لهذه الفكرة ،وهذا ما جعل النشاط الإنساني يظهر بالضرورة كنشاط ليس ناتج عن شيء سوى ذاته.[32]

رغم أن هيجل يزعم أن الحقيقة المطلقة، ليست سوى التطور المنطقي؛ أي التطور التاريخي، إلا أنه ملزما إلى أن يخلص بمذهبه إلى نهاية ما؛ ففي المنطق يستطيع أن يجعل لهذه النهاية بداية جديدة، فبعدما اغتربت الفكرة المطلقة في الطبيعة، تعود إلى العقلesprit؛ أي في الفكر وفي التاريخ، لكن العودة إلى نقطة الانطلاق في نهاية الفلسفة مستحيلة، إلا في حالة واحدة؛ عندما نفترض أن الإنسانية تعي مسبقا غاية هذه الفكرة المطلقة، وهذا ما قد تم بلوغه في فلسفة هيجل، وهنا ينتهي الدياكتيك[33]. فإذا كانت حركة الفكر بالنسبة لهيجل تتمثل في الفكرة، التي هي الذات المستقلة، وهي التي تخلق الحقيقة التي تمثل شكلها الظاهري ،فإن حركة الفكر بالنسبة لماركس هي التي تعكس الواقع في دماغ البشر. فالفكرة لا تنشئ الفعل، ولكن الفعل هو الذي يولد الفكرة "لا يجب ان نقيس حقيقة الفكرة،بل نشرح الفكرة بالفعل". و"بين الفكرة والفعل يوجد الإنسان"[34]. ولكي نعي الحقيقة يجب أن ندخل الديالكتيك في مجال الحياة، فيصبح هذا الأخير علم قوانين العامة للحركة_سواء كانت حركة العالم الخارجي، أو حركة الفكر الإنساني_ وهو لا يمثل سوى مجرد انعكاس واع للحركة الدياكتيكية المتعلقة بالواقع.

فلا يجب النظر إلى العالم كمركب من الأشياء التامة، بل كمركب من عمليات تمر فيها الأشياء التي تبدو ثابتة في الظاهر، وكذلك صورها الذهنية في دماغنا؛ أي الأفكار؛ بسلسلة من التغير المتصل من الصيرورة والزوال. فإذا

استوحينا باستمرار وجهة النظر هذه في أبحاثنا، فإننا نكف دفعة واحدة عن طلب الحلول النهائية والحقائق المطلقة، إذ يظل الإنسان واعيا بضرورة كل معرفة مكتسبة، وارتباط هذه المعرفة بالظروف التي تم اكتسابها فيها.[35] وهكذا وضع ماركس دياكتيك هيجل على قدميه بعد ما كان واقفا على رأسه. يلخص ماركس هذا في قوله:إن طريقتي الجدلية لا تختلف في الجوهر عن فلسفة هيجل، بل هي نقيضها المباشر، إن عملية الفكر عند هيجل التي يجعل منها موضوعا مستقلا تحت إسم الفكرة،هي خالقة الواقع، هذا الذي لا يزيد عن كونه الظاهر الخارجي لها. أما عندي فإن عالم الفكر ليس سوى العالم المادي،منقولا ومترجما في الفكر الإنساني"[36]

يرى ماركس أن أفكار هيجل تقود ضرورة إلى تجاوزها، من أجل المحافظة على عمادها المتمثل في الجدل، "تجاوز فلسفة هيجل يمثل ضرورة إذا أردنا المحافظة على الجدل"[37]. فبناءا على الجدل القائم على مقولة نفي النفي يصبح تجاوز الوحدة "الشكلية" التي قال بها هيجل بين الفكر والإنسان؛بين الذات والموضوع، ضرورة لا بد منها. فبناءا على فكرة الفكرة المطلقة التي تستمر في التطور إلى أن تعي نفسها في فلسفة هيجل، التي تصبح هي ذاتها الفكر المطلق، فإن هذا يؤدي إلى توقف تطور المعرفة، وتوقف الجدل أيضا. وللمحافظة على هذا الأخير يجب تجاوز النسق الهيجلي، الذي ليس في هذه المرحلة،إلا مرحلة ضرورية يجب تجوزها. إن فلسفة هيجل تحمل في أحشائها بذور فنائها.

تقلب فلسفة هيجل العلاقات الواقعية، من خلال عملية التحديد، حيث يصبح السبب نتيجة، الذي يحدد المحدد، وننزل من السماء إلى الأرض مدعية أن الوعي هو الذي يحدد الحياة[38]. إن هذا النمط من هذه الأفكار حسب ماركس يقدم حقيقة البشر وطبيعة العلاقات التي تربط فيما بينهم بطريقة مقلوبة حيث وضعت الرأس في الأسفل، ويقلب الذاتي إلى موضوعي. "هذه هي حقيقة البشر

وحقيقة علاقاتهم لكن الإيديولوجية تقدمهم بطريقة مقلوبة حيث وضع الرأس في الأسفل مثل ما نرى الصورة حين نلتقطها في غرفة مظلمة ،لكن هذا القلب لن يدوم بل سوف يعدل،و تصحح الأفكار حين يصل التطور التاريخي إلى مرحلة معينة، مثل ما يحدث في العين حين تلتقط الصورة لأول حيث تكون الصورة في الوهلة الأولى مقلوبة على مستوى الشبكية ثم تعدل بفضل تطورات فيزيائية.[39]

1. Auguste Cornu : **Karl Marx et Friedrich Engels, Marx A Paris,**(Tome 3, Paris, PU F) p.183
2. Friedrich Engels : **La situation de la classe laboureuse en Angleterre**, (Traduction, Gilbert Badia et Jean Friedrich, Editions : sociales, Paris, 1960) « introduction »

- المانيفاكتورة la manufacture،تمثل مرحلة انتقالية بين ورشة الحرفي،والصناعة الكبيرة، إنها معمل يتألف من مجموعة من عمال يشتغلون فرادى، تحت إدارة مالك المعمل.

3. Karl Marx : « pour une critique de philosophie du droit de Hegel », dans, Karl Marx : philosophie, traduction : Maximilien Rubel, (Paris, Gallimard, 1965), p97
4. ibid, p.97.
5. Ibid.p.99
6. ibid, p.96
7. Ibid. p.92
8. Karl Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, Karl, traduction, Guillaume Fondu, et Jean Quétier,(Editions, Sociales, Paris,2014), p p.62.
9. Marx,Engels :correspandances,Tome1,traduction :GilbertBadia,etJean Mortier,(Paris, Editions sociales,1971),p 244.
10. Karl Marx : Critique du droit politique Hégélien(Manuscrit de 1842-1843), traduction : kostas Papaioannou, (Paris, Edition :Allia,2010)p.47
11. Ibid. p.43
12. ibid, p.46.
13. ibid, p. 45.
14. ibid, p. 45.

15. بول ريكور:محاضرات في الإيديولوجية و اليوتوبيا، ترجمة:فلاح رحيم،(لبنان،دار الكتاب الجديد المتحدة،سنة2002)،ص 80

16. Karl Marx : Critique du droit politique Hégélien, Op.cit, p55.
17. O. Bakouradze : « Formation des idées philosophiques », dans, sur le jeune Marx, (recherches internationales à la lumière du marxisme , Cahier 19, Paris , Editions :La nouvelle Critique, 1960) p25
18. Karl Marx : Critique du droit politique Hégélien, op.cit, p4 6.
19. ibid, p.49.
20. Ibid, p.62.
21. Georgy Luckas : Le jeune Marx, traduction : Pierre Rush,(Paris, Les éditions : de la passion,2002), p48
22. BAKOURADZE : Formations des idées Philosophiques, op.cit, p.28.
23. Karl Marx : Lettre à son père, Berlin, 10 novembre 1837,dans, Karl Marx :Philosophie, op.cit,p II

24. فريدريك إنجلز:لودفينج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية،(ترجمة فؤاد أيوب،سوريا،دار دمشق،بدون سنة) مقدمة المترجم،ص30.

25. Karl Marx :Le capital, traduction :Maximilien Rubel, Livre1, (France, éditions Gallimard,2008),p106
26. Karl Marx, Friedrich Engels : L'idéologie Allemande, première partie, Feuerbach , traduction :Renée Cartelle et Gilbert Badia , (Paris, Editions :Sociales,1972) p.51.
27. Michel Henri : une philosophie de la réalité,(France, Gallimard,1991), p.371
28. Calvez Jean-yves :La pensée de Karl Marx, (Paris, éditions, Seuils,1970),p.130.
29. Franz jakubawsky :les super structures idéologiques de la conception matérialiste de l'histoire, traduction :jean- Marie Brohma, (Paris, édition, Etudes documentations internationales,1971),p.67.
30. Karl Marx : Manuscrits économico-politique de 1844, op.cit,p 160

31. فريدريك إنجلز:لودفينج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية،المرجع السابق،ص، 43

32. رمضان الصباغ:الفن و الإيديولوجية،الطبعة الأولى،(الإسكندرية،دار الوفاء لدنيا الطباعة و للنشر ،2005)،ص 11

33. فريدريك إنجلز: لودفينج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المرجع السابق،ص 38

34. Jaque Ellul : la pensée marxiste,(table ronde, France,2003) p.37

35. فريدريك إنجلز: لودفينج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المرجع السابق،ص 80

36. Karl Marx :Le capital, op.cit,postface de la seconde, édition allemande, p.107.

37. Franz Jakubawsky : les super structures idéologiques de la conception matérialiste de l'histoire, op.cit,p.68.

38. Karl Marx, Friedrich Engels : L'idéologie Allemande, op.cit p.51

39. Ibid,p.51

كانط والمنعطف الاستطيقي
أو في ترنسندنتالية الجميل

بقلم/ الأستاذ سمير بلكفيف.
جامعة خنشلة – الجزائر

الملخص:

يشكل التأسيس الكانطي للاستطيقا في مشروعه النقدي لحظة ميلاد ثانية تنخرط في التقليد الألماني منذ باومجارتن لجعل دراسة موضوع "الجميل" مبحثا مستقلا بذاته، لكن في اللحظة ذاتها يهيئ الشروط الفلسفية للانفصال عنه، ليؤسس كانط استطيقا قائمة على تحليل الشعور الجمالي المحض وفي موضوع الجمال، بمعزل عن كل غائية متعلقة بعلاقات موضوعية يمكن أن نؤول من خلالها هذه الفكرة الاستطيقي، يقول كروتشه: "إن ظاهرة الجمال قد ظلت يكتنفها غموض وتناقض كبير، فحتى عصر كانط ظلت فلسفة الجمال محاولة لإرجاع التجربة الاستطيقية إلى مبدأ غريب عنها، أما كانط فكان أول من ذهب إلى أن للفن ميدانه المستقل"،

والحقيقة أن الخاصية الكانطية الحقيقية، هو ذلك الاكتشاف الكبير الذي يتجلى في النقد الثالث، ويتمثل في نظرية جديدة وأصيلة في فلسفة الفن.

Résumé :

Le fondement de l'esthétique par KANT dans son projet critique représente une renaissance qui s'intègre dans la tradition allemande depuis BAUMGARTEN, afin de rendre l'étude du sujet du « beau » un thème de recherche indépendant, mais qui, en même temps, prédispose les conditions philosophiques pour s'en séparer, de sorte que KANT constitue une esthétique basée

sur l'analyse du sentiment esthétique pure et dans le sujet de l'esthétique, à l'écart de toute objectivité concernant des rapports objectifs d'après lesquelles nous pouvons interpréter cette idée esthétique. KOROTCHA dit : « le phénomène de l'esthétique est resté entouré d'une grande ambiguïté et contradiction, car jusqu' l'ère de KANT, la philosophie d'esthétique est restée une tentative de renvoyer l'expérience esthétique à un principe qui ne se rapporte en rien à elle. Mais KANT était le premier à croire que l'art a son domaine indépendant».

مقدمة:

ترجع أهمية كانط فيعلم الجمال إلى كونه أعظم الفلاسفة الذين استوعبوا تراث أسلافهم، ثم حدّدوا بداية منعرج جديد لهذا العلم من خلال ما أُصطلح على تسميته "الفلسفة النقدية" التي انصب اهتمامها على نقد المعرفة والبحث في شروطها القبلية-الأولية، فقد عرّف الاتجاه العقلي -الذي ساد الفلسفة الأوروبية وعلى رأسه "باومجارتن"[1]- الاستيطيقا[2] بأنها علم مستقل، وأنها منطق المعرفة الحسية الغامضة التي تدور حول الكمال، والكمال إذا أصبح موضوعا لمعرفة متميزة اتصف بالحق، أما إذا طُبّق على السلوك فإنه يُعرف بالخير، أما إذا كان موضوعا لشعورنا وإحساساتنا فإنه يصير جمالا، وقد استبقى كانط من "باومجارتن" فكرته عن الجمال باعتباره الكمال حين نحسّ به، غير أنه أضاف إليه صفة الغائية، وإذا كانت الاستيطيقا عند "باومجارتن" في درجة دنيا من درجات المعرفة بالقياس إلى المنطق الذي يكون موضوعه أكثر قابلية للمعرفة الواضحة، عُني كانط بالبحث في الاستيطيقا من خلال تحليله للشروط الأولية للحكم الجميل (الحكم الاستطيقي أو الذوق)[3].

لقد طرح كانط من خلال كتابه: "نقد ملكة الحكم"[4] أسئلة جوهرية حول طبيعة الفن وأنكر أن يقع الفن ضمن مفاهيم الضرورة، وأنكر أيضا أن يكون الفن شكلا من أشكال الفهم العقلي أو السلوك الأخلاقي، والاهتمام بالجميل في الفن

الذي نضم إليه أيضا الاستخدام المصطنع لجمالات الطبيعة لا يشكل أدنى برهان على وجود نوع من التفكير مرتبط بالخير الأخلاقي، هكذا يقدم كانط حجة على تفرد الفن واستقلاله من خلال رفضه أن يكون الحكم الاستطيقي من الأمور المتسمة بالموضوعية، ورغم إقراره بأن الأحكام الاستطيقية أحكام ذاتية فإنها -في رأيه أيضا- أحكام عامة يشارك فيها كل فرد يمتلك ذوقا جيداً، ولذلك اقترح كانط فيما يتعلق بالجمال ميدانا للذوق لا تتحكم فيه المفاهيم العقلية والأخلاقية، رغم أنه قد يكون مصاحبا لها في بعض الفنون [5].

على هذا الأساس تنشأ المشكلات التالية: كيف تكون الأحكام الجمالية ممكنة وهي تتعلق -قبليا- بمبادئ ملكة الحكم المحضة؛ أي لا تكون مهمتها (كما هي الحال في الأحكام النظرية) أن تدرج تحت مفاهيم الفهم الموضوعية فقط أو أن تكون خاضعة لقوانين، بل التي تكون الموضوع والقانون معا؟ ثم كيف يكون حكم الذوق ممكنا انطلاقا من الشعور الشخصي وحده[6] بفعل اللذة التي يوفرها موضوع ما مستقلا عن مفهومه؛ أي مندون أن يجيز لنفسه انتظار أية موّافقة غريبة عنه، بأن هذه اللذة متعلقة بتمثل هذا الشيء لدى كل ذات أخرى[7] ؟ ثم كيف يمكن أن يرتقي الذوق حتى يصبح وسيلة مشروعة من وسائل الحكم على العمل الفني ؟ وكيف نثق في هذا الذوق ونعتمد عليه كمحك دقيق يزن الآثار الفنية فيعدل في الحكم عليها، وتصدق أحكامه عند جميع الناس[8] ؟ بتعبير آخر، كيف يكون حكم الذوق كلي بالرغم من ذاتيته ؟ أو كيف نبرّر كلية جمالية تنطلق من جمالية ذاتية ؟

أولا- فتوحات النقد أو في ترنسندنتالية الجميل:

إن كانط لا يحلل في دراسته الجمالية العمل الفني، وإنما الحكم الصادر جماليا سواء عن الطبيعة أو عن العمل الفني، وهو لا يهتم بمقدمات هذا الحكم بل يهتم بالنتيجة المتضمنة في هذا الحكم، وهو لا يدرس الحكم الجمالي دراسة

سيكولوجية أو اجتماعية ؛ بمعنى أنه لا يهتم بطبقات المتذوقين وكيف يتأثرون بالتربية والنشأة وإمكانية تغير الذوق مع تغير الظروف وميكانيزم التذوق داخل الإنسان، بل هو يدرس الذوق دراسة فلسفية، فيلجأ إلى المنهج الترنسندنتالي[9] أو المنهج الكلي الصوري الذي طبّقه في دراسته للعقل النظري والعقل العملي.

إن الأحكام عند كانط تنقسم إلى أحكام تحليلية وتركيبية؛ أي إلى أحكام لا تضيف جديدا، وإلى أحكام تضيف جديدا، ثم تنقسم الأحكام إلى أحكام بعدية تصدر بعد التجربة وأحكام قبلية تصدر قبل التجربة[10]، وبوسعنا أن نُقسم الأحكام الجمالية مثلها في ذلك مثل الأحكام النظرية المنطقية إلى أحكام تجريبية وأحكام محضة، الأولى هي التي تعبّر عما في الشيء من ملاءمة، بينما الثانية تعبّر عن جمال الشيء أو طريقة تمثله، تلك هي أحكام الحواس (أحكام جمالية مادية)، وهذه كونها شكلية هي وحدها أحكام ذوق حقيقية"[11].

1- ماهية الحكم الاستطيقي-الجمالي:

نعني بالحكم الاستطيقي- الجمالي حكما يثبت أو ينفي أن شيئا ما جميل أو أن شيئا ما أكثر جمالا من شيء آخر، مثل قولنا: "هذه الوردة جميلة"، "وهذه الصورة ليست جميلة"، "هذه القصيدة أكثر جمالا من تلك...الخ"، وتعدّ أحكام مثل "هذه القصيدة رومانسية أو غنائية، ممتازة أو مأساوية ...الخ" أحكاما استطيقية من حيث أن ما تثبته هو ببساطة أن القصيدة جميلة، فهذه الصفات كلها تندرج تحت مصطلح عام هو "جميل"[12]، إن الحكم الجمالي -حسب كانط- حكم كلي، ذلك أن الذوق بالنسبة للجميل يمكن أن يسمى ذوق تأمل، بينما نجد الحكم على الملائم حكما شخصيا، لأن الذوق بالنسبة له ذوق حواس، بينما الحكم الجمالي بعيد عن أي غرض ولا يحتوي أي عنصر عقلاني، إنه الحكم الذي مصدره الرضا الذي يبعثه الشيء باعتباره يستحق الإعجاب لذاته، وهذا الرضا يسمح للشيء بأن يمتلك غاية في ذاته[13]، ذلك أن الشيء بالنسبة إلى الشعور باللذة يعتبر إما مرضيا أو

جميلا أو ساميا أو جيدا بإطلاق، فالمرضي لدافع الرغبة هو دوما من نوع واحد أيّا كان مصدره والفارق النوعي في تصوره في الحس أو في الشعور من منظور موضوعي، لذلك يعتمد في الحكم على تأثيره في النفس على كمية الإغراءات فقط، أما الجميل فإنه على عكس ذلك يتطلب تصور نوعية معينة في الشيء تكون قابلة لأن تفهم في ذاتها ويمكن إرجاعها إلى مفاهيم (علما بأنها لا تعاد إليها في الحكم الجمالي)"[14]، فالحكم الجمالي يظهر في جملة خصائص: أولها أنه تأملي محض أو خالص متحرر من كل غائية، وهذا التحرر شرط لاستقلالية هذا الحكم الاستطيقي[15]، إن الجميل إذن يعدنا أن نحب شيئا من دون منفعة[16].

إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي نجد أنه من جهة، حكم ذاتي متعلق بالذات التي أصدرته، لكنه من جهة أخرى لا يصدر عن هوى وعن غرض خاص، فهو أشبه بالحكم الكلي، وهو أيضا حكم متعلق بالذوق، والذوق هو ملكة الحكم على شيء ما عن طريق الشعور باللذة أو الألم على نحوٍ خالٍ من المنفعة، إن حكم الذوق ليس حكم معرفة بل هو حكم جمالي لا يتعلق بالشيء في حدّ ذاته بل يتعرض له من حيث أنه تمثل أمام الذات[17]، "وحينما يقول شخص- مثلا- عن شيء أنه جميل فهو يعزو ذلك الرضا نفسه إلى الآخرين؛ أي لا يحكم لنفسه فقط بل ولكل إنسان أيضا، فيتكلم عندئذ عن الجمال كما لو كان الجمال خاصية للأشياء، ولهذا ليس بوسعنا أن نقول: إن لكل إنسان ذوقه الخاص لأن هذا سيعني عندئذ أن الذوق غير موجود بإطلاق؛ أي لا يوجد حكم جمالي يدعي عن حق موافقة الجميع عليه"[18]، ويمكن حصر صفات حكم الذوق في أربع خصائص حسب أنواع الحكم الأربعة:

من حيث الكيف: بمعنى أن حكم الذوق لا يراعي أية منفعة أو غرض.

من حيث الكم: بمعنى أن حكم الذوق بالرغم من ذاتيته إلا أن له طابعا كليا.

من حيث الإضافة: بمعنى ليس هناك غائية من جراء الحكم الجمالي.

من حيث الجهة: لا يرتبط الحكم الجمالي بأية مفاهيم عقلية-منطقية.

يمكننا أن نوضح الحكم الجمالي أكثر فنقول: من ناحية الكيف، إن الذوق خال من أي نفع خاص، وليس هناك إرغام يدفعني إلى إصدار حكم معاكس لما أشعر به على أنه جميل، ومن ناحية الكم نقول: إن حكم الذوق يرضي الجميع أو الكل، والكلية هنا ليست منطقية بل هي كلية وجدانية؛ أي كونية جمالية، بمعنى أن الجميع يشتركون فيه لأنه ليست هناك مصلحة لقول عكس ذلك الحكم، أما من حيث الإضافة فإننا نجد في العمل الفني والرؤية الجمالية للطبيعة نوعا من التنظيم يستهدف غاية، وحينما ندقق لمعرفة هذه الغاية لا نجدها، فكأن هناك غائية حيث لا غائية حقيقية، هذا من ناحية الإضافة أو العلاقة، أما من حيث الجهة؛ أي من حيث الضرورة أو الإمكان، فإننا نجد أن الحكم الجمالي هو أمر استيطيقي يشبه الأمر الأخلاقي من حيث أنه أولي وضروري، وهكذا نخلص إلى أن الجمال متعة كلية خالية من كل مفهوم، وهو غائية من دون غاية، وارتياح منزّه عن كل غرض، وبالتالي ضرورة ذاتية[19]، " فالجميل-فيما يقول كانط- هو ما يُعرف من دون مفهوم بوصفه موضوع رضا ضروري"[20]، إنه علينا في كل هذا أن نلاحظ أن الحكم يعني ملكة التفكير في الجزئي باعتباره محتوى في الكل، وأنه يشكل حدًّا وسطا بين الفهم والعقل، وقد يلوح أنه يستند إلى مفهوم، فإذا دققنا لمعرفة هذا المفهوم لم نجد شيئا محددا، ولهذا هو مفهوم غير متعين: إنه حكم وجداني ينطلق من الحالات الجزئية ليصل إلى القانون، وهو لهذا حكم تأمل على عكس حكم التعيّن الذي يطبق القانون على الحالة الجزئية[21]، وهكذا نستنتج:" أن الذوق هو ملكة الحكم على شيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا خلوًا من أية مصلحة، وموضوع مثل هذا الرضا هو الجميل"[22].

2-استنباط الحكم الاستطيقي (حكم الذوق):

لقد ذكر كانط أسباب نقص مناهج الكتّاب السابقين عليه أمثال: (بوركه، أديسون، باومجارتن) فهم جميعالم يؤسسوا الذوق على أسس نفسية، وإذا ظن أحد- فيما يرى كانط- أن باستطاعته التدليل على أصل هذه المبادئ وحاول بطرق نفسية، فإنه يكون قد خالف معناها كليا؛ ذلك لأن هذه لا تخبرنا عما يجري؛ أي عن القواعد التي بموجبها تلعب قوانا المعرفية لعبتها حقيقة، وكيف يتم الحكم وإنما كيف ينبغي أن يحكم، إن الأحكام الاستطيقية أو أحكام الذوق لا تذكر لنا كيف يحكم الناس بل كيف ينبغي أن يحكم الناس، والنوع الأول من الأحكام يكون موضوع بحث علم النفس التجريبي أما النوع الثاني من الأحكام فتبيّن أنها تنطوي على مبدأ قبلي، وذلك لأن كانط يريد الوصول إلى منطق للذوق مثيل للمنطق الذي توصل إليه في مجالي العلم والأخلاق[23].

لقد تمثلت الخطوة الهامة لكانط مقارنة بالسابقين عليه أو المعاصرين له، في أنه ذهب إلى ما وراء التحليل الأمبيريقي للإحساس الجمالي، متجها نحو التحديد الخاص لعلم الجمال باعتباره مجالا خاصا للخبرة الإنسانية، يماثل في أهميته وتكامله المجالين الخاصين بالعقل النظري والعقل العملي (أي المجال المعرفي والمجال الأخلاقي)، وبالنسبة لكانط كان وجود مجال أصيل للخبرة الإنسانية أمراً يستدل عليه من خلال ذلك الحضور الخاص لشكل فريد من المبادئ القبلية الأولية[24]، ذلك أننا نجد لملكة الحكم مبدأ قبليا لإمكانية الطبيعة ولكن من منظور ذاتي فقط، إنها لا تفرض بموجبه قانونا على الطبيعة (بما هي استقلالية)، وإنما على نفسها بما هي تشريع ذاتي[25].

إن الحكم الجمالي عند كانط يتسم بالأولية والضرورة، وهو لا يقوم في الموضوعات ذاتها بل يقوم في النفس أو الذات، وهو وسيلة ندرك بها الانسجام أو الاتساق بين قوى النفس وملكاته، ومن هنا جاءت أوليته وضرورته وكونيته،

ومعنى هذا أن الحكم الجمالي موضوعي يصدق عند كل شخص وفي كل زمان أو مكان[26]، ولذلك يمكن القول: "أن الحكم الجمالي ذو صلاحية شاملة لكل ذات، بما أنه حكم قائم على مبدأ قبلي ما"[27]، فالحكم الجمالي قبلي يُستمد قبليا من الذات (الذوق أو الشعور باللذة أو الألم) وليس له علاقة بالتجربة، ذلك أن المبدأ القبلي يحدد النشاط الإنساني ويحفظ حيويته[28]، إنه ملكة داخلية ينحصر عملها في موضوع معين ندركه: "ولسنا بحاجة إلى مزيد من التجربة لكي نربط محمول أحكام كل منها بمفهوم الحامل، بل يمكننا أن ندرك ذلك قبليا إدراكا كاملا، فلن تظهر الضرورة المنطقية الموضوعية هنا لو كانت المبادئ تجريبية بحتة، إذًا غائية الطبيعة هي مبدأ ترنسندنتالي لملكات المعرفة فينا"[29].

إن الاستيطيقا تهتم بحالة الذات في بداية الأمر وليس لها علاقة بطبيعة الموضوع المعروض فالعثور على شيء جميل معناه الشعور ذاتيا بالرابطة الضرورية بين عرض هذا الشيء وحالة اللذة التي ينتجها هذا العرض، أي أن الحكم الاستطيقي لا يهتم من حيث الجوهر بالموضوع ولا ينشغل بمعرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بعمل فني أو بجمال الطبيعة[30]، ومن أجل هذا قال "ألدوس هكسلي": " إن أحد ردود الفعل الطبيعية التي تعترينا عقب قراءتنا لمقطوعة جيدة من الأدب يمكن أن يعبر عنه بالمسلمة الآتية هذا هو ما كنت أشعر به وأفكر فيه دائما، ولكنني لم أكن قادرا على أن أصوغ هذا الإحساس في كلمات حتى ولا لنفسي"، إن هذه العبارة الأخيرة على قصرها قد استطاعت أن تكشف عن أثر الذاتية في الفن، فالفن وإن كان يصدر عن ذات واحدة فإنه يهدف إلى نتيجة وهي إشراك أكبر عدد من الناس في التمتع بالأثر الفني[31] ومحو ما بينهم من فروق في التقدير: "فإن كل حكم ذي قيمة عامة موضوعيا هو دوما ذاتي أيضا؛ بمعنى أنه حين نكوّن حكم قيمة بالنسبة إلى كل ما هو مندرج تحت مفهوم معطى فإنه يملك أيضا قيمة بالنسبة إلى كل

إنسان يتمثل موضوعيا بواسطة هذا المفهوم، ولكن لا يمكن الاستدلال من قيمة عامة ذاتية"[32].

إن الحكم الجمالي -بالرغم من ذاتيته- يلزمنا بالصعود من مرتبة الخاص إلى منزلة العام، وهذا ما يتطلب مبادئ لا يمكن استعارتها أو الحصول عليها من الخبرة على نحو مباشر -هذا ما يعكسه العنصر الأول من هذا المبحث- فالحكم التأملي لا يستمد من الخارج لأنه حينئذ سيكون حتما محددا أو معينا أو حتميا طبيعيا[33]، إنه ينتمي أكثر إلى مملكة الذات والوجدان والشعور: "وهذا ما يفسر أن شاعراً ناشئا يظلّ مقتنعا بأن قصيدته جميلة على الرغم من حكم جمهور الناس عليها أو حكم أصدقائه بأنها ليست كذلك، وإذا حدث أن صدقهم فلا يكون ذلك لأنه غيّر رأيه في قيمة قصيدته وإنما لأنه يجد رغبته في الموافقة سببا لمسايرة الهوس الجماعي، إن الذوق لا يدّعي غير الاستقلال في الحكم، فإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معينة لأحكامه يكون قد استبدل الاستقلال بالرضوخ للغير"[34].

إن الحكم الجمالي ينتمي إلى مملكة الذات، ويقوم على شعور خاص بالمتعة، وذلك عندما يكتشف المرء التوافق خارجه أو داخله ويشعر به على نحو خاص لكنه يحاول جاهدا عن طريق التأمل أوالتفكير أو البحث أن يتوصل إلى قانون عام له[35]، وهذا ما يدفعنا خلال هذا البحث:أن نبرر شمولية حكم هو ليس حكما يتمثل ما هو الشيء، ولا حكما يفرض عليّ أن أفعل شيئا لكي أنتجه، وإنما بالنسبة إلى ملكة الحكم بوجه عام علينا أن نبرّر فقط الصلاحية الشاملة لحكم فردي يعبّر عن الغائية الذاتية لتمثل تجريبي لصورة الشيء، من أجل أن يكون بوسعنا أن نفسر كيف أن شيئا ما يمكن أن يبعث على الرضا بمجرد الحكم عليه ومن دون حساسية أو مفهوم، وكيف يصحّ أن يعلن عن رضا يتعلق بشخص واحد، إنه بمثابة قاعدة لكل شخص آخر"[36]، سيكون إذا منطلق العمومية هو

الذاتية، وهذه الأخيرة والتي لابد منها في سبيل تحقيق الكلية الفنية الحقّة، لا يمكن أن تتأتى إلاّ إذا توغل الفنان في أعماق الإنسان- هذا أيضا تحليل ارتدادي لملكة الشعور، ذلك أن تعمق الإنسان (الفنان) في ذاته إنما هو تعمق في ذات الإنسان الذي يوجد في أعماقنا جميعا، وعلى الرغم من أن لكل منا مجموعة من الخصائص الفردية المميزة له، فإن فينا جميعا إنسانا واحدا يتمثل في الذات الإنسانية التي تفرح وتحزن، تخاف وتقلق، تنتصر وتنهزم، تحب وتكره، والفنان هو وحده القادر على التعبير عنها.

هكذا تنتهي الذاتية في الأثر الفني إلى محو الفروق والتضاد بين الأفراد، لأن استكشاف الفنان لذاته إنما هو قبل كل شيء اكتشاف للذات الإنسانية[37]، وهي المهمة التي يقوم بها كانط من خلال نقد ملكة الحكم من خلال تمييزه الشهير بين الحكم الاستطيقي وحكم الذوق.

3- بين الحكم الاستطيقي والحكم المنطقي:

إن حكم الذوق عند كانط هو حكم استيطيقي؛ أي حكم يرجع إلى الذات، وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمدة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية، إلاّ أن الأفكار المستمدة من الشعور باللذة أو الألم ليست كذلك لأننا في هذه الحالة لا نشير إلى موضوع خارجي بل يكون لدينا شعور عن أنفسنا عندما نتأثر بهذا النوع من الأفكار، فالذوق هو ملكة تقدير شيء أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها من دون وجود غرض معين، ومن العبث اللجوء إلى الأدلة العقلية للبرهنة على جمال الشيء، فحكم الذوق لا يرجع إلى قواعد عقلية ولا يستند إلى براهين استدلالية ولا يستدل عليه من قاعدة عامة أو من تصور عقلي[38]، ولهذا يقول كانط "إن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقيا بل جمالي؛ ونعني بذلك أن المبدأ الذي يعيّنه لا يمكن أن يكون إلا ذاتيا وكل رابطة التمثلات حتى رابطة الإحساسات يمكن أن تكون موضوعية (وتعني عندئذ

ما هو واقعي في تمثل تجريبي) أما رابطة التمثلات بالشعور باللذة والألم فليست كذلك، إنها لا تدلّ على شيء في الموضوع نفسه وإنما تشعر فيها الذات بأنها متأثرة بالتمثل"[39].

إن حكم الذوق ليس حكما معرفيا، ومن ثمة فهو بالضرورة ليس حكما منطقيا، إنه حكم جمالي يتحدد في المقام الأول على نحو ذاتي، وهو لا يتم من خلال المعرفة بل من خلال الخيال والوجدان، وهو يرتبط بشكل جوهري بالشعور بالمتعة والألم[40]، يقول كانط إن:" حكم الذوق يتميز عن الحكم المنطقي من حيث أن هذا الأخير يُدرج تمثلات تحت مفاهيم الموضوع بينما حكم الذوق لا يدرج شيئا تحت تصور وإلا أصبح من الممكن الحصول على الاستحسان العام الضروري بقوة البرهان، بيد أنه يتشابه رغم ذلك مع الحكم المنطقي في كونه يدّعي الكلية والضرورة، ولكن ليس بحسب مفاهيم عن الموضوع بل يكون لاعتبارات ذاتية بحتة"[41].

إن أحكام الذوق تركيبية (تأليفية) الطابع، وذلك في ضوء أنها تذهب إلى ما وراء المفهوم العقلي وحتى إلى ما وراء الحدس الخاص بالموضوع، كما أنها تضيف إلى ذلك الحدس محمولا ما، ليس معرفيا، بل نوعا من الشعور بالمتعة والألم، وهكذا فإن الحكم الجمالي بدلا من أن يقول شيئا عن الخصائص الموضوعية لشيء معين فإنه يكشف شيئا عن الحالة الذاتية لعقلنا خلال إدراكها الشكل الخاص بموضوع معين، وهكذا فإنه عندما أقول:"إن هذه الوردة جميلة" يكون الأمر هنا مختلفا عن قولي:"إن هذه الوردة حمراء "، ففي الحالة الثانية يرتبط هذا القول بالتركيب بين مفهومين عمليين "الوردة" و "حمراء" أما في الحالة الأولى فإن المحمول "جميلة" يضيف إلى إدراكي للوردة أو تصوري لها ذلك الوعي فقط بأنني أشعر بالمتعة تجاهها، فالجمال ليس صفة محددة يمكن نسبتها إلى الوردة أو الطبيعة، وليس هناك فعل من أفعال التركيب قام هنا بالامتداد بالمفهوم الخاص بالوردة، كذلك لا يمكن

المزج هنا على نحو خالص بين إدراك الوردة والمتعة، فالإدراك يوّجه نحو الموضوع والمتعة تكون متعلقة بالذات، ومن الصعب المزج بين هذين الاتجاهين المختلفين الخاصين من الانتباه على هيئة تركيب محكم، فالحكم الجمالي حكم يقوم على نوع من التركيب الذاتي[42]، ما يعني أن أحكام الذوق هي أحكام تركيبية، وهذا ما يسهل فهمه بسبب أنها تتجاوز المفهوم، لا بل تتخطى أيضا عيان الشيء وتضيف إليه كمحمول شيئا ليس حتى معرفة، وإنما شعورا باللذة أو بالألم، ومع أن المحمول (محمول اللذة الشخصية) تجريبي تكون هي مع ذلك أحكاما قبلية، أو ترغب في أن ينظر إليها على أنها كذلك وهذا ما تتضمنه في كل الأحوال عبارات إدعائها، ومن هنا ينشأ السؤال التالي: كيف أن لإشكالية ملكة الحكم هذه أن تقع ضمن إشكالية الفلسفة الترنسندنتالية العامة ؟ وكيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة[43] ؟

إن الحكم الاستطيقي يختلف على الحكم المنطقي لأنه ليس حكما ناتجا عن تعميم أو مبررات عقلية، فشأن هذا الحكم الاستيطيقي من جهة الخصوصية شأن أي شعور أو إحساس خاص، ومثال ذلك أني قد أصطحب أحدا لمشاهدة فيلم أو يقرأ قصيدة، ويحاول إقناعي بالأدلة العقلية والمنطقية وباستخدام معايير النقد الجمالي المختلفة، ومع ذلك فلن يكون ما عرضه علي جميلا ما لم أشعر أنا بتأثيره عليّ ، ولهذا فإن حكمنا على الجميل حكم يجمع بين خاصيتين تبدوان لأول وهلة متعارضتين. وعلى الرغم من أننا نطالب الآخرين بأن يوافقوننا عليه إلا أننا نقدم لهم السبب الكافي والبرهان وتفسير ذلك -حسب كانط- أن الحكم الاستطيقي وإن كان يتميز بصفة الكلية إلا أن هذه الكلية لا تستند إلى تصورات عقلية أو استدلال عقلي وإنما ترجع إلى عملية تجري في العقول البشرية وتتلخص في انسجام المخيلة مع الذهن، وهو أمر مشترك لدى جميع الناس، الأمر الذي يجعل من الحكم الاستيطيقي حكما كونيا؛ ذلك أن الذات واحدة ومشتركة عند جميع

البشر، ولذلك فإن الجميل حين يروق لي شخصيا لا يروق لي بصفة خاصة بل بصفتي فردا من طائفة من البشر، ولهذا يتميز الحكم الاستيطيقي بالكلية "[44].

تبعا لذلك يجب على الإنسان المتذوق للجمال أن يعتقد أن له الحق في أن ينسب إلى كل إنسان رضا مشابها، وسيتحدث إذاً عن الجميل كما لو كان الجمال صفة لشيء وكأنه حكم منطقي بينما الحكم ليس إلا جماليا ولا يحتوي إلاّ على علاقة بين تمثل الموضوع وبين الذات، ذلك أن الحكم الجمالي يشبه الحكم المنطقي في كون أن من الممكن افتراضه صادقا بالنسبة إلى الجميع، ومع ذلك فإن هذا العموم لا يمكن أن ينجم عن مفاهيم إذ لا يوجد انتقال من المفاهيم إلى الشعور باللذة أو بالألم[45].

إن الحكم المنطقي يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات بينما الحكم الجمالي يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل من الخصوصي إلى الكوني[46]: " فحينما نحكم على الأشياء بموجب مفاهيم فقط فعندئذ يُفقَد كل تمثل للجمال، كما أنه لا يمكن أن توجد قاعدة يكون على المرء أن يعترف بموجبها بأن شيئا ما جميل"[47].

ثانيا- من جماليات الذات إلى إستطيقا التواصل:

1- جمالية الذات من دون ذات:

إن حكم الذوق أو الجمال لا يهتم بأي معرفة، فهو ليس حكما محددا أي لا نُطبق به مفهوما على موضوع بغاية توسيع معرفتنا، بل على العكس من ذلك فهو حكم تأمل به نجد الرابط الضروري بين العرض والشعور باللذة، ومهما كانت هذه العلاقة قابلة لأن تكون كونية في بعض الظروف-كما سنثبت ذلك- فإنها تبقى مع ذلك ذاتية محضة، والعلاقة الاستيطيقية؛ أي رابطة عرض ما بالشعور باللذة، لا تشير إلى أي شيء في الموضوع، لا شيء سوى الشكل البسيط للغائية

التي تشير إلى هذا التلاؤم الداخلي الذي يصاحب تمثيل ما[48]، فأي جمالية: " لا تقوم على مفهوم على القيمة العامة المنطقية؛ لأن ذلك النوع من الأحكام لا يمتد إلى الموضوع، ولهذا السبب بالذات يجب أن تكون الكلية الجمالية التي ترفق بحكم ما من نوع خاص، لأنها لا تربط صفة الجمال بتمثل الموضوع معتبرا في كامل مجاله المنطقي ولكنها مع ذلك تمتد إلى كامل مجال كل الأذواق التي تحكم"[49].

إن الاستيطيقا تهتم بحالة الذات في بداية الأمر وليس لها علاقة بطبيعة الموضوع المعروض فالعثور على شيء جميل معناه الشعور ذاتيا بالرابطة الضرورية بين عرض هذا الشيء وحالة اللذة التي ينتجها هذا العرض، أي أن الحكم الاستيطيقي لا يهتم من حيث الجوهر بالموضوع ولا ينشغل بمعرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بعمل فني أو بجمال الطبيعة [50]، ومن أجل هذا قال "ألدوس هكسلي": "إن أحد ردود الفعل الطبيعية التي تعترينا عقب قراءتنا لمقطوعة جيدة من الأدب يمكن أن يعبر عنه بالمسلمة الآتية هذا هو ما كنت أشعر به وأفكر فيه دائما، ولكنني لم أكن قادرا على أن أصوغ هذا الإحساس في كلمات حتى ولا لنفسي"، إن هذه العبارة الأخيرة على قصرها قد استطاعت أن تكشف عن أثر الذاتية في الفن، فالفن وإن كان يصدر عن ذات واحدة فإنه يهدف إلى نتيجة وهي إشراك أكبر عدد من الناس في التمتع بالأثر الفني[51] ومحو ما بينهم من فروق في التقدير: " فإن كل حكم ذي قيمة عامة موضوعيا هو دوما ذاتي أيضا؛ بمعنى أنه حين نكوّن حكم قيمة بالنسبة إلى كل ما هو مندرج تحت مفهوم معطى فإنه يملك أيضا قيمة بالنسبة إلى كل إنسان يتمثل موضوعيا بواسطة هذا المفهوم ولكن لا يمكن الاستدلال من قيمة عامة ذاتية"[52].

إن الحكم الجمالي -بالرغم من ذاتيته- يلزمنا بالصعود من مرتبة الخاص إلى منزلة العام، وهذا ما يتطلب مبادئ لا يمكن استعارتها أو الحصول عليها من الخبرة على نحو مباشر -هذا ما يعكسه العنصر الأول من هذا المبحث- فالحكم

التأملي لا يستمد من الخارج لأنه حينئذ سيكون حتما محددا أو معينا أو حتميا طبيعيا[53]، إنه ينتمي أكثر إلى مملكة الذات والوجدان والشعور: "وهذا ما يفسر أن شاعراً ناشئا يظلّ مقتنعا بأن قصيدته جميلة على الرغم من حكم جمهور الناس عليها أو حكم أصدقائه بأنها ليست كذلك، وإذا حدث أن صدقهم فلا يكون ذلك لأنه غيّر رأيه في قيمة قصيدته وإنما لأنه يجد رغبته في الموافقة سببا لمسايرة الهوس الجماعي، إن الذوق لا يدّعي غير الاستقلال في الحكم، فإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معينة لأحكامه يكون قد استبدل الاستقلال بالرضوخ للغير"[45].

إن الحكم الجمالي ينتمي إلى مملكة الذات، ويقوم على شعور خاص بالمتعة، وذلك عندما يكتشف المرء التوافق خارجه أو داخله ويشعر به على نحو خاص لكنه يحاول جاهدا عن طريق التأمل أو التفكير أو البحث أن يتوصل إلى قانون عام له[46]، وهذا ما يدفعنا خلال هذا البحث :" أن نبرر شمولية حكم هو ليس حكما يتمثل ما هو الشيء، ولا حكما يفرض عليّ أن أفعل شيئا لكي أنتجه، وإنما بالنسبة إلى ملكة الحكم بوجه عام علينا أن نبرّر فقط الصلاحية الشاملة لحكم فردي يعبّر عن الغائية الذاتية لتمثل تجريبي لصورة الشيء، كي يكون بوسعنا أن نفسر كيف أن شيئا ما يمكن أن يبعث على الرضا بمجرد الحكم عليه ومن دون حساسية أو مفهوم، وكيف يصحّ أن يعلن عن رضا يتعلق بشخص واحد، إنه بمثابة قاعدة لكل شخص آخر"[47]، سيكون إذا منطلق العمومية هو الذاتية.

هكذا تنتهي الذاتية في الأثر الفني إلى محو الفروق والتضاد بين الأفراد، لأن استكشاف الفنان لذاته إنما هو قبل كل شيء اكتشاف للذات الإنسانية[48] -وهي المهمة التي يقوم بها كانط من خلال نقد ملكة الحكم- وبالتالي تحقيق وتبرير الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

2- الحكم الإستطيقي غائي دونما غاية:

إن الحكم الجمالي ينطلق من قصدية لا قصد فيها؛ أي قصدية دونما قصد ظاهر فيها أو موضّح لطبيعتها، وما يعنيه كانط بهذا المصطلح "قصدية لا قصد فيها" (غائية من دون غاية) هو أن صورة قصدية الموضوع هي التي تمنح السرور أو الرضا الناتج عن الطابع الكلي دون تدخل أية فكرة تصورية، ففي حكم الذوق هذا هناك تصور، إلاّ أنه تصور عام للاتفاق الحاصل بين صورة الموضوع والملكات العقلية، هو تعقل يحضر فيه الفهم ولكن دون أن يكون محكوما بتصورات محددة، فملاءمة الموضوع للذات المتأملة وحدها تشير من جهة عامة إلى سببية داخلية في الذات غير محكومة بشروط معينة[49]، إن الجمال: "هو شكل غائية موضوع بحسب ما تم إدراكها فيه من دون تمثل غاية"[50].

إن حكم الذوق له طابع كلي حيث يحدّد الجميل ما يروق لنا بطريقة شاملة وبلا تصور عقلي، وهذا الطابع الكلي لا يرجع إلى الموضوع بل إلى الذات، ولكنه لا يعتمد على الرأي الشخصي، فلا يكفي أن يروق لي شيء ما حتى أصفه بالجمال، ووصف شيء معين بالجمال يستلزم أن يكون كذلك بالنسبة إلى الغير أيضا، ذلك أن الكل مطالبون بالموافقة عليه[51]، فقولنا -مثلا- هذه الزهرة جميلة يعني في الوقت نفسه إدعاء أنها تسرّ كل الناس، وأن إرضاءها غير ناجم عن عطرها لأن رائحتها قد ترضي هذا وقد تثير الدوار في ذاك، فماذا نستنتج من هذا اللّهم إلاّ أن جمالها خاصية في الزهرة نفسها [52].

إن الحكم الجمالي قائم في الشعور ذاته، الذي هو في الوقت نفسه ذاتي وموضوعي؛ أي قابل لأن يكون موضوعا للتواصل: إن هذا الحكم الذي يبدو في الواقع فرديا بما أنه لا يستطيع أن يعبّر عن مفهوم غائي للجمال ولا تصور خالص يكون تأويلا لهذا الشعور أو ذاك، لا يستطيع أن يصير حكما إلا إذا استند إلى القاعدة التي يفترض فيها أن تكون كلية، ولكن في ذات اللحظة غير مؤسسة على

طبيعة الموضوعات أو تمثلاتها الموضوعية[53]، إنه علينا: أن نكون على اقتناع تام بأننا نستطيع بحكم الذوق على الجميل أن ننسب إلى كل إنسان الرضا بشيء من دون أن يكون ذلك مؤسسا على مفهوم، بأن الصلاحية الكلية هذه تعدّ من جوهر حكم نعلن فيه عن شيء أنه جميل"[54].

إن حكم الذوق موجود لدى كل فرد وهو حكم لا يرتبط بأية مفاهيم عقلية، وكل ما يصدر دون تصور عقلي يكون ساراً، وهذا الحكم يحمل صلاحية كلية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه العمومية لأحكام الذوق ليست عمومية منطقية بل جمالية؛ أي أنها تشتمل على كمية[55] موضوعية للحكم، لكنها الكمية الذاتية المشتركة، والصدق العام كمفهوم يستخدمه كانط هنا لا للإشارة إلى الأحكام العقلية بل من أجل الإحالة إلى التمثيل الذاتي للموضوع؛ أي أن صدقه ليس بالنسبة إلى العقل بل بالنسبة إلى الشعور بالمتعة والألم لدى كل فرد[56]، ذلك أن خاصية هذا الحكم: "هي أنه على الرغم من أنه لا يملك غير قيمة ذاتية فإنه يدّعي أنه صادق عند جميع الناس، كما لو كان الأمر متعلقا بحكم موضوعي يقوم على مبادئ المعرفة، ويمكن أن يفرض بواسطة برهان"[57]، لكن بالرغم من تمايز الحكم المنطقي عن الحكم الجمالي غير أن هذا الأخير يماثل الأول من حيث أنه يمكن أن نفترض صدقه بالنسبة لجميع البشر-بالرغم من أن الحكم الجمالي لا ينشأ عن مفاهيم عقلية-[58] بحيث يحمل صلاحية شاملة وكلية، إنه حكم يحمل معه عمومية -موضوعية ذاتية- فما يعيه كل شخص من أن الرضا بالجميل عنده يخلو من أيّة مصلحة، لا يستطيع إلاّ وأن يحكم هو نفسه بأنه يحتوي على أساس رضا لدى جميع الناس، ذلك أنه لا يؤسس على ميل ما في الذات ولا على أية مصلحة أخرى متعمدة، بل بما أن صادر الحكم يشعر بأنه مطلق الحرية فيما يتعلق بالرضا الذي يبديه تجاه الشيء، فهو لا يستطيع العثور على شروط ذاتية تكون أسبابا للرضا وتتعلق به وحده شخصيا، لذا عليه أن يعتبر أن الرضا يقوم على أساس

شيء يمكن أن يفترض وجوده عند كل إنسان[59]، إن الضرورة الخاصة بالحكم الجمالي ضرورة يمكن التفكير فيها على أنها ضرورة نموذجية؛ أي ضرورة خاصة بالاتفاق أو التسليم من جانب الكل على حكم معين يعتبر نموذجيا ومماثلا لقاعدة عامة أو شاملة، لا يمكن أن نقرّرها ببساطة، وهذه الضرورة -التي تسمح بشمولية الحكم- التي ننسبها إلى حكم الذوق هي ضرورة مشروطة، وشرط الضرورة هنا هو فكرة الحس المشترك؛ بمعنى أننا نفترض وجود إحساس عام يجمع بين سائر الناس، ما يجعل تباين الانطباعات الجمالية فيما بينهم أمراً ممكنا؛ ويعني هذا أن الجمال هو بمنزلة أمر استيطيقي يشبه إلى حدّ ما الأمر الأخلاقي[60] من حيث أنه أولي-ضروري وعام، وبالتالي فإن للحكم الجمالي صفة الشمولية؛ أي أنه: "يعيّن موضوعه من حيث هو جميل ومن وجهة نظر الرضا مدّعيا موافقة كل واحد على الحكم نفسه كما لو كان موضوعيا"[61].

3-الحس المشترك مقاما للتواصل:

يعتمد كانط على اللحظة الثانية (الشكل) لتبرير ما يسمى بالحس العام، فيفترض مسبقا وجوده باعتباره يجعل الاشتراك بالجمال أمرا ممكنا، فالناس جميعا تشترك في هذا الحس المشترك الذي لا نعني به حسّا خارجيا غريبا عنا، وإنما هو الأثر الذي يتركه اللعب الحر لقوانا الفكرية، وهو يختلف جوهريا عن الفهم الذي يبني المعرفة ويربطها بواسطة التصورات لا المشاعر: إنه معطى مثالي يسمح بتشكيل قاعدة تحكم كل الأحكام التي تتفق معه[62]، وكذلك السرور أو الارتياح الناتج عنه، وهذه القاعدة :"يجب أن يكون لها مبدأ ذاتي يعيّن بواسطة الشعور فقط وليس بواسطة مفاهيم، ومع ذلك بشكل صالح عامة، ما يرضي أو لا يرضي، بيد أن مبدأ كهذا لا يمكن أن يعتبر إلا كحس عام، وهو يختلف اختلافا جوهريا عن الفهم العام الذي يسمى أحيانا أيضا حسّا عاما (SensusCommunis)، ويرجع ذلك إلى أن هذا الأخير لا يحكم بموجب الشعور وإنما دائما بموجب مفاهيم"[63].

إن الموضوع الجمالي نقطة التقاء يتجمع عندها الأفراد في مستوى عال لا ترقى إليه الأهواء والمنافع، فيتحقق بينهم ضرب من التماسك أو التضامن دون أن يتخلى كل واحد منهم عن فرديته[64]، وبالرغم من الذاتية فإن الحكم يدّعي الحصول على موافقة الجميع له، وإن من يعلن أن شيئا ما جميل يأمل من كل الناس موافقته وتأييده، ولكن الضرورة أو إجبار الآخرين على التأييد لا تتم كهذا بصورة دائمة، فالضرورة في حكم الذوق تعود إلى فكرة الحس المشترك[65]، إن عبارة حسّ عام: "تتضمن فكرة حس مشترك؛ أي ملكة حكم تراعي في تفكيرها حينما نفكر قبليا نوعية تمثل كل شخص آخر، بحيث تسند -إن صحّ التعبير- حكمها إلى العقل البشري برمته فيسلم من الوهم الذي قد يعتريه بفعل شروط ذاتية خاصة"[66].

إذا كان الحس المشترك يقدم ارتياحاً نموذجياً ويجلب الانسجام إلى حقل الحكم الجمالي، وإذا كان معيار تحوّل القاعدة -في نقد ملكة العقل الخالص- إلى قانون أخلاقي هو قابليتها لأن تكون عملية وعلى نحو كلي، فإن مفهوم كانط للحس المشترك والشامل والذي نحكم من خلاله على شيء ما بالجميل -تماما كالشروط المشتركة والشاملة في الحكم الأخلاقي في نقد العقل العملي- ليس أكثر من أثر ناتج عن لعب ملكات الذهن وانسجامها، فالحس المشترك يشير فقط إلى الشروط السيكولوجية التي تحتضن الأحكام الجمالية، وهي نفسها لدى كل إنسان، وحكم الذوق بذلك يمتلك مبدأه الصحيح الموضوعي والذاتي في الوقت نفسه، والذي يحدّد ما يسرّ وما لا يسرّ من خلال شعور مجرد، وهكذا فإن الحس المشترك لا يلتزم بنقل المعاني أو وقائع الحياة كما هي في سياقها الواقعي وما يستشيره من مشاعر أو ما تتضمنه من أفكار وقيم.

يستند الحس المشترك إلى قوانين ترتبط بلحظة الحكم الجمالي، وهي بمثابة مسلمات يستلزم الأخذ بها وهي: فكّر بنفسك، فكّر وأنت تضع نفسك مكان

الآخرين، فكّر دائما وكن منسجماً مع نفسك[67]، ومع أن هذه المسلمات: "التي تخصّ الفهم العادي للبشر ليست لتذكر هنا على أنها أجزاء من نقد الذوق إلاّ أنها قد تساعد بالفعل على توضيح مبادئه"[68].

يتمتع حكم الذوق بضرورة خاصة؛ بمعنى أن هناك علاقة ضرورية بين الجميل والشعور باللذة، وهي تختلف عن الضرورة العملية، إنها ضرورة نموذجية، لأنه أثناء حكمنا على الجميل نحسّ بنوع من الإلزام غير المعتمد على التصورات العقلية والأخلاقية، بل على الذوق العام أو الحس المشترك، فوجود هذا الحسّ المشترك يسمح لنا بتفسير الأعمال الفنية النموذجية[69]، بحيث تفسر على أنها نماذج يُحتذى بها في كل مكان وزمان: "ففي جميع الأحكام التي نعلن بها عن شيء أنه جميل لا نسمح لأحد أن يكون له رأي آخر، على الرغم من أننا لا نكون قد أقمنا حكمنا على مفاهيم وإنما وضعنا في أساسه شعورنا لا غير وذلك ليس بكونه شعورا شخصيا وخاصا بنا، وإنما كشعور عام"[70]، فعندما نقول عن شيء ما أنه جميل فإننا لا نسمح لأحد سوانا أن يقول العكس، فنحن نفعل ذلك على الرغم من أننا لا نبني حكما على العقل وإنما على الشعور، ولكننا نفترض أن هذا الشعور ليس شعورا فرديا وحسب، بل هو شعور مشترك موجود لدى جميع الناس، وهكذا يصبح الذوق قاعدة مثالية ذات اعتبار عام[71] إذن، مع افتراض أن ثمة حساً عاماً (ولا نفهم بذلك أيّ حسّ خارجي وإنما التأثير الناجم عن لعبة قوانا المعرفية)، مثل هذا يمكن أن يسمح بقيام حكم الذوق[72].

ثالثا- الجميل يخرج عن طوره أو نحو جماليات الجليل:

إن أهمية نقد الحكم الجمالي عند كانط لا تقوم في بحثه لمفهوم الجميل وحسب، وإنما في تحليله كذلك لمفهوم الجليل (Sublime)، فإذا كانت قصدية الجميل تستند إلى الانسجام بين المخيلة والفهم في إدراك صورة الشيء، فإن أثر الجليل يقوم في الحدّ من دور المخيلة-المتعارض مع العقل.

إن الشعور بعظمة الذات النومينائية وسموها على قوة الطبيعة وحجمها، فالجمال يولد الشعور بالطمأنينة والانسجام، هو قائم في شكل موضوع معطى، أي في التكيف القصدي للموضوع حسب الذات، أما الجليل فهو يقوم في انفصال الشكل عن المضمون، ومتعة الجليل هي نتيجة قصدية الذات في علاقتها بالموضوع الذي يقاوم قوة الحكم، بحيث لا يناسبه بحال من الأحوال، إن الجليل موضوع لا شكل له، ولا يمكن حده بحدود معينة، إلا أن شموليته هو أمر حاضر في الذهن باستمرار[73].

يعلن كانط أن الجليل يعكس عجز الحس عن أن يلبي فكرة ما، وهذا يبعث شعورا بالضيق والألم لا يلبث أن يتحول إلى شعور بالمتعة، إن الجليل لا يجد مستقرا له سوى في الذكاء الإنساني، فالإنسان لا يستطيع أن يقف لا مباليا تجاه أشياء الطبيعة ومشاهدها العميقة من حيث الإيحاء والرهبة، هو يتجاوز إذ ذاك مستوى المخيلة إلى مستوى تقييم عظمة الطبيعة الماثلة أمامه، عظمة تخص العقل في الأساس[74]، وهكذا نجد أن الكلية تنطلق من الذات وبالرغم من ذلك تكتسب مشروعيتها؛ أي بالرغم من الذاتية إلا أنها تبعث الكونية، وكل فلسفة كانط -عبر مشروعه الميتافيزيقي- ما هي إلا تبرير لتلك اللحظات والقفزات مما هو خصوصي ذاتي إلى ما هو كوني -شامل- مع محاولة رفض ومحو كل أثر لما هو خصوصي من أجل الإبقاء على الشرعية الكونية.

1- من الجميل إلى الجليـل:

لقد خصص كانط كتابه "نقد ملكة الحكم" للبحث في الشروط الأولية الخاصة بالحكم الاستيطيقي، وقد قسم كانط هذا المؤلف إلى جزأين رئيسيين، الجزء الأول يشمل نقد الحكم الاستيطيقي أي الحكم بالجميل والجليل، والجزء الثاني يشمل نقد الحكم الغائي[75]، وفي تحليله للجليل يبقى سؤال يحتاج إلى إجابة، إذ كيف يمكن أن تبعث فكرة الجلال من خلال موضوعات لا شكل لها، ولا تتضمن أي

قصد واضح[76] ؟ يعقد كانط فصلا يحلل فيه الجليل[77] (Sublime) حيث يبيّن الفرق بين الجميل والجليل، فيقول أنهما متفقان في أنهما يبعثان على السرور ولا يفترضان حكما حسيا ولا حكما منطقيا، وأن الغبطة المتأتية عنهما لا تتعلق بإحساس كما هو الحال في المستساغ (اللذيذ)، ولا بفكرة معينة كما هو الحال في الغبطة الناتجة عن الخير، وإنما هي (الغبطة-السرور) متعلقة بتصور صادر عن انسجام بين الفهم والمخيلة[78]، فالجميل والجليل يتفقان: " في أنهما يلذان بنفسيهما، وبالإضافة إلى ذلك في أن كل واحد منهما يفترض مقدما حكم تفكير لا حكم حواس أو حكما منطقيا محددا"[79].

يرى كانط أن الجليل شأنه شأن الجميل يتضمن نفس الشروط الأولية التي ذكرها لحكم الذوق من حيث تنزهه عن المنفعة واتصاف الحكم عليه بالكونية والضرورة، غير أنه في حين يستند الجميل إلى اتفاق المخيلة مع الذهن ويتجه إلى المعرفة العقلية، نجد أن الجليل يستند إلى اتفاق المخيلة مع العقل فيكون أكثر اتجاها إلى مجال الأخلاق. ويتفق كذلك الجميل والجليل في أنهما يبعثان في الإنسان اللذة أو الرضا بذاتها ولا يستندان إلى الإحساس، مثل اللذيذ، ولا التصور العقلي مثل الخير، غير أن الجميل يختلف عن الجليل في أنه يوجد دائما فيما هو محدود، في حين يوجد الجليل في ما هو لا محدود[80]،-أي فيما يجسد الكلية الجمالية- وما يبعث فكرة اللانهاية، هذه الفكرة التي لا تتموضع في الواقع، وإنما مردّها هو العقل باعتباره ضامنا لها كصلاحية كونية، إن السامي الحقيقي: " لا يمكن أن يكون متضمنا في أي شكل محسوس، إنه لا يتعلق إلا بأفكار العقل"[81]، أما بالنسبة للجميل فإنه يظهر في صورة ذات أبعاد وحدود؛ أي في صورة متناهية تقع في حدود إدراكنا العقلي. إن الجميل يتواجد في الطبيعة باعتباره يثير إعجابنا، لأن الطبيعة تعبر عن الانسجام أو الاتساق أو النظام، وهذا هو قوام الجمال ومناط تقديرنا وإعجابنا بالشيء الجميل في مجال الطبيعة، أما في مجال اللامتناهي

(الجليل)، فإن إعجابنا يرجع إلى شعور بالجلال أي بالروعة والعظمة[82]، ذلك أنه: "بالنسبة إلى الجميل في الطبيعةيجب علينا أن نبحث عن مبدأ خارجا عنا، أما بالنسبة للسامي [الجليل] فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا عن مبدأ يكون مبدأ كيفية التفكير في تدخل السامي في تمثل الطبيعة"[83].

إن الموضوعات التي تبعث الجلال -حسب كانط- يجب أن تكون مخيفة، دون أن يرافقها خوف حقيقي، أي دون أن يكون هناك شعور بخطر شخصي داهم، إذ أن وعي مثل هذا الخطر سوف يستنهض فينا غريزة حب البقاء، ويلغي بالتالي ذلك الشعور المافوق حسي (الذي هو أحد أهم عناصر إدراك الجليل)[84]، ومن هنا - فيما يقول كانط-: "يمكن أن نضيف إلى سائر صيغ التعريف التالية لتعريف السامي: السامي هو الذي يحدد بمجرد إمكان تعقله، يكشف عن وجود ملكة في النفس تتجاوز كل مقياس للحواس"[85]، إن الشعور بالجليل يجب أن ينشأ من إدراك عجز الحس عندنا أمام ضخامة الطبيعة وهولها، من الخوف الكامن في تلك الأشياء والحوادث. إن الجليل ملزم في الحقيقة بتوفير ارتياح أو رضا له طابع حتمي وشامل[86]، وهذا ما يفسر ما لاحظه "سافاري"[87] في "أخبار من مصر"، من أنه يجب على المشاهد ألا يقترب كثيرا أو يبتعد كثيرا عن الأهرام، من أجل استحضار عظمتها، وهذا ما يفسر أيضا ما يحدث -كما روي- عند مشاهدة كنيسة القديس بطرس في روما من ذهول أو نوع من الحيرة، حينما يدخلها المرء لأول مرة: إنه يستشعر أمامها بعجز مخيلته عن تصور كل الأفكار، وفي ذلك تبلغ المخيلة أقصى ما تستطيع، وفي سعيها لتجاوزه ترتد غارقة في ذاتها لكنها بهذا تنتقل إلى رضا مثير"[88]، كما تمثل الجليل لـ"جون دينس" الذي يقول عن الصخور والمنحدرات الهاوية في حديثه عن"رحلة في جبال الألب" إنها بعثت فيه رعبا بهيجا وسرورا مخيفا، في نفس الوقت[89]، إن الشعور بالجليل هو إذا شعور بالضيق ناشئ عن عن عدم أهلية كل المقاييس الحسية، من جهة، وعجز العقل-وفق قوانينه- في

استيعاب الظاهرة الجمالية، من جهة أخرى، والمجهود الأكبر للمخيلة في تقديم الوحدة الجمالية [90]، إن الجليل لا يرتبط بالكم باعتباره لا نهائيا وكونيا، فلا يمكن مقارنته فهو يثير فينا الشعور بتوقف القوى الحيوية، ثم يتبع ذلك انطلاق نوع من الارتياح أو السرور الملازم للرهبة والخوف[91]، فالجليل بالمقارنة إليه يكون كل الباقي صغيرا [92].

إن الجليل لا يمكن مقارنته، لأن كل مقارنة تعني حصره في مجال الكم، خاصة وأن الجليل مرتبط بالكيف: "فنحن نسمي ساميا [جليلا] ما هو كبير كبرا مطلقا، وأن يكون كبيرا، وأن يكون مقدارا، هذان مفهومان مختلفان تماما (كِبَر، مقدار)، كذلك أن نقول ببساطة إن شيئا ما كبير يختلف تماما عن قولنا هذا كبير مطلقا، ففي هذه الحالة الأخيرة يتعلق الأمر بما هو كبير وراء كل مقارنة"[93].

يمكن أن نوضح الفرق بين الجليل والجميل في النقاط التالية:

- **أولا:** إن الجميل مرتبط في الطبيعة بصورة ما، يجب أن يكمن في نوع من التحديد، بينما يرتبط الجليل بفكرة لموضوع غير محدد أو بلا حدود وبلا شكل ولا صورة [94]. وينتج ن هذا: " أن السامي لا ينبغي أن ينشد في أشياء الطبيعة، وإنما في أفكارنا"[95].

- **ثانيا:** يقترن الجميل بالسمو، وقد يكون موضوع فتنة وبهجة لنا، بينما لا يوجد في الجليل ما يفتننا، ورغم أن هذا الأخير قد يكون سارا إلا أن اللذة التي نحصلها في هذه الحالة تكون غير مباشرة، وتنبع من تواتر التنافر والتجاذب، كما أن الخيال فيه يكون محدودا.

- **ثالثا:** إن الجليل في الطبيعة يبدو من حيث المظهر بعيدا عن الموضوعات الجمالية وكأنه بلا غاية مناظرة لما له، ويحدّ من قوانا التخيلية والعقلية، في حين أن الجميل (الموضوع الجمالي) يطلق قوانا التخيلية والعقلية بما يمتلكه من غاية وهدف.

- **رابعا:** يرتبط الجمال الطبيعي بأفكار القانون (وهذا القانون هو القانون الغائي وليس القانون الطبيعي)، بينما ليس للجليل مثل هذا الارتباط[96]، ومن الأمثلة التي يوضح بها كانط الفرق بين الجميل والجليل اختياره الحدائق المنسقة كمثال للجميل، أما الجبال والغابات والعواصف فهي أقرب إلى الجليل ورغم أن الفن لا يقدم لنا أمثلة للجليل إلا أن كانط يستثني الأهرامات وكنيسة القديس بطرس، فيرى فيها أمثلة للجليل [97].

خاتـمة

إن أهم ما أحدثه كتاب "نقد ملكة الحكم" في تاريخ علم الجمال، يتمثل في جعله لهذا العلم مجالا مستقلا عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي، يقول "كروتشه":"إن ظاهرة الجمال قد ظلت يكتنفها غموض وتناقض كبير، فحتى عصر كانط ظلت فلسفة الجمال محاولة لإرجاع التجربة الاستيطيقية إلى مبدأ آخر غريب عنها، أما كانط فقد كان في "نقد الحكم" أول من ذهب إلى أن للفن ميدانه المستقل، فكل المذاهب السابقة قد بحثت عن مبدأ الفن في أحد المجالين الآخرين مجال المعرفة النظرية أو مجال الحياة الأخلاقية"[98].

بهذا الشكل عمل كانط على اكتشاف قارة جديدة، هي قارة الذات الإنسانية-الفردية التي تجسد اتحاد كل الذوات، وتشكل منطلقا لكل كونية شاملة، وبالتحليل الترنسندنتالي لملكة الذوق توصل كانط إلى ما هو مشترك عند جميع الناس، وكيف تصف اللحظة الأولى (الكيفية) الطريقة التي يكون من خلالها حكم الذوق منزها عن الغرض؛ أي كيف يتميز هذا الحكم عن الأحكام الخاصة باللذيذ والنافع، وكيف تؤكد اللحظة الثانية (الكمية) على أهمية العمومية، والذي هو واحد من بين الخصائص الجوهرية المميزة للمبادئ الأولية القبلية، وهذه العمومية ذاتية وليست موضوعية، وكيف تصوِّر اللحظة الثالثة (العلاقة) فكرة الغرضية من دون غرض (غائية من دون غاية)، من خلال استقلالية الأحكام الجمالية عن الأغراض

الحسية والانفعالية والتصورية، وأخيرا كيف تفسر اللحظة الرابعة (الجهة) الطريقة التي تكون من خلالها الضرورة الانفعالية الخاصة بحكم الذوق متميزة عن الضرورة الخاصة بالأحكام النظرية أو العملية[99].

إن كانط، وفي الوقت الذي ردّ فيه الإحساس بالجمال إلى الذات الإنسانية، فإنه قد انتهى إلى معيار كوني ثابت مشترك بين البشر جميعا، الأمر الذي ترتب عليه نشأة اتجاه شكلي في النقد الفني ظل سائدا في الفكر حتى العصر الحديث، فالنزعة الذاتية عند كانط لم تنته إلى معايير نسبية في النقد الفني على نحو ما نجد عند الفلاسفة الحسيين والتجريبيين[100] عموما، بل انتهت إلى نزعة مثالية -وهذا تحت تأثير الكونية باعتبارها قيمة ومنطلق في الوقت نفسه- تحدّد للجمال معايير ثابتة ومطلقة مستمدة من افتراض ثبات الطبيعة الإنسانية -كنتيجة للتحليل الترنسندنتالي للذات- وقد تجلت النزعة الشكلية المستمدة من فلسفة كانط عند خلفائه الذين عرَّفوا الجمال بأنه في الصورة المجردة أو في العلاقة بين الألوان والخطوط، أو بين الأفكار -كما يقول معاصره هربرت- الذي ذهب إلى أن الصورة هي الحقيقة الثابتة المعقولة في كل ظواهر الجمال[101].

لقد أصبح لنظرية كانط الجمالية تأثيرها الهائل، فقد كان يأخذ بها أنصار نظرية الفن للفن للدفاع عن قضيتهم هذه التي قالوا من خلالها باستقلال الفن عن العالم الإنساني أو العالم الطبيعي، كذلك أثرت أفكاره حول العبقرية في المدرسة الرومانتيكية في الفن والأدب، وكانت آراؤه حول الجليل مهمة بالنسبة لـ"هيغل" و"نيتشه"، كما أنها أثرت بشكل عام في عدد من الكتابات اللاحقة له في أوروبا.

لقد نظر كانط إلى الجميل على أنه نوعا من اللعب الحر للخيال، حيث تعد البهجة الخاصة بالجميل والجليل بهجة خاصة بالملكات المعرفية الخاصة بالخيال والحكم، وقد تحررا من خضوعهما للعقل والفهم؛ أي تحرر من قيود الخطاب

المنطقي وقد أثرت هذه الفكرة الخاصة بحرية الملكات المعرفية تأثيرا كبيرا في من جاء بعد كانط من الفلاسفة الألمان وخاصة "شلينغ" و"هيغل"[102].

هكذا انتقل كانط بعلم الجمال من المرحلة الميتافيزيقية، والتي كان البحث فيها عن الجمال الفني والطبيعي يستمد من تأملات الفلاسفة في ماهية الجمال ووجوده وتعريفه إلى المعرفة النقدية؛ أي مرحلة البحث في إمكانية وشروط إدراك الإنسان وحكمه بالجميل، واستطاع بذلك أن يجعل من الخبرة الجمالية خبرة قائمة بذاتها لا مستمدة من التأملات الميتافيزيقية ولا مستقاة من البحث النظري، فكان بذلك أول من جعل للفن ميدانه الخاص المختلف عن ميدان المعرفة النظرية والحياة الأخلاقية[103].

الهوامش:

1-(1714-1762) هو فيلسوف ألماني من أتباع المدرسة العقلية الديكارتية، وهو تلميذ للفيلسوف الألماني "كريستيان ولف"(1679-1754)، وقد تمكن "باومجارتن" من أن يضع يده على منطقة ظلّت بمعزل عن العلم، فإذا كان المنطق يدرس الأفكار الواضحة فإن الحاجة تكون ماسة إلى علم جديد للأفكار الغامضة لدى الإنسان يدرس مشاعره ووجدانه حتى تتكامل المعرفة، وقد أطلق على هذه المعرفة اسم الحساسية (علم الجمال)، وجاء هذا في كتابه " تأملات فلسفية حول المسائل المتعلقة بالشعر"(1735)، ولقد جاء في افتتاحية هذا الكتاب التعريف التالي:" علم الجمال هو نظرية الفنون الحرة، إنه علم المعرفة الحسية". نقلا عن: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، ص.16

2- إذا كانت كلمة " الاستيطيقا "Aesthetics" في الإنجليزية تعني علم الجمال وهي في الفرنسية "Esthétique"، وتُقرأ في اليونانية "Aisthetikos" وفي الألمانية "Aesthetik" فإنها كانت تدل عند كانط على معنيين مختلفين ففي "نقد العقل المحض" ومواضع كثيرة من كتبه يعني بها الحساسية؛ أي ملكة الإحساس، وهي في كتاب "نقد ملكة الحكم" تدل على علم الجمال. نقلا عن: رمضان الصباغ،الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 1998، ص .100

3- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، صص95-96.

4- يشير كانط في مقدمة كتابه "نقد ملكة الحكم" 1790 إلى الواقع الذي حداه إلى كتابة ذلك المؤلف، وكان دافعه هو محاولة تأسيس تركيب أو تأليف بين "الفهم" و"العقل" من خلال الحكم، لقد أحسّ لزمن طويل بضرورة ردم تلك الهوة القائمة والعميقة بين المجال الحسي لمفهوم الطبيعة والمجال المافوق حسي لمفهوم الحرية، تلك هي غاية نقد ملكة الحكم.نقلا عن: إ.نوكس، النظريات الجمالية (كانط، هيغل، شوبنهاور)، تعريب وتقديم، محمد شفيق شيّا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985، ص.37

5- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 267، مارس 2001، ص.92

6- تشكل لحظة التحليل الاستيطيقي عند كانط مفارقة من حيث أنها تشير من جهة إلى ميلاد ثان لتأسيس الاستيطيقا كنظرية مستقلة وفرع معرفي بعد الميلاد الأول الاستيطيقا "باومجارتن"، حيث يذهب كانط إلى تحديد مجال هذه الاستيطيقا بمعزل عن كل طبيعة لموضوع التمثل، فهي لن تكون علما بموضوع الشعور الجمالي كما كان يطمح "باومجارتن"، وإنما علما لحالة الذات المدركة لهذا الشعور الجمالي، فتعدد الشعور باللذة أو بعدمها بالارتياح أو النفور لا يتعلق بطبيعة الأشياء الخارجية التي تثيرها وإنما في شعورنا بالذات. نقلا عن: حميد حمادي، إستيطيقا الحكم، إستيطيقا الإبداع، مجلة أيس، العدد1، الجزائر، جوان 2005، ص.63

7- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص.208

8- محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص.141

9- يشير المنهج الترنسندنتالي إلى البحث في الشروط العامة لقيام معرفة ممكنة، وذلك بصورة قبلية أولية وبمعزل عن كل معطى تجريبي.

10- مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، مرجع سابق، ص ص87-88.

11- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.126

12- ولترت ستيس، معنى الجمال، نظرية في الاستيطيقا، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص211.

13- رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، مرجع سابق، ص273.
14- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.180
15- حميد حمادي، إستيطيقا الحكم، إستيطيقا الإبداع، مرجع سابق، ص.64
16- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.181
17- مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، مرجع سابق، ص89.
18- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.113
20- مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، مرجع سابق، ص ص89-90.
21- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.148
22- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ص90-.91
23- مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، مرجع سابق، ص.90
24- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص.94
25- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.110
26- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص.96
27- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص84-.85
28- محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ت)، ص.40
29- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.196
30- علي أبو ملحم، في الجماليات، نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1990، ص.54
31- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.80
32- ميشال هار، فلسفة الجمال، قضايا وإشكاليات، مرجع سابق، ص.27
33- زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص.31
34- نويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص.115
35- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ص93-94.
36- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص115.
37- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص94.
38- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص198-199.

39- محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص.31

40- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص ص100-101.

41- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص102.

42- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص206.

43- شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد 360، فبراير، 2009، ص ص173-174.

44- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص208-209.

45- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص ص101-102.

46- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص111.

47- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص97.

48- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص116-117.

49- ميشال هار، فلسفة الجمال، قضايا وإشكاليات، ترجمة، إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2005، ص27.

50- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص115-116.

51- ميشال هار، فلسفة الجمال، قضايا وإشكاليات، مرجع سابق، ص27.

52- محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص31.

53- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص115.

54- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ص93-94.

55- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص115.

56- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص94.

57- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص198-199.

58-محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص.31

59- إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط، هيغل، شوبنهاور)، مرجع سابق، ص58.

60- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص142.

61- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص ص100-101.

62- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص200.

63- حميد حمادي، إستيطيقا الحكم، إستيطيقا الإبداع، مرجع سابق، ص63.

64- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص114.
65- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص97.
66- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص204.
67- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص96.
68- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص111.
69- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص100.
70- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص200.
71- إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط، هيغل، شوبنهاور)، مرجع سابق، ص65.
72- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص145.
73- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الفن، دار مصر للطباعة، ص201.
74- علي أبو ملحم، في الجماليات، مرجع سابق، ص56.
75- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص215.
76- علي أبو ملحم، في الجماليات، مرجع سابق، ص ص57-58.
77- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص215.
78- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص102.
79- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص146.
80- علي أبو ملحم، في الجماليات، مرجع سابق، ص56.
81- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص145.
82- إ.نوكس،النظريات الجمالية(كانط، هيغل، شوبنهاور)،مرجع سابق، ص ص78-80.
83- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص100.
84- إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط، هيغل، شوبنهاور)، مرجع سابق، ص.80
85- نستخدم هنا مصطلح "الجليل" بمعنى "السامي"، لأن المعنى نفسه، ففي المصدر (نقد ملكة الحكم) يرد "المصطلح" في لفظ "السامي"، أما في أغلب المراجع فيرد في لفظ "الجليل".
86- علي أبو ملحم، في الجماليات، مرجع سابق، ص58.
87- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص ص152-153.
90- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص ص103-104.
91- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص154.

92- محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، مرجع سابق، ص40.
93- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص155.
94- إ. نوكس، النظريات الجمالية (كانط، هيغل، شوبنهاور)، مرجع سابق، ص85.
95- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص160.
96- إ. نوكس،النظريات الجمالية(كانط، هيغل، شوبنهاور)،مرجع سابق،ص ص85-.86
97- نيقولا سافاري (Nicolas Savari-1788-1750) مستشرق فرنسي وعالم الآثار المصرية وقد ترجم القرآن إلى الفرنسية.
98- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص162.
99- رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، مرجع سابق، ص115.
100- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص169.
101- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص104.
102- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص160..
103- رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، مرجع سابق، ص114.
104- إيمانويل كانط ، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص160.
108- رمضان الصباغ ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، مرجع سابق، ص114.
109- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص104.
110- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع السابق، ص ص98-99.
111- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص100.
113- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص ص107-108.
114- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، مرجع سابق، ص ص92-93.
115- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، مرجع سابق، ص108.

كارل بوبر في الدراسات العربية

بقلم/ الدكتورة رشيدة عبة
قسم الفلسفة – جامعة الجزائر(2)

ملخص

يدور محور هذا المقال في فلسفة كارل بوبر بين الرفض والتأييد العربي من جهة، و عرض بعض النّماذج من الدّراسات العربية التي أساءت أو نقول ابتعدت عن فهم بعض المفاهيم البوبرية، كمعيار إمكان التكذيب وما يرتبط به من مفاهيم كالمنهج الفرضي الاستنباطي، التعزيز، النظرية العلمية، عبارات الأساس من جهة أخرى. كما يهدف هذا المقال إلى إبراز مسألة هامة تتعلق بمعرفة ما مدى حضور كارل بوبر في الفكر العربي ومدى استفادة هذا الفكر من فلسفته.و من أجل هذا الغرض، عرضنا بعض النّماذج العربية التي تناولت فلسفة كارل بوبر بالدّراسة مثل: يمنى طريف الخولي، محمد محمد قاسم، محمد أحمد السيد، حنان علي عواضة، لخضر مذبوح، ماهر عبد القادر محمد علي.

1- **أفكار كارل بوبر الفلسفية بين القبول والرفض العربي**: (معيار إمكان التكذيب، الاستقراء).

شهد الوطن العربي ظهور العديد من الكتب والمقالات تناولت أفكار أهم فيلسوف العلم في القرن العشرين ألا وهو كارل بوبر -1902) (Popper, Karl) (1994، وذلك بعدما ذاع صيته في الأوساط الأكاديمية العربية، فعلى سبيل المثال قامت الدكتورة المصرية يمنى طريف الخوليبدراسة أكاديمية لفلسفة كارل بوبر، حيث صدر لها عام 1988م كتاب بعنوان " فلسفة كارل بوبر " الذي وصفته قائلة:

"...فإن الكتاب في صورته الراهنة ظل يحوي مجمل فلسفة بوبر، بسائر عناصرها بل وتفاصيلها، لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا وعالجها بإطناب أو أشار إليها باقتضاب" (يمنى طريف الخولي. (أ).1989). وفي هذا المؤلف صّرحت بوضوح تام عن موقفها من فلسفته، حيث قالت: " ...فقد أصبح من الواضح الآن أن فلسفة بوبر اتجاه عظيم أصيل مجدد متسق مترابط، يمثل إضافة حقيقية للفلسفة. وقبل أن يضيف ويبني يأخذ على عاتقه هدم الأوثان التي لا بل لأحد بمعارضتها، وعلى رأس هاتيك الأوثان، الاستقراء وحصر الفلسفة على التحليل اللغوي..."(يمنى طريف الخولي. (ب).1989).

كما نجدها أيضا قد صّرحت عن موقفها من الاستقراء، وهو موقف مماثل لما ذهب إليه كارل بوبر، تقول في هذا الصدد:" من يدرس أعمال بوبر بإتقان ونزاهة، لا بد حتما أن ينتهي إلى التحرج من التفوه بلفظ الاستقراء" (يمنى طريف الخولي. (ج).1989). وفي موضع آخر من المؤلف تقول: " إن ما يجب أن نرفضه الآن هو اعتبار قوانين العلم أو قوانين البناء المعرفي في أية مرحلة من مراحله، محض تعميمات للخبرة، وهذا الرفض أصبح الآن محصلة منطقية ضرورية...". (يمنى طريف الخولي. (د).1989). يمكن أن يؤخذ طرحها على أنه دعوة إلى اللاستقراء، كما يظهر ذلك في جعل رفض الاستقراء ضرورة منطقية.

أما عن موقفها من نظرية بوبر في تمييز بين العلم واللاعلم على أساس امكان التكذيب فهو الموقف المؤيد حيث قالت "لكن بوبر قد وفق في وضع معيار لا يستبعد الميتافيزيقا فحسب، بل أيضا كل ما ليس علما إخباريا لأنه بحق معيار للمعرفة العلمية، إن الأغلبية لا تدري شيئا عن معيار القابلية للتكذيب القادر والراسخ والمكين... معيار القابلية للتكذيب بلا جدال أقوى وأصوب وأمتن منطقيا وفلسفيا وعلميا، بما لا يقارن بهذا التحقق". (يمنى طريف الخولي. (و).1989).

إن أقصى ما يمكن قوله، هو أن الدكتورة يمنى طريف الخولي تُعد من الجيل المتأثر بفلسفة كارل بوبر بل ومن أشد أنصار فلسفته في الوطن العربي، ويظهر ذلك في خطاباتها السّالفة.

في مقابل نظرة يمنى طريف الخولي الشوفينية – إن صح التعبير- نجد الدكتور محمد محمد قاسم قد تناول هو الآخر فلسفة كارل بوبر في كتاب له بعنوان: كارل بـوبر نظـرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، حيث اعتبرها ناجحة لأنها تنادي بالتجديد في مسار العلم والمعرفة ولا تتوقف على التقليد، وهذا ما جعلها علامة بارزة في تاريخ تطور الفكر الإنساني (محمد محمد قاسم.(أ). 1995) لكن الدكتور محمد قاسم سلك اتجاها مغايرا لما ذهبت إليه الدكتورة يمنى طريف الخولي، حين رفض موقف بوبر المناهض للاستقراء حيث يقول: " إذا كنا نتفق مع بوبر في أن نهجه بصفة عامة هو وصف لما تم بالفعل في تاريخ العلم، إلا أن ذلك لا يدعونا إلى الاستغناء عن الاستقراء-كمنهج على الأقل- في بعض تطبيقاته... لا نوافق بوبر إذن على أن الاستقراء مجرد أسطورة، وإنما هو وسيلة طيبة ثبت فعاليتها حتى الآن في الحياة اليومية وفي بعض التجارب المعملية على الأقل"(محمد محمد قاسم.(ب). 1995)، وهذا الموقف الرافض الذي تبناه محمد محمد قاسم تجاه فكر بوبر حول رفضه للاستقراء يتقاسمه مع كل من الدكتورة حنان علي عواضة في كتابها الموسوم: النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر بين التجربة والميتافيزيقا، والدكتور محمد محمد السيد في مؤلفـه: التمييز بين العلم واللاعلم . تقول حنان علي عواضة:"إن بوبر- في رأينا- قد بالغ في رفضه لمبدأ الاستقراء حيث هناك قضايا لا يمكن معرفتها إلا من خلال الاستقراء الذي قد يساعدنا على إيجاد القوانين العلمية، مثل النار تحرق، أو قطع رقبة كائن...إلخ، ومن الخطأ رفض مبدأ الاستقراء بصورة مطلقة، هذا من جانب ومن جانب أخر قد يكون هذا المبدأ، في بعض الحالات، ضعيف أي لا يوجد ربط بين "العلة والمعلول" كالمثل الذي جاء به

رسل في الإشارة إلى الفرخ الذي يذهب إليه الإنسان كل يوم لإطعامه... ويأتي يوم يذهب إليه ليذبحه، أو كمثل الحركة داخل الذرة" (حنان علي عواضة. (أ). 2002).

أما عن أهمية ما قدّمه كارل بوبر فإنها تقول: "قد ساهم اسهاما واضحا في تطوير العلم، وأعطى النظريات العلمية دفعة جديدة إلى الأمام، وذلك من خلال تأثيره المباشر على تطور النظريات العلمية في القرن العشرين. وهذا يؤكد لنا أن بوبر يعد من الفلاسفة الذين حاولوا تنقية الأفكار والنظريات الفلسفية من كل ما هو غير علمي "(حنان علي عواضة. (ب). 2002).

أما الدكتور محمد محمد السيد فقد صّرح أنّنا "نستطيع أن نضع كارل بوبر، دون أدنى مبالغة في مقام الفلاسفة العظام الذين أثروا الفكر الفلسفي والعلمي معا" (محمد محمد السيد. (أ). 1996) لكنه اتخذ موقفا سلبيا تجاه فكرة كارل بوبر القائلة برفض الاستقراء حيث يقول: " ينطلق هجوم بوبر على الاستقراء من فهم خاطئ لطبيعة المنهج الاستقرائي، فقد اعتقد أننا نستطيع الاستغناء عن تصورات منهجية معينة كالصدق والكذب والاحتمال وغيرها..." وفي موضع آخر من الكتاب يقول: "وعلى الرغم من اتفاقنا مع بوبر في القول بأهمية القابلية للتكذيب، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل دور الاستقراء في العلم، ولا نستطيع أن نوافق على قول بوبر بأننا لسنا في حاجة إلى الاستقراء على الإطلاق. إن مجرد فكرة التعلم من الخبرة تقوم على أساس استقرائي، بل إن مفهوم العقلانية، وهو أحد المفاهيم المفضلة لدى بوبر، يقوم أيضا على أساس استقرائي" (محمد محمد السيد. (ب). 1996).

أما عن موقفه من معيار إمكان التكذيب فإنه صّرح قائلا:" على الرغم من ثبات بوبر في موقفه الرافض للاستقراء والاحتمال إلا أن معيار القابلية للتكذيب ذاته لا يمكن أن ينجح في تفسير نمو المعرفة العلمية، أو في التمييز بين العلم

واللاعلم دون الاستعانة ببعض مبادئ الاستقراء" (محمد محمد السيد. (ج). 1996). كما قام محمد السيد بنقد فكرة "عبارة الأساس" (Propositions de Base) واعتبرها بديلا لقضايا البروتوكول(Propositions Protocolaires) عند الوضعيين المناطقة، على اعتبار أن هناك علاقة بين عبارات الأساس والخبرات الحسية.

2- معيار إمكان التكذيب البوبري والتأويل العربي:

أرى أن أقدم بعض الملاحظات حول ما سبق، فأقول أنه رغم حضور كارل بوبر في كتاباتنا العربية، ورغم أن بعض أفكاره تعرضت لانتقادات من طرف مفكرين العرب إلا أنه يؤخذ على مفكرينا أن قراءتهم كانت سطحية وسلبية- إن صح التعبير- لأنها أولا: لم تطرح أي بديل وثانيا: وجدت بعض الدّراسات أساءت وابتعدت عن فهم بعض الأفكار البوبرية، سواء تلك التي تتعلق بمفهوم النظرية العلمية عند كارل بوبر، أو التمييز بين العبارة الكلية والعبارة الشخصية الوجودية، المنهج الاستنباطي كما تصوره بوبر، عدم التمييز بين إمكان التكذيب كمعيار للعلم والتكذيب كممارسة اجرائية.

أ- مفهوم النظرية العلمية:

الملاحظة الأولى التي يمكن إبداؤها هي أن بعض الدارسين لفلسفة كارل بوبر لم ينجحوا في ضبط بعض المفاهيم البوبرية، كالنظرية العلمية، المنهج الاستنباطي، الخلط بين مصطلح التكذيب وإمكان التكذيب. فمثلا يقول الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي يقول في مقدمة كتاب منطق الكشف العلمي الذي ترجمه عام 1986: "...أما العبارات الشخصية فهي دائما تشير إلى ما يمكن ملاحظته مباشرة في قطاعات مخصوصة من الزمان والمكان، ولا تنتمي العبارات الكلية إلى مثل هذا التحديد. وإنما تشير إلى كل قطاعات الزمان والمكان..." كارل بوبر (أ). 1986)، و بعد هذا صرح قائلا: "إن بوبر ينظر للنظريات العلمية على أنها نظريات وصفية

فهي تشير إلى ما قد نلاحظه في أي قطاع من الزمان والمكان" كارل بوبر (ب). 1986)

الملاحظ لهذين النّصين يجد أن صاحبها لم ينجح في ضبط مفهوم النظرية العلمية عند كارل بوبر حيث وقع في يتناقض مع نفسه، فهو من جهة، يعرف العبارة الكلية بأنها تشير إلى كل مجال زماني ومكاني، باعتبارها تعميميات كلية غير معروفة زمانا ومكانا، ومن جهة أخرى، يعتقد أن النظريات العلمية عند كارل بوبر هي نظريات وصفية لما نلاحظه في أي مجال من الزمان والمكان، لكن لو كانت النظريات العلمية –كما اعتقد– وصفية لوجب أن تكون تقريرية وجودية، لأنها والحال هذه ستصف وتثبت وجود حالات واقعية ملاحظة، في حين النظريات العلمية ينظر إليها كارل بوبر على أنها عبارات كلية إنها فروض صورية لا وجودية فهي لا تقرر أي شيء، بل تمنع وجوده يقول بوبر في هذا الصدد: "النظريات العلمية هي عبارات كلية " (1975 (أ) .Popper,K)وفي موضع آخر من كتابه منطق الكشف العلمي يصرح أن العبارة الكلية هي عبارة صارمة لا تشير إلى مجال زماني مكاني معين(1975 (ب) .Popper,K)و في سياق الحديث، جدنا أيضا الأستاذ لخضر مذبوح يقول في مقاله الموسوم "كارل بوبر ومشكلة المعرفة الاستقرائية": "النظرية العلمية عند بوبر نسق أكسيومي مكون من قضايا تحليلية كلية تسمح بمساعدة شروط أولية مناسبة، باعطاء تفسير (علي) أو سببي، لوقائع معبر عنها بقضايا شخصيةénoncés Singuliers أو الذي منه نقوم بالتنبؤ" (لخضر مذبوح. (أ).) . المأخذ على صاحب النّص هو أن ما أورده ليس بتعريف حقيقي للنظرية العلمية عند كارل بوبر ؛ خصوصا أنه تجاهل التمييز بين العبارة التركيبية والعبارة التحليلية. هل يعقل –كما اعتقد صاحب النص– أن تكون النظرية العلمية عند بوبر قضية تحليلية، وكارل بوبر ذاته يصرح بأن النظريات العلمية هي عبارات كلية والعبارة الكلية هي عبارة تركيبية لا تحليلية (

كارل بوبر. (أ). 1992) فمن المفروض، مجرد القول عبارة تحليلية يفهم أنها عبارات تكرارية أو تحصيل حاصل، (Tautologies) إنها لا تقرر أي شيئ عن الواقع الخارجي، فعلى سبيل المثال لا الحصر العبارة القائلة:"كل أعزب غير متزوج"، نستطيع بالتحليل التأكد من أن كلمة "غير متزوج" ما هي إلا تكرار لكلمة "أعزب"، فالمحمول(غير متزوج) لا يضيف إلى الموضوع(أعزب) شيئا جديدا (المحمول هو الموضوع نفسه). كما أن القضية القائلة: "2+2=4" ليست إلا تحليلا وتكرارا، فالعدد"4" يتضمن العدد"2" مرتين. والقضية التكرارية في المنطق المعاصر هي العبارة التي تكون صادقة في جميع الحالات، أي يستحيل بطلانها إنها ترادف القانون المنطقي، ومعيار الصدق والكذب في هذه العبارات يقوم على أساس منطقي أي يشترط فيها لتكون صادقة عدم الوقوع في تناقض، وهذا النوع من العبارات التحليلية نجده في العلوم الصورية. أما العبارات التركيبية أو كما تسمى بلغة المنطق القضايا العارضة (يحتمل صدقها ويحتمل بطلانها)، فإنها عبارات العلوم التجريبية، مثال ذلك "كل المعادن تتمدد بالحرارة" هذه العبارة تنقل خبرا عن العالم الواقعي، فهي إذن إخبارية ولا يُعرف صدقها أو كذبها بالرجوع إلى ذاتها- كما هو الحال في القضايا التحليلية - وإنما إلى شيء خارج عنها، وذلك يتم بين ما تقوله العبارة وواقع العالم الخارجي، وهذا النوع من العبارات التركيبية نجدها في العلوم التجريبية. ولا يعقل أن يرتكب كارل بوبر الخلط بين العبارات التحليلية والتركيبية.

ب- المنهج الاستنباطي:

أما فيما يخص مسألة ضبط مفهوم المنهج الاستنباطي عند كارل بوبر ، فإننا وجدنا أيضا بعض الأخطاء تتعلق في عدم ضبط المفهوم، فعلى سبيل المثال ورد في كتاب الدكتور الشريف زيتوني : مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية مايلي: " إنّ هذا التعميم (كل الغربان سود) في نظر (بوبر) لا يمكن التحقق من صدقه

لمجرد رؤيتنا لمجموعة متناهية من الغربان في حين يمكن تكذيبه بملاحظة حالة واحدة لغراب أسود" (الشريف زيتوني. (أ). 2006) هذا النّص يحمل في طياته خطأ مفاده أن العبارة الكلية القائلة: [كل الغربان سود]يمكن تكذيبها بالعبارة القائلة: [يوجد غراب أسود]، في حين أن التعميم القائل : [كل الغربان سود] يمكن تكذيبه بملاحظة حالة واحدة سالبة لغراب اسود، أو نقول، بملاحظة وجود حالة واحدة لغراب لا أسود، وهذا وفق قاعدة رفع التالي التي تنص على أن "تكذيب الكليات يكون بتكذيب العبارات الشخصية الوجودية التي تتناقض معها"رفع التالي يؤدي إلى رفع المقدم. إضافة إلى هذا يمكننا الإشارة إلى أن الأستاذ الدكتور أخطأ فهم القاعدة المنطقية الاستنباطية التي يقوم عليها معيار إمكان التكذيب البوبري، حين قال:" هذا المفهوم(الاستقراء) لا يمكن أن يستقيم مع المنطق البوبري الذي ينطلق من قاعدة منطقية صورية استنباطية تقول: إذا كان صدق الكليات يؤدي إلى صدق الجزئيات، فإن صدق الجزئيات لا يسمح لنا أن نحكم على الكليات بهذا الصدق، وإنما نكتفي بالقول عنها إنها غير معروفة، ولهذا فإن نتائج الاستنباط تكون يقينية دائما" (الشريف زيتوني. (ب). 2006).

في حين المنطق البوبري ينطلق من قاعدة منطقية استنباطية خالصة هي قاعدة رفع التالي(Modus Tollens)، يقول بوبر: "من الممكن، بالتالي، أن نبرهن بصدق العبارات الشخصية على كذب العبارات الكلية، بواسطة استدلالات استنتباطية خالصة (هي حالة الرفع بالترفع في المنطق الكلاسيكي)"(1975 (ج) .Popper,K). ويقول أيضا:" قبول صدق بعض العبارات التجريبية يسمح لنا أحيانا بتبرير إثبات أن النظرية التفسيرية الكلية كاذبة"(1998 (أ) .Popper,K).

وبهذا ومن خلال هذين النّصين، فإننا نقول إن القاعدة المنطقية التي اعتمد عليها كارل بوبر تقوم على المنطق الاستنباطي حالة الرفع بالرفع، فمنطقيا يمكن تبرير استدلال كذب الكليات من كذب الجزئيات، وبالتالي، فإن صدق الجزئيات

(التي تعد بمثابة قضايا شخصية وجودية) يؤدي إلى كذب الكليات، فالتناقض هو ما يحكم العلاقة بين القضيتين (الكلية والجزئية)، وهذا ينتج عنه أن صدق الجزئيات يسمح لنا أن نحكم على الكليات بالكذب ولا نقول عنها أنها غير معروفة، وبالتالي، فالاستنتاج متعذر. إذن القاعدة المنطقية القائمة على حالة الرفع بالرفع والمتمثلة في :

إذا كان المقدم فإن التالي

لكن نفي التالي

إذن نفي المقدم

تعد الطريقة في إثبات كذب العبارات الكلية والتي تمثل بالنسبة إلى كارل بوبر الاستدلال الأوحد الذي ينتقل الفكر بموجبه من صدق الجزئيات إلى إثبات كذب الكليات.

إضافة إلى هذا فإن الاستدلال الاستقرائي هو الاستدلال الذي يقوم على أن صدق الجزئيات لا يسمح لنا أن نحكم على الكليات بهذا الصدق، وإنما نكتفي بالقول عنها إنها غير معروفة أو احتمالية، إنه كما يصطلح عليه الاستقراء الاحتمالي. ثم إن قول الدكتور زيتوني المتعلق بـ "نتائج الاستنباط تكون يقينية دائما" وفق المنطق البوبري، فهذا مخالف لمنطق بوبر، على اعتبار أن الاستنباط الذي تحدث عنه بوبر- كما أسلفنا سابقا- هو استنباط فرضي أين تكون نتائجه نسبية احتمالية، وليس استنباطا تحليليا أين تكون نتائجه يقينية، ويقول بوبر عن هذا الاستدلال الاستنباطي باعتباره منهج فرضي أنه " لا يحقق اليقين المطلق لأي من العبارات العلمية التي يختبرها؛ وإنما تحتفظ هذه العبارات دائما بطابع الفروض المؤقتة"(كارل بوبر. (ب). 1992). فالمعرفة اليقينية عند بوبر لا وجود لها، لذا يجب علينا أن نتحقق باستمرار من الواقع لأن كل ما يوجد هو معرفة تخمينية(

1999 (أ) Popper,K.). وفي موضع آخر من الكتاب يقول:" لا يمكننا أبدا الوصول إلى اليقين"(1999 (ب) Popper,K.).

الحاصل إذن هو أن الدكتور الشريف زيتوني ظن خطأ – حسب ما يبدو– وابتعد عن فهم القاعدة المنطقية الاستنباطية التي استند عليها معيار إمكان التكذيب البوبري.

حنان علي عواضة هي الأخرى ابتعدت عن فهم المنهج الاستنباطي كما تصوره كارل بوبر حيث وجدناها تقول في كتابها: النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر ما يلي:" وفيما يتعلق بالمنهج الاستنباطي عند بوبر فهو المنهج الذي يستخدمه لكشف القوانين الكلية حيث لا يمكن معرفة العالم إلاّ عن طريق الاستنباط البحث".(ح، ع، عواضة. (ج) 2002) هذه وجهة نظر لا تتفق مع رأي كارل بوبر لأن المنهج عند بوبر لا يستخدم لكشف القوانين الكلية بل لتبريرها، وفي هذا الشأن يقول بوبر:" المنهج في العلم ليس هو الفن أو الكيفية التي نكتشف بها شيئا ما، بل هو الطريقة التي نبرره بها"(1999 (أ) Popper,K.)فالقوانين الكلية مجرد فروض تخمينية يضعها العالم مسبقا ولا يكتشفها، وذلك لأن منهج العلم هومنهج التخمينات الجريئة والمحاولات الفذة لإثبات بطلان هذه التخمينات. وفي موضع آخر من كتابه بحثا عن عالم أفضل يقول: "إن القوانين لا تقرأ من الطبيعة، وإنما هي من فعل نيوتن إنها من منتجات عقله، من ابتكاره: إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة".(كارل بوبر. (أ). 1966).

إضافة إلى هذا وجدنا السيد نفادي يقول أثناء ترجمته لمقال إمري لاكاتوش الموسوم: تاريخ العلم وإعادة بناءاته العقلانية History of science and its rational reconstructions "...إن نموذج بوبر الاستنباطي في النقد العلمي يشمل على قضايا زمكانية كلية يمكن تكذيبها أمبريقيا، وعلى شروط أولية ونتائجها، وسلاح النقد هو إثبات التالي modus tollens : فلسنا في حاجة إلى منطق

استقرائي ولا إلى بساطة حدسية يزيدان من تعقيد الصورة".(آيان هاكينغ. (أ). 1996) لقد ترجم صاحب النص مصطلح modus tollens بلفظ "إثبات التالي"، في حين هذا الأخير يقصد به modus ponnens أما modus tollens فهو " رفع التالي".

ج- عدم التمييز بين معيار إمكان التكذيب كمعيار للعلم و التكذيب كمنهج.

نواصل الحديث عن بعض الأخطاء التي وقع فيها الدكتور زيتوني، هذه المرة عندما استخدم مصطلح معيار التكذيب بدلا من استخدامه لمصطلح معيار إمكان التكذيب ظنا منه أن الأول مرادف للثاني حيث يقول:"...وبذلك تمكن (كارل بوبر) من الكشف عن تناقض منطقي بين معيار إمكان التحقق ومعيار التكذيب... إذن معيار التكذيب critère de falsification كما وضعه (كارل بوبر) لا يهدف إلى استبعاد أي قضية مهما كان نوعها..." (الشريف زيتوني. (ج). 2006) في حين ميز بوبر بوضوح تام بين مصطلح التكذيب(Falsification) ومصطلح إمكان التكذيب (Falsifiabilité)، الأول (التكذيب) هو إجراء يقوم أساسا على الاختبار الفعلي للفروض حيث يتحدد بإتباع القواعد التي تحدد الشروط التي تسمح بتكذيب النسق.(كارل بوبر. (ج). 1992). أما الثاني (إمكان التكذيب) فإنه يشير إلى المعيار الذي يحدد الخاصية التجريبية لنسق من العبارات، وعليه، عندما نتحدث عن المعيار نستخدم مصطلح إمكان التكذيب، أما عندما نتحدث عن المنهج، أو العملية الاختبارية فإننا نستخدم مصطلح التكذيب.

يقول محمد السيد عند اقتراحه لمعيار جديد: " ينقسم المعيار الجديد إلى أربعة مستويات بدل من المستويات الثلاث التي تحدث عنها بوبر، المستوى الأول هو مستوى العبارات الأساسية أو تقارير الملاحظات، وتتحدد قيمة الصدق في هذا المستوى وفقا لتقارير الملاحظات المرتبطة بالخبرة الحسية. ويختص المستوى الثاني بالعبارات العلمية والتي ينبغي أن تقبل التكذيب بمفهوم بوبر، وإن كنت أضيف

هنا نقطة هامة غير موجودة عنده، وهي قابلية هذا النوع من العبارات للتأييد أيضا. فهذه العبارات تكون قابلة للتكذيب والتأييد معاconfirmable."(محمد محمد السيد. (د). 1996).

ويضيف قائلا:" ... ولتوضيح الأمر دعنا نفترض أن (ت) أحد تقارير الملاحظات والذي يمكن أن نعتبره مكذبا محتملا للنظرية (ن)، أنا أقول، خلافا لرأي بوبر، أن كل مرة نلاحظ فيها (ت) المكذبة ل (ن)، أو نلاحظ (لا-ت) إن صح التعبير، فإن ذلك يؤيد أو يدعم النظرية(ن)، ومن هنا نكون نجحنا في استخدام التحقق والتكذيب في الوقت ذاته".(محمد محمد السيد. (و). 1996).

في المقابل يقول كارل بوبر: " عبارة الأساس التي تكذب النظرية هي نفسها التي يؤيد الفرض القابل للتكذيب في الوقت ذاته". (1975 (د) .Popper,K)هذا النص تأكيد من بوبر أن العبارات العلمية تكون قابلة للتكذيب والتأييد معا بمعنى التعزيز، وبالتالي، يكون محمد السيد لم يضف شيئا جديدا أو نقطة جديدة – في رأينا- ما دام بوبر نفسه صرح بأن العبارات العلمية تكون قابلة للتكذيب والتعزيز معا. وهذا الأخير هو نوع من التأييد، كارل بوبر افترض أن (ت) قضية أساس ملاحظة التي يمكن أن نعتبرها مكذبا محتملا للنظرية إذا لم تتناقض (ت) مع (ن) فإن ذلك يعزز النظرية التي هي بمثابة لفرض، وبالتالي، فإن محمد السيد لم يميز بين عبارة الأساس التي " تكذب النظرية " وبين عبارة الأساس التي " تتسق مع النظرية " فتؤيدها أو تعززها، خصوصا وأن بوبر قسم عبارة الأساس-كما أسلفنا- إلى فئتين، وهذا ما لم ينتبه إليه محمد السيد- في نظرنا-.

لقد اعتقد محمد أحمد محمد السيد أن كارل بوبر يشارك الوضعيين المناطقة في موقفهم المعادي للميتافيزيقا حيث يقول:"... ومن هنا نستطيع أن نفهم اشتراك بوبر مع الوضعيين في موقفهم المعادي للميتافيزيقا، حتى وإن أعلن أهمية

قضاياها، فهو يشترك مع الوضعيين في رفض اعتبارها لونا من ألوان المعرفة الصحيحة".(محمد محمد السيد. (هـ). 1996).

ما يلاحظ في هذا النص هو أنه يحتوي ضمنيا على صيغة شرطية مفادها: إذا كان بوبر يشترك مع الوضعيين (الوضعيين المناطقة) في رفض اعتبار الميتافيزيقا لونا من ألوان المعرفة الصحيحة، فإنه يشترك في موقفهم المعادي للميتافيزيقا، فكأن القول بأن الميتافيزيقا لا تنتمي إلى المعرفة الصحيحة يستلزم عداء الميتافيزيقا، هذا ما تضمنه نص محمد السيد، لكن صاحب النص – حسب رأينا- ابتعد عن فهم حقيقة المعرفة الصحيحة عند بوبر، خصوصا أنه لم يوضح مفهومها حيث ترك المجال مفتوحا للمناقشة والنقد. فالمعرفة الصحيحة عند بوبر هي المعرفة العلمية والمعرفة العلمية هي المعرفة القابلة للتكذيب والميتافيزيقا على الرغم من أنها لا تنتمي إلى قضايا العلم التجريبي إلا أنها ليست عديمة المعنى أو لغوا كما اعتقد الوضعيين "...أنا لا أظن أن الميتافيزيقا لغو..."(Popper,K. 1992 (أ))وفي موضع آخر من مؤلفه منطق الكشف العلمي صرح قائلا:"...في مقابل هذه الدعوة المضادة للميتافيزيقا تكمن مهمتي الأساسية كما أراها لا في رفض الميتافيزيقا، بل تتجه إلى صياغة السمة الأساسية الملائمة للعلم التجريبي بطريقة تجعلنا قادرين على أن نقدم نسقا من العبارات أوثق ارتباطا بدراسة العلم التجريبي"(Popper,K. 1975 (و)).

يتضح من خلال هذه النصوص أن بوبر لم يشن عداء على الميتافيزيقا ولم يرفضها ولم يعتبرها لغوا لا طائل منه، وهذا – حسب رأينا- مسوّغ يفند الحكم الذي أصدره محمد السيد والقاضي أن "بوبر يشترك الوضعيين في موقفهم المعادي للميتافيزيقا"، إضافة إلى هذا عندما يصنف بوبر الميتافيزيقا خارج دائرة المعرفة الصحيحة التي هي المعرفة العلمية فهذا لا يعني أنه يقف موقفا معاديا للميتافيزيقا كما هو الحال عند الوضعيين لأن المعرفة الصحيحة عند هؤلاء هي المعرفة التي لها

معنى، وكل معرفة تخرج عن إطار ذي معنى فهي لغو أو لا معنى لها وهذا هو الذي يعتبر موقفا معاديا للميتافيزيقا .

المصادر والمراجع :

أ – المصادر بالعربية والأجنبية:

1- بوبر، كارل (1998): الحياة بأسرها حلول لمشاكل: ترجمة بهاء درويش، (مصر: الحرمين للكمبيوتر) .

2- .....(1986): منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي،(لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر).

3- كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل" محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ترجمة أحمد مستجي(القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتب،1966).

4-.....،بؤس الإيديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، ط 1، (بيروت: دار الساقي للطبعة العربية، 1992)

(1)- Popper,Karl ,R. (1973) :La logique de la découverte scientifique,traduit Nicole Thyssen - Rutten et Philippe Devaux,(éditions,Payot,Paris).

(2) ---------- (1985) : Conjectures et Réfutations, , tad, Michelle Irène et Marc B de Launay, (éditions Payot, Paris).

(3)---------- (1998) : La connaissance objective, trad de l'anglais par Jean-jacques Rosat, (éditions, Flammarion, Paris).

(4)----------.(1992) : Réalism and the Aim of science,édited by WW. Batley, III, (Routlege, London and New york).

(5)----------(1975) : The logic of scientific discovery, (Hutchinson ofLondon).

ب- المراجع بالعربية والأجنبية:

1- ديوي، جون (1960): المنطق، نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود(مصر، دار المعارف).

2- فيتجنشتين، لودفيج(1968): رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، (القاهرة: مكتبة أنجلو مصرية).

3- الشريف زيتوني، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2006).

4- محمد أحمد محمد السيد، التمييز بين العلم واللاعلم، (الإسكندرية:الناشر منشأة المعارف 1996).

5-حنان علي عواضة، النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر (بين التجربة والميتافزيقا)، ط1 (بيروت: دارالهادي، 2002).

6- مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، كتاب جماعي إشراف الدكتور الزواوي بغورة، (الجزائر: مطبوعات لجامعة منتوري).

7-السيد نفادي، إشكالية الصدق بين المنطق والفلسفة، (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد التاسع السنة التاسعة 2000

8- آيان هاكينغ، الثورات العلمية، ترجمة السيد نفاذي، (الاسكندرية:دار المعارف الجامعية 1996)

9- يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم منطق العلم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989).

(1)- Ayer, Alfred,Jules.(1956) :Langage, vérité et logique, trad, Joseph Ohana, (éditeurs,Flammarion, Paris).

(2)---------- (1966) : Logical Positivism, (New york :the free press).

(3)-Carnap, R (1934) : La science et la métaphysique devant l'analyse logiquedulangage, tad, Vouillemin, Hermann, éditeurs, Paris,Actualités scientifiques et industrielles, n°172.

(4)- khaufmann, F (1950) : Quelques problème…in l'activité philosophique enFrance et aux U .S .A T1, (P.U.F, Paris).

انتقال المنطق اليوناني إلى المسلمين

بقلم/ الدكتورة أمال موهوب
قسم الفلسفة – جامعة الجزائر2

الملخص:

يتمثل موضوع المقال في تحديد كيفية انتقال المنطق اليوناني إلى الثقافة الاسلامية وعلى وجه الخصوص في صورته الأرسطية،باعتبار أنّ المراجع التي تؤرّخ للمنطق تؤكد على ذلك وعلى وجه الخصوص مع أبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا؛سنحاول تحديد المسار الذي انتقل وفقه المنطق عند اليونان إلى الثقافة الاسلامية ومن ثمّ تأسيس للمنطق اليوناني في ثقافة أخرى هي الثقافة الاسلامية.

Résumé:

L'objet de cet article portera sur l'influence de la logique grecque, en particulier celle d'Aristote sur la philosophie islamique, notamment El Farabi et Ibn Sinan, en évoquant le rôle de la traduction.

إنّ صياغة أرسطو للقواعد المنطقية لا يعني أنّ منطقه "منطق يوناني" خاص باليونانيين وحدهم دون غيرهم؛ فالمنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة بصرف النظر عن اللغة أو الجنس ولذلك فقد انتقل هذا الإرث إلى الثقافة العربية الإسلامية. ويعتقد ابن النديم في الفهرست أن منطق أرسطو دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي اللسان العربي عن طريق حلم رآه المأمون في منامه:" رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللّون مشربا حمرة واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل جالسا على سريره؛ قال

المأمون وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطوطاليس فسررت به وقلت: أيها الحكيم: أسألك؟ قال: سل قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل،قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا ؟ قال: ثم لا ثم ! "[1]

ويعلّق دافيد سانتلانا على هذه الحادثة قائلا: " إنّ ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤيا التي رآها المأمون، فهو من باب الروايات لا من التاريخ، لأنّ تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات"[2]

وسواء كان هذا الحلم حقيقة تاريخية أو تبريرا لما قام به المأمون، فإنّ قيمته تكمن في ما ينفيه من قنوات أو أطر في تكوين المعرفة: " إنّ ما يريد أن يقرّره الحلم، هو أنّه ليس هناك البتة مصدر آخر للمعرفة غير المصادر المذكورة... وهكذا يتضح أنّ الهدف من الحلم ليس ما يثبته، فالعقل والشرع والجمهور(أو الإجماع) أصول مقرّرة معروفة بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه، وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القوية(ثم لا ثم) ليس شيئا آخر غير الغنوص والعرفان"[3]؛ فلماذا أرسطو بالذات؟

لقد اعترف المسلمون بعبقرية أرسطو، ودرجوا على دعوته بالمعلم الأول تقديرا لمكانته بين سائر فلاسفة اليونان حيث نلاحظ إسهابا في التعريف بسيرته وبمؤلفاته في الكتب التي تعنى بعلاقة الثقافة العربية الإسلامية ببقية الثقافات الأخرى، فهو مثلا عند صاعد الأندلسي (ت 462ه): " خاتمة حكمائهم(اليونان) وسيد علمائهم، وهو أوّل من خلّص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية... حتى لقبّ بصانع المنطق"[4]، وهو عند الشهرستاني (ت 548ه): " ... المعلّم الأوّل، والحكيم المطلق عندهم... وإنّما سموه المعلم لأنّه واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل"[5]، كما يقول ابن القفطي (ت 646ه):

"وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية"[6]

ولقد عني الفلاسفة المسلمون بفلسفة أرسطو عناية خاصة، حيث قدّموا تلخيصات و شروحات لما خلّفه أرسطوطاليس، فالفارابي يعتبر أفلاطون وأرسطو المصدر الأوّل للفلسفة: " هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتمّمان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها و خطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنّما هو الأصل المعتمد عليه... وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة... وبذلك نطقت الألسن وشهدت العقول"[7]

ولقد كان المنطق جزء لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا في مدرسة الاسكندرية على نفس النهج الذي أوصى به جالينوس، حيث أنّ كلاّ من الرياضيات والمنطق شرط ضروري لفهم الكتب الطبية فهما واعيا[8].

وعندما انتقل التراث اليوناني إلى الطوائف الناطقة بالسريانية ترك هذا التصور أثره في نظام التعليم في الأكاديميات، فقسّمت منهاجها التعليمي إلى برنامج تمهيدي يمثل مرحلة إعداد لبرنامج آخر يتخصص فيه الدارس في مجال أو أكثر من بين المجالات الثلاث الآتية: الفلك، الطب واللاهوت؛ ولقد كان المنطق موضوعا أساسيا في البرنامج التمهيدي. إذن لقد كان الطب الجسر الذي عبر خلاله العلم اليوناني (خصوصا الفلك) والفلسفة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية في بغداد خلال القرن الأوّل للحكم العباسي وتحت رعاية الخلفاء سارت ترجمة العلم اليوناني والفلسفة اليونانية وشروحهما بخطى سريعة.

لقد تناولت أولى الترجمات مصنّفات المعلم الأوّل أرسطو وبالخصوص كتبه المنطقية، ولم يكتف المسلمون بالاطلاع على تراث أرسطو بل إنّهم عرفوا

ثاوفرسطس وتأثروا به وكذلك عرف المسلمون جالينوس(*)، كما اطلعوا على شروح الاسكندر الأفروديسي لكتاب التحليلات الأولى والثانية، وقد كان ابن سينا ينعت هذا الأخير بأفضل المتأخرين. كما نذكر أيضا رافدين أساسيين من روافد المنطق العربي هما فورفوريوس من خلال كتابه إيساغوجيالذي ترجم عدة ترجمات، وقد كان يتصدر الأورغانون العربي،والرافد الثاني يتمثل في المنطق الميغاري- الرواقي(9).

ولقد كان الاهتمام منصبا على وجه الخصوص بالمنطق، والسبب في ذلك - حسب اعتقادنا- يتمثل في اعتناق بعض الشعوب الدين الإسلامي بعد أن كانت تدين بمعتقدات مختلفة وذات قيم حضارية راسخة ومن تم يتطلب ترسيخ العقيدة الجديدة ترسيخا نهائيا منهجا مضبوطا ودقيقا يقنعها بأنّ العقيدة الجديدة حق.

ممّا لا شك فيه أن الثقافة العربية الإسلامية لما اصطدمت بالفلسفة اليونانية، وعلى وجه الخصوص المنطق الأرسطي، وقفت منها مواقف متباينة، وفي هذا السياق نلاحظ اهتمام الكثير من الباحثين(*) بموضوع التأريخ للمنطق عند العرب، وقد كان لهم الفضل في إثارةالاهتمام بهذا الحقل المعرفي، ومن تمّ تسليط الضوء على المفاهيم المحورية للنّظريات المنطقية من أجل محاولة التوصل إلى فهم متماسك للفكر المنطقي العربي في وضعيته التاريخية المعرفية المخصوصة.

ولذلك لا يجب إغفال فكرة أساسية مفادها أنّ دراسة المنطق في الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تنفصل عن الحديث عن المنطق اليوناني ما دام المتن الأساسي للمنطق عند العرب يتمثل في ترجمة النّص اليوناني، الأمر الذي يطرح على الباحث المسألتين المتداخلتين التاليتين: مسألة تاريخية ومسألة لسانية(10). بالنسبة للمستوى التاريخي اعتبر المنطق العربي مرحلة وسيطة في التطوير العام للمعرفة الإنسانية حيث زمنيا سبّق وألحق بـ "مناطق" ذات أشكال تعبيرية وثقافية مخصوصة؛ ومن تمّ وجب الأخذ بعين الاعتبار مدى تأثير التداخلات المختلفة بين

هذه الأشكال، أمّا بالنسبة للمستوى اللّساني فالميزة الطبيعية للغات المستعملة تاريخيا في دراسة المنطق باعتباره مبحثا فلسفيا تفرض على الباحث ضرورة اعتبار الخصائص النحوية والدلالية والتداولية لتلك اللغات(*)، حيث أنّ أوّل مشكلة اعترضت المترجمين أثناء عملية النقل لغوية بالدرجة الأولى فارتبط الإشكال اللّساني بالإشكال المنطقي منذ البداية.

إضافة إلى ذلك فإنّ البحث في حقل المنطق عند العرب لا بدّ وأن لا يهمل مختلف أنواع الخطابات المنتجة في الحقل المعرفي الداخلي للمجتمع، ففي المرحلة التي بدأ فيها العرب القيام بترجمة النّص اليوناني(**) كان الحقل المعرفي مهتما بالترسيخ النّظري للمعتقدات الدينية، كما سبق ذكره، وذلك بواسطة تشييد معارف وعلوم موجهة لتفسير النص المقدس؛ ولذلك فإنّ التداخل بين تلك العلوم والمنطق المترجم لا بدّ وأن يظهر أثره في كليهما.

ومنه نستنتج أن البحث في المنطق العربي يجب أن يكون واعيا بتعددية اللغات الحديثة المستعملة سواء في القراءة أو الكتابة عن المنطق العربي، واختلاف المنطلقات المنهجية للباحثين المعاصرين حوله.

ونحن لا يهمنا،في هذا المقال، أن نحدّد الوظيفة أو الوظائف التي قام بها المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية، ولا تهمنا كذلك الخلفيات التي من أجلها "عرَّب" منطق أرسطو ولكن ما يهمّنا على وجه التحديد هو المسار الذي قطعه المنطق حتى وصل إلى الفلاسفة المسلمين.

لقد اعتاد المهتمون بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أن يبدؤوها بالفيلسوف أبي يوسف يعقوب الكندي(*) الذي وظف فلسفته في الرد على خصوم العقل، وقد عمل على إصلاح ترجمات الكتب اليونانية. فقد اعتبر مؤسسا للمدرسة الأرسطوطاليسية العربية، حيث أنّ دراسة أرسطو دراسة حقيقية لم تبدأ إلاّ على يد الكندي إذ كرّس جانبا كبيرا من تفكيره لمعرفة فلسفة أرسطو.

ولم يذكر ابن النديم أنّه كان مترجما حيث ذكر أنه استعمل مترجمين نقلوا له بعض الكتب، وعلى أي حال، فإنّ الكندي أوّل فيلسوف عربي اهتم بالفلسفة اليونانية وعلى وجه الخصوص فلسفة أرسطو، ولقد أحصى له ابن النّديم تسعة كتب في المنطق، كما اختصر كتاب " قاطيغورياس" وكتاب " باري أرمنياس" وفسّر " أنالوطيقا الأولى" و" سوفسطيقا"، ولقد شرح " أنالوطيقا الثانية"[11]

ممّا سبق يمكن أن نستنتج أنّ الكندي بهذه التفسيرات والشروح قد أسهم في بلورة الدراسة العربية لمنطق أرسطو والدفع به إلى الأمام، كما أنّه من المؤكد أنّ المنطق الأرسطي كان حاضرا في فلسفة الكندي رغم نقصه[*]:" فلقد كان المتداول من المنطق في عصره خاليا من (كتاب البرهان)، الكتاب الذي لم يترجم إلى العربية إلاّ في عصر الفارابي"[12]

ولكن هذا لم يمنعه من توظيف المنطق الأرسطي في بناء المعرفة التي حدّد قنواتها(العقل، الشرع والحس) وبالتالي وضع حاجزا ابستيمولوجيا أمام القنوات الأخرى التي كانت تتسرب منها بعض المعارف الأخرى، إمّا من إرث ثقافي سابق عن الإسلام، وإمّا من خلال المذاهب الإسلامية نفسها وخاصة المذهب الشيعي الإسماعيلي[13]

وفي الأخير يمكن الإشارة إلى أنّ الكندي قد قدم أوّل قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، فرسالته " في حدود الأشياء ورسومها"تعتبر أوّل محاولة معجمية لتحديد الدلالات للمصطلحات الفلسفية، وهي تشمل على نحو من مائة تعريف في علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنّفس والأخلاق وغيرها.

إنّ الكتب التي تؤرخ للمنطق عند العرب تؤكد على أنّ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) يمثل مرحلة أكثر إبداعا في تطور الدراسات المنطقية عند المسلمين، فقد ظهرت الكتابات المستقلة الأمر الذي جعل المؤرخون يعتبرون هذا

القرن فترة الازدهار الأوّل للمنطق العربي. لقد عرف هذا القرن مدرسة فلسفية تمركزت في بغداد تعود أصولها إلى ابن حيلان (860-920م) والفارابي(872-950م)، وانتهت رئاستها إلى أبي سليمان السجستاني المنطقي(915-990م) كان قد تتلمذ على يد يحي بن عدي وأبي بشر متى بن يونس القنائي: " فمدرسة السجستاني، إذن تعود في أصولها إلى أبي نصر الفارابي الذي تميّزت مباحثه بغلبة النّزعة المنطقية، إذ كان ذلك في سيرته الفلسفية أو مؤلفاته، فامتد تأثره إلى الفلاسفة من معاصريه وبعد عصره إلى زمان ابن سينا"[14].

لقد كان الدور التعليمي للرسائل الأرسطية في هذه المدرسة ينطوي على شروح ثلاثية:

شروح مختصرة، شروح متوسطة وشروح كبيرة. فالشرح الكبير يبدأ باقتباس حرفي للنص الأرسطي ثم يقوم بمناقشة مستفيضة له، ويضع في الاعتبار بصورة صريحة وجهة نظر الشروح اليونانية والشرح المتوسط يفسر رأي أرسطو، ويقدّم مناقشات توضيحية مكملة وهو عادة ما يكون أطول من أصله، أمّا الملخص فإنّه يقدم خلاصة لكتاب أرسطي إضافة لملاحظات تمهيدية لموضوع الكتاب أو عن مكانته بين مجموع الكتب الأرسطية.

ومن المحتمل أن يكون هذا التقسيم للشروح المنطقية موافقا لبرنامج التعليم في الأكاديمية السريانية: فالمختصر للمرحلة الأولى، والشرح المتوسط للثانية، والكبير للثالثة[15]، وينبغي الإشارة إلى أنّه لم يكن أعضاء المدرسة على معرفة بالفلسفة والمنطق فحسب بل بغير ذلك من العلوم وعلى رأسها الطب؛ وقد عرف هؤلاء كأطباء أو معلّمين أو موظفين أو نساخا[*] أو بائعي كتب[**].

إذن مدرسة بغداد مدرسة أرسطية مشائية، فقد حافظت واستوعبت منطق أرسطو كاملا ووظفته في حل إشكالية العلاقة بين الشريعة والحكمة، ورغم أهميّة أعمال أعضاء هذه المدرسة إلاّ أنّهم لم يُبحثوا بحثا كاملا إلى يومنا وبالتالي مازال

الكثير من إنتاجهم غير معروف: " إنّ أعضاء مدرسة السجستاني لم يبحثوا للآن بحثا دقيقا، مع المحاولات التي بدأها الباحثون بخصوص ابن زرعة، وابن السّمح إلى جانب هذين لم يزل الكشف عن أبي الخير غير واف، كما نلاحظ تقدّم الدراسات في أبي الحسن العامري، أمّا الآخرون فلا زال البحث من الناحية العلمية بكرا ويستحق كل اهتمام"[16]

ولقد كان أوّل فيلسوف عربي استطاع بحق أن يرث المنطق الأرسطي كاملا، ويوّظفه في الثقافة العربية الإسلامية هو أبو نصر الفارابي[*] و "بالفعل كان الفارابي في المنطق " أرسطو العرب" ليس فقط، لأنّه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب واعيا بعمق لمركز الثقل فيه، بل أيضا لأنّه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدّ للفوضى الفكرية السائدة في عصره"[17]

إذن انتقل المنطق في الثقافة الإسلامية من طور الترجمة إلى طور الشرح فالتأليف، وذلك على وجه الخصوص مع الفارابي، فتمثل مرحلة القرن العاشر الميلادي ازدهار وإبداع للمنطق العربي وتميّزت بسيطرة مناطقة مدرسة بغداد.

أمّا إذا نظرنا في ما خلّفه القرن الحادي عشر الميلادي فإنّنا نلاحظ تميّز هذا القرن بالأعمال التي قام بها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا[*] (370ه-428ه): " لو نظرناإلى القرن الحادي عشر في جملته، لتبينا أنه كان عصر ركود في تطور المنطق العربي، إلاّ أننا بالطبع ينبغي أن نستثني من هذا التعميم مثالا واضحا وعظيما- وهو ابن سينا"[18] لقد نبغ في الطبكما نبغ في الفلسفة والرياضيات والمنطق والفلك وأتقن الفقه واللّغة والأدب والشعر والموسيقى، وشهد له بالنبوغ معظم مؤرخي الفلسفة والعلوم[19].

الهوامش:

(1)- ابن النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 339.

(2)- دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي، ترجمة: محمد جلال شاف، (الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، ص 157.

(3)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 448.

(4)- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق:حياة عيد علوان، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 77.

(5)- الشهرستاني، الملل والنحل،(الطبعة الثانية، بيروت: دار المعارف، 1971)،ص119.

(6)- جمال الدين علي القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: محمد أمين الخانجي، (الطبعة الثالثة، القاهرة: مطبعة السعادة، 1326ه)، ص 22.

(7)- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، (بيروت: الطبعة الكاثوليكية، 1960)، ص 98.

(8)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق: محمد مهران رشوان، (الطبعة الثانية، القاهرة: دار قباء، 2006)، الجزء الأول، ص 164. (*)- نذكر من بين مؤلفاته التي عرفها العرب: الأقيسة، المدخل إلى المنطق، مقالة في الحدود.(9)- عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص 22.(*)- نذكر على سبيل المثال: نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي ، عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين. (10)- محمد مرسلي، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، (الطبعة الأولى، المغرب: دار توبقال للنشر، 2004)، ص 11.

(*)- يجب الإشارة إلى ضرورة الحذر من الفكرة القائلة بأن الترجمة وسيلة أمينة. (**)- لقد تم نقل التراث اليوناني إلى العربية عبر السريان، وفي جملتهم حنين ابن إسحاق (ت 260ه) وابنه إسحاق بن حنين (ت 298ه) وابن أخته حبيش ابن الحسن وقطا بن لوقا البعلبكي... في

القرن الثالث الهجري. أمّا في القرن الرابع الهجري فقد اشتهر منهم أبو بشر متى بن يونس القنائي (ت 328ه) وأبو زكريا يحي بن عدي(ت 364ه) وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة(ت 398ه).(*)- ولادته غير محددة بين 180 و185ه، أساتذته غير معروفين، تاريخ وفاته بين 252 و260ه.(11)- عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، (ط 1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، ص 270.(*)- ذهب ابن القفطي وابن أبي أصيبعة إلى القول أنّ الكندي كان مترجما.

(12)- ابن النّديم، الفهرست، ص 358.
(*)- اختلفت الآراء في مدى براعته في المنطق فيرى صاعد الأندلسي في طبقات الأمم، أنّ كتب الكندي في المنطق خالية من صناعة التحليل.
(13)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 448.
(14)- المرجع نفسه، ص 241

(15)- عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات،(بيروت: دار الأندلس، 1980)، ص 256، 257.

(*)-كان يحي بن عدي ناسخا مشهورا.

(**)- لقد كانت المناقشات الفلسفية التي ذكرها أبو حيان التوحيدي تدور في الغالب في محلات بيع الكتب.

(16)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص 158.

(*)- ولد أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن ظرخان الفارابي سنة (259ه/ 872م) بمدينة فاراب من أرض خراسان، لم يذكر المؤرخون من حياته إلاّ ما وقع منها بعد أن بلغ الخمسين. لقد كان مولعا بالأسفار فتنقل في بلاد الإسلام حتى دخل العراق حيث تعلّم على يد المناطقة

النصارى فأخذ المنطق عن يوحنا بن حيلان في حران ودرس في بغداد على أبي بشر متى بن يونس. وأقام في حلب عند سيف الدولة الحمداني، وتوفي في دمشق سنة (339ه/ 950م).

(17)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص 159.

(*)- ولد أبو علي الحسين عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة (370ه/ 980م) بأفشنة من قرى بخارى، من أصل فارسي وهو الملّقب بالشيخ الرئيس، درس اللّغة والأدب في سن العاشرة وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه. ولقد اشتهر بالفلسفة والطب، وأتيحت له فرصة معالجة سلطان بخارى نوح بن منصور، الدخول إلى دار كتبه فاطلع على كتب الأوائل.

لقد قضى ابن سينا نحو أربعين سنة متنقلا بين بعض العواصم الإسلامية إلى أن توفي بهمذان سنة(428ه/ 1037م).

(18)- عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص262.

(19)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 242.

ابن خلدون وعلم الكلام المعاصر

بقلم/ لبيوض مسعود
أستاذ محاضر "أ"
جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد اللّه

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى النظر في التصوّر الخلدوني لعلم الكلام، ويحاول تتبع مختلف المسارات ونقاط التحوّل التي مرّ بها العلم، كما يهدف إلى تفحّص المعايير التي ارتضاها في تقديره للاجتهادات الكلامية، وإن كانت هذه المعايير لا تزال صالحة في عصرنا.

Résumé :

Cet article tente d'analyser les multiples évolutions qu' a connu la théologie musulmane (Le Kalâm)au niveau du thème, de la méthode et du but, et cela du point de vue d'Ibn Khaldun qui a déterminé dans la « muqaddima » les essentielles caractéristiques des multiples méthodologies théologiques. Nous essaierons aussi d'examiner si ses critères sont encore valable a notre époque.

مقدمة:

هل بنا حاجة، نحن أبناء القرن الواحد والعشرين، إلى علم كلام جديد؟ وهل يسمح عصرنا بهذا النوع من العلوم؟ أليست الهواجس التي تحرّك أغلب مفكرينا اليوم بعيدة عن تلك التي حرّكت مفكري الأمس، تماما مثل الإشكالات الفكرية والهموم النظرية التي تستولي على أغلب مثقفينا، إذ، خِلافا لما كان عليه

أسلافنا، صِرنا ننفر من البحث المجرّد في الماورائيات، ربّما لأننا لم نعد نملك الجرأة التي كانت لديهم في البحث والنظر، أو لعلّ إنسان هذا العصر صار أكثر تواضعا وأقل وثوقا من قدراته على اقتحام ذاك العالم، ولكن ما هو مؤكد هو أنّ الجانب العقدي لا يزال وسيظلّ يشكّل جزءا هامّا من خصوصيّتنا، وأنّ جزءا ممّا يُلقى اليوم على ساحة الفكر والسياسة والإعلام، وجزءا ممّا تتفاعل به المجتمعات والمجموعات المتباينة هنا وهناك، ليس سوى صدًى ومخلفات لما حصل في الماضي، ومن المرجّح أن تظل هذه المخلّفات ماثلة ومؤثّرة في عالمنا ومستقبل أمّتنا إلى مدى أبعد. وضمن هذا الإطار تندرج هذه المحاولة، وتحاول أن تستنطق نصوصا تنتمي إلى عصر قديم، ولكنّ ما تحمله هذه النصوص من مضامين جعلتنا نتحدث عن سبقٍ وعن طفرة في فكر صاحبها؛ إنّها نصوص ابن خلدون(ت808هـ) التي نريد أن نستجلي خفيّها، ونستوضح غامضها، لننتهي إلى ما يشبه الموقف الخلدوني بخصوص ما يسمى اليوم: "علم الكلام المعاصر"، ولكن لماذا ابن خلدونبالذات؟ لن نتحجّج هنا بمكانة ابن خلدون العلمية وإن كان هذا ممّا يمكن الاستناد إليه هنا، فلا أحد ينكر أنّه أحد العقول الجبّارة في تاريخ البشرية ككل. إنّ ما يدفعنا أكثر في الحقيقة إلى البحث في هذا الموضوع هو الموقف المتميّز الذي نجده عند هذا البحّاثة من علم الكلام، إنّه موقف خاصّ ومميّز، يمكن القول إنّه موقف "متحفّظ"، ولكنه ينمّ عن نظرة ثاقبة، وعن نفاذ بصيرة نادر وإلمام واسع، وعن إدراك دقيق لمختلف المسارات ونقاط الانعطاف والتحوّل. فلقد أدرك ما أثير حول العلم من الاعتراضات، ولكن أيضا الدّواعي وحاجة المسلمين الملحّة إلى خدمات علمائه. ودراسة الموقف الخلدوني مهمّ أيضا من زاوية إنه يتيح لنا الاطلاع على آخر مراحل تطوّر العلم قبل أن يدبّ فيه الجمود والتدهور[1]. وابن خلدون كذلك هو صاحب التصنيف الأشهر الذي صنّف المتكلمين بموجبه إلى متقدمين ومتأخرين، بحسب خصائص كل طريقة.. والآن، وقد ظهر ما يسمّى بعلم الكلام الجديد،

الذي عرف تجديدا واسعا في الأضلاع المعرفية للعلم، لاسيما من ناحية الموضوع والمنهج، وطُرحت اجتهادات متعددة في الميدان، لنا أن نتساءل: كيف يمكننا أن نتصوّر الموقف الخلدوني من العلم الجديد، بناءً، وعلى ضوء المعايير التي وضعها هو نفسه في تقييمه لأداء علماء الكلام السابقين، أو بتعبير آخر قد يكون أكثر دقّة، ماذا لو عرضنا الاجتهادات التجديدية المعاصرة لعلم الكلام على المعايير الخلدونية؟ وهل يمكن القول إنّ هذه المعايير لازالت مناسبة لعصرنا؟

1ـ التأليف الخلدوني في علم الكلام:

تتالت طيلة قرون العشرات بل المئات من المؤلفات الكلامية، فلا شك أنّ انتقال هذا العلم من طور المشافهة والاعتماد على الفصاحة إلى طور جديد هو طور التأليف والتدوين، ساهم في توسّع هذه الحركة العقلية وامتدادها، وتشهد الآثار التي خلّفتها الطبقات والأجيال المتلاحقة من العلماء على عمق وشساعة الاجتهادات التي بُذلت في تلك العصور. ولئن كان أصحابها لم يقصّروا في ذلك رغم تخلف امكانات البحث في عصرهم، فإنّ عناوين الكتب والرسائل التي ذكرها المحققون والرّواة لم تعرف كلها طريقها إلى النشر، ولم يستفد منها المعاصرون، بل بقي عددٌ كبيرٌ منها مدفونا في دهاليز المكتبات، وليس من المستبعد أن يكون كثيرٌ منها قد ضاع دون رجعة..

وبالنسبة إلى ابن خلدون، من الواضح إنّه لم يكن من المُكثرين في التأليف في هذا المجال وإن كان قد ألّف في علوم كثيرة أبرزها علم الاجتماع والتاريخ والفقه والحساب وغير ذلك. ولاشكّ أنّ أشهر مؤلفاته على الإطلاق هو كتاب "العبر" وجُزؤه الأول بشكل خاص، وهو الذي يُعرف **بالمقدمة** التي بلغت شهرتها المغارب والمشارق، وتُرجمت إلى عدد كبير من اللغات، كما أنجزت حولها دراسات كثيرة. ولابن خلدون مؤلفات أخرى منها، "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، وقد

جاء بطلب من بعض مريديه[2]، يبيّن لهم منهج الصوفية ورجالها وطريقتهم وأهم نظرياتهم ومؤلفاتهم. وله أيضا "لباب المحصّل" يشرح فيه أحد الكتب الكلامية الهامة، وهو كتاب مبكر من تأليف سنّ الشباب. ومثلما سبق وأشرنا ذُكرت لابن خلدون عناوين أخرى، منها شروح على بعض مؤلفات ابن رشد الحفيد (ت606هـ)، وبعضها في الفقه والحساب وغيره، غير أنها بقيت إلى يوم الناس هذا مجرد عناوين..[3]

وفيما يتعلق بالإسهام الخلدوني في علم الكلام، لا نجد دراسات كثيرة تهتم بهذا الجانب، على خلاف إسهاماته في التاريخ والاجتماع والمنهج، وهذا عائد بطبيعة الحال، وبحكم العصر الذي عاش فيه، إلى وجهة اهتماماته التي لم تكن منصبّة بشكل كبيرعلى علم الكلام وأصول الدين، ممّا جعل بعض الدارسين يميلون إلى اعتباره راصدا للحركة الكلامية أكثر من كونه متكلما بالمعنى الحرفي للكلمة[4].

2ـ ابن خلدون وعلم الكلام عند القدامى:

ولا نطمح في هذه العجالة إلى الإحاطة بظروف ودواعي نشأة علم الكلام ومختلف التسميات التي أطلقت عليه، والاختلافات بين أقطابه حول قضاياه العامة، فهذا مبسوط في مختلف الكتب التي ألّفت حول العلم، بل يهمنا في هذا المقام أن ننظر بشكل خاص في الملامح العامة للأطوار التي مرّ بها العلم، والتي أسهم ابن خلدون إسهاما رائعا في تصنيفها وضبط حدودها ضبطا دقيقا. ويكفينا أن نشير في البداية إلى أنّ علم الكلام، شأنه شأن باقي العلوم التي لم تستفد نشأتها مباشرة من أمم أخرى بطريق الترجمة أو غيرها، بل كان جوهر نشأتها نابعا من صميم الحضارة الإسلامية؛ لم تتدفق مسائله دفعة واحدة، بل أخذت في الظهور تباعا بحسب المناسبات التيطفت على سطح المشهد الثقافي والإيديولوجي

آنذاك..غير أنّ ما كان يجمع بين تلك المسائل، هو أنّها برزت ونوقشت ضمن سياق تاريخي وثقافي مليء بالحيوية والنشاط العقلي المتوقّد، حرصت جميع الأطراف الفاعلة فيه على تأييد مواقفها بما صلح لديها من حجج، وبما جادت به قرائحها من أدلة وقرائن.

ولاشك أنّ النظر في المراحل التي مرّ بها علم الكلام، وتتبع التطورات التي عرفها كفيل بإبراز المسارات والمنعطفات التي ميّزت تاريخه الطويل، ومن شأنه تحديد المعالم التي طبعت أضلاعه المختلفة، وسنحاول هنا أن نركّز على الجانب المنهجي الذي يمتاز بالكثير من التشعّب والتعقيد، إذ إنّ القليل من الاطلاع على مختلف الآليات المنهجية التي استخدمت في العلم، سيوضح الفروق القائمة بين مختلف الفاعلين فيه، ليس فقط من ناحية الاعتماد على منهجية معينة وتفضيلها على الآليات الأخرى، بل أيضا من ناحية التطبيقات والكثافة التي استخدمت بها الآلية الواحدة من قِبل كل فئة وكل اتجاه فكري من أجل تمرير المقررات المذهبية الراسخة، وهكذا، فإنّ اتفاق أطراف كلامية متعددة على استغلال آليات منهجية محددة، ليس أبدا مؤشرا على تقاطع الأفكار لديهم، بل إنّ المقرّرات المذهبية الرّاسخة وأصولها هي التي تؤطر في الأخير كل حِجاج واستدلال، وهو ما يفسر الاستعمالات المتناقضة للآلية الواحدة..

وبما أن الإحاطة بمختلف نواحي الجانب المنهجي لعلم الكلام ليس ممكنا في هذا الموضع بالنظر إلى تعقيداته وتشعّباته، فإننا سنركز اهتمامنا على الأطوار التي فصّل فيها ابن خلدون، ونقصد هنا ما ميّز طريقتي كل من المتقدمين والمتأخرين، مثلما رصدها وتجلّت له في تأمّلاته التي سمح بها عصره، على اعتبار أنّ القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه كان متميزا بفاصل زمني هام مع العصور التي عرفت نشاطا كلاميا مكثفا، ومع الفاعلين الأساسيين في العلم، على خلاف

عصر ابن خلدون، الذي عرف فتورا واضحا في النشاط الكلامي، وهو ما سمح له كما قلنا بتقييم الأداء الكلامي إلى غاية أيامه.

ومن المفيد أن نبدأ أوّلا بالنظر في التعريف الذي أدلى به ابن خلدون حول العلم، فهو "يتضمّن "الحجاج عن الاعتقادات الإيمانية بالأدلّة العقلية، والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنّة.[5] من الظاهر أنّ هذا التعريف يؤكد، مثل كثير من التعاريف الأخرى، على الطبيعة الدفاعية والنضالية لعلم الكلام، ولكنه يتضمّن إشارات هامة للتصوّر الخلدوني حول العلم؛ فهو يشير إلى أنّ نشأة العلم راجعة إلى رغبة أصحابه في منح الحصانة اللازمة للسنة النبوية ضد الانحرافات، ونقل المعرفة الدينية إلى مستوى عال من الوثاقة والمتانة، ولهذا نجده يقصي كل الآراء الاعتقاديّة السابقة للمذهب الأشعري، والتي بدأت في الظهور منذ النّصف الثّاني من القرن الأوّل الهجري، وهذا يعني أنّه لا يعتبرها جزءا من العلم بل هي سببٌ لظهوره، مادام قد تأسّس من أجل الرد عليها.

ولم يكن ابن خلدون أوّل من عبّر عن هذه الرؤية المذهبية الخاصّة التي تقصي الكثير من الفاعلين الأوائل من هذا الاجتهاد النظري، بل نجد سلفه، أبا حامد الغزالي(ت505هـ) يقول الأمر نفسه، فليست تلك الاجتهادات سوى خرافات وبدع وزندقة، ومع ذلك، لا يجمع الأشاعرة المتأخرون على هذه الحصرية في النظر إلى علم الكلام، بل يخالف بعضهم، كعضد الدين الإيجي (ت756هـ) مثلا، في هذا ، ويرى أنّ الخصوم وإن كانت آراؤهم خاطئة وباطلة، فإنّنا لا نخرجهم من علم الكلام.[6]

هكذا إذن، يكون علم الكلام في نظر ابن خلدون منحصرا في فرقة الأشاعرة، مادامت الاعتقادات التي سبقت أبا الحسن الأشعري، وهو "إمام

المتكلمين" كما يسميه، ليست سوى بدع وعقائد منحرفة بعيدة عن السنّة. وهذا أمر مهمّ جدا في حديثنا عن تصنيف ابن خلدون الشهير الذي يقسّم المتكلمين إلى متقدمين ومتأخرين، لأنّ ما سبق يدلّ على أنّ تصنيفه هذا لا يقصد به الفرق الأخرى التي قلنا إنها ليست جزءا من علم الكلام في نظره، ومع ذلك فإنّ هذا الأمر لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقتيه، مثلما سيتضح لاحقا.

ماهي إذن الخصائص التي ميّزت المتقدمين؟ إنّها في الحقيقة ثلاث خصائص أساسية، أولاها اعتماد المذهب الذرّي أو ما يعرفه المتكلمون بنظرية الجوهر الفرد، وما يتبعها من قضايا مثل وجود الخلاء وأنّ العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين.. ثم، ثانيا، القول بوجود علاقة وثيقة متبادلة بين الأصول الفلسفية والعقيدة، والمقصود بالأصول الفلسفية هو ما سبق ذكره في النقطة الأولى، إذ إنّ "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، وهو ما يعني أنّ ما تمّ ذكره أعلاه من قضايا، لابدّ من تبنيه واعتماده حتى تثبت العقائد الكبرى مثل حدوث العالم والعلم الإلهي[7] أما الخاصيّة الثالثة فتتعلق بجملة من الآليات المنهجية التي ميّزت الجانب المنطقي عند هؤلاء أبرزها طريقة قياس الغائب على الشاهد و"السبر و التقسيم" و"الإلزامات" وغير ذلك..

أما طريقة المتأخرين فيميّزها أمران رئيسيان أوّلهما إدخال المنطق إلى الحقل الكلامي، بوصفه آلة للمحاجّة والبرهنة، وقد بذل الغزالي جهدا كبيرا في هذا الإطار، من أجل تبيئة المنطق وجعله مقبولا في البيئة العلمية عند المسلمين. أمّا الأمر الثاني فهو الامتزاج العجيب في المسائل الذي آلت إليه المؤلفات الكلامية، فهم لم يتردّدوا في الأخذ بتيارات الفلسفة في الكثير من القضايا المتعلقة بالمنطق وفلسفة الطبيعة والإلهيات، حتى غدت مضامين المؤلفات المتأخرة في علم الكلام، على حدّ قول بعض الباحثين، مجرّد فلسفة متنكرة..[8]

3ـ عهدٌ من الإصلاح أم علم كلام جديد؟

أشار ابن خلدون إلى ما أصاب علم الكلام من الخلط على أيدي المتأخرين قائلا: "ثم توغّل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما" وراح مؤرّخنا يبيّن الفرق الجوهري بين الفلسفة والكلام، وطغيان الطابع النضالي في الطريقة القديمة التي يفضّلها، ثم ختم قوله بإبداء رأيه في العلم إجمالا بالقول: "وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا والأدلة العقلية إنّما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه"، ومع هذا يضيف ابن خلدون قوله إنّ للعلم فائدة جليلة على الطلبة، "إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها.."[(9)].

هكذا شكّل الجانب العملي من علم الكلام مرتكزا لكل تقييم، وتأسّست مشروعية الخوض فيه على ما يقدّمه من خدمات للمسلمين ولأهل السنة على الخصوص،وعلى حاجة المسلم إلى خدمات علمائه،وهذا يعني أنّ المسلمين مطالبون أبدا بالدفاع عن عقيدتهم وعن دينهم إجمالا، وكلما ظهرت شُبه جديدة حقّ على المسلمين، أو على بعضهم، النهوض لدحضها وإبطال دعاوى أصحابها.

وإذا عدنا إلى الالتباس الذي حذّر منه ابن خلدون، بين مسائل الفلسفة والكلام، فإنّ نتائجه لم تكن لصالح الطرفين، لقد أريد للكلام أن يصير فلسفة فأدّى به ذلك إلى الجمود على التقليد وإلى تدقيق مصطنع في إيراد الأدلة، فلقد تكاثرت الشروحات والتفسيرات، ودبّ الجفاف في ثنايا علم الكلام، وفقد طراوة

نشاطه الأول، شأنه في ذلك شأن العلوم الأخرى، وطالت فترة الجمود هذه قرون طويلة، غابت فيها الأصالة والنقد والتقدم..[10]

وبعد كل هذا الغياب، وبحلول القرن التاسع عشر، ولأسباب ليس هذا موضع الخوض فيها، آن للأمور أن تتغير، وللأمة أن تنهض، ولعلم الكلام أن ينفض الجمود عنه، وتكفلت شخصيات علمية بهذا الطموح، منها جمال الدين الأفغاني وخاصّة الأستاذ الإمام محمد عبده، الذي أراد أن يُحدِث تغييرا هامّا في علم الكلام، وسعى إلى تجديد اقتضته السّنون الطوال التي غاب فيها العالم الإسلامي، فكانت له، وهو الذي آمن بالعقل وبالروح العلمية وبقيم الإسلام، آراء تقدمية كثيرة، ومع ذلك، لابد من الإشارة إلى بعض المآخذ التي طالته، إذ ينبّه محمد عابد الجابري مثلا، الذي تحدث عن محمد عبده وعن أستاذه اللذين جعلا من إحياء الكلام جزءا من حركتهما النهضوية من خلال كتابي "الرد على الدهريين" و"كتاب "رسالة التوحيد"، قائلا: "ولاشك أننا سنقف مشدوهين أمام استئنافهما لكلام الجيل الأول من المثقفين حول قضايا الجبر والاختيار..."[11]

هناك إذن شعور عارم بضرورة تجديد حقيقي في علم الكلام، لبعث روح جديدة فيه، والانفتاح على الخصوم، علم يأخذ من علوم العصر ومناهجها ما يعينه على تحمل مسؤولية الدفاع عن المسلم وخصوصيّاته العقدية والحضارية. إنّ علم الكلام الجديد هو الذي ينبغي أن يكون، كما يقول طه عبد الرحمن، "السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة وللنظر في التغيّرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكنونات المجتمع المسلم."[12]

وفعلا ، ظهرت، منذ ما يزيد عن قرن، اجتهادات أخرى كثيرة من مناحي متنوعة من العالم الإسلامي، أعادت النظر في الهندسة المعرفية للعلم، وتوسّعت

بموجبه مواضيعه، فصارت تتناول مسائل أخلاقية واجتماعية، لأنّ المطاعن والتصوّرات الغربية المشوّهة عن الإسلام، لم تعد متعلقة فقط بالجانب العقائدي، كما استفادت تلك الاجتهادات من المناهج العلمية المعاصرة وسعت إلى توظيفها، غير أنّ التفصيل في هذا يحتاج مجالا أوسع بكثير.. (13)

خاتمة: علم الكلام الجديد والمعايير الخلدونية؟

بعد أن نظرنا في بعض المحطات التي مرّ بها علم الكلام يجدر بنا الآن أن نجيب على التساؤل الذي طرحناه في البداية، ألازالت المعايير الخلدونية صالحة في عصرنا؟ لاشكّ أن الموضوع يتطلب التوسّع إلى جوانب أخرى مهمّة، إلا أنّ النقطة الأبرز التي تشدّنا في التصوّر الخلدوني لعلم الكلام، وفي تقديره العام لعلم الكلام الملتزم بالأطر السنيّة هو حاجتنا العملية إلى خدماته؛ إنّ حاجتنا اليوم إلى علم كلام جديد لهي من الوضوح بحيث لا يجادل فيها أحد من المسلمين مهما كانت انتماءاته، فـدوره الحاسم، وفعاليته الشاملة، تتعلق أساسا بكونه موطنا للتنظير العقلي للعقائد الإسلامية التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للأمة، واستجابة عفوية لمتطلبات استمرارها..

الهوامش:

(1) منى حامد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.1، 1997، ص. 8.

(2) نفسه، ص.9.

(3) نفسه.

(4) انظر الآراء المتباينة في المسألة في المرجع نفسه، ص. 14.

(5) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار القلم، ط.7، 1989، ص.440.

(6) الجرجاني، شرح المواقف، المطبعة العامرة، 1292ه، ص.12، 13.

(7) المقدمة، ص. 465.

(8) لويس غردييه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح والأب فريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، د.ت، ج.1، ص.133، 134.

(9) المقدمة، ص.466، 467.

(10) ل. غردييه وج.قنواتي، المرجع السابق، ص.138.

(11) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 2000، ص.54.

(12) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط.3، 2007، ص.157.

(13) انظر في الشأن كتاب إبراهيم البدوي، علم الكلام الجديد، نشأته وتطوره، بيروت، دار العلم، ط.1، 2002. وأيضا: يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2014، ص21.

تاريخ العلم بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي

بقلم/ الدكتورة نوال بورحلة
قسم الفلسفة – جامعة الجزائر2

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى توضيح مسألة في غاية الأهمية وهي توضيح المغزى الذي من أجله نشأ تاريخ العلم، ويتجسد هذا المسعى من خلال معنيين : المعنى الظاهر أو المعنى الشائع، وهو المعنى المتداول عند الباحثين أمّا المعنى الخفي الذي يحاول أن يجعل من علاقة العلم بتاريخه علاقة لا تكتفي بما هو علمي صرف فحسب وإنّما علاقة ذات بعد إنساني ،أخلاقي،تربوي وعالمي أيضا.
الكلمات المفتاحية: العلم، تاريخ العلم،المعنى الظاهر، المعنى الخفي.

تاريخ العلم من المباحث المعرفية الهامة، التي استقطبت اهتمام الباحثين و الدارسين، وهذا نظرا للدور الذي يلعبه هذا المبحث في إثراء المعرفة العلمية. لقد بدأ البحث في تاريخ العلم مع الحداثة العلمية في القرن الثامن عشر،وازدهر هذا البحث التاريخي مع تطور وازدهار البحث العلمي منذ القرن التاسع عشر في المجتمعات التي تنتج وتستهلك العلم، أي في المجتمعات الصناعية،واستمر هذا الازدهار و توسع في القرن العشرين فأنشئت أقسام تاريخ العلوم و المعاهد لتدريسه و البحث فيه[1].

مفهوم تاريخ العلم ،المعنى الظاهر

يعرّف تاريخ العلم على أنه تاريخ التطور الفكري في الإنسان ذلك التطور القائم على قواعد من تخيل الأمور تم السعي على منهاج مخصوص لتحقيق تلك الأمور المختلفة في نطاق البيئة التي يعيش فيها الإنسان[2]. ويعرّف أيضا على أنه عملية ديناميكية كنشاط اجتماعي مطرد التطور في الزمان إنه انجاز تفرد به البشر في صورة حركة جدلية بين النشاط العلمي والمعرفي و بين الوعي الاجتماعي[3]. ويقصد بتاريخ العلم ذلك التسلسل الذي تمر به الحقائق العلمية بشتى أنواعها عبر العصور فتاريخ الفيزياء مثلا هو ذلك التعاقب للنظريات الفيزيائية بدءا من أرسطو مرورا بالمرحلة الحديثة مع كل من "غاليلي" و"نيوتن" اللذين غيّرا تصور العالم بإدخالهما للمنهج الرياضي – التجريبي وجملة المفاهيم الفيزيائية مثل مفهوم الكتلة والجاذبية و غيرهما وصولا إلى النظريات الفيزيائية المعاصرة التي تميزت بعقلانيتها و اعتمادها على فكرة الاحتمال[4]. أو هو بحث في أصل تاريخ العلم وعلى حد تعبير غاستون باشلار ،تاريخ تصحيح الأخطاء العلمية، أي تاريخ تصحيح و تعديل العلم[5]. G. BACHELARD

والذي ينبغي الإشارة إليه في سياق الحديث عن تاريخ العلم أنّ مؤرخي العلوم انقسموا بشأنه إلى تيارين متباينين وبهذا المعنى وقع تاريخ العلم بين طرفي نقيض بين:

أ- دعاة الاستمرارية في العلم و يعرفون بأصحاب النظرية التواصلية, فهم يرون أن كل حلقة علمية هي في حالة اتصال بالحلقة التي سبقتها و بالحلقة اللاحقة لها. فالحلقات العلمية في حالة اتصال و ليس انفصال.

و يؤكد هؤلاء المؤرخون على المناهج العلمية مثل التجريب والتكميم و يمكن أن نذكر في هذا الصدد دالمبر D'alembertوأوغست كونت Auguste comte.

هذا الأخير الذي يرى أن العلم هو سلسلة متصلة الأحداث يمر العلم من خلالها بثلاثة مراحل – المرحلة اللاهوتية المرحلة الميتافيزيقية و أخيرا المرحلة الوضعية أي العلمية . إن العلم من وجهة نظرة "كونت" لا يحتاج إلى قفزة أو طفرة من أجل تصحيح نفسه, فهو – العلم- في مسيرته الطويلة يصحح نفسه[6].

ب- دعاة اللااستمرارية في العلم ويعرفون بأصحاب النظرية الانفصالية و هذا التيار يقر بانفصال الحلقات العلمية بعضها بعض فباشلار مثلا يثبت وجود قطيعة إبستيمولوجية بين كل حلقة علمية و الحلقة التي تليها. إن النظرة المتجدد للعلم حسب باشلار تعتبر خطوة نحو الارتقاء بالعلم، و بفضلها يتم الكشف عن جوانب جديدة من الواقع لم يكن بإمكان التصور السابق الوصول إلى اكتشافها. وبناء على هذا فإن المعرفة العلمية معرفة متجددة، و هذا راجع إلى التصحيح الذي يمر به العلم على نفسه يقول باشلار في هذا السياق: " إنّه [العلم] يبحث في الواقع عما يناقض معارف سابقة،وينبغي قبل كل شيء أن نعي كون الاختبار الجديد يقول: [" لا" للاختبار العتيق, ومن البين أنه دون هذا الرفض يكون الأمر متعلقا باختبار جديد"[7] لكن هذه " اللا" ليست باقية أبدا في نظر عقل يجيد مجادلة أصوله و يكون لذاته و في ذاته بنيات نوعية جديدة.

وإذا كان المعنى العام كما بيّنا سابقا في مجمله يقر بضرورة العودة إلى تاريخ العلم للضرورة العلمية فممّا لا شك فيه أنّ تاريخ العلم له دلالات ومعاني خفية يجب أن يأخذها الدارس لهذا المبحث بعين الاعتبار. وبمعنى آخر أن هناك أبعادا أسس من أجلها هذا المبحث و لعل السبب يكمن حسب اعتقادنا وممّا استخلصناه من مختلف المعاني والدلالات الثلاث لتاريخ العلم، أسس تربوية بيداغوجية،وأخلاقية إنسانية؛ و هي النظر إلى العلم -ولا سيّما في القرن العشرين- نظرة انبهار أقصت كل لمسة إنسانية وبعد اجتماعي ثقافي، و كأنّ العلم نشأ بمعزل عن الشروط التاريخية والاجتماعية،إنّ الانبهار بما حققه العلم من نتائج

أدى إلى الانصراف الكلي إلى العلم على حساب الاهتمام بالعلم في علاقته بتاريخه.

تاريخ العلم بالمعنى الخفي:

1.تاريخ العلم إنجاز بشري. هو وحدة متكاملة وإنّ تباين موقع و زمان انجازه إنّه شراكة إنسانية و هو الذاكرة الإنسانية على مدى التاريخ[8].

2. تاريخية العلم تؤكد عالميته، إن العلم ليس له دين، أو عرق، أو لون إنّه ملك الإنسانية إنّ القدماء حين تطلعوا إلى السماء ودرسوا الأفلاك ووضعوا الخرائط للنجوم و الكواكب إنّما كان الكون هو في ظنهم عالم واحد، و إن تطور بعد ذلك معنى الكون و النجم .....

و كذلك حين أبدع الإنسان أي كان موقعه البوصلة البحرية وخرائط الأفلاك إنّما كانت خطوة على طريق إدراك العالم الواحد. و لذلك كان من خصوصيات تاريخ العلم هو أنه ملك للإنسانية، و لهذا أوجب على العالم الباحث،أو دارس التاريخ العلم، أو المفكر أن يعي أنّ التاريخ العلم ليس حكرا على مجتمع دون الآخر أو حضارة دون الأخرى أو جنس دون آخر وإنّما هو تراث عالمي[9].

3. تاريخية العلم يعني ذلك الحوار الذي يتم بين المعطيات العلمية القديمة و المعطيات العلمية الجديدة،إنّه تواصل بين القديم و الجديد،إنّ على الباحث في تاريخ العلم أن يدرك أن المضادات الحيوية و الحسابات الالكترونية و الطاقة النووية، والسفر بين الفضاء هذه الاكتشافات البالغة التطور التي تثير الدهشة و الإعجاب و التي عبر جذورها تمتد إلى الإنسان البدائي فيما قبل التاريخ المكتوب, و محاولة أسلافنا الساذجة في استخدام الأحجار لصنع أدواتهم, هي التي قادت عبر مئات السنين و مثلها من محاولات إلى ما يتصف به علمنا التجريبي اليوم من كمال, فالجهد الذي بدله أسلافنا من قبل للتنسيق بين أفعالهم وحركات أيديهم و

الذي هو نوع من النشاط العلمي، وإن كان في صورته البدائية كان أحد أسباب نمو العقل[10]،إن تاريخ العلم بهذا المعنى ليس نسقا مستقلا و معزولا إن تواصل وحوار مستمر وتفاعل بين العلم القديم و العلم الجديد.

4. إن علاقة العلم بتاريخه يعني أن لا حقيقة مطلقة و لا يقين مطلق، و أن الحقيقة العلمية هي قابلة دائما للتحقيق بما يعنى أنها قابلة للمراجعة دائما،إن تاريخ العلم يعلمنا أن العلم إبداع و ابتكار و ليس احتكار إنه تنوير للعقل من الأخطاء التي وقع فيها العلماء السابقون[11]. $E= MC_2$

5. إنّ ما يعلمنا إياه تاريخ العلم و ما يحذرنا منه لا يكمن في العلم و إنما في استغلال نتائج العلم. ذلك أن العلم لا يعي انعكاسات نتائجه على المجتمع فهو لا يحتوي في نسقه نتائجه وعيا،إنه على حد تعبير "إدغار موران" العقل الباحث الذي لا يعرف عما يبحث فالعلوم ليس لها وعي بالدور الذي تلعبه, و لا في الأسس و المبادئ التي تتحكم فيه إن العلم باستطاعته أن يحقق انجازات هامة لكنه غير قادر على أن يعيها إنّه " فعال، رائع،لكنه أعمى، ثمل"[12]. إنّ الخطورة تكمن كما بينها تاريخ العلم في استغلال نتائج العلم لأغراض ليست في صالح الإنسان، و إنّما لأغراض تحقق أهداف توسعية و سياسية و اقتصادية. و لعل ما يؤكد صحة طرحنا ما قامت به السلطة الأمريكية من قمع عند إطلاقها للقنبلة الذرية هيروشيما لقد استغلت الإدارة الأمريكية أبحاث " أينشتاين" في ميدان الفيزياء وعليه لقد عد "أينشتاين" في نظر العام و الخاص أب القنبلة الذرية و نظريته في النسبية بصيغتها منبع الإرهاب غير أن "أينشتاين" لم يعمل مباشرة على الفيزياء النووية و صيغته الفيزيائية ليست مسؤولة عن تفجير القنبلة إن صحت استغلال النتائج العلمية[13].

6. إنّ علاقة العلم بتاريخه تعني تلك العلاقة التي تقوم على أساس التقدير و الاحترام

و الاعتزاز التي تربط علماء الحاضر بعلماء الماضي و هي علاقة تربوية كما يصفها جورج سارتون لأنها الكفيلة بخلق التواصل بين الأجيال. إنّ العلاقة التي تربط العلم بتاريخه لا تسمح بتتبع مراحل تطور نظرية علمية ما فحسب،و إنما في التعرف على الذات المبدعة في معاناتها و لحظات إبداعها وفي تفاعلها و فترات تلاشها وضعفها و قوتها فتنشأ بذلك علاقة حميمية و تواصل حواري وأخلاقي و في هذا الإطار يقول سارتون إن الطريق إلى تأسيس الجهد العلمي يتطلب تلقيحه بشيء من الروح التاريخية, فكيف يجهل العالم أصول أفكاره و كيفية تخلفها وجهد السابقين العظام[14] و بناء على هذا يعلمنا تاريخ العلم أن ننظر إلى العلم في أبعاده التاريخية و في بعده الإنساني.

7. يعلمنا تاريخ العلم أيضا أن التقدم العلمي مسيرة شاقة قاسية ومشحونة بالصراعات الفكرية ،إنه صراع بين الجمود و التجديد، بين الإبداع والسكون والتحجر الفكري ضد أفكار راسخة و دوغمائية[15].

الهوامش

(1)رشدي راشد, دراسات في التاريخ العلوم العربية و فلسفتها, ط 1 (بيروت, مركز الدراسات الوحدة العربية, 2011), ص 07.

(2) عمر فروخ, تاريخ العلوم عند العرب (بيروت, دار العلم للملايين, 1970), ص 17 .

(3) جورج غرين, تاريخ العلم 1543 – 2001 , ثر شوقي جلال, ج1, (الكويت, المجلس الوطني للفنون و الآداب, 2012), ص 07.

(4) عبد القادر بشة, الإبستيمولوجية مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية, (بيروت, دار الطليعة, 1955), ص 48.

(5) غاستون باشلار, فلسفة الرفض تر: خليل أحمد, ط1 (بيروت, دار الحداثة, 1985), ص 143 – 147

(7) August Comte, cours de la philosophie positive leçons – 1 – 2 (Tunis, crées, 1994), PP 97 – 98.

(8) غاستون باشلار, فلسفة الرفض, ص 144.

(9) جورج غرين, تاريخ العلم, ص 8.

(10) جورج غرين، تاريخ العلم، ص 8.

(11) يمني طريق الخولي،فلسفة العلم في القرن العشرين (الكويت, المجلس الوطني للثقافة و الفنون)، ص 246.

(12) جورج غرين, تاريخ العلم, ص 10.

(13) Edgar Morin, science avec conscience, librairie philosophique J. Vrin, Paris 14.

(14) Jean – Marc Levy – le blond, « Einstein labre qui cache la foret » les dossiers de la recherche. N° 18, Février, Avril, 2005, P 99

(15) جورج غرين, تاريخ العلم, ص 11.

جاك بيرك والحوار المزدوج

بقلم/ الأستاذ أحمد بن رابح
جامعة خميس مليانة

Résumé :
Jacques Berque est parmi les intellectuels contemporains les plus controversé, il est pour les uns l'orientaliste dont il faut se méfier de ses écrits, comme il est le penseur qui veut hisser haut une culture dont les valeurs sont limitées dans le temps et qui n'ont plus de place dans cette modernité.
Dans tous les cas, une lecture attentive et soutenue d'un minimum d'objectivité de ses œuvres invite les uns et les autres à fournir l'effort psychologique pour peut-être changer d'avis, une catharsis intellectuelle nécessaire pour dépasser les haines inconscientes, car il s'est mis entre les extrêmes, son discours qui est plus que jamais d'actualité, s'adresse aux arabes comme aux occidentaux, invitant les deux parties a un double dialogue, avec soi et avec l'autre, loin de toutes les diabolisations enfantées par une histoire commune mais fortement douloureuse, c'est pour ça qu'il est « le passeur des deux rives ».

من الملاحظ أنّ موسوعة المستشرقين [1] لعبد الرحمن بدوي ليس فيها ذكر لجاك بيرك(Jacques Berque)، معنى هذا أنه ليس مستشرقا في تقدير صاحب الموسوعة، و ما يدعم هذا الرأي هوما قاله جان سور (Jean Sur) [2]<< علينا تجنب كلمة مستشرق لأنها مستمدة من المركزية الأوربية>> [3]، إننا نشير إلى هذه الملاحظة الأولية تجنبا للوقوع في خطإ قد يقلل من قيمة جاك بيرك المفكر الفرنسي (1910- 1995) الذي نعته دارسوه بنعوت مختلفة منها " المستشرق"و"الإسلامولوجي" و "المؤرخ" و" الأنثربولوجي" و"العالم الاجتماعي"، وإن كانت هذه

النعوت والأوصاف صحيحة عند أصحابها فإنها مبدئيا تعطي القارئ صورة زئبقية غير واضحة المعالم، لكنها بمعنى ما تعكس المجالات العديدة التي تطرق لها أو اضطر إلى الخوض فيها.

إنّ محاولة رسم معالم قامة من قامات الفكر المعاصر مثل جاك بيرك – رغم المخاطر التي تفترضها والصعوبات التي تطرحها – و إن أريد لها درجة من الموضوعية والمصداقية تستلزم متابعة الرجل في تجربته، لأن بيرك له تجربته تشكلت في معترك الحياة التي عاشها لغيره أولا ولنفسه ثانيا، ثم وبالإضافة إلى ذلك، النظر إلى ما فاض من تلك التجربة من إبداعات وكتابات اصطحبتها مواقف تؤكد أهمية المشروع الذي حمله هذا المفكر، بهذه الكيفية وبعيدا عن أساليب المدح المعهودة التي تزيد رخام قبره ثقلا [4]، يتسنى لنا النفاذ إلى هواجس مفكر بقي مجهولا أو متَّجاهلا مقارنة مع أقرانه الفرنسيين أمثال برغسون وباشلار و ميشال فوكو وغيرهم.

ما يمكن الانطلاق منه بدءا هو التضافر العجيب بين حياة بيرك وفكره ومؤلفاته، فهو ليس من مثقفي الدوائر و لا من المدافعين عن الأخطاء التاريخية وانزلاقات الحكام أو بعض النخب، أو الساكتين عنها أو المزكين لها، ولا هو كذلك من المتأقلمين مع المناظر الرمادية و لا من المتبنين للمستقيمات القصيرة.

إن منطقة الهضاب العليا التي بها تقع مدينة فرندة الجزائرية، مدينة مولده، أمدته حب الألوان الزاهية والتفاكه ببعد النظر الممتد إلى أبعد الآفاق، فالجغرافية التي ترعرع فيها هي جغرافية الانفتاح وبعد النظر، والثقافة التي احتك بها هي ثقافة الأصل والبساطة– ثقافة البداوة – وثقافة النقد والتمحيص كون ابن خلدون عاش في تلك المنطقة، لكن رغم هذا و ذاك بقي وفيا لفرنسيته ولمسيحيته، هو الفرنسي "المعرَب" لأنه عاش مع المغاربة و عايشهم و معايشته لهم كانت "مخالطة" كونه اطلع على ثقافتهم و علومهم و لغاتهم و آلامهم و آمالهم وطموحاتهم،

فتعرف على التعددية الثقافية المغاربية دون أن يبتر منها الإسلام الذي أمدها روحها، لذلك أراد أن يبقى وفيا لهؤلاء وأولئك، فانخرط منذ البدء في معادلة الانتماء والغربة، معادلة من أرادوا أن يكونوا قاهرين و من رفضوا أن يكونوا مقهورين، بين من أهانوا و من أهينوا، وفي هذا الوضع يصبح الحياد ممتنعا أو خيانة للقيم الإنسانية.

بعد إقامة قصيرة في باريس (1930 -1932) حيث يروي هذه التجربة في كتاب " ذاكرات الضفتين" [5]، انتقل إلى المغرب المنتدب لتأدية الخدمة العسكرية الإلزامية [6]، و هناك نضج التساؤل حول المصير الذي ينتظر على حد سواء المستعَمر و المستَعمِر والمنتصر والمنهزم، الغربي والشرقي. وبعد تعيينه "مفتشا إداريا مدنيا" تعمقت أكثر تجربة المخالطة، وأنجبت شعورا مزدوجا، الانتماء وعدمه، القرب من المغاربة والبعد عنهم، << إنَ المهمة التي كنت أقوم بها بشغف كانت تقربني و تبعدني في آن معا من الأهالي>> [7]، بدأ فيها حفر طبقات أخرى من طبقات العمق الثقافي المغاربي، و خلال ما يقارب العشرين عاما (1934 – 1953) تأكد من حقيقتين، ازدياد تسلط الإدارة الاستعمارية، وتنامي الروح الوطنية و رغبة الاستقلال عند المغاربة، << خلال عشرين سنة في المغرب رأيت تنامي تعسف الإدارة كلما ازدادت المطالب الوطنية ونداءات العالم من حولنا تطالبنا بأسلوب التهديد بأن نتطور>> [8]، و على صعيد البحث شكل كتاب "البنية الاجتماعية للأطلس العالي " [9] بحثا أساسيا حول الدراسات الاجتماعية التي يعد بيرك فاتحا من فاتحيها، وذلك ضمن رؤية شاملة، متابعا فيها الجزئيات المسكوت عنها، محدثا التوازن بين النظري والعملي.

إنه لمن المقبول والجائز اعتبار الفترة المغاربية التي انتهت في مطلع الخمسينات بمثابة الفترة التي شعر فيها بيرك بوجوده في عالمين متجاورين ولكنهما مختلفان، و الأدهى في ذلك والأمر أنَ واحدا منهما يريد القضاء على الآخر، هذه

الوضعية أوحت بفكرة أصيلة تعبر عن إرادة الاستعمار ومصيره وإرادة الحياة عند الشعوب المغاربية و تطلعاتها، أحدهما يحتضر ويتجه نحو الموت والآخر يريد الحياة والسير نحوها، استبدل الهزيمة بالمقاومة بالطرق المتاحة لديه. إنَ المغرب الكبير ليس كما ظنه المستعمِر، ليس بدائيا، ليس كتلة من الأندجين(Les indigenes)، الاستعمار تعامى أمام الثراء المبثوث في تاريخ أهل المنطقة، لذلك نجده يقول في كتابه " المغرب من الداخل" << إنَ الأنثروبولوجيا الكولونيالية (...) حولت إلى فلكلور مهين ثراء اكتشافاتها الخاصة (...) ولكن إحياء الآفاق الضائعة للغات المنسية للديمومة المغاربية يستطيع في اعتقادنا ذكاء المغاربة تحديثه بشكل حقيقي>> [10].

هكذا يبدأ بيرك التفكير في المستقبل الذي اعتقد آخرون أنه لن يأتي بالجديد، بالمفاجئ، فاطمأنوا لمعتقد وهمي، فبعدما عاش الحاضر بكل مأساته واطلع على الماضي بكل ثرائه قامت نظرته بتعدد الأبعاد الزمانية.

لقد ساءت العلاقة بينه وبين إدارة الانتداب في المغرب بسبب توجهاته الإصلاحية حيث أضطر إلى الاستقالة [11]، لتعينه منظمة اليونسكو خبيرا لها في المشرق العربي و يذهب إلى مصر ثم إلى لبنان (1953 – 1955) وتكلفه بمهمة ثقافية هناك. في هذه الجغرافيا الجديدة يكتشف ثراء ثقافيا آخر غير منفصل عن الفضاء المغاربي، و معاينته ذلك الوضع ومصاحبته للفاعلين فيه آنذاك جعلته يتعرف عن قرب عن هواجس العرب ونخبهم، فتابع مباشرة النقاش الذي كان يدور أصلا حول مصير العرب و علاقاتهم بالغير و بالعالم والنقاش حول القديم و الحديث، حول التراث والغرب، وفي هذا الإطار أنجز عدة أعمال تعد بمثابة الرؤية التي كونها بيرك حول ما يسميه "المشرق" (L'Orient) ويقصد به العالم العربي، أهم هذه المؤلفات : - العرب ـ من الفورات إلى النيل- العرب بين الأمس واليوم - [12]، هذه الكتب شكلت تغلغلا في أعماق الذات العربية و

محاولة استكشافها و استنطاقها لأجل التعرف عليها والتعريف بها لغيرها ولذاتها، حيث رأى في العرب عموما حرصا شديدا على رغبة المساهمة في بناء عالم تكَون من دونهم، و بتعبير بيرك نفسه يريدون " امتلاك الحق في المشاكل"[13]، أي الاستقلال و مواجهة المستقبل، لقد أدرك هذا الحرص و أحس بهذا الطموح الشرعي والأصيل.

الأوساط الفرنسية استدركت هفوة النسيان أو التهميش فقام الكوليج دو فرانس (Le college de France) بتوجيه الدعوة له ليشغل كرسي " التاريخ الاجتماعي الإسلامي" فبقى فيه ما بين 1956 إلى 1981، و هناك واصل بيرك تعميق السؤال و توسيع الأفق قاطعا الصلة مع الأحكام الجاهزة و الحلول الهزيلة و كل أنماط المركزيات، لقد << كان فاعلا و شاهدا على مدى أكثر من ثلاثين عاما على تاريخ ملئ بالأحداث للعلاقات الفرنسية العربية، تميزت بأفول ثم احتضار النظام الاستعماري، كما تميزت كذلك بآمال الاستقلال الوطني >>[14].

مع جاك بيرك عرفت الثقافة الفرنسية منعطفا جديدا لطَف شيئا ما التطرفات والتعصبات والإسلاموفوبيا التي وسمت الكتابات الاستشرافية خاصة في نهاية القرن التاسع عاشر، و لأن أعماله كانت حول العرب وحول الإسلام، فهو فرنسي لا يستطيع أن يبقى مهتما بغيره دون النظر في طريقة تفكير الفاعلين في تسيير شؤون بلده كونها ارتبطت تاريخيا بهذا العالم العربي، إن خالف أبناء جلدته تصوراتهم حول ذاتهم وغيرهم و عالمهم، فقد حرص أن يكون واحدا ممن يشدون الصلة القائمة على الاحترام المتبادل، لأن الثقافة العربية الإسلامية فيها و ليس بالقليل ما يفرض على الآخر احترامها، باختصار أراد تخليص أبناء جلدته من عقدة التفوق التي دامت قرون طويلة.

وبعد اعتزاله في مقر سكناه الكائن (سان جوليا أونبورن) Saint-Julien-en-Bornواصل بيرك تعامله مع هذه الثقافة العربية و الدفاع عنها

والتعريف بها، حيث بعد أن ترجمة المعلقات، و ديوانا لأدونيس، ختم حياته الفكرية بـ"محاولة لترجمة القرآن الكريم" عمل مهم بدأه سنة 1974 و أنهاه سنة1990 [15]، و بعد وفاته سنة 1995 صدرت ترجمة لكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني تحت عنوان " موسيقى على النهر" [16]، وحول ببليوغرافيا بيرك يمكن الرجوع إلى مجلة العالم الإسلامي و المتوسطية [17] .وبالجملة فإن بيرك قضى حياته في إنتاج خطاب آخر عن العرب دون التمييز بين المغاربة والمشارقة، وأكثر من ذلك تحدث باسم العرب و وجه حديثه للعرب، أبهر بدين غالبيتهم و احترمه، و بلغاتهم ومارسها و ذكَر العرب بشخصياتهم الثقافية الأدبية والدينية والعلمية الصانعة لمسارهم التاريخي القديم منه و الحديث، و كلما أتيحت له الفرصة إلا و يذكر خصالهم التاريخية، و إذا أعد نفسه من أصدقاء العرب فلم يكن هذا من باب العاطفة فحسب بل هو اعتراف منه بالطاقات الكامنة في هذا العربي التي تؤهله أن يندمج في التاريخ كما كان مدمجا في ماضيه المجيد.

ثروة المشرق:

التجربة، المخالطة، التيقن من أنَ العقل يستمد قوته الإبداعية من أصل غير عقلاني و أنَ علاقة الإنسان تتعدى المرئي إلى اللامرئي، بهذه المكتسبات تعامل بيرك مع مجال بحثه، الشيء الذي يجعل تفكيره وفكره منفتحين دائما نحوى آفاق تحرره من بؤس الواقع– الراهن أيا كان موقعه.

لهذا نقول أنَ مشروعه يندرج ضمن أفق " فلسفة التجاوز"، التجاوز الذي منطلقه قوة روحية كامنة في أعماق الإنسان و تستلهم من الواقع الذي ينطلق من الماضي، بهذه الكيفية نظر بيرك إلى العرب و المسلمين.

ففي ظل الحملة الاستعمارية، كان واقع المسلمين قائما على الاختباء و الانتظار أمام غزو إمبريالي تكنولوجي و اقتصادي، لأن الإمبريالية ليست سوى << امتداد الثورة الصناعية ضمن علاقات غير متكافئة ما أدى إلى إفساد

العلاقات بين الشعوب والثقافات >> [18].هذا ما قدمته الثورة الصناعية التي أنتجها العقل الغربي، أما الحضارة التي أنتجها الإسلام فهي خالية من الإنجازات الميكانيكية، فغذى التخلف المادي لدى الشعوب الإسلامية شعورا بالنقصوالتمرد [19]. في إطار هذا الوضع، وفي إطار تسلط يفتخر بنفسه، تسلط خال من الشعور بالذنب، تسلط ممجد أفرز اضطرابا نفسيا لدى المسلمين هو الذي حرَك مشروع بيرك الذي استغرق أكثر من ثلاثين عاما حاول من خلالها دراسة مختلف أوجه "العروبة"(L'arabité) كما بين ذلك مصطفى شريف صديق جاك بيرك [20] و ذلك من خلال عدة أعمال مازالت أهميتها قائمة حيث يقول مصطفى شريف في هذا الصدد:<< تحليل بيرك متعدد التخصصات و استدعى فيه أدوات بحثية تنتمي إلى مختلف فروع العلوم الإنسانية، ما أفرز قراءات و تأويلات تعكس خصوصية المشرق العربي >> [21]

المفارقة التي تميز واقع العرب لا تخفى عن بيرك، فهم يمتلكون تراثا ثريا،وفي الوقت نفسه يعيشون واقعا مفروضا عليهم << فبهاء الماضي وبؤس الحاضر، و نداء الحواس والمطلق والتحريمات الأقسى و الاندفاع الأعنف ،كل هذه المظاهر تبدي فيه مجتمعة،متضادة أو متساوية (...)والتأليف بينها يجمع بين كل النقائض هذه هي الملامح الشخصية حقا للمشرق العربي >> [22].

لقد خضع المشرق لكلا التراثين، موروثاته الذاتية و موروثات الآخرين [23]، و بقي المشرق يبحث عن ذاته وعن "الأساسي"، فهو ليس بقادر على التفريط في تراثه، ولا بقادر على مقاومة "الجاذبية الغربية "، هذا هو الاكتشاف الذي وصلت إليه مخالطة بيرك للعرب، لقد أدرك ازدواجية الذات العربية، لكن المهم عنده هو إدراكها لازدواجيتها، التراث بحمولاته المتناقضة و الحداثة التي جاءتهم غازية قاهرة، فكيف ينظر بيرك إلى هذين المعطيين؟ و هل نظرته لهما هي نفسها نظرة العرب لها ؟

من الإسلام الروحي إلى الإسلام السياسي

إنّ قراءة بيرك للذات العربية وإن كانت شاملة لكل المكونات الثقافية فإنه ركز بصورة تجلب الانتباه على الإسلام، حيث كان تعامله معه بالمناهج و الأدوات التي وظفها في دراسته للمشرق العربي عموما، الشيء الذين جعلنا نقول أنه رغم احترامه و تبجيله لثالث الديانات التوحيدية فإنه ربطه بالواقع والتمظهرات المتعددة لمسيرته الطويلة.

فعلى الصعيد الميتافيزيقي أبقى الإسلام اتصال المسلم بللا مرئي حاضرا في وعيه و في سلوكه وفي نظرته إلى العالم وإلى نفسه و غيره، كون الإسلام في نظر جاك بيرك هو نظرة كلية للعالم والطبيعة مناقضة تماما للطقوسية الضيقة والدوغمائية المجحفة [24].هذا الإسلام الذي شوهه الاستشراق الكلاسيكي<< إن الضعف الحقيقي للاستراق موجود هناك، إنه يرتبط بشيء، بواقعة هي أنه لا وجود لبحث دون التزام >> [25] ، فالإسلام يمتلك القدرة على أن يكون طريقا يتبع أو صوتا يسمع [26].هذا الموقف مستنتج من خلال قراءة بيرك للقرآن الكريم في بعده الميتافيزيقي، ذلك أن "الله" بالمنظور القرآني هو إله كل الناس بما في ذلك اليهود و النصارى (وإلهكم إله واحد) [27]، هو الإله العظيم القادر على كل شيء. وفي خضم مشكلة الجبر و الحرية انتصر المسلمون للحرية حيث جاء في حديث النبي صلى الله عليه و سلم "إن لم تستح فافعل ما شئت" [28].

لقد رأى بيرك في الإسلام قيما أساسية لا تصلح للمسلمين فقط بل و كذلك لغيرهم، كاليُسر والإخلاص وخاصة العقلانية التي ارتبطت بالعقلانية اليونانية ومن هنا يمتزج فيه التاريخي بالمتعالي، النهائي باللانهائي، وباختصار فهو "دين و دنيا" .وفي زمن الهمجية الإمبريالية المتسلحة بمنتجات الثورة الصناعية تحول الإسلام إلى مقاومة، إذ لم يجد العرب وسيلة أخرى يتحصنوا بها ضد الاستفزازات .

إنّ الإسلام الذي استقراه بيرك ليس الإسلام الذي حكم عليه إرنست رينان وعده دينا سائرا في طريق الزوال، فهو بنظرة بيرك الإسلام الذي استطاع أن يجمع ويوحد دون أن يقضي على الاختلاف و التعدد الديني و غير الديني . لهذا، فأمام الإسلام ترفع تحديات فرضت عليه بحكم مجاورته الحداثة و التكنولوجيا، من هنا نجد تبرير التساؤل حول الإسلام" أي إسلام ؟" " quel Islam ?" هو سؤال موجه للمسلمين قبل غيرهم ،لأنه و إن كان بيرك يقبل بتقديم المساعدة، فهو من الذين ينبذون الاتباعية و التقليد ولا يريد استبدال المجهود الشخصي بالمساعدة المغلفة بالشفقة أي إسلام يناسب المسلمين ليندمجوا من جديد في العالم وينخرطوا في مغامرته المستقبلية؟

لقد عايش بيرك الحوار الكبير الذي دار بين المصلحين ودعاة التجديد أمثال طه حسين وحسنين هيكل وأحمد أمين، وتعرف على التصورات و الحلول التي شكلها كل طرف حول التراث و الحداثة، كما عرف الاتهامات المتبادلة بين التوجهين، هذه المنازعات الفكرية تعكس على أقل تقدير الحرص على المشاركة في عالم أدرك فيه المسلمون أنهم مبعدون عنه و لا يشاركون في إنجازاته الراهنة ، إنه حوار ينبئ بشيء مهم هو " إدراك الأزمة".

معنى هذا أن الإسلام تواجهه مشاكل حقيقية فرضت عليه من الخارج، ولكن بيرك يعمق التساؤل وكأنه يتحدى المدافعين عن الإسلام، أو يريد اختبار رأيه :<< كيف نتصور المستقبل في داخل نظام يقوم على الرجعة؟ كيف ننشئ نقلة في داخل الثابت –اللامتحول ؟>> [29].

إن الوضع الذي آل إليه الإسلام لا يبشر بانفراج الأزمة التي يعيشها المسلمون، بيرك العارف بالتاريخ الاجتماعي للإسلام المصاحب لكبار رموز النهضة العربية الإسلامية يميز بوضوح بين "الوحي" و" المجتمعات الحاملة للإسلام" [30]. في نظره وُجّه الإسلام إلى حيث لا يجب، لقد تم تغليب الإسلام

السياسي على الإسلام الروحي، أما على صعيد الاجتهاد الفلسفي، يذكر بيرك بعض المحاولات التي تشبه في صميمها محاولات ابن رشد إذ يذكر لنا بعض الأسماء التي لها موقفها حول الراهن العربي الإسلامي مثل محمد عابد الجابري و مشال عفلق وحتى جمال عبد الناصر. لكن هذه المحاولات لمتفلح لأن الجماهير بقيادة الفقهاء سارت في اتجاه تغليب العقل العملي [31].و يعبر بيرك عن أسفه من هذه الأوضاع قائلا<< إننا نلاحظ بحزن عودة الممنوعات والمحاكمات واستبدال الحجة بالمغالطة و مناقشة الأفكار بالاغتيال الخالص والبسيط >> [32]، وفي رسالة بعثها بيرك إلى صديقه مصطفى شريف في 29 ديسمبر 1988 ، يبقى على نفس الخط و لكن بصورة أوضح إذ يقول في الرسالة << إنّ ما يسمى بالإسلاموية(Islamisme)، مقابل الإسلام تنطلق من مقدمات غير مبررة لتصل إلى نتائج كاذبة،إنها (الإسلاموية) سفسطة الأصالة>> [33]، تمييز واضح بين الإسلام المنفتح على الغير المحاور له المساير للحداثة و متطلباتها، وإسلام ماضوي يريد نقل ظروف الماضي إلى الحاضر بناء على مجرد موقف عاطفي، هذه هي المقدمات التي لا يمكن تبريرها، خروج المسلمين مما هم فيه لا يمر إلا عبر إعادة قراءة التراث بكل ما فيه، وهذا لا يكون إلا إذا توفرت الشجاعة اللازمة والذكاء القائم على حرص التغيير، بهذا يصبح المسلمون قادرين على امتلاك زمانهم والانخراط بالتالي في التاريخ الذي صُنع بدونهم منذ سقوط الأندلس.إن معرفة بيرك بالقرآن الكريم بمبناه و بمعناه، جعلته يرى فيه من الأسباب التي تمكنه<< على سد الكهف (الفراغ) الذي حفرته الحداثة في الإنسان المعاصر>> [34].من هن اتكون إعادة قراءة القرآن بالمناهج الحديثة التي أنتجتها العلوم الإنسانية << لأنه في إطار الحداثة يطمح الإسلام أن يكون>> [35].

استقلال العرب بين العوائق الداخلية والخارجية

كتاب "العرب" الذي صدر سنة 1973، هو محاولة أخرى تندرج ضمن العهد الذي قطعه بيرك على نفسه للتعريف بكل ما هو عربي، يتضمن حديثا آخر عن العرب ضمن مسار تاريخي أراده كشفا ما في الواقع وخلفه، ما في الحدث وما وراءه، هو باختصار حديث من أجل تجاوز الموضوعية القصيرة للعلل، ابتعد فيه بيرك عن الحنين الممجد لأمجاد زائفة، هي حقيقة أخرى غير مغلفة بالأعذار أو التبريرات [36]. وضع العرب كما هو بعد الحرب العالمية الثانية ملئ بالأحداث، فاخر بالخطابات الجاعلة من الآمال قبلتها، عرب ما بعد الحرب الثانية هم عرب مرحلة جديدة غير منفصلة عن الجذور موجة استقلال ختمت باستقلال الجزائر، ولكن استقلال عربي زرعت فيه شوكة مؤلمة، سلبت فلسطين من العرب، ورغم ذلك أراد العرب منح معنى إعطاء محتوى لهذا الاستقلال << الاستقلال سحر زمان التبعية، تحقق بشكل متسلسل بعد الحرب العالمية في البلاد العربية>> [37]، استقلال العرب تم بصورة معاكسة لما تم في النهضة الأوربية، حيث وجود فلسفة أقرت حقوق الإنسان، و ثورة علمية أنتجت تكنولوجيا قوية، بينما ما تم في البلاد العربية هو تضاد الرمز للشيء << لقد استعملوا (العرب) بطريقة غريزية الوسائل المتاحة لديهم، الكلمة مقابل الحدث، حرب العصابات ضد الحرب الكلاسيكية والتعاويذ ضد الموضوعية>> [38] ومن هنا تمت التضحية بالشيء وبالحدث عن طريق استغلال للرمز والخطاب.

ولهذا فإن قراءة اللوحة الجديدة تزداد تعقيدا، فاستقلال العرب هو<< استقلال حزين>>(une triste independence) تشابك فيه ما هو من العرب أنفسهم و ما هو من غيرهم و مفروض عليهم من الخارج .وأن نيل المبادرة الاقتصادية الأولوية الكاملة فما مصيرها بدون إبداعات ثقافية واجتماعية ؟ <<

استعادة السياسي والاقتصادي والاجتماعي بتلازمها المتبادل تشكل مراحل لنفس المعركة وإلا سوف نكتفي بالكلمات >> [39].

صحيح أن للإمبريالية الجديدة دور في اعوجاج مسار العرب كونها رجحت الكفة لصالح الصهيونية، لكن العرب أنفسهم يتحملون جزءا من المسؤولية كونهم لا يريدون الاستفادة من أخطاء الماضي، و لو كان الإطار الديمقراطي متوفرا عندهم لتمكنوا من ممارسة النقد الذاتي.

الاستقلال البائس إذا كان يعني إخفاق المبادرات فإنه لا يعني غياب أو عدم وجود الإنجازات الناجحة في بعض البلاد العربية و لكن المنظر المأساوي في بلد مليء بالكفاءات غير المستغلة إلا متى ذهبت إلى الخارج، مجتمع الطاقات فيه لكنها لا تفيد لتغذية لعبة السياسة الجديدة [40]. و الحل في نظر بيرك يكمن في إقامة التوازنات بين المتناقضات أو الأطراف المتباعدة، أي إحداث ديناميكية بين الأصالة و المعاصرة أولا، وبين الديناميكية الجزئية والكلية ثانيا، بين جهد القوى القاعدية و النقد العقلاني ثالثا [41].

بالإضافة إلى ذلك يستلزم ترميم علاقات أفسدها القرن التاسع عشر.والحل يكمن في حوار ذي اتجاهين، الأول بين العرب أنفسهم، والثاني بين الشرق و الغرب و هذا الأخير يشكل بارقة أمل ليس للعرب وحدهم فقط بل وكذلك وخاصة للغرب ذاته، فالحوار بين الضفتين هو ما كان يصبو إليه جاك بيرك واعتبره نفسه قناة أو الممر بين الضفتين)(le passeur des deux rives ، وهل يجدي حوار بين غالب ومغلوب ؟ بين منتصر ومنهزم؟ بين من أسس حداثة صنع بها قوته جعلته نموذجا عالميا أصبح يقتدي به ومن مازال يحن لماض لا يعود؟

ليس الغرض الآن هو البحث عن الإجابات للإشكالات صنعت حياة بيرك الفكرية، بل المقام هو دعوة إلى البحث في طيات المتن البيركوي على حلول

قد يجد فيها العالمين الشرقي و الغربي خلاصهما، و يخرجان بالتالي مما هم فيه. فبيرك مهما كان و مهما قيل عنه من طرف العرب أو الغربيين، فهو من الفلاسفة الممجدين للحياة، حياة تقبل المزاوجة بين المتناقضات و تجد مجالا للمفارقات، كونه ضد كل ما هو ساكن ثابت وبغض النظر عن مصدره، هذا يعني أنه أدرك المهم الذي يصبو إليه الإنسان، إنّ ما تتميز به الحياة هي التجاوزات المتعددة الأبعاد، الأفقية والعمودية، ولذلك يضع الإنسان في أفق الإشكال في أفق التساؤل، كون الحلول مهما كانت تبقى دائما في دائرة المؤقت والمحدود، فالسؤال الأعمق و الأوسع هو محطة الحل وبدايته.

الهوامش:

[1]Jacques Berque ,né à Frenda(Algérie) le 4 juin 1910 et mort à Saint-Julien-en-Born le 27 juin 1995, est un sociologue et anthropologue orientaliste français.

[2]د.عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ، بيروت . 1993.

[3]Mustapha Cherif et Jean Sur ,Jacques Berque ,Orient et Occident ,,Anep , Alger 2004.

[4]Ibid. , p 57.

[5]Ibid.

[6]jean Sur , Jaques, Berque ou la vérité sur l'oasis . Alger , 5-6 Juin 2004, Hommage national de l'Algérie à Jacques Berque.

[7]Wadi Bouzar ,Jacques Berque et son autre, confluences méditerranéennes , 2002.

[8]Ibid..

[9]Jacques Berque , Mémoires des deux rives ,seuil , 1999, p 120.

[10]Jacques Berque , La structure sociale du haut Atlas, Paris, PUF, 472 p,1955.

[11]نقلا عن: Wadi Bouzar, Jacques Berque et son autre

[12]Wadi Bouzar, Jacques Berque et son autre ,op.cit.

[13]Les Arabes ,Sindbad , Paris ,1959.

[14]Jacques Berque , les Arabes ,Sindbad, Paris , 1973..

[15]François Pouillon , Le laboureur et ses enfants, Revue du monde musulman et de le méditerranée,
No 83 – 84 p 9 – 20.

[16]Jacques Berque, Essai de traduction du Coran, Paris, Sindbad, 1990, 840 p. (avec une étude exégétique "En relisant le Coran") ; rééd. revue et augmentée, Albin Michel,
1995, 844 p. (La bibliothèque spirituelle).

[17]Jacques Berque, Musiques sur le fleuve : extraits du Kitâb al-Aghâni (traduction et présentation),Paris, Albin Michel

[18]Bibliographie de Jacques Berque. In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°83-84, 1997. pp. 21-43.

[19]Jacques Berque , Quel Islam ? Temps stratégiques no 64 , 1995.

[20]Ibid.

[21]Mustapha Cherif et Jean sur ,Jacques Berque , Orient et Occident , Anep, Alger , 2004,p 21.

[22]Ibid.

[23]جاك بيرك العرب بين الأمس و اليوم ، تعريب علي سعد ، دار الكتاب اللبناني ،بيروت ، 1982 ، ص 25 .

[24]المرجع السابق نفسه،ص 26.

[25]JacquesBerque ,L'islam au défi, Ahmed Moatassim ,Tiers monde ,année 1981,volume 22, n°85.

[26]Ibid.

[27]Ibid.

[28]القرآن الكريم ، سورة البقرة ،الآية 163 "﴿وَإِلَـٰهُكُمْإِلَـٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَـٰنُالرَّحِيمُ﴾﴿١٦٣﴾

[29]JacquesBerque , Quel Islam ,temps stratégique ,n° 64-06/95.

[30]Ibid.

[31]Ibid.

[32]Ibid.

[33]Ibid.

[34]Mustapha Cherif et jean Sur,Jacques Berque orient- occident ? Op.cit.,p 32.

[35]JacquesBerque ,L'Islam au temps du monde, op.cit. 239.

[36]Ibid. p 220

[37]JacquesBerque ,Les arabes, édition Sindbad Paris ,1973,p 13 .

[38]Ibid. p 115.

[39]Ibid. p 129.

[40]Ibid. p 132.

[41]Ibid. p 135

[42]Ibid. p 138.

قراءة فلسفية في الخطاب النسوي

بقلم/ الدكتورة آمال علاوشيش.
قسم الفلسفة
جامعة الجزائر (2)

الملخص:

الغرض من هذه الورقة البحثية هو تسليط الضوء على نوعية الخطاب الفلسفي حول المرأة، ذاك الخطاب الدّي برغم تعارض طرفيه وتناحرهما إلاّ أنّ ما يجمعهما هو موقف التطرّف في النّظر إلى جسد المرأة، بين من يعتبره عورة وغواية يجب ستره وإخفاؤه عن الأعين، وبين من ينظر إليه في مفاتنه على أنّه علامة على التحرّر والرقيّ، ونقصد بذلك الخطاب الدّيني المتطرّف من جهة، والخطاب الإعلامي المتطرّف بدوره من جهةٍ أخرى، وكلاهما خطابان يهملان ويتجاهلان عن قصد النّظر إليها باعتبارها كائناً مفكّراً خلاّقاً في كافة ميادين الفكر. هي نظرة ينبغي تصحيحها إذا أردنا للخطاب حول المرأة أن يمتلك فاعلية في التّغيير الاجتماعي، بخاصّةٍ في مجتمعاتنا وثقافتنا العربية.

Résumé:

L'objet de cet article portera sur les deux types de discours élaborés à nos jours sur la femme, notamment dans les sociétés arabo-musulmanes. Un discours contradictoire et extrémiste qui l'a considérée d'un point de vue « religieux » comme un objet, à travers une dimension purement corporelle et charnelle et le discours médiatique lequel, sous prétexte de la libérer l'a transformée en un produit de consommation. Il est fort nécessaire de corriger une telle vision pour que la femme reprend son rôle efficace dans le changement social.

تجدُر الإشارة منذ البداية إلى أنّثمّة صعوباتٍ منهجيّةٍ ومعرفيّةٍ كُبرى تعترض سَبيل كلّ محاولةٍ للتّعامُل التّحليلي مع الجسد – عُموماً - في الإسلام لسببين، الأول قلّة الكتابات في هذا الموضُوع والّتي إن وُجدت نجدها تركّز على مسألة الجنس، والثّاني صعُوبة تجريد الجسَد من الإطار الشّرعي، بخاصّةٍ إذا تناولنا الجسد الأنثويّ أي جسد المرأةباعتباره من التّابوهات أو المحضُورات.

في هذا السّياق سنُحاول من خلال هذه الورقة البحثيّة أن نبيّن أنّ الإسلام – المعتدل- إنّما نظر إلى المرأة نظرةً شموليّةً ولم يعتبرها مجرّد أنثى، فهي الأمّ والأخت والزّوجة والبنت ومن ثمّ فإنّ علاقتها بالرّجل إنّما هي علاقة تكامُلٍ، الأمر الّذي يقتضي الاحتراس من الدّعاية الإعلاميّة المُغرضة الّتي تجعل منها سلعةً قابلة للاستهلاك بكلّ الأشكال المتاحة، وهو الوجه الّذي يصرّ عليه الخطاب الإعلاميّ العربيّ الّذي ينحُو في وجهته منحى غربيّاً محضاً كمَا في كلّ شيء آخر.

كانت أمم الأرض كلّها تمتهن المرأة وتبخسها حقّها، فهي عند اليُونان وسيلة للتّرفيه والمتعة، وعند الرّومان سلعة للبيع، وفي التّراث اليهوديّ مصدراً للخطيئة والإغواء وعند العرب عاراً ينبغي دسّه في التّراب، ولكن بقدُوم الإسلام تغيّر الوضع، فقد كرّم الله بني البشر وفضّلهم على الخلق أجمعين معلناً في الوقت ذاته على أنّ ميزان التّفاضل بينهم هو التّقوى والعمل الصّالح وليس الجنس أو النّسب أو الحالة الاجتماعيّة للفرد. يقول تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ))- الحجرات49/ 13. غير أنّ ميزان الأفضليّة الّذي استحدثُوه والّذي يستند إلى القوّة البدنيّة ، جعلهم يستضعفُون المرأة ويهينُوها، فلم يرحّبوا بمولدها وراحُوا يتطيّرون منها، وهو ما نلمسه في قوله تعالي: ((وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ)) –النحّل16/ 58.

ولمتحظىبسبب ذلك عندهم بالعناية والاحترام الّذي يحظى به الذّكر، بل والأفظعأنّ الأعراف الجاهليّة قضت بوأدها. وضعٌ لم تتخلّص منه المرأة إلاّ بعد أن

بعث الله رسُوله محمّداً صلى الله عليه وسلّم بِدينٍ أنْصفها وأعاد لها الاعتبار وأثبت كرامتها بعد أن أهانها النّاس والأعراف، ومتّعها بحقُوقها كما سوىّ بينها وبين الرّجل في الأحكام تصحيحاً لميزان التّفاضل بينهُما في الأعمال، ولا مجال في هذا السّياق لحصر النّصوص الّتي أبرزت سموّ مكانتها.

غير أنّالأمّة الإسلاميّة عرفت حقباً تاريّخيةً غفَل فيها النّاس عن هدي شريعتهم وهو ما انعكست نتائجه سلباً على المرأة بصفةٍ خاصّةٍ، حيث خضع فيها التّعامل معها للأعراف والتّقاليد من جديدٍ وليس لنصّوص الشّرع وضوابطه وكأنّها تستعيد عصُور الجاهليّة الأولى وتحنّ إليها، وهو ما ناهضته حركة تحرير المرأة (Mouvement de la libération de la femme)، هذه الأخيرة الّتي ظهرت في المُجتمعات العربيّة نتيجة انبهار وتشدّق مفكّريها بالحضارة الغربيّة، وحملت لواء الدّفاع عن حقُوق المرأة بُغية إنصافها، وراحت المرأة بمقتضاها تعيشا ظُلماً جديداً اتّخذ أشكالاً متنوّعةً، فهي تُظلم حين يُؤخّر زواجها فتعنس، أو تُمنع من الحمل والولد فتفلس، أو تُزوّج بغير إذنها بمن لا ترغب، وتُظلم عندما يُسخط منها حين تُولد أو تُلعن وتُسبّ حين تكبر أو يُغالَى في مهرها فينصَرفُ الخُطّاب إلى غيرها، وتُظلم عندَما يُعتدَى على مالها أو حيائها وتُصَوّر لها العفّة بالرّجعية والسّفور والاختلاط بالمدنيّة والانفتاح، ويُقال لها أن القوامة القرآنيّة ضعفٌ [1]، والتعدّد ظلمٌ مع أنّ النّصُوص وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...))- النّساء4/ 34، وقوله تعالى: ((...فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ ورُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ...)) - النّساء4/ 3.

لقد ارتبطت حركة تحرير المرأة العربيّة بالنّداء الّذي أطلقه **الطهطاوي** (1801-1873) و**هدى شعراوي**(1879-1947)عام 1920و**بطرس البستاني**(1819-1883) و**أحمد فارس الشدياق**(1804-1887)،

[1] شبّر الفقيه، **المرأة العربيّة وإشكاليّة المجتمع الذكوريّ - رؤية في البعد السيكولوجي لدى الفرد المسلم تجاه المرأة**، (بيروت: دار البحار، 2009)، ط1، ص12.

واسْتكملها**محمد عبده** (1849-1905) و**الطّاهر الحدّاد**(1899-1935) في تونس، وخصُوصاً **قاسم أمين**(1863-1908) في التّسعينات من القرن التّاسع عشر وذلك في كتابيه: **تحريرالمرأة** و**المرأة الجديدة**، ولم يكُن فكر هؤلاء الرّواد فكراً واحداً بل مُتعدّداً ومُختلفاً بل ومُتناقضاً أحياناً وهو ما يعُود في نظر **نصر حامد أبو زيد** إلى أنّ خطاب النّهضة حينها كان مشدُوداً إلى بُعدين لا يفارقان بنيته: البعد الأوّل هو وطأة التطوّر متمثلاً في الاحتكاك المباشر بالمجتمعات الأوروبّية المتقدّمة سواءٌ عن طريق التعرّف على منجزاتها من بيئاتها الأصليّة والتعرّف على سُلوك أهلها وعوائدهم في بلادهم، أو في الاحتكاك بهم داخل أقطار الوطن العربيّ. أمّا البعد الثّاني فهو بعد التّقاليد والتّراث مُتمثّلاً في مبادئ الإسلام وتشريعاته [2].

وفي هذا السّياق تنبغي الإشارة إلى أنّ هناك شخصيّاتٌ نسائيّةٌعديدة ساهَمت في بلْورة هذه الأفكار التحرّرية، فإلى جانب **هدىشعراوي** نجد **زينبفواز**(1850-1914) في لبنان ورسائلها الزينبية، و**درّية شفيق** و**نظيرة زين الدّين**(1908-1976) في مصر وكتابها:" السّفور والحجاب ". مثل هذه الدّعاوي انتشرت أفكارها في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في النّصف الثّاني من القرن العشرين بشكلٍ صارخٍ، وهو الأمر الّذي أثار حفيظة الفكر الدّيني ودفعه إلى اتّخاذ موقف الدّفاع عن الهويّة الدّينية مع المُطالبة طبعاً بالعودة إلى التّقاليد المُتوارثة وبدأت تظهر بذلك ملامح فكرٍ جديدٍ.

هذا، وبالإضافة إلى ما تقدّم ينبغي الوقُوف عند ظاهرةالأنثويّة (FÉMINISME). هذه الحركة الّتي تتمركز حول المرأة أو ما يسمّى ب:" نظرية الحقوق الجديدة "، والّتي يعتبرها **عبد الوهاب المسيري** جزءاً من الهجْمة الشّاملة الّتي يقُودها الغرب ضدّ قيمنا وذاكرتنا ووعينا وخصوصيّتنا، وهو الوضع الّذي علينا أن ندركه ونعيه. هذا التّيار الّذي يرفض المجتمع الذّكوري الّذي جعل المرأة في حالة

[2] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة.** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ط 1، 59.

تبعيّةٍ مطلقةٍ للرّجل، حيث يسعى إلى إلغاء كلّ أشكال التّفريق والتّمييز بينها وبينه والّتي تطال حتّى الجانب البيولوجيّ منها، الأمر الّذي يمسّ لا محالة خصوصيّة الأسرة وصورتها الإنسانيّة والشّرعية (كأن تتكوّن من زوج وزوج، أومن زوجة وزوجة، أو من زوجة وعدة أزواج)، وهي بهذا تؤكّد جانب الصّراع بين الجنسين، والفرق من هذا يبدُو واضحاً بينها وبين حركة تحرير المرأة. هذه الأخيرة لم تهدف سوى إلى إنصاف المرأة وتحريرها من القهر الاجتماعيّ والتّاريخيّ الّذي طالها، بينما تتّسم أفكار ومطالب الحركة الثّانية بكونها أكثر تطرّفاً وشذُوذاً، نظراً لِما تعتمده من قراءاتٍ جديدةٍ للدّين والتّاريخ والثّقافة، وذلك بسبب الفرُوق النّوعية الّتي طالَب بها الفريقان (مثلاً النّظرة السّلبية للإنجاب أو عبوديّة التّناسُل كما تسمّيها **سيمون دي بوفوار**، وكذلك المساواة المُطلقة بين الجنسين...).

1- المرأة في الخطاب الدّينيّ:

إنّ المقاربة التي نقترحُها في هذا السّياق هي نتيجة قراءةٍ مُتأنّيةٍ تستندُ إلى مُقارنةٍ بين خِطابين في الفكر العربيّ المعاصر، موضوعُهما واحدٌ هو المرأة أو لنقل الأنثى لأنّ الفرق جليّ بين الاثنتين ولكنّهما يعبّران عن تيّارين متطرّفين على الرّغم من انتمائهما إلى نفس الفكر، الأوّل تيّار متشدّد ومتنطّع أقرّ دونيّة المرأة ودعا إلى تهميشها مُستنداً في ذلك إلى فهمٍ مشوّه ومغلُوط للدّين، والثّاني تيّارٌ حداثيّ تنويريّ أو هكذا يصِف نفسه ذهب إلى رفض الحجاب، وبالتّالي وجدنا أنفسنا أمام موقفين: تطرّف التّقليديين وإباحيّة الحداثيين.

إنّنا نُعلن منذ البدء بأنّنا لا نشكّ مُطلقاً في مشروعيّة ارتداء الحجاب من طرف المرأة على الرّغم من تضارب الآراء حوله إلى يومنا، وهو الأمر الّذي يعُود في اعتقادنا إلى اختلاف المرجعيّات الثقافيّة بالدّرجة الأولى، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ((وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ

بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِنَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ))- النّور 24/ 31 . و كذلك في قوله: ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأزواجك وَبَنَاتِكَ وَ ونِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً)) - الأحزاب 33/ 59، ولذلك فإنّنا سنركّز في هذه المرحلة على النّظرة أو المنحى التّراثي الّذي تجسّده السّلفية المتطرّفة باعتبارها خطاباً دينياً مُتشدّداً.

هذا التيّار الّذي عمَد إلى تصوير المرأة الأنثى على أنّها جسدٌ مدنّسٌ مسكونٌ بالغواية والإغراء يجب إخفاءه أو وأده بعيداً عن الأنظار، وهو الخطابُ الّذي يجعل منها جسَداً مرغوباً بالفطرة الطّبيعية لدى الذّكور ومكرُوهاً ومُحتقراً في الوقت نفسه نظراً لدَنسه وغوايته، مانحاً إيّاه من خلال ذلك بُعداً إيرُوسياً محضاً، والحجابُ بذلك بالنّسبة إليها إنّما يُمثّل تثبيتا للهويّة من جهة وقيْداً أدبياً للاختلاط المسمُوح به بينها وبين الرّجل [3]، والمعنى أنّه يتحوّل إلى وأدٍ من نوعٍ جديدٍ وبدعوى جديدةٍ.

هذا الخطاب الّذي يسعى إلى تنميط المرأة ورسْم حدُود تحرّكها وكذلك رسْم صورةٍ لها مشوّهةٍ وباهتةٍ لم يبْق تأثير مفعُوله في حدُود سُلطة المكتُوب على الورق، بل تجاوزَها إلى سحْر المرئيّ من خلال الإعلام العربيّ المعاصر، إعلامٌ يعمل على إحياء المُمارسات الّتي عاشتها المرأة العربيّة في القرُون الإسلاميّة الأولى وتحْيينها [4]، وهو ما اتّضح بجلاَء إبّان الفتوحات الإسلاميّة بنتائجها الّتي كان لها وقعٌ حادّ في تحوير بنية النّسيج المُجتمعيّ وهيكلته على نحوٍ جديدٍ أثّر بدرجةٍ كبيرةٍ وبطريقةٍ مباشرةٍ على وُجُود المرأة وحرّيتها، الأمر الّذي ظهَر من

[3] محمد عبد الوهاب يوسفي، **جسد الأنثى بين الخطاب الدّينيّ والخطاب الإعلاميّ**، (بيروت: دار الطّليعة، 2009)، ط1، ص10.

[4] المرجع نفسه،ص72.

خلال تعدّد الجواري والإماء في الحضر واسْتباحتهن للجميع، وهو الواقع الّذي اضطّر الرّجال إلى حجْب الحرّة والتشدّد في تحجيبها [5]، وكأنّ مؤسّسة الحريم تستعيد أنفاسها وتجدّدها وتعاد لها الحياة [6].

إنّ مثل هذه الثّقافة تستعيذ من جسد الأنثى نهاراً لتقدّسه ليلاً، حيث يُنظر إليه في مستويات ثلاثة هي: جسد العذراء – البنت – وهو ملكٌ للأب وكأنّه غير موجُود في ذاته باعْتبارها تحمل اسمه وشرفه (الجسد المقدّس)، جسم الأمّ باعتبارها آلة للإنجاب وتحمل اسم الزّوج (الجسد الّذي يعطي الحياة)، وجسد الزّوجة وهو بالطّبع ملكٌ له باعتباره موضوع للمتعة (الجسد المُشتهى)، والمعنى الجليّ هو ارتباط الجسد بالرّجل أو الذّكَر في الحالات الثّلاث لأنّه موجودٌ من أجل الأب أو الزّوج أو الابن.بهذا يضعُ المُتشدّدون أنفسهم اليوم في مُواجهة التّيارات المتنافسة السّياسية، والفكريّة اللّيبراليّة، والعلْمانيّة، وكذلك ضدّ الأسُس المعرفيّة الّتي تقُوم عليها الحداثة،

وهو كذلك ما جعل من الخطاب الإعلاميّ حول المرأة يعتَمد على الموعظة الدّينية ويركّز على أدوارها التّقليديّة في المجتمع (واجبات الزّوجية مثلاً)، وبالتّالي كثيراً ما يتلبّس بألفاظ التّقديس واستدماج ألفاظ الجلالة في عباراته حتّى يضمن لمقولاته التّغلغل في الوعي العامّ أو وعي العوامّ، والمعنى أن جسد المرأة في ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة يُصبح مرتبطاً لا محالة بالحلال والحرام، والخوف والحيطة والمُتعة والفتنة والغواية.

هذا التّيار ينظر إلى الآخر "الغرب" نظرةً اتّهاميةً تآمُريّةً تقُوم على اعتباره عدوّاَ متربّصاً لا يأتي منه «خير»، وكأنّه هو المسئول الأكبر عمّا يعانيه المسلمُون من أوضاعٍ مزريةٍ وتخلّفٍ ومآس ٍوفشلٍ في التّنمية والإنتاج والتّعليم والتّربية أيضاً، ونحن إنّما بذلك نعملُ على أن نلقي في روْعه أنّ الإسلام سجّانٌ للمرأة

[5] المرجع نفسه، ص ص(34–35).

[6] المرجع نفسه،ص 75.

وعدوّها بامتياز باعتباره عدّو اكتمالها الإنسانيّ [7]، وبهذا فقد عمِلوا – المتشدّدون – على تعكير صفو الإسلام وهو من دعاويهم بريءٌ، وهم بذلك يفتحون لأعدائه ثغرةً لأنّهم بصنيعهم هذا يشيّدون أو يشدّون حجارةٍ صلبةٍ أمام الحقُوق الّتي أقرّها الإسلام للمرأة. وتتحوّل تُهمة الفتنة المزعُومة الّتي يُحاولون إلصاقها بالمرأة إلى تبرير حجْبها في ما يُسمّيه البعض باللّباس الطّائفي، وهو ما يتحوّل إلى ركن اتهامٍ واضحٍ ضدّهم لأنّها تُحيلنا على العكس إلى حالة الاختلال النّفسي والهوَس الجنسيّ المرضيّ الّذي يتحكّم فيهم، والّذي لا يقوون بسببه على رؤية المرأة من منظارٍ آخر سواه [8]، والمعنى أنّ الشّهوة الجنسيّة عند هؤلاء إنّما تعبّر عن حقيقتهم المُبيّتة والّتي تتعرّى إذا ما رفَعنا حجاب العفّة والكرامة الّذي يُحاولون تغليف المرأة به ، بينما يغيبُ في تصوّرهم المرأة الإنسانة بشكلٍ مطلقٍ، فيكُون مبدأ الحجاب بذلك هو بُعد الجسد وحدهُ الّذي يُضاف إلى مبدأ الاختلاط فيُكمّلان بعضهما ليَدُورَان في النّهاية في فلكٍ واحدٍ هو موضوع: المرأة/ الجنس، المرأة/ اللّذة، المرأة/ الخطيئة من خلال ما يطبّقونه عليها من نظامٍ يمكّن من إقصائها ومحاصرتها وقطعها عن أيّة علاقة بالعالم الخارجيّ قد تؤدّي إلى تدنيسه وفتنته بآثامها الشّيطانية، وذلك عن طريق مُحتشد البيت [9]، هذا الأخير سيكُون مُحتشداً مغْلقاً يتّخذ بُعدين: بعداً إقصائياً تأديبياً للمرأة/ اللّعنة/ الخطيئة، وبُعداً جنسوياً مُتعوياً/ المرأة / اللّذة [10] يتمّ محاصرتها بداخله. والسّؤال الّذي نحبّ أن نطرحه في هذا السّياق هو: هل المرأة وحدها تشكّل مصدراً لخطر الفتنة والإغواء ؟ وهل تُعتبر الغواية أنثى بالضّرورة؟

---

[7] محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة**، (القاهرة: دار الشّروق، 1990)، ط2، ص30.

[8] شكري لطيف، **الإسلاميون والمرأة مشروع الاضطهاد**،(تونس: دار سحر، 2007)، ط3، ص97.

[9] المرجع نفسه،ص98.

[10] المرجع نفسه،ص87.

نلمسُ ممّا تقدّم هجوم الخطاب الدّيني على خطاب النّهضة الّذي ساد في النّصف الثّاني من القرن 19 والّذي حاول الوقوف على مشرُوع التمدّن حين أقرّ بحالة التردّي الّتي وصلت إليها المرأة، عاملاً على اسْترجاع المرجعيّة اللّيبرالية ومُحاولاً ترسيخ آلية الانفتاح الإيجابيّ على قيمٍ جديدةٍ تهدف إلى تحريرها من واقعٍ مزري[11]، وكأنّنا بذلك نعُود إلى عصر الانحطاط من خلال إنتاج خطاباتٍ تعزف على نغمات التخلّف والإثارة ونستعيد قصّة خرُوج آدم من الجنّة في صياغتها التّوراتية حيث تتوحّد المرأة بالحيّة وبالشّيطان، ومن النّص القرآنيّ يقف تراث التخلف عند "كيدهن عظيم" ليجعل من الكيد صفةً ملازمةً للمرأة من حيث هي أنثى وذلك بعد أن يلقي في "الحبّ" بكلّ دلالات القصّة – قصّة يوسف وأبعادها الرمزيّة [12]

لقد تحوّلت المرأة إلى ذلك الكائن المثير للشّهوة المحرّك للغرائز، الباعث على الفتنة وأحبُولة الشّيطان وأصبح الحلّ الوحيد هو الوأد الّذي كان يمارسه العربيّ البدويّ في جاهليّته، لكنّه الوأد داخل اللّباس الأسود المُغلق تماماً إلاّ من فتحتين للعينين: إنّه المعادل الموضوي لعمليّة الدّفن على سطح الأرض درءاً مقدّماً للشّبهات وعملاً بالمبدأ الفقهيّ الأثير" درء المفاسد لجلب المصالح" وهو مبدأٌ يُعنَى جوهرياً بالمحافظة على الحال كما هو مهْما كان حجم التّخلف، إذا كانت الحركة وتحقيق المصلحة يحتمل- مجرّد احتمال- أن تُفضي إلى بعض المفاسد [13].

إنّ الخطاب الإسلاميّ المعتدل إنّما ينظر إلى المرأة نظرةً شموليّةً، من حيث هي جسداً وروحاً وعقلاً وعاطفةً، كما ينظُر إليها في جميع مراحل حياتها، إلى طفولتها وشبابها وشيخوختها وإلى أمومتها وبنوّتها وحياتها مع زوجها، وكذا إلى محيطها الأسريّ وكونها فرداً من أفراد المجتمع، وإلى حياتها في الدّنيا وما بعدَها في جميع العوالم الّتي ستمرّ بها.

---

[11] كمال عبد اللّطيف، **المرأة في الفكر العربيّ المعاصر نحو توسيع قيم التحرّر**،(اللاذقية: دار الحوار، 2010)،ط1، ص28.

[12] نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**،ص37.

[13] المرجع نفسه، ص38.

والارتواء العاطفيّ هو أمرٌ فطريٌ في الطّبيعة البشريّة؛ ولا فرق بين الذّكر والأنثى في هذا الأمر حيث يحتاج كلّ منهما إلى الآخر بنفس الدّرجة وإن تكُن حاجة الرّجال أقوى وأشدّ. ومن هنا كانت العلاقة بينهما هي علاقة تكاملٍ بنظر الإسلام. هذه الحاجة المُتبادلة نابعةٌ من الطّبيعة التّكوينيّة للمرأة حيث يتدفّق منها العطف والحنان والرقّة غالباً، ومن الطّبيعة التّكوينيّة للرّجل حيث تتبدّى فيه الرّجولة والقسوة والخشونة غالباً، ومن هنا تطلُب المرأة فيه الحماية والطّمأنينة والأمان كمَا يجد هو فيها حاجته إلى الاستقرار والسّكُون والمودّة والألفة.

ولهذا فتشريع الحجاب في الإسلام هو لستر الجسَد عمُوماً، وهذا الأمر لا يختصّ بالنّساء بل يشترك فيه الرّجال لدواعي الحشمة، إلاّ أنّه يغلب في المرأة لأنّ فيها تتوفّر دواعي العفّة والحياء بوضُوحٍ من جهةٍ، ونظراً لتوافر مظاهر الافتنان والجذب من جهةٍ ثانيةٍ.

إنّ المرأة المسلمة الّتي نشأت على أساس الالتزام الشّرعي والدّيني، لها من الحياء ما يجعلها تستر كامل جسدها إلاّ ما استثني: الوجه واليدين، وذلك لأنّ اليدين تتعامل بهما مع الأشياء بشكلٍ عمليّ والوجه لتتمكّن من الرّؤية والتنفّس والتكلّم ومعرفة شخْصها، أمّا باقي البدن فلا تلزمها ضرورات الحياة على إظهاره للأجانب والغرباء. إنّ الحجاب هو وسيلة تحفَظ المرأة من خلاله الجمال والرقّة والنّعومة الّتي يُمكن أن تفتن الرّجل الغريب فيطمع الّذي في قلبه مرضٌ.

إنّنا نعيش في واقعنا المعاصر اليوم وفي خضمّ التطوّر السّريع المُبهر وضمن مؤامَراتٍ خفيّة الأصابع واضحة الآثار حرباً ضرُوساً تُشنّ على المرأة المُسلمة لإخْراجها من الدّائرة الّتي وضَعها فيها الإسلام، وأنّ أوْسع باب ضمّ هذه المؤامرات اليوم هو جسدها وما يلْحقُ به من لباسٍ وزينةٍ، الأمرُ الّذي انجرّ عنه انخداع كثيرٍ من نساء المسلمين واغترارهنّ بالدّعوات واستدراجِهن بالشّبهات، وأصبحن زبُوناتٍ لدور الأزياء وأدوات الزّينة حتّى عمّ البلاء وعظُم الخطب.

وقد كان الغرب سبّاقاً في هذا المجال حيث اهتمّ بموضوع جسدها اهتماماً كبيراً ورصد له الملايين بل المليارات من الدّولارات، بغرض كسب الأموال عن طريق المتاجرة به واعتباره سلعةً رخيصةً تعرض على القنوات والمجلاّت الهابطة، وهو الواقع الّذي رُحنا نعيشه داخل مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة من خلال ما تبثّه وسائل الإعلام لأنّنا مولَعون بالغرب فولّينا وجوهنا شطره من غير أن نميّز بين الغثّ والسّمين فيما نستورده منه من أفكارٍ ومُنتجاتٍ، بل وصيّرنا المرأة بذلك دميةً يعبث بها كلّ ساقطٍ بأن حوّلناها إلى كائنٍ بلا هويّةٍ ولا تاريخٍ ولا خصوصيّةٍ ثقافيّةٍ، وراحت قضية المرأة ترتبط بالنّظام الإمبرياليّ الّذي يستندُ إلى النّمط الاستهلاكيّ السّريع الّذي يعرفه العالَم في ظلّ ظاهرة العولمة.

إنّ للمرأة في الإسلام حقوقاً واضحةً وصريحةً منها حقّ التملّك والميراث والبيع والشّراء، وإبرام سائر العقود، ولها حقّ التعلّم والتّعليم، بما لا يُخالف دينها، بل إنّ العلْم هو فرضٌ عينٍ يُأثم تاركه ذكراً كان أو أنثى. فلَها ما للرّجال تماماً إلاّ ما تختصّ به من دُونهم، أو بما يختصّون به دُونها من الحقوق والأحكام الّتي تلائم كُلاً منهُما على نحو ما هو مُفصّل في مواضعه من الشّريعة الإسلاميّة السّمحة، بل إنّ الإسلام فوق ذلك أقرّ الإنفاق عليها وحُسْن معاشرتها وحذّر من ظُلمها بأن جعَل ذلك من التّكاليف الشّرعية، والمعنى أنّه أحاطها برعايةٍ شاملةٍ من جميع الجوانب.

إنّ الخطابات الدّينيّة الإعلاميّة المعاصرة ذات الطّابع الدّيني الصّارم والمتشدّد والّتي تشرف عليها قنواتٌ ذكوريّةٌ، تبحث عن المحافظة على الدّين والإبقاء على قداسته بحفظ جسم المرأة وقمعه داخل طبقة اللّباس والبيت، وذلك في مقابل نظيرتها التّرفيهيّة المُتساهلة إلى حدّ الميوعة والّتي تبحث عن كسر أُطر الاستعباد والانطلاق إلى فضاء الانفتاح والحرّية - والحديث هنا دائماً عن المُجتمعات الإسلاميّة – ونحن نتساءل: ألا يعبّر الأمر في الحالين عن وهمٍ يكرّس شكلاً جديداً من أشكال الاسترقاق والإقصاء والتّهميش ؟

2- المرأة – الأنثى- في الخطاب الإعلاميّ:

يعمدُ الخطاب الإعلاميّ على الرّغم من تناقُضه مع الخِطاب الدّيني المُتشدّد – في الشّكل طبعاً – إلى أنْ يصل تقريباً إلى النّتيجة نفسها، حيث يعرض جسد المرأة عارياً أو شبه عاري ويستخدمه للتّرويج للسّلع والأفلام والمسرحيّات والأغاني ويبعث برسالةٍ إلى المشاهد مفادُها أنّ المرأة عبارة عن جسَدٍ جميلٍ ملِيء بالإغواء والإغراء ونداءات المُتعة، وبالتّالي يعملُ على استغلاله من النّاحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة حاصراً إيّاه بذلك في البُعد الاستهلاكيّ.

هذه النّزعة الاستهلاكيّة الّتي تطاوَلت على الإنسان فسلبته وعْيه وأوقعته في التشيّؤ(Réification) كمَا يقول **هربرتماركوز** H. Marcuse(1898-1979)، وتطاوَلت على الطّبيعة وشوّهتها باسم الهيمنة عليها حتى أصبح وجُود الإنسانيّة ذاته فيها مُهدّداً كما يقُول **هانسيوناس** Hans Jonas(1903-1993).

والمعنى أن ليست المرأة كياناً إنسانياً جديراً بالاحترام والحُبّ والمودّة والرّعاية وإنّما هي كائنٌ شيطانيٌ مليءٌ بألوان المحظُور. ولهذا نجد المتحرّش يحمل في تكوينه كلاً من الرّغبة الجنسيّة والعُدوان تجاه المرأة الّتي يتحرّش بها، فهو يُريد أن يستمتع بجسدها دُون اعتبار لها كإنسانةٍ مُحترَمةٍ ليخطف منها ما يريد ويتركها بعد ذلك هملاً بلا أيّ اهتمامٍ أو رعايةٍ. وبالفعل قد تُبالغ المرأة في زينتها لأنّه ثمّة معادلةٍ أكيدةٍ بين الأنثى والجمَال وبالتّالي بين الأنثويّة والمُتعة، حيث تجعل منها عملية الزّينة والتّجميل (الماكياج) كائناًمظهرياً بامتياز، أي كائناً من أجل الآخر، وبهذا المعنى تبرُز العلاقة الأنطولوجيّة للمرأة بالجسد بوصفه رأسمالها الرّمزي وموْطن هويّتها الذاتيّة، والزّينة في هذا السّياق إنّما تُعبّر عن استراتيجيّةٍ مظهريّةٍ لها طقوسٌ ونوايا [14].

[14] فريد الزاهي، **الجسد والصّورة والمقدّس في الإسلام**، (المغرب: إفريقيا الشرق، 1999)، ط1، ص96.

والتّواصل عبر هذه الاستراتيجيّة يرتبط بالغواية أو الفتنة لا محالة لأنّه يحوّل الجمال إلى مظهرٍ بصريّ، فالجمال استعراضٌ يعبّر عن دعوة للنّظر والتأمّل الحسّي، ويعكس من خلال ذلك سلطة الأنُوثة [15]. وممّا تنبغي مُلاحظته أنّ التّركيز على الوجْه له دَلالته لأنّ فيه تتركزّ أغلب الحواسّ، وحاسّة الرّؤيا أي العينين على وجه الخصُوص، فهو منطقةٌ تعبيريّةٌ مهمّة تقدّم خطاباً تشكّل العين مصْدراً له وتجميلُها بذلك يحوّله إلى ترسانةٍ من المكوّنات التّعبيريّة، مثلها في ذلك مثل الفم. إنّها موطن تحْويل الآخر وامتلاكه واستعباده، وكأنّ الوجه المُجمّل والعينين تتحوّلان إلى جسدٍ كاملٍ يتكلّم [16]، وحينها يغدُو وجهاً بقناعٍ يعمل على ممارسة الغواية وإن بشكلٍ مُحتشمٍ أي ليس كمَا في حالة البغايا اللّواتي تمارسنها بطريقةٍ احترافيّةٍ- والمعنى اختصار المرأة في بُعدٍ واحدٍ هو بُعد الجسَد المُلتهب ولذّة إغرائه ، ذلك الشّيء القابل لكلّ ضُروب التّطويع والإخضاع. هذه المسألة الّتي يولّيها الإعلام العربيّ المُعاصر اهتمامه بشكْلٍ فاضحٍ ومُخْجلٍ.

لقد فتحت بلاد المسلمين كمَا يقُول **محمدالغزالي** الأبواب لوسائل الإغراء كيْ تهيّج السّاكن من الغرائز، فالإعلان عن السّلع في التّلفاز تقُوم به الفتيات المُتكشّفات اللّواتي تُشرفن على بعض البرَامج ممّن تقدّسن آخر تسريحات الشّعر في الغرب إلى درجة تغييرها مرّاتٍ عدّة في اليوم الواحد [17]. إنّ من شأن وسائل الإعلام هذه أن تتسبّب في تحويل أطفال اليوم إلى وحوشٍ في المستقبل نظراً لما تبثّه من قصفٍ جنسيٍ من خلال الإعلانات من كلّ حجمٍ، وكذلك الأغلفة والصّور الخليعة والأفلام السّنيمائيّة الفاضحة بما تحثّ عليه من مُمارساتٍ تتنافى والفطرة السّليمة [18]، والمعنى أنّ الأمر لم يُعد مُجرّد كلمةٍ بذيئةٍ أو نظرةٍ جريئةٍ قد تُسيء إلى المرأة كفردٍ إنّما استفْحال المرَض ليتحوّل إلى وبَاءٍ.

---

[15] المرجع نفسه، ص102.

[16] المرجع نفسه، ص104.

[17] محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة**، ص 42.

[18] المرجع نفسه، ص46.

لقد صارت أنوثة المرأة في واقعنا العربيّ المعاصر تتعرّض إلى الكثير من العوائق، فهي تنفُر منها من جهةٍ بسبب تاريخٍ طويلٍ من التعسّف، ومن جهةٍ أخرى بسبب التّرسانة المُرعبة الّتي دخلت بها وسائل الإعلام إلى البيوت وأخذت تعمل على تسويق العدم والموت في أحضان الأسرة الّتي ترتفع فيها نسبة الأمّية بشكلٍ كبيرٍ، مروّجةً للأنوثة المزيّفة – سيّدة الأعمال والرّاقصة...- والّتي من خلالها نُدرك عُمق الهاويّة الّتي تداعَت فيها المرأة، فهي تتعرّى بسهولةٍ لا لتسويق مساحيق الجسم فحسب بل حتى من أجل زُيوت السيّارات والآلات الكهربائيّة في المطابخ مضيّعةً بذلك صورة جنسها المميّزة، ومكرّسةً صورة مزيّفة تدفعها قوانين السّوق وحركة البورصات والبنك الدّولي.

لقد دخلت في حرب الماركات المسعُورة ونسيت معركتها الحقيقيّة الأصليّة وهي حماية الأسرة والمجتمع، لتدخُل في ماراثون الاقتناء والوصُول إلى أكمل صورة للتّماهي مع الرّجل [19]، وكأنّها تقع في حريمٍ معاصرٍ صنعه الرّجل لكن تضبطه قوانين السّوق والعمل تحت غطاء التطوّر. والمعنى أنّ الأنُوثة أصبحت عملية تأنيثٍ تعمل الثّقافة على تعميقها لتخلق جسَداً منتقى أو مصفّى وكأنّها تُمارس عملية انتخابٍ طبيعيّ، وهو ما يظهر بشكلٍ واضحٍ في إعلانات مُسابقات ملِكات الجمال واختيار المضيفات والمذيعات والسكرتيرات، بما ينجرّ عنها من إعادة صياغة الجسد وفقاً لشروطٍ معيّنةٍ من تنحيفٍ وتجميلٍ وهيكلة عضلاتٍ، وبما يتضمّنه ذلك من تكاليف ماديّةٍ من جهة وأمراضٍ مُستحدثةٍ مثل الأنوريكسيا (anorexie) والأمراض الجلديّة [20]، فتعيشُ المرأة باعْتبارها أُنثى عملية تحويلٍ من الطّبيعي إلى الصّناعي عبْر الوسائط الّتي ترسّخت في المخيال الحضاريّ (التّراقص والتّمايل والإغراء..) والّذي يُلاحق جسدها المؤنّث

[19] كلاديس مطر، **خلف حجاب الأنوثة**، (دمشق: دار ورد، 2006)، ط1، ص46.

[20] عبد اللّه الغذّامي، **ثقافة الوهم** " **مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة** "، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط1، ص52.

ويصْرف عنه كلّ قيمةٍ معنويّةٍ [21]، وهنا يتّضح عجز الثّقافة عن إيجاد أو ابتكار موقعٍ لها خارج سياق التّأنيث، بحيث يُطلب منها إلى جانب ذلك أن تكُون أنوثةً خرْساءَ تعزل جسدها عن اللّغة ويكفي أن تُستحسن حركاتها بما ترسله من إشاراتٍ.

والمعنى أنّ الجسد المؤنّث فارغٌ من العقل وهو ما تشهد به الأمثلة والوقائع [22]، وربّما نجد في صورة (فينوس Vénus) نموذجاً له بوصفها صورةً صامتةً راكدةً بلا رأس ولا يدين، وهي إشارةٌ مجازيّةٌ إلى عدم حاجة الأنوثة إلى رأس، وبالتّالي فإنّه كلّما تعطّل العقل زاد الجمال.

في السّياق ذاته، فإنّ القنوات الفضائيّة المرئيّة أصبحت من مؤسّسات التّشكيل الاجتماعيّ الّتي تعملُ على بثّ خطاباتٍ للنّمذجة انطلاقاً من برامجها المتنوّعة في ظلّ هيمنة الصّورة [23]، متّخذةً في هذا المسعى اتّجاهين متناقضين شكلاً، الأوّل يركّز على كوْن جسد المرأة من التّابوهات(الجسدُ العورة) وهو ما تقُوم به بعض البرامج الدّينية، والثّاني ما تختصّ به بعضُ البرامج والقنوات الغنائيّة (الجسدُ السّلعة)، وهما خطابان يستلهمان مرجعيتيهما من مفهومين هما: الحماية والإغراء.

لقد عملت الفضائيات الغنائيّة على تحْيين وإحْياء حضُور الغزَل الفاضِح وصُور الفجُور والخلاعَة والتّرف واللّهو والمُجون الذي انعكس في أواخر الدّولة الأمويّة وعلى امْتداد نفُوذ الدّولة العبّاسية في دوائر البلاطات، وذلك من خلال اسْتعراض جسد الأنثى الّذي يفتنُ الأنظار ويسيل اللّعاب، عبر صورٍ رقميّةٍ تستهلك المشاعر والأفكار، في شكل غناءٍ وطربٍ ورقصٍ يُحاكي الغرائز ويستهدف الشباب (الفيديو كْليبات وما تتضمّنه من نصوصٍ شهوانيّة، وما تقوم

[21] المرجع نفسه،ص55.

[22] المرجع نفسه،ص68.

[23] محمد عبد الوهاب يوسفي، **جسد الأنثى بين الخطاب الدّينيّ والخطاب الإعلاميّ**، ص67.

به بعض الفنانات من عمليات التجميل...)، [24]، وكأنّ الأجساد الفاتنة والتّنافس على العري يشكّلان معبراً للفنّ. وحتّى يكتمل مشْهد النّص الغريزيّ يعمدُ صنّاع الفيديُو كْليب إلى ابتكار قصّةٍ تتناسب مع كلمات الأغنية غالباً ما يكُون الجسد الأنثويّ بطلُها الرّئيسيّ بما يسبّبه من إثارةٍ في ارتداء الجينز أو الميني جوب والّذي كثيراً ما يحاكي البورنوغرافيا [25].

من هنا يتّضح أنّ المشكلة تعكس في عُمقها أزمة الثقافة العربيّة، والمسئوليّة في هذا السّياق مشتركةٌ بين المرأة ما دامت تختار رغم ما غُرِس في ذهنها بأنّها كائنٌ ناقصٌ، وبين الرّجل باعتباره يحتلّ الموقع الأوّل في تسيير شؤون المجتمع (الحكومات ووسائل الإعلام...)، وبالتّالي فإنّ المسألة واقعةٌ بين تطرّفين في الخطاب: بين مبدأ الملكية المقدسة (أمّ ترعى الأطفال ..) ومبدأ الملكيّة المشاعة أو المشتركة من خلال إباحة الجسَد واختصاره في بُعد الإغراء، والّذي إنّما يُعبّر في حقيقة الأمر عن تواصُلٍ لمؤسّسات الحريم والجواري والإماء [26].

يتّضح إذن أنّ الصّورة والجسد همَا الأداة الرّئيسية للإعلام المعاصر ووسيلة لممارسة التّأثير الجماهيريّ المكثّف بخاصّةٍ على شريحة الشّباب من الجنسين، وذلك من خلال الصّورة الصّحافية والتلفزيون والإعلانات والأنترنيت، وكأنّ الحداثة في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة لابدّ أن تمرّ عبر مفاهيم الإباحيّة والتّقليد اللاّمحسوب للغرب في أقصى عُيوبه الأمر الّذي يتحمّل مسئوليته رجال الأعمال وحكوماتهم الّتي رضيت بتحقيق المشروع الغربيّ أو التّرويج له على الأقلّ وكأنّه الحلّ الوحيد للبقاء وسط تيّار العولمة، حتّى وصلت إلى اختزال الإنسانيّة كلّها في الجسد، وذلك من خلال مفارقةٍ غريبةٍ بعيدةٍ تماماً عن التّعاليم الدّينية والفلسفات على اختلافها. والمعنى أنّنا لا نزال نفتقد إلى حالة توازنٍ في تفكيرنا وقناعاتنا كأنْ لمْ نخرج من طور القصُور العقليّ كما يقُول **إيمانويل كانط**، سواءٌ كنّا نتحدّث

[24] المرجع نفسه،ص91.

[25] المرجع نفسه، ص94.

[26] المرجع نفسه، ص99.

باسم الدّين أو باسم الحداثة، وكأنّ المجتمع تمّ اختصاره في طبقتين هما: الرّجل الذّئب والمرأة الغاوية.

في الختام فإنّ الإسلام يريد من المرأة أن تظهر أمام المجتمع من خلال عقلها وإنسانيتها، لا من خلال نظرةٍ دّونيةٍ تقُوم على الشّهوة والإثارة وإظهار المفاتن. وعليه ينبغي أنْ نُسلّط الضّوء على ما هُو أبعد من الجسد لأنّ قيمتها إنّما تكمُن في إبداعها الفكريّ والعقليّ وفي جمالها القلبيّ والعاطفيّ وفي رقيّها النّفسي والرّوحي وفي طهارتها وسموّها وارتباطها بالله تعالى. إنّها كنزٌ إذا حافظنا عليه أو حافظت هي عليه بأن يكُون مستُوراً فإنّه لن يكُون عرضةً للسّرقة أو السّطو على الإطلاق.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الوضع الّذي آلت إليه المرأة في مجتمعاتنا العربيّة المعاصرة وضعٌ مخزي وآثم تتحمّل مسئوليته الأسْرة والدّعاة والحكُومات على حدٍّ سواء، ومنه فكِلا الخطابين – الدّيني والإعلاميّ - يصِلان إلى نتيجةٍ واحدةٍ (على الرّغم من تناقضهما الظّاهري)، وكلاهما بحاجةٍ إلى أن يراجع منطلَقاته إذا كان هاجس التحرّر من سطو الآخر لا يزال يشكّل انشغالاً له، والمعنى أن يتمّ طرح القضايا الكبرى الّتي يرتبط بها مصير الشّعوب والمجتمعات ومعالجتها بموضوعيّةٍ واعتدالٍ وبمعزلٍ عن كلّ أشكال التطرّف، وإعادة الاعتبار للمرأة باعتبارها إنساناً كامل الإنسانيّة، وليس جسداً ببُعدٍ استهلاكيّ محض.

الهوامش:

- نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ط1.
- محمد عبد الوهاب يوسفي، **جسد الأنثى بين الخطاب الدّينيّ والخطاب الإعلاميّ**.(بيروت: دار الطّليعة، 2009)، ط1.
- فريد الزاهي، **الجسد والصّورة والمقدّس في الإسلام**، (المغرب: إفريقيا الشرق، 1999)، ط1.
- كمال عبد اللّطيف، **المرأة في الفكر العربيّ المعاصر نحو توسيع قيم التحرّر**،(اللاذقية: دار الحوار، 2010)، ط1.
- شكري لطيف، **الإسلاميون والمرأة مشروع الاضطهاد**، (تونس: دار سحر، 2007)، ط3.
- شبّر الفقيه، **المرأة العربيّة وإشكاليّة المجتمع الذكوريّ (رؤية في البعد السيكولوجي لدى الفرد المسلم تجاه المرأة**، (بيروت: دار البحار، 2009)، ط1.
- محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التّقاليد الرّاكدة والوافدة**، (القاهرة: دار الشّروق، 1990)، ط2.
- كلاديس مطر، **خلف حجاب الأنوثة**، (دمشق: دار ورد، 2006)، ط1.
- عبد اللّه الغذّامي، **ثقافة الوهم "مقاربات حول المرأة والجسد واللّغة "**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ط1.

ترجمـــة

أصل العمل الموسيقي

تأليف: رومان إنغاردن
ترجمة وتقديم:كمال بومنير

رومان إنغاردن Roman Ingarden فيلسوف بولوني معاصر، وأحد أقطاب الفلسفة الفينومينولوجية. وُلد في 5 فبراير من سنة 1893 بمدينة كراكوف، درس علم النفس في جامعة غوتنغن الألمانية في 1911، ثم انتقل إلى دراسة الفلسفة سنة 1912، وهذا بعد تعرفه على الفيلسوف الفينومينولوجي الكبير إدموند هوسرلEdmond Husserl، وقد لازمه إلى غاية سنة1914 متتلمذا ودارسا للمنهج الفينمنولوجي، ثم واصل دراسته بجامعة غوتنغن إلى غاية سنة 1916، وبعدها مارس التدريس بجامعة لفوف. لقد تميز رومان إنغاردن عن غيره من الفينومينولوجين الأوائل بتطبيق المنهج الفينمنولوجي في الحقل الفني والجمالي، إلى درجة أنه استطاع أن ينتج أعمالا في هذا الحقل، بحيث أصبحت تكتسي أهمية كبيرة في الدراسات الفنية والجمالية المعاصرة.من أهم مؤلفاته: "معرفة العمل الأدبي" 1937"، "حول بنية الصورة: دراسة في نظرية الفن" 1946، "دراسات جمالية" 1957، "التجربة، العمل الفني والقيمة" 1966 "أسس نظرية المعرفة"1971، "حول الإنسان" 1972. أما الكتاب الذي تضمن آراءه الفنية والجمالية، وخاصة في مجال جماليات وفن الموسيقى فقد جاء بعنوان "ما العمل الموسيقي؟" الصادر سنة 1933 باللسان البولوني ثم في سنة 1962 باللسان الألماني . توفي رومان إنغاردن في 14 جوان 1970.

النص:

بوسعنا القول إنّ العمل الموسيقي ليس سوى منظومة الأصوات المرتبطة بمختلف الأحاسيس والتمثلات والأفكار. بل بإمكاننا القول أيضا إنّ الأصوات تشكل جملة من الانطباعات الحسية، وبالتالي فهي ذات طابع نفسي. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ التمثلات والأحاسيس و"الأسباب الممثَّلة" الخ، بدورها تكتسي طابعا نفسيا. بهذا المعنى فالعمل الموسيقي نفسه يتسم بالطابع النفسي. وفي هذه الحالة بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كان من الممكن أن نعتبر هذا العمل "كيانا نفسيا" entité psychique كما ادعى ذلك "علم النفس الموسيقي" La psychologie musicale أم أنّ الأمر، على العكس من ذلك، متعلق بالوقوع في نوع من الخلط بين العناصر النفسية البسيطة، مثلما حدث من قبل. هذا، وليس من السابق لأوانه القول، بأنّه لا وجود لعمل موسيقي مطابق لمختلف الذوات النفسية، وحتى بالنسبة للذات الواحدة، حينما يستمع عدة مرات "العمل الموسيقي نفسه" كما يقال خطأً. والحالُ أنّ ما عايشه المؤلفُ من خلال ابداعه لهذا العمل الموسيقي، وبالكيفية التي تخيله، قد تلاشى وتبدّد عبر تجربته، وما تبقى هو مجرد تعيين يحدّد لنا الخطوات الواجب اتباعها من أجل إثارة بعض الأحاسيس السمعية لدى المستمعين، بالإضافة إلى أحاسيس أخرى مرتبطة بها، المماثلة لما عايشه هذا المؤلف نفسه. وهكذا، انطلاقا من هذا التعيين، ومن التجربة التي اكتسبناها من السماع، بإمكاننا أن نفترض كيف تمثّل المؤلفُ "عمله الموسيقي" من دون أن يبلغ اليقين الكامل. والحقُ أننا إذا تحدثا بلغة صارمة تماما، لا توجد سوى تجارب مركبة متشابهة. والسبب في هذا التشابه هو أنّ هناك حوادث موضوعية واحدة أي "الموجات الصوتية" Ondes sonores هي التي تثيرها. وبذلك، وحينما نعبّر عن ذلك بهذه الكيفية في حياتنا اليومية، وكأنه لا توجد سوى عمل موسيقي واحد (على سبيل المثال **السمفونية الخامسة** لبيتهوفن Beethoven) فإننا -والحقُ يقال- نعبّر عن ذلك بشكل غير سليم؛ إما لكوننا تحت تأثير إشارات لغوية

عديدة، وإما أنّ مثل هذه الطريقة في التعبير، ولأسباب عديدة، مناسبة لنا في حياتنا العملية. غير أنه من الواجب استبعاد الأمرين معا بمجرد أن نخوض في التفكير النظري. وفي هذه الحالة يكون بإمكاننا القول إنّ مشكلة هوية ووجود العمل الموسيقي كلها متأتية لا محالة من الأوهام الناتجة عن عدم دقة اللغة السائدة. والحقُ انه لا يوجد سبب لأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار. على هذا الأساس كان الواجب العلمي الوحيد يتمثل في وصف تلك الأحاسيس التي نشعر بها عند سماعنا العمل الموسيقي.

ومع ذلك، حتى وإن بدت هذه البرهنة في نظر العديد من القرّاء بالية ومتجاوَزة" لا يمكن تجاهلها لأننا نجد في بعض البلدان بعض الجماعات التي تبنت النزعة النفسانية، ومن بينها "باحثون في جماليات الموسيقى" الذين أكدوا وأصروا على وجهة نظرهم التي تعتبر في نظرهم الموقف "العلمي الوحيد". أما "طابعه العلمي" فهو مؤسس بصفة خاصة على كونه متحرّر مما يُسمى بالأفكار المسبقة الميتافزيقية، في حين أنّ العديد من الافتراضات الغامضة وغير المؤسَسة، على الرغم أنها "ميتافزيقية" بحق تختفي وراء هذه الوجهة من النظر العلمية بحسب ما يبدو.

وهذا ما يقودنا في حقيقة الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك في بيان وتقويم هذه الافتراضات الميتافزيقية الخفية بطريقة نقدية. لذلك كان لزاما علينا إثبات تهافت المطابقة أو المماثلة النفسانية للعمل الموسيقي مع المعيش النفسي Le vécu psychique. لأجل هذا يتعين علينا أن معنى كلمة "نفسي" لأنها والحقُ يقال مستعملة من طرف أصحاب النزعة النفسانية بمعانٍ متعددة، وفي كثير من الأحيان تكون هذه المعاني مركبة. وعندما يدعي باحثٌ في جماليات الموسيقى، ذو توجه نفساني أنّ العمل الموسيقي ذو طابع نفسي، فهذا يعني أنّ هذا الأمر متعلق بتجربة شعورية أو بتعدد هذه الأخيرة. وحينما نتساءل عن أسباب مثل هذا القرار فإننا سنلاحظ من دون شك أننا طبقنا مفهوما آخر لمعنى كلمة "نفسي" مفاده القول بأنّ

هذه الكلمة تعني كل ما يتعلق بالأحاسيس الواعية لـ"الأفراد النفسية" (بمعنى آخر، لم يتم التطرق إليه).

لقد حاولتْ العديد من النظريات كشف ماهية العمل الموسيقي، غير أنه ليس من السهل معرفة أي من هذه النظريات على صواب، لأنّ الأمر هنا متعلق –كما جرت العادة– بتصورات نظرية ليس إلا، ولكن في الوقت نفسه، بتفسيرات فنية التي بمقتضاها يتم إنتاج أعمال موسيقية مماثلة، أو على الأقل نحاول إنتاجها. لهذا السبب بإمكاننا القول بأنّ الموسيقى الأوربية تتضمن العديد من الأعمال الموسيقية من أنماط مختلفة، وليس بخافٍ أنّ ذلك قد بعقّد كثيرا ايجاد حل فيما يخص مسألة البنية الفوقية الأساسية للعمل الموسيقي. لا شك أنّ هذا هو السبب الذي يدفعنا إلى القول بأنّه ليس لهذه التناقضات القائمة بين هذه النظريات دلالة كبيرة، مادام أنها للم تهتم حقيقةً بالسؤال الجوهري أي ما العمل الموسيقي؟ ما هي الخصائص التي يجب أن يتميّز بها حتى يصح فعلا الحكم عليه بكونه عملا فنيا؟ هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ النظريات التي تتطور انطلاقا من هذا السؤال، بحسب الحقبة التاريخية والتيارات الفنية السائدة فيها، تحيلنا في واقع الأمر إلى قيم أخرى تظهر عبر الأعمال الموسيقية ومن ثمة بإمكانها أن تظهر أيضا من خلال هذه الأخيرة. ولهذا السبب كان من اللازم أخذ بعين الاعتبار خصوصيات أخرى هي من دون شك ضرورية للأعمال الموسيقية.

والحقُ أنّ مشكلة القيمة الفنية للعمل الموسيقي وأساسه مشكلة متأخرة، لذلك فهي تفترض أولا وقبل كل شيء حل المسائل الأساسية المطروحة هنا. كما أنّ الإجابة على السؤال الأخير لا تقتضي أخذ بعين الاعتبار قيمة العمل الموسيقي من حيث هو كذلك. والحالُ أنّه حتى الموسيقى التي قد نعتبرها "رديئة" هي مع ذلك موسيقى. وحتى نتمكن من توضيح كيف تتميز الموسيقى "الجيدة" عن الموسيقى "الرديئة" يجب أن نعرف في البداية ما هي "الموسيقى" أو بعبارة أدق ماذا نعني بالعمل الموسيقي بصفة عامة. من الملاحظ أنّ لهذا السؤال في الوقت الحالي دلالة تدفعنا

إلى التوجه في البحث في المشكلات الأنطولوجية Les problèmes ontologiques الخاص بنمط وجود وهوية العمل الموسيقي من حيث هو عمل فني خاص.

وهكذا، وبدون الخوض في تلك الاختلافات الموجودة بين النظريات والبرامج القائمة، حري بنا أن نتطرق إلى تحليل البنية الأساسية للعمل الموسيقي؛ لتحقيق هذا الغرض كان من الواجب، من الناحية البحثية، الاعتماد على الأعمال الفنية المتعلقة تحديدا بالمجال الموسيقي. ضمن هذا السياق بإمكاننا أن نذكر على سبيل المثال: **السيمفونية الخامسة** لبيتهوفين Beethoven أو **سوناتا بسلم سي الصغير** لشوبين Chopin. ولكن، في المقابل، سنستبعد من مجال بحثنا كل الأعمال التي تعتبر حقا أعمالا موسيقية، ولكن ومع ذلك فهي تشكل وحدة عضوية مع عمل أدبي محدّد، على غرار الأعمال الدرامية الموسيقية Les drames musicaux لريشار فاغنر Richard Wagner

وليس من شك أنّ حضور العامل الأدبي في هذه الأعمال سيعقد الظروف كثيرا وسينشأ أعمالا فنية وفق نمط جديد تماما، وسيكتسي من دون شك أهمية كبيرة، ومع ذلك لا نستطيع أخذه بعين الاعتبار هنا.

من هنا يمكن القول بأنّ الأصوات والكيانات النغمية لمختلف الأنواع – كما يتبين لنا ذلك من خلال الأعمال الفنية المتعلقة بالموسيقى "الجديدة"– تعتبر من دون شك عاملا أساسيا للبنية المكوِّنة لكل عمل موسيقي. وعلى العكس من ذلك، فإنّ كل صوت أو كل شيء مسموع لا يشكل بالضرورة عملا موسيقيا. والحقُ أنّ الأصوات المتعددة التي نستعملها في حديثنا اليومي ومختلف الرموز الصوتية وحتى تلك الأصوات التي تظهر لنا وكأنها "طبيعية" (كزقزقة العصافير مثلا) يمكن أن نعتبرها هنا أدلة على ذلك[..]

ليس من شك أنّ العديد من الأعمال الموسيقية التي تؤدي وظيفة التعبير أو التمثّلReprésentation قد تعطي انطباعا بوجود تقارب بين العمل

الموسيقي والعمل الأدبي. وبما أنّ هذا الأخير يؤدي هذه الوظائف بفضل وجود مستوى(طبقة) Strate متعلق بالأصوات اللغوية والوحدات الدلالية، فقد يُفترض حينئذ بكل سهولة أنّ العمل الموسيقي يتضمن أيضا دلالات. هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العديد من الباحثين قد تحدثوا أيضا عن "المعنى" الذي يجب أن يتضمنه العمل الموسيقيL'œuvre musicale. والحال أنّ لفظة "معنى" هنا، للأسف الشديد، مبهمة إلى حد كبير؛ لذلك، وقبل أن نتخذ موقفا بخصوص هذا الإثبات، ينبغي أن نعرّف هذه اللفظة بوضوح تام. لا شك أنه من الخطأ تماما النظر إلى لفظة "معنى" من ناحية الدلالة التي تحملها كلمة أو جملة ما لأنّ العمل الموسيقي لا يتضمن مستوى الوحدات الدلالية للغة. ولهذا السبب لا يمكن أن يتضمن العمل الموسيقي في حد ذاته موضوعيةً ممثَّلةً Objectivité représentée ومشكلَّة من الناحية اللغوية. وبالتالي، لا مكان لـ "مظاهر" الموضوعية التي تعد من دون شك أساسية لبنية العمل الفني الأدبي في العمل الموسيقي. وعلى هذا الأساس بإمكاننا القول إنّ من يستمع إلى الأعمال الموسيقية، يتخيل هذا الموضوع أو ذاك (الأشياء على وجه الخصوص) أو أوضاع موضوعية أو حوادث ما، فيحيّنُ الرؤى المطابقة لها، فإنه بهذا قد يتجاوز المضمون الخاص للعمل الموسيقي. وفي هذه الحالة، يستسلم لتخيلات أدبية يمكن اجتنابها بل وإلغاؤها أيضا ولكن بدون إفساد الإدراك الجمالي للعمل الموسيقي لأنّ هذه التخيلات الأدبية تفسد بدورها هذا الإدراك.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ للبنية عدة طبقات، أما تناغم الأصوات للصفات الجمالية غير المتجانسة المتضمنة في العمل الفني الأدبي فهي من دون شك غريبة تماما عن العمل الموسيقي. وبالمقابل، فهي مميزة بالنسبة إلى الأعمال الأدبية (وإلى حد ما بالنسبة إلى الأعمال الفنية التصورية والتشكيلية)، ومتأتية من تباين المواد التي اعتمدت في إنتاج مختلف طبقات هذا العمل (الموسيقي). هذا ويمكننا أن نشير هنا إلى أنّ ما يخص العمل الموسيقي، وبالإضافة إلى الأصوات

والموضوعات السمعية الحقيقية، فإنّ وجود عوامل أخرى غير سمعية أو غير صوتية، لا يناقض ذلك تماما. فهذه الأخيرة مرتبطة بشكل دقيق بالأصوات والأشياء السمعية. والحال أنّ العمل الموسيقي يعتبر كيانا بحيث تعتبر وحدته وانسجامه أعلى بكثير من كل ما يمكن أن نجده في أي عمل أدبي. قد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأنّ الفيلسوف الألماني نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann عندما تحدث عن "البنية من خلال الطبقات" Structure par strates وحتى فيما يخص العمل الموسيقي، فقد استعمل بشكل لا يفي تماما بالغرض عبارة "بنيات منضودة" Schichtenaufbau بنفس المعنى الذي استعملته فيما يخص العمل الأدبي. ولكن ومع ذلك، لا يميز نيكولاي هارتمان بين "البنية من خلال الطبقات" الخاصة بكل من العمل الأدبي والعمل الموسيقي. لهذا السبب فإنه من الخطورة بمكان نقل البنيات المميّزة لأعمال فنية ما إلى أعمال فنية أخرى، مثلما فعل ذلك نيكولاي هارتمان. يمكن القول على هذا الأساس إنّ هذا الأخير لا يميّز حقيقةً بين أمرين مختلفين تماما:

1 -"الطبقة" التي تظهر في عدة أعمال فنية بحسب التعريف الذي أشرت إليه سابقا.

2- وظيفة التمثّل التي يؤديها عنصر من العمل الفني بالنسبة إلى عنصر آخر، والذي يشكل في الوقت نفسه أساسه الأونطيقي Fondement ontique.

لنلاحظ فيما يخص النقطة الأولى أنه ولكي يكون لعمل فني ما بنية من خلال طبقات، بحسب المعنى الذي حددته سابقا، فإنه من الضروري والكافي، **أولا**: أن يتضمن هذا العمل الفني عناصر متباينة، فعلى سبيل المثال أن يتضمن العمل الأدبي الأصوات اللغوية والدلالات والموضوعات الممثَّلة، الخ. **ثانيا**: أن تتحد العناصر المتباينة فيما بينها- وكذلك بالنسبة إلى كل الأصوات اللغوية المتضمنة في هذا العمل وكل الوحدات الدلالية الموجودة- بغية تشكيل ابداعات

عالية، وحينما تترابط فيما بينها فهي بذلك تشكل أساس هذا العمل، بحيث تنفذ في البنية كلها. وبهذا المعنى تجتمع في العمل الأدبي مثلا دلالات الكلمات في جمل والجمل في مجموعة جمل متناسقة، الخ. **ثالثا**: إنّ العامل الأساسي في العمل الأدبي بهذا المعنى لا يفقد استقلاليته داخل الكل رغم علاقته بالعناصر الأخرى الأساسية في هذا العمل، وهذا ما يمكن أن يتبين له أثناء الإدراك الجمالي للعمل الأدبي. **رابعا**: أن يُحتفظ بالوحدة العضوية الموجودة بين مختلف العوامل الأساسية التي تصب آخر المطاف في كلية العمل الأدبي.

Roman Ingarden, Qu’est-ce qu’une œuvre musicale ? Traduction de Dujka Smoje, Paris, éditions Christian Bourgois, 1989, pp 53-67.

منجز فرانز فانون في مقاربات هومي بابا.

تأليف: ماريا بينيديتا باستو

ترجمة وتقديم: وحيد بن بوعزيز

Dans cet article intéressant, Maria-Benedita Basto essaye de pénétrer la lecture emblématique de Frantz Fanon par le critique postcolonialiste Homi Bhabha. M.B Basto dévoile l'aspect déconstructionniste élaboré par Bhabha, en envisageant la question suivante : comment on peut lire la dialectique historique de Fanon dans un contexte colonial et postcolonial sans se référer à une approche essentialiste de nature Hegelo-marxiste ? selon M.B. Basto, Bhabha a exploité un champ psychanalytique pour constituer une dialectique qui conçoit l'identification comme une identité non établit et non apriori. Pour cette idée on ne peut pas inculper Bhabha d'être un anhistorique mais on peut concevoir qu'il veut néanmoins ouvrir une nouvelle forme pour penser une nouvelle articulation de l'histoire qui dépasse la linéarité et la téléologie.

مع مطلع سنوات 1980، شكلت أعمال فرانز فانون، خاصة كتابه: بشرة سوداء أقنعة بيضاء، لهومي بابا، ذلك الشاب المثقف، صاحب الأصول الهندية والمنحدر من أقلية زرادشتية-فارسية في بومباي، والذي جاء ليدرس في أكسفورد، شكلت نقطة انطلاق مهمة لتعميد مساهمته المتميزة في حقل الدراسات مابعد الكولونيالية الناشئ. سيكون التحليل الفانوني لسيرورات التماهي النفسية المتجاذبة داخل العلاقة الاستعمارية مرتبطا ارتباطا ضيقا بفكرة تراود مليا مصطلح الهجنة، الذي سيلعب دورا مهما في أعماله.

لو نستعير، بطواعية ما، صياغة بابا في إحدى نتائجه من مجموع مقالات كتاب The Location of Culture(موقع الثقافة)، الصادر سنة 1994، أين

عاد كثيرا إلى فانون، يمكننا القول بأن الهجنة تحيل على الديناميات الثقافية، حيث تكون لحظة الاختلاف التي تعايش في كنف التذاوت في الوقت ذاته "لحظة تاريخية تحويلية" [1]، مرتبطة مع "التطور التاريخي للذات داخل نظام الرموز الاجتماعية" [2]. لقد سمح عمل فانون لهومي بابا أن يأتي في الوقت نفسه بنقد ووجهة نظر مكملة لمداخلة استهلالية في الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ نقصد بذلك تحليل بنيات الخطاب الكولونيالي، الذي قام به إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" (1978). إذ استعان هذا الأخير بفكر ميشيل فوكو للاهتمام بالبناء الثقافي في تشكل الخطاب الكولونيالي المتحدد بسلسلة من التقابلات الثقافية والعرقية العنصرية، حيث يكون الآخرون، دائما، مذعنين. لأجل هذا راح بابا يبحث، ذائبا، عن الكيفية التي يشتغل بها هذا الخطاب كشيء نشأ عن علاقة إنتاجية، أي عن سيرورات التماهي التذاوتية التي تتجاوز التصنيفات البسيطة المختزلة في ثنائية مهيمن/ مهيمن عليه.

يجد الخطاب الكولونيالي نفسه، هنا، متورطا مع آليات تحليلية-نفسية، حيث يغدو الوعي مرتعا لتجاذب التماهي ونزعه مع الآخر، بغية خلخلة كل فكرة عن الهوية كبناء مسبق أو مكتمل. تفضي سيرورات التماهي، كما يعتقد بابا في دراساته حول فانون، إلى "زمن آخر وفضاء آخر" بحيث "يرفض الزنجي أن يسكن الماضي الذي يكون فيه الأبيضُ مستقبلاً" (3).

على النقيض تماما من النظريات البنوية كما نجدها عند ألتوسير أو فوكو (خاصة قبل مجلديه الضخمين من تاريخ الجنسانية، عندما حدد مكانة الذات بواسطة الخطاب المهيمن)، يفتتح مصطلح التجاذب Ambivalence، إذن، الذي تشهد عليه المقاربة النفسانية التحليلية، لهومي بابا أفقا سياسيا من التفاوض، لهذا فهو يعيّنه "كشرط ضروري للفعل والتخيل في الوضعيات الكولونيالية ومابعد الكولونيالية" (4) لهذا، سيُطرح رهان خاص بالدراسات ما بعد الكولونيالية، يرمي إلى اختبار المسلمات ذات الأصل الميتروبولي، انطلاقا من فضاءات (مابعد) المستعمرة المتصارعة، ونخص بالذكر هنا أعمال فرويد ولاكان. ولكن، لا بد من موضعة الفائدة التي جعلت بابا يحتفي بأعمال فانون على غرار التطبيقات

النفسانية التحليلية على السياق الكولونيالي. ولابد من التذكير هنا أن فانون يوظف بطريقة استفزازية نظرية تضفي، خاصة فيما يخص أعمال فرويد، طابعا مَرضيا على الاختلاف بإسقاط مقولات متمركزة أوروبيا (عقدة أوديب مثلا) على الآخرين (5).

على غرار هذا الربط بين البنيوية والتحليل النفسي، فإن توظيف فانون، الذي شغل كثيرا بابا، لا يمكن أن يكون بمنأى عن أرضية مفتاحية أخرى في الدراسات مابعد الكولونيالية: نقصد بذلك الالتزام النقدي اتجاه الماركسية. لقد حاول بابا في أكسفورد تطبيق تعاليم البنيوية- الماركسية كما جاءت عند أستاذه تيري إيغلتون على تحليل النصوص الأدبية الاستعمارية (مثل روايات نايبول غير المشهورة). كما حاول، من جهة أخرى، الالتزام بنقد الفكر الذي يطول العلاقات الاجتماعية باستغلال مصطلحات الطبقة، لأنه يطمس مسائل الجنس والعرق بإعادة إنتاج نماذج متشابهة من طبيعة جوهرانية وشمولية (6).

انطلاقا من هذه النظرة، تنتج عملية إضفاء الطابع الجدلي على الهويات، لوعدنا إلى قراءة فانون كما يحبذ بابا، نقطة انطلاق سلبية لتسجيل ما يعد "انبثاقا لفكر جذري بامتياز لا يرفع البتة دون إضفاء لمسة من الغموض" (7) يرمي هذا الموقف إلى إحداث قطيعة مع الفكرة القائلة بوجود علاقة جدلية هيغيلية بين هويتين متنافريتين –السيد والعبد- السامحة بإعطاء إمكانية للتفكير في سيرورة تاريخية موجهة نحو تصالح أخير وتحويل شامل للإنسان. حسب بابا، يمكننا التفكير في مكان ما، يسجله فانون ضمن سياق البراديغم الإنساني، في مقاربة أخرى تبرز من بحثه المستميت عن جدلية في التحرر. إننا أمام هوية متجاذبة تتغذى من ديناميات اللاوعي حيث تتموضع الرغبة دائما كمرجع في مكان يسكنه الآخر: "يروم المستعمَر دائما الحلول في مكان المستعمِر، ويحلم بقلب للأدوار" (8)، ويركن دائما في مكانين على الأقل في كل مرة.

يتوخى مقالي هذا هدفين: أولا، أين يحصر فكرة الهوية المتجاذبة عند فانون الذي يعد، حسب بابا، صاحب تدفق هذه الفكرة من أعماله على الرغم من أنها

تتعارض مع توجهاته الإنسانية الخاصة. ثانيا، أن يقوم بعملية جرد لخصوبة هذه المقاربة كي تتم عملية فهم البعد السياسي المرتبط بسرورات التماهي. كما أحبذ هنا، أن أعيد الاعتبار للطريقة التي فهم بها بابا البعد الجدلي عند فانون بطريقة أجلى، لهذا سأختبر إذا كان هذا الجدل غير متطابق مع التماهي المتجاذب كما يزعم بابا.

أثناء قراءة فانون، يتمرجع بابا أساسا، مع بشرة سوداء أقنعة بيضاء، كتب بابا من أجل هذا النص في سنة 1986 [9] مقدمة ستفرز قاعدة لنص أطول نشر في موقع الثقافة. لقد قدم بابا مجددا في 2004 لنص "معذبو الأرض" (1961)، لكن انطلاقا من وجهة نظره في الاشتغال، تبقى قراءته لبشرة سوداء أقنعة بيضاء محسومة، ولتصوير العلاقة المتواجدة بين التجاذب وقلب النظام السياسي سيستشهد بابا مجددا بمقال لفانون يحمل عنوان "الجزائر السافرة" [10]

الهوية المتجاذبة أو مكانة الآخر في الأنا:

هنالك مفتاح مهم سيسمح لنا بالولوج إلى النظرة التي سهلت لبابا أن يقرأ فانون يمكن تلخيصه في التساؤل التالي: "ما الذي يروميه الإنسان الزنجي؟" [11] وهو سؤال مستعار من سؤال سيغموند فرويد: "ما الذي تريده المرأة؟". لقد سمح هذا التساؤل لبابا، من جهة، باستبعاد البعد الإنساني عند فانون، وبالشروع في تأكيد ما يعده الأصالة الحقيقية في *بشرة سوداء* من جهة أخرى.

في الواقع لا يمكن فهم سؤال فانون بمثابة تساؤل أنطولوجي يطول كينونة الإنسان المستلب. لو كان ذلك كذلك، لجرنا هذا الأمر إلى حسبان الهوية كشيء معطى وإلى الاتجاه صوب حكاية واقعية كبرى تشكل نسيج الوقائع التاريخية والاجتماعية أمام ما سيساهم في انبثاق مشاكل نفسية الفرد أو الجماعة. يفتح سؤال "ما الذي يروميه الإنسان الزنجي؟" بطريقة معاكسة، طريقا نحو مساءلة تدور حول الشروط التاريخية للإنسان الكولونيالي، بواسطة قضية رغبة الذات. حسب بابا، عندما نقرأ *بشرة سوداء* يصبح من الضروري احترام الاختلاف بين "الهوية

الشخصية" [12] كإعلان عن الواقع أو كحدس بالكينونة والمشكل النفساني المتعلق بالتماهي الذي يرفع دائما سؤال الذات والرغبة.

قبل تحديد نتائج هذه الرغبة، نلاحظ بالنسبة لبابا أن الإرادة تثير مسألة "المطلب السياسي" [13] والأدوات التي بواسطتها نتعرف ونعين فاعله الإنساني" [14] لهذا سنجد هنا طابعا مهما من المقاربة النظرية عند بابا: يرمي إلى اكتشاف أرضية تطول الفعل السياسي المتموضع، حسبه، بعيدا عن جدل العلاقات المتناقضة والثنائية بين الفاعلين المشكلين سلفا. فلنختبر مبدئيا، الخطوط الثلاثة التي تتضمن، بالنسبة لبابا، فهم سيرورات التماهي بإدراج تحليلية الرغبة، إن الخاصية الأولى في هذه السيرورة تمس وجود المستعمِر والمستعمَر في علاقة مع "الغيرية، مع تحديقته وكلامه" [15] الذي يلفظه عن طريق طلب لموضوع براني. إن المثل الذي يضربه فانون في هذا الصدد يطال تبادلات النظر بين الأصلاني والكولون، التي تُبَنينُ علاقتهما النفسية، يروم الأصلاني أن يكون دائما في مكان الكولون، إنه يحاول رؤية نفسه بواسطة الآخر، ويعترف الكولون بكل قرف أنهم يحاولون الحلول في مكانه" [16]. يفتح حلم قلب الأدوار مكانا استيهاميا "للاستحواذ" في شكل مكان لا تتمكن فيه الذات من التوطن الكلي. إن لهذه العلاقة، كنتيجة، خاصية ثانية: لأن الانحسار ما بين طلب للإذعان والرغبة في الوصول إلى مكان الآخر سيجعل التماهي بمثابة فضاء "للانشطار". في هذا المعنى سيكون انهمام الأصلاني مرتبطا بالحلول في مكان السيد مع الاحتفاظ بغيظ الانتقام. لا يعكس كتاب *بشرة سوداء*، إذن، انقساما، ولكن يبين صورة انعكاسية، ويبين الوضعية التي نكون فيها ضمن فضاءين في الوقت نفسه، بحيث يكون من المستحيل أن يقبل المتطور (المندمج) دعوة اعتناق هوية المستعمِر: "إنك طبيب وكاتب وطالب، إنك مختلف عنا، إنك واحد منا" [17]. حسب بابا، بواسطة هذا الاستعمال المتجاذب للاختلاف –أي أن تكون مختلفا عن الذين يختلفون عنك سيجعلك تشبههم– سيتمكن اللاوعي أن يتطرق لشكل الغيرية، المستوعبة هنا "كظل مرتبط بالديفيرانس différance والإزاحة" [18] لا يمكننا، إذن، الكلام عن أنا مستعمَر أو عن آخر مستعمِر، ولكن

يمكننا أن نتكلم عن مسافة مقلقة بين الاثنين تصنع صورة للغيرية الكولونيالية، إننا إزاء حيل الرجل الأبيض وهي تنطلي على جسد الزنجي.

في الخاصية الثالثة، يؤكد بابا أن مسألة التماهي لن تكون أبدا إقرارا بهوية معطاة سلفا، لقد كان الأمر دائما متعلقا بإنتاج لصورة تطال الهوية وتحويل للذات حينما تتحمل هذه الصورة، "إن طلب التماهي –أن تعد آخرا- يورط الذات في النظام الاختلافي للغيرية" [19]. لقد كان التماهي، كما يستنتج بابا، مكونا دائما بواسطة "عودة لصورة الهوية الحاملة لعلامة الانشطار في الموقع /*الآخر* الذي أقبلت منه" [20]. يستحضر بابا في هذا الموطن حالات التوازي المتواجدة بين فانون ولاكان، حيث تتوطن اللحظات الابتدائية لتكرار يخص الأنا في رغبة التحديقة وفي حدود اللغة. "لا تعد الهوية، بالنسبة لتماهي (أ) قبليا ولا نتاجا نهائيا" [21]. ولكن تعد بمثابة سيرورة إشكالية من الولوج إلى صورة للكلية" [22]. ولا يمكن اختراق صورة الهوية إلا عن طريق نفي لمعنى الأصالة أو الامتلاء. في هذا المعنى، تسجل الصورة موقعا للتجاذب أو التمثل " قد يكون دائما منشطرا في الفضاء – إنها تحول شيئا كحضور بعدما كان غيابا- ومؤجلا في الزمن" [23]. لقد أثبت فانون نفسه تعكزه على المفهوم اللاكاني في *مرحلة المرآة*. فحسب فانون، كما يذهب بابا، لم يعد هناك ريب "من أن الآخر الحقيقي للرجل الأبيض، وسيبقى دوما، هو الرجل الزنجي والعكس صحيح" [24]. فقط، يبقى بالنسبة للرجل الأبيض أن الآخر يستوعب ضمن خطاطة الصورة التجسيدية، مثل اللاأنا، أي ذلك الذي لا يمكن التماهي ولا الاندماج معه.

أمسك بابا نقاشه حول *بشرة سوداء أقنعة بيضاء* مرتين كي يتسنى له تحويل مسألة ازدواجية الهويات الكولونيالية إلى سياق ما بعد كولونيالي. هناك قصيدتان كتبتا من طرف عديل جوشاوالا، شاعر من بومباي، ومابلينغ جين [25] واحدة من الشتات الأسود، سنحتا لبابا بإطلاق إشارة الانطلاق لنقاش راح يوضح بواسطته نظريته في التماهي "الذي لا ينشأ إلا في الفجوة بين التنصل والتعين" [26].

يُعتور هنا في حالة مساءلة، تقليد فلسفي وأنثروبولوجي يشكل هوية الأنا عن طريق "رغبة النظر وركن الاختلاف الثقافي في موضوع متحكم فيه ومرئي" [27]. كنقيض لهذه الرغبة، تبين لنا الأشعار في القصيدتين أن الذات التي تم فيها جحود الاختلاف الثقافي والجنسي لا يمكنها أن تضبط "بدون الغياب أو اللامرئية التي تكونها" [28]. تشكل حادثة النظر إلى شخص "لامرئي" بالنسبة لبابا، اختراقا من التماس الأنا في حالة التحكم والاستيلاء على موضوع "مباشر من الانعكاس الذاتي" إلى نقطة من الحضور تلتزم بوضعها التلفظي المفضل كذات" [29].

يبحث بابا، إذن، عن بوادر نظرية تزحزح "إطار الهوية في حقل التحديقة إلى فضاء للكتابة" [30]. يتوجب هنا الفرار من نمط من التماهي حيث تبني الذات علاقة تماثلية بين الدال (الأنا) والمدلول (الاستمرارية الزمنية للوعي)، بتفضيل هذا الأخير وبإبعاد كل الحالات المائعة؛ التي يطلق عليها رولان بارت "البعد العميق الجيولوجي" [31]. أما بالنسبة للخطاب ما بعد البنوي، فعلى العكس تماما تعطى الأولوية للعبة الدال كمؤشر على "فضاء الازدواجية (وليس العمق) الذي يعد المبدأ ذاته لتمفصلات الخطاب" [32]. إن الغاية من تعريف "فضاء التسجيل أو كتابة الهوية" [33] يفضي ببابا إلى الاهتمام مجددا بمجاز ثان يعد كمفتاح في أشعار مايبلينغ جين، ونقصد بذلك الصورة المجازية الخاصة بالتحديقة والعين المتنصلة عن الجسد بالنسبة للشخص اللامرئي. تمثل هذه العين شكلا من أشكال الكناية أو المجاز المرسل، "إنها صورة من التجاور يعوض فيها الجزء بالكل (العين بالأنا)" [34]. لو ربطنا حالة العين بالمصطلح الدريدي "الإضافي" فلن نجد الكناية هنا عبارة عن شكل من الاستبدال أو الندية، ولكن هي عبارة عن "حالة تابعة تتوطن" وهي لا تنتج إي نتوء، وتعني أن أي شيء مهما كان لا يمكن بأي حال من الأحوال يعمر ذاته إلا إذا ساير نفسه للامتلاء بواسطة العلامة أو التفويض" [35]. إن داخل "كل حركة مضادة للطابع الجدلي" تتواجد، انطلاقا من كل هذه الأحداث المتقلبة، "كل المواصفات الثنائية أو تجاوزات السلطة أو العلامة" [36].

ينشأ من كل هذا التنزه في ميدان يعده بابا *شعرية تابعة للامرئيات* "[37] خطٌ سياسي انقلابي يتعكز، من وجهة نظر ذات طبيعة نظرية سياسية تدور حول العلاقات السائدة بين الهويات المتقابلة، على ما يمكن إدراكه كحالة فشل، أو نقص الاستقلالية عند *التابع* لأنه يبدو كما يقول غرامشي، "مفرغ من وضعه السلطوي الخاص به" [38]. هكذا تتكون، حسب بابا، الشروط الخاصة بإستراتيجية للتجاذب في كنف بنية التماهي التي تشتغل، حثيثا، ببَنْينة إضمارية يسقط من خلالها ظل الآخر على الذات" [39]. إن مما يعنيه هذا الأمر، لو استعرنا هنا بارت، أن قوة الاختلاف الثقافي ستكون "اعتداء على حدود في فضاء الدال" مما يسمح ب"نزعة مضادة للتقسيم في عالم الموضوعات والاستعمالات والمعاني والفضاءات والخاصيات" [40].

سيجد بابا هذه الأرضية من التأثيث السياسي عند فانون. سيستحضر هذه الأرضية كحالة غير جدلية بمعنى أن البنية المانوية للوعي الكولونيالي لن تجد أي تصالح في الكلية العليا. يعود الكاتب في هذا السياق إلى الوصف الديموغرافي للمدينة الكولونيالية كما طرقها فانون في *"معذبو الأرض"* حيث تبقى الأفضية الأصلانية والاستعمار متقابلة، فهي ليست في خدمة تطول الوحدة العليا. في السياق نفسه، مخالفا لفانون، يلحظ بابا دينامية ممكنة في اللحظة غير الجدلية للعلاقة المانوية. وفي قلب هذه الدينامية، التي تتبع مسار الرغبة الكولونيالية يصبح من الممكن *العبور* أو إزاحة الحدود المانوية؛ فبالحلول في مكانين في الوقت نفسه يمكن ان تصير الذات الكولونيالية المتبددة الشخصية والمتشظية موضوعا غير قابل للحساب :بالمعنى الحرفي: صعب أن تحدد في فضاء" [41]. حسب بابا لا يستطيع طلب السطوة توحيد رسالته ولا التعرف على ذواته" [42] بهذا المعنى، تُمَشْهِدُ استراتيجية الرغبة الكولونيالية "مأساة الهوية إلى أن *ينزلق* الزنجي لكي يبشر بالبشرة البيضاء" [43] "فعند لحظة الحسم يتواجد، دائما، بين الجسد الأسود والجسد الأبيض توتر من الدلالة والكينونة (...) من الطلب والرغبة" [44]. انطلاقا من هذا التوتر يمكن، كما يلاحظ بابا، بروز إستراتيجية للقلب. ولتمثيل إحدى أشكال السلطة

المطبقة على حدود الهوية والسطوة "عند الروح الساخرة في القناع والصورة" [45] يستشهد بابا بمقال "الجزائر السافرة" [46].

يتطرق هذا النص للنساء الجزائريات المحجبات، اللواتي يعبُرن حدودا مانوية لكي يطالبن بحريتهن، لا تتحول محاولة المستعمِر في نزع حجاب النساء الجزائريات إلى رمز للمقاومة فقط، بل ستصبح تقنية من التمويه ووسيلة من النضال تساعد خصوصا على تخبئة القنابل. إن ما يرتسم بالنسبة لبابا في هذه الفكرة الخاصة بالقلب السياسي "فكرةُ حرية صعبة وخطيرة" [47] تتعين الحرية هنا بتوتر دائم، بحيث يسائل الأنا صورته الاستيهامية لماض أصلي أو مستقبل مثالي. يتورط الأنا، كما يؤكد بابا، مع مفارقة إنتاجه الخاص، إننا هنا أمام حالة من الأشياء تكون فيها ديناميات القلب مستديمة وغير مذعنة لأي تركيب أو تصالح بالمعنى الهيغيلي.

أريد أن أعالج، كذلك، نقطة أخيرة يربطها بابا بالنقاش الدائر حول الاستلاب الكولونيالي للشخص عند فانون. إنه نقاش يدل على نهاية فكرة الفرد ويحول إلى حالة طارئة البحث عن شكل مفاهيمي للتحكم في زمام التضاد الاجتماعي الخاص بالعلاقة الاستعمارية. يتعكز هنا بابا على فالتر بنيامين لإدراك وعي ثوري لا تكون فيه "*حالة الطوارئ*State of emergency" استثناء لأنها تشكل القاعدة [48] تخلق حالة الطوارئ، حسب بابا، وضعية يبحث فيها فانون عن التحكم في تجربة معقدة. لا يعد هذا الأمر مرتبطا ببناء نظرية محكمة للعلاقة الاستعمارية، ولكن مرتبط بحالة إنتاج لمجموع تلفيقي حيث تجد الكثير من الأشياء نفسها في حالة مواجهة "إننا أمام جدلية هيغيلية-ماركسية، أمام إقرار فينمنولوجي وتجاذب تحليل-نفساني للوعي" [49].

مادام الجدل، لا محالة، يخوّل إمكانية إيجاد "الأمل في التاريخ، فإن الاستئثار الوجودي بالأنا يرجع لنا حضور المهمشين" [50] أخيرا، يضيء الإطار النفساني التحليلي "جنون العنصرية، ولذة الألم والنزوة الصراعية في السلطة السياسية" (51). في هذا الرابط بين تجربة الوضعية الكولونيالية والعمل النظري والنضال السياسي

تسجل حالة الطوارئ حالة من البروز والنشوء من رؤية غير موحدة في التاريخ، ومن رؤية للإنسان تسائل شفافية الواقع الاجتماعي. إن حالة البروز هذه ترد، في رأيي، إلى بعد إنجازي وتجريبي للزمن، يطوره بابا خصوصا في عمله الأمة والسرد [52].

تجاذب الهوية، سياسة وجدل:

قبل العبور إلى العلاقة المتاحة بين القلب Subversion والتماهي كإشكالية طرحها فانون، حسب بابا، سأتطرق لملاحظتين: إنه ليبدو لي أساسيا هنا التعلق بتلك الفكرة القائلة بأن "تجاذب الهويات الكولونيالية يشكل قاعدة بالنسبة لتحليل أشكال القلب التي تخترق الحدود المانوية المُرَّوضة بين العالم الكولونيالي وعالم المستعمَرين" [53]. إنني أفكر، خصوصا، في قضية امتلاك وتوافق المستعمَرين مع ما يطلق عليه بابا *"الكتاب الإنغليزي"* [54] أي تلك النصوص القانونية في الثقافة الإمبراطورية، لكي في الأخير تتم عملية قلب لسلطتها. كما أسلم بأن التجاذب الموجود بين المستعمَر والمستعمِر مفيد جدا لفهم السجالات الحالية حول التصور الصعب للواقع الكولونيالي في فرنسا [55].

من هذا المنظور، تتموقع الهوية المنشطرة، التي طرقها بابا انطلاقا من فانون، في المواجهات التي طالت النظام المدني الجمهوري مع التمييزات العنصرية والنفي القسري، لأنها كانت ضرورية لإثبات ذاتها. تطرح هنا مسألة العرق كمكبوت لهوية وطنية تحاول مليا أن تؤكد بكل ثمن كمالها، إلى درجة إنشاء وزارة للهوية الوطنية. فلنلج الآن إلى الإشكالية، انْتُقِد بابا كثيرا كغيره من الكتاب في الحركة ما بعد البنوية الخاصة بحقل الدراسات ما بعد الكولونيالية لأنه استبعد كليا بعد الصراع السياسي المقترح من طرف فانون. لا بد من التدقيق أولا أن بابا أجاز لفانون فكرة أن سياق حالة الطوارئ الذي تواجد فيه استدعى "إجابات ثورية وتماهيات مباشرة" [56]. وعلى الرغم من أن بابا لا يشاطر موقف غياتري سبيفاك التي تتكلم في هذه الحالة عما تسميه *"جوهرانية إستراتيجية"* [57] أي إمكانية توظيف المقولات والتمثلات ذات الدلالة الثابتة وغير التاريخية، مثل فكرة *وعيالتابع*

بالنسبة للصراعات السياسية، فإن هذه الفكرة تعد مائعة نظريا. بالنسبة لبابا، تصادف حالة الطوارئ، قبل كل شيء، الحالة العقلية للمثقف مابعد الكولونيالي الذي يجد نفسه أمام الضرورة الملحة للتفكير في النظريات إلى غاية حدودها، والتعرف على التوتر الدائم الحاصل في كنف إثباتات الهوية. ولكن، كيف تتم عملية التفكير، هنا، في مسألة التمفصل الموجود بين النظرية والممارسة كمؤشر على التحول التاريخي، وكيف نفكر في مسألة الجدل كإمكانية للتفكير في زمنية التحول؟ نطرح السؤال بطريقة مجسدة أكثر، هل يمكننا اعتبار الجدل كنظرية تسمح لنا بالتفكير في مجموع الممارسات السياسية ووجود هويات غير جوهرانية؟

يطرح بابا هذه التساؤلات في النتيجة مستشهدا بمقال يحمل عنوان "*سياسة الذاتية*" لتيري إيغلتون الذي يقر "بأنه لا توجد إلى يومنا نظرية سياسية، أو نظرية حول الذات، قادرة على التحكم، ضمن هذا النمط الجدلي، في التحولات الاجتماعية كانتشار وكتأكيد في الوقت نفسه -كموت وحياة الذات- أو على الأقل ليست لنا نظريات لا تنبع من فراغ قيومي" [58].

إن الجواب، أو على الأقل بداية الجواب، يكمن بالنسبة لبابا بالتدقيق في هذا الفراغ القيومي Le vide apocalyptique الذي يختبر "النفي الطلائعي –أو التجاوز- في الفكر الجدلي" (59). هنا، يمكن القول أن الواقع الذي يدل على أن *التابع والكنائي* غير فارغين وغير كاملين ولا يشكلان جزءا كما لا يشكلان كلا" يفتح إمكانية "لإنتاج أشياء أخرى مجاورة لا تعد فقط بمثابة انفساخ أو انزياح للذات ولكن تحلل للمواقع والفنون الاجتماعية" [61]. إن هذه الهجنة تقدم مشروع الفكر السياسي بجعله في مواجهة، دون هوادة، مع الإستراتيجي والمحتمل ومع الفكر التعويضي للامفكر الخاص به" [62].

تتوافق إعادة قراءة فانون، إذن، مع مشروع معقد حول حدس "يرمي إلى أنه يتسنى في مكان ما بين الواقعة والمتخيل (...) لا تحتاج التقنيات والتكنولوجيات السياسية أن تكون مؤنسنة" [63] انطلاقا من هذا المعنى، فإن الاقتضاءات الأكثر

جذرية بالنسبة لبابا في كتاب *بشرة سوداء أقنعة بيضاء*، تتواجد خارج الجدل إذا اعتبرنا هذا الأخير "كاسطورة إنسانوية للإنسان" [64]

إذا تفرغ بابا من تأملاته باستخلاص ما يلي " يبدو لي انه ليس المكان الذي ننتهي إليه بقدر ما هو المكان الذي لا بد أن نبتدئ منه" [65] أروم إذن، الإدلاء بإجابتين ممكنتين لتساؤل تيري إيغيلتون، واحدة تمس مشاكل التحول التاريخي، والأخرى تطال دلالة التجاذب والالتقاء مع الآخر. سأتكيء هنا على أعمال حديثة العهد ساهمت في أَشْكَلة بعض قراءات هيغل، كتبها مؤلفون في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

فحسب دراسات كيا غونكولي، المتكئة على أعمال تسوناي سوريكوبرهان وسوزان بيك-مورس، لا يمكن للجدل أن يختزل في رؤية شاملة ومتمركزة أوروبيا حينما يتعلق الأمر بالصيرورة التاريخية [67]. فعلى العكس، راح المؤلفون يقترحون أن الجدل يسمح بفهم الدينامية التعاقبية للتاريخ، التي أزيحت عند وجهة النظر التزامنية الخاصة بالمقاربات ذات الاستلهام مابعد البنوي. إن تزامنية النظام العلامي هذه التي ادعاها الكثيرون هي التي سمحت لهم الاهتمام بـ"الاختلافات" و"الانقطاعات" و"التفردات". فحسب غونكولي، قد يفضي تثمين الانزياحات إلى نوع آخر من "الشوملة" [68]. تسترجع، هنا، غونكولي بابا بحيث يتهافت نقد الزمن السانكروني لإيديولوجية الأمة على شيئية غيرية مدعاة تقابل بين "الفوضى المتسامية للشعب" و"انتظامية الأمة" [69]. تبدو لي هذه القراءة خاطئة، لأنه لابد من الاستبصار، من وجهة نظر تجريبية صرف، بالنسبة لبابا، أنه لا يمكن البتة إدراك الأمة بمنأى عن إنتاجها في زمن التجربة الحصيف. بالطريقة نفسها، لاحظنا بأن بابا، أثناء مناقشته لكتاب *بشرة سوداء أقنعة بيضاء*، قد ركز على أن التماهي لم يكن في يوم من الأيام تأكيدا لهوية معطاة سلفا. ولأنه يشكل، فقط، *سيرورة إشكالية*، إنه لا يحيل أبدا على القبلي، أو على نتاج نهائي. يصبح هكذا بابا لاتاريخيا بنزر قليل لا كما تدعيه غونكولي. ولكن يبقى هنالك مشكل عويص. تتضافر، دائما، اللاتزامنية عند فانون هومي بابا مع بعد انقلابي حاضر في الوقت

ذاته مع التماهيات التجاذبية للمستعمِرين والمستعمَرين. يمكننا أن نتساءل مليا إذا كان الجدل لا يسمح بالتفكير في المواقع واللحظات التاريخية المضبوطة، حيث، يتحوّل اختراق طلب التماهي الذي يؤثر في راهن العلاقات داخل المستعمرة (البعدية)، ويجرح في الوقت نفسه تماهي المستعمِر والمستعمَر، إلى طلب *تساو* يستهدف تحولات النظام السياسي تحت غطاء المطالبة بالحقوق [70]. يبدو أن هذا السؤال يبقي فانون هومي بابا أصم، ويعيد طرح، في اعتقادي، إشكالية رسوب السيرورة الجدلية.

تبين هذه القراءة الجدلية الطريقة التي تدرك بها فلسفةُ هيغل، من حيث كونها نقطة انطلاق لا مناص منها للتجاوب مع فكر متمركز-أوروبي وشمولي، الحركةَ الجدلية للروح كغائية، أي ك" تطور حر وككل شامل بحيث تحتوي البداية على النهاية وكل لحظة تستلزم تصور الكلي وتعكس بنية معرفة الذات الخاصة بالروح (بنية التاريخ الإنساني) مع بنيته السياسية الأكثر عقلانية أي الدولة" [71]. سنجد، هكذا، قاعدة لحكاية شاملة، حيث يرسم تصالح التناقضات خطاً من النمو مرادفا لعوائق تاريخ *//الآخر*. تنسف هذه النظرة، رغم كل شيء، العنصر المحرك لهذه الحركة: نقصد بذلك السالبية La négativité. ينفتح هنا تقليد نقدي يمكن أن نتتبعه من هوركهايمر وأدورنو إلى ديريدا الذي اهتم كثيرا بالحالة التي تبين أن عند هيغل تتطلب الذاتية التي تعد بمثابة وعي بالذات والرافد الوحيد للمعرفة، وجودَ غيرية جوانية، خاصة بالتباين الأصلي للوعي [72]. تتحرر، انطلاقا من هذه الفكرة، نظرة لاجوهرانية، يكون فيها التناقض جوانيا أكثر من كونه برانيا على الفكر والحقيقة، إننا أمام ظاهرة دينامية يعاد تشكيلها دائما انطلاقا من وضعية الذات وليس من جوهر ثابت. كمقابل لهذه السالبية الأصيلة، تصبح مسلمة الغاية أو الذات المطلقة للتاريخ في الفكر الهيغيلي مائعة وذات سيولة.

لكن ماهي الدلالة المتوخاة من اعتماد السالبية للتفكير في السيرورات السياسية المتضايفة مع تجاذب التماهيات عند فانون؟ حسب جوهن ك. نويس، فإن الإجابة التي يجيب فيها الجدل عن سؤال المعرفة التي تنتج عندما "يتحتم على

وعي السيد طريقة في تفكير ذاته بواسطة أفكار العبيد" [73] لا تستنفذ في تركيب يتعالق سياسيا مع ميلاد إمبراطورية جديدة. لو افتقد /الآخر في اللقاء بين السيد والعبد، يغدو الأمر خطيرا بالنسبة لنويس، عندما يؤخذ بعين الاعتبار "سر السالبية" الذي يبشر به "نمط هذا الافتقاد". ما يبقى موضع السؤال هنا هو أنه في كل "افتقاد عنيف (للآخر) يبقى هنالك إصرار، أو سمة للطريقة التي يرفض بها العالم الفيزيائي وقاطنوه المغادرة" [74]. وجد نويس هذه السالبية في الطريقة التي يرى بها فانون وقع الوعي الزنجي الرافض للعب دور المتماهي مع وعي الأبيض، أو الذي يلعب هذه اللعبة بشرط أن يسائل العلاقات التاريخية للسلطة. من هذه الزاوية، لا يبدو الجدل أو اللعب التجاذبي للتماهيات، التي اهتم به بابا على الخصوص، في حالة توافق[75]. من جهة أخرى يمكننا أن نتساءل إذا لم تكن عملية المفهمة لرغبة التركيب والسالبية، التي لم تستطع القيام بعملية المحو، ضروريةً لمعاينة خاصية الطلب السياسي الحرة، التي تطال المساواة والتناقضات التاريخية المنتجة من طرف هذا الطلب.

لقد نجح هومي بابا في أن يستخرج جذرية سيرورات التماهي من فانون بالتركيز على الطريقة التي يخلخل أو يقلب بها التماهي المتجاذب التقابلات الزوجية المساهمة في عملية بنينة النظم الكولونيالية ومابعد الكولونيالية وتهميشاتها وآليات حفظها. ينطلق بابا من سيرورة إشكالية للولوج إلى صورة كلية – صورة المستعمَر الذي يروم أن يحل في موضع المستعمِر بالحفاظ على غيظه اتجاهه- للاستحواذ على أرضية سياسية تعبر فيها وتزيح ممارسةُ المستعمَر تصدعات النظام القمعي. إن بروز هذه الأرضية السياسية الخاصة بالقلب يتفتق من سيرورة تاريخية يراها فانون كحالة من الجدل.

الهوامش:

(1)Homi Bhabha, « Race, temps et révision de la modernité », in Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale (trad. De l'anglais) Paris, Payot, 2007 (1994) , pp. 357-385,p. 365 (الخطوط المائلة مبثوثة في نصوص بابا).

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 359.

(4) Homi Bhabha et John Camaroff, « Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present : A Conversation », in D.T Goldberg et A. Quayson (eds.), Relocating Postcolonialism, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 15-46, p.21.

(5) للآخر للتعرف على الدور الذي أنيط به التحليل النفسي في دراسة التمييز والاستعمار المعرفي ينظر: Psychoanalysis and colonial Subjects من كتاب Colonialism and postcolonialism d'Ania Loomba (London and New York, Routledge, 1998, pp 133-150) كما ينظر كذلك كتاب جيل دولوز وفيلكسغاتاري L'Anti-Œdipe, (Paris, Les Edition de Minuit, 1973).

(6) هنالك مقطع في بداية مقاله حول فانون يصور جيدا هذا الاهتمام، أنظر « Remembering Fanon : Self, Psyche and the Colonial Condition » (Foreword to F. Fanon, Black Skin, White Masks, London, Pluto Press, 1986) أعيد طبعه في P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Post-colonialy Theory, New York, Colombia University Press, 1994, pp. 112-123.

(7) Homo Bhabha, « Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », in Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale, op. cit., pp. 85-120 ; p. 85.

(8) Ibid., 91.

(9) H. Bhabha, « Remembering Fanon … », op. cit.

(10) Frantz Fanon, « L'Algérie dévoilée », Sociologie d'une révolution, L'An V de la révolution Algérienne, Paris, Maspero, 1968, pp. 16-47.

(11) H. Bhabha, « Interroger l'identité … » op. cit. p. 88.

(12) Ibid., p. 100.

(13) Ibid., p. 88.

(14) Ibid.

(15) Ibid., p. 91.

(16) Ibid.

(17) Ibid.

(18) Ibid., pp. 91-92

(19) Ibid., p. 92.

(20) Ibid.

(21) Ibid., p. 100.

(22) Ibid.

(23) Ibid.

(24) Ibid., p. 113.

(25) Adil Jussawalla, Missing Person, Clearing Houss, 1976, pp, 14-29 ; et Meiling Jin, « Strangers on a Hostile Landscape », in R. Cobham et M. Collins (dir) Watchers and Seekers, London, The Women's Press, 1987, pp. 126-127.
(26) Ibid., p. 99.
(27) Ibid., p. 99.
(28) Ibid., p. 94.
(29) Ibid., p 95.
(30) Ibid., p. 96.
(31) R. Barthes, « L'imagination du signe », in Essais critiques, Paris, Seuil, 2002.
(32) Ibid., p 99.
(33) Ibid., p 98.
(34) Ibid., p 105.
(35) Ibid., p 106
(36) Ibid., p 107
(37) Ibid., p 112.
(38) A. Showstack Sassoon, Approaches to Gramsci, Londres, Writers and Readers, 1982, p. 16.
(39) Ibid.
(40) R. Barthes, « La métaphore de l'œil ». in Essais critiques, Paris, Seuil, 2002, p. 494.
(41) Ibid., 116
(42) Ibid.
(43) Ibid.
(44) Ibid.
(45) Ibid.
(46) op cit.
(47) H. Bhabha, « Interroger l'identité… », op.cit., 117.
(48) Ibid., p. 114
(49) Ibid., p 86.
(50) Ibid.
(51) Ibid.
(52) Voir « DisséminNation, temps, récit et les marges de la nation moderne », in Les lieux de la culture.. op.cit. pp. 223-266.
(53) لقراءة أوسع تطال هذه المسألة تنظر مقاربتي لهومي بابا انطلاقا من الفلسفة السياسية عند جاك رونسيير (M-B. Basto, « L'écriture dans la colonie. Penser la théorie postcoloniale avec Jacques Rancière », in Cornu et P. Vermeren (dir), La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière, Lyon, Edition Horlieu, 2006, pp 441-464)
(54) Les Lieux de la culture, 171-198.
(55) ينظر بهذا الصدد مثال: P. Blanchard, N. Bancel, S. Lemaire, La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial, Paris, Ed, La

découverte, 2005, مع النقاش الذي دار حول هذا الكتاب في N. Bancel et P. Blanchard « La fracture coloniale : retour sur une réaction » in Mouvements, n° 51 sept-oct. 2007. Pp. 40-51.
(56) Les lieux de la culture, p 113.
(57) Gayatri Chakravorty Spivak, « Subaltern Studies : Deconstructing Historiography » in Ranajit Guha and Gayatri Spivak (eds), Selected Subaltern Studies, (foreword by Edward W. Said), New York & Oxford, Oxford University Press, 1988. Pp 3-32.
(58) Terry F. Eagleton, « The politics of subjectivity » in L. Appignanesi (dir) Identity, Documents 6 de L'I.C.A., London. Institut d'art contemporain.
(59) Les lieux de la culture, op.cit., p 119/
(60) Ibid.
(61) Ibid.
(62) Ibid.
(63) Ibid., p 120.
(64) Ibid. p. 113.
(65) Ibid. p. 120.
(66) Tsenay Serequeberhan, « The critique of Eurocentrism and Practice of African Philosophy », in Emmanuel Chukwudi Eze (dir), Postcolonial African Philosophy, : A Critical Reader, Oxford, Blackwell, 1997 ; S. Buck-Morss, « Hegel and Hailti » Critical Inquiry, 26, 4, 2000, pp. 821-865.
(67) « Temporalité et critique postcoloniale », in Neil Lazarus (éd) Penser le postcolonial. Une introduction postcoloniale, Paris, Ed, Amsterdam, 2006, pp. 259-280.
(68) Ibid., p. 266.
(69) Ibid., p. 273.
(70) إنني أفكر هنا في التبادل الحاصل بين آخيل مبامبي وفرناندو كورونيل حول مسألة تخص إمكانية قلب النظام السياسي داخل العلاقات المتجاذبة بين السلطة الاستبدادية والشعب، في سياق ما بعد المستعمرة داخل إفريقيا (A. Mbembe, « The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the postcolony », Public Culture, vol. 4, n° 2, 1992, pp. 1-30 ; F. Coronil, « Can Postcoloniality be Decolonized ? Imperial Banality and Poscolonial Power », Public Culture, vol, 5, n°1, 1992)
(71) Nina Belmonte, « Evolving negativity. From Hegel to Derrida », Philosophy &Social Criticism, vol. 28, n° 1, PP. 18-58 ; p. 26.
(72) Hegel, Phénomenologie de l'Esprit, trad, et présentation Gwendolyne Jaccyc et Pierre Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 82.
(73) John K. Noyes, « Hegel and the fate of negativity after Empire » texte en ligne sans pagination : http://www.semioticon.com/virtuals/ postcolonialis_ 2/ Noyes%20 Hegel.htm/
(74) Ibid.

(75) في نص آخر ("الالتزام اتجاه النظرية) من *موقع الثقافة صص 55-84*، راح يفكر بابا كذلك حول إمكانية وجود جدل دون "بروز لتاريخ غائي أو متعال" (64) عندما افترض الكلام عن التفاوض بدلا عن التعارض. عن طريق هذا المصطلح، يحاول الإجابة عن تحد "يرمي إلى إدراك زمن الممارسة والفهم السياسيين كفتح لفضاء قادر على قبول أو ضبط البنية الاختلافية للحظة الخاصة بالتدخل، *دون المساهمة في إنتاج وحدة من التعارض أو التناقض الاجتماعي* (التأكيد من عندي)" (المرجع السابق) يمكن أن نرد هنا بذكر أن السالبية عند هيغل حينما نعدها كظاهرة تأملية، أي كسيرورة من التصيُّر بواسطة التباين الذاتي، تشتغل ضد الوحدة. لابد هنا أن نضيف بالنسبة لهيغل أن السالبية تقبل معنى نوعيا ثانيا بحيث يصبح النفي شرطا لتأكيد محدد نوعي، إننا أمام تأكيد لهوية كأنها مختلفة عما يقابلها (Belmonte, op.cit., p 26) إن وحدة الذات هذه الملتحمة بقبول هذا النوع من السالبية هي التي انتقدت من طرف ديريدا (ينظر محاضرته حول مصطلح ديفيرانس المطبوعة في كتاب *هوامش الفلسفة* 1972) إنه من المؤكد أن بابا تأثر بهذه المحاضرة وهذه القراءة.

إصدارات

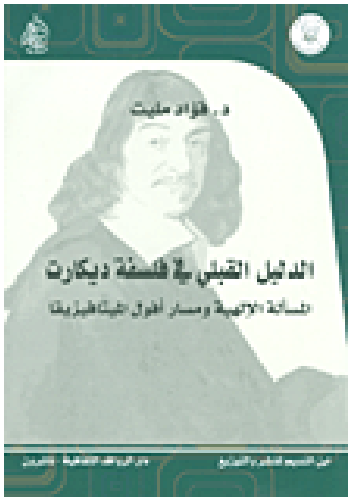
نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستيمولوجيا كارل بوبر، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2015.

لا يخفى على أي باحث مهتم بفلسفة العلوم ما انتهى إليه الوضع الإشكالي الحرج للاستقراء، ابتداء من لحظة هيوم إلى غاية كارل بوبر؛ وهو الوضع المتعلق أساسا بمشروعية الإجراء الاستقرائي الذي ظل، لعهود، مرجعا للعلوم التجريبية لمنهجها العلمي بامتياز. ويعود اهتمامنا بالبحث في وضع مشكلة الاستقراء عند كارل بوبر إلى موقفه الرافض لما أسماه أسطورة الاستقراء؛ ونقده لكل النزعات الاستقرائية الرامية إلى تأسيس منطق استقرائي، وأبرزها الوضعية المنطقية. وقد دفعنا هذا الموقف إلى الولوج رأسا في الإشكال البوبري، لاستجلاء حقيقة هذا الرفض وإبراز مسوغاته، والتساؤل عن مصير العلوم التجريبية في حال استبعاد الاستقراء ومناهجه، وعمَّا يقوم مقامه في الممارسة العلمية.

وعليه، فقد كان غرضنا من هذا العمل الوقوف على أصول المشروع الإبستيمولوجي الضخم لكارل بوبر، الساعي إلى إرساء منطق جديد للكشف

العلمي، القائم، أساسا، على المنهج الاستنباطي وإجراءات التكذيب التي تضمن للعلم موضوعيته وتنأى به عن الدغماتية الملازمة لأشكال النزعة الذاتية...

ولعل في هذا التوجه العقلاني النقدي، في فلسفة بوبر العلمية، سبيلا إلى تجاوز أكبر مشكلة عرفتها العلوم التجريبية، وهي مشكلة الاستقراء..



الدليل القبلي في فلسفة ديكارت
المسألة الإلهية ومسار أفول الميتافيزيقا

الدكتور فؤاد مليت*

الدليل القبلي في فلسفة ديكارت. المسألة الإلهية ومسار أفول الميتافيزيقا، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية– ناشرون، 2016

... إن هذه الرسالة الأكاديمية، التي نقدمها اليوم للقراء، رسالة نالت إعجاب اللجنة التي ناقشتها، لما تتسم به من دقة في التحليل والنقد، وصرامة في العودة إلى النصوص، ورصانة في إبداء الرأي، وسلامة في الأسلوب اللغوي والفلسفي في الوقت نفسه، فصاحبها لا يرمي بالقول جزافا وإنما يزنه بميزان الاستدلال المتين والبرهنة المقنعة، عائدا بنا إلى سبيل البحث الفلسفي العميق. وقد صرح الباحث بأنه لا يضُرُّ عمله في شيء أنه اشتغل فيه بموضوع ظن الباحثون، إلى عهد قريب، أن البحث فيه قد انتهى أمره، فقد توفر لعهدنا هذا من موجبات

إعادة النظر فيه، أي الدليل القبلي- الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة باسم الدليل الأنطولوجي-، ما لم يتوفر عليه من تقدمونا، فقام باستقصاء واسع للنصوص ومزاولتها، وقرأ المغمور منها؛ وهو- بعدُ- يرى أن التفلسف إنما هو نظر في الشيء من مستصعب جهاته. وكان قد أثار انتباهه شدة اقتضاب هذا الدليل المحير منذ أن كان طالبا، فلذلك أراد أن يتحقق من النقد الموجه للدليل ببحث هذه النصوص كلها ونقدها بتروٍّ، في أمتن الإصدارات الحديثة والقراءات الجديدة لديكارت، وبخاصة قراءة ماريون ورؤيته التي خالف بها من سبقه، فرأى أن دليل ديكارت القبلي ما يزال بحاجة إلى عمل فلسفي جاد يضبط معاقده ومفاصله، لا بالنظر إلى موقعه من التأمل الخامس فحسب، بل بالنظر إلى موقعه من مشروعه في الفلسفة الأولى برمته، محترما للنصوص الديكارتية، بموضوعية وجدية وإحاطة. وهو وإن استند إلى بعض أعمال ماريون إلا أنه لم يتهيب من إبداء الرأي، ومخالفة بعض شراح ديكارت ودارسي فلسفته، من المحدثين والمعاصرين من العرب وغيرهم.

والواقع أننا لا نقصد إلى بيان قيمة هذا البحث وما فيه من جدة وأصالة فلسفية، بقدر ما أردنا أن نهنئ هذا الباحث المتفلسف الجريء، وأن نهنئ جامعة الجزائر التي تخرج أمثال هذا المتفلسف، كما نهنئ المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور عمر مهيبل.

من تقديم الأستاذ الدكتور عمار الطالبي

كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت. من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، 2015.

صدر مؤخرا كتاب جديد للأستاذ الدكتور كمال بومنير عن الدار الأردنية، دار الأيام للنشر والتوزيع، 2015، بعنوان **مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت. من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا.**

والدكتور كمال بومنير، الأستاذ بقسم الفلسفة- جامعة الجزائر 2، يعد أحد كبار المتخصصين في حقل الدراسات الفلسفية الغربية المعاصرة، وأغزرهم

معرفة بشتى الإشكاليات الفلسفية المعالجة في مدرسة فرانكفورت، على وجه الخصوص. وقد تعددت تآليفه في هذا الشأن حتى باتت مدخلا أساسيا إلى كل ما يكتب راهنا عن هذه المدرسة وروادها الأوائل، باللسان العربي. وأما عن فلاسفة العهد الحالي منهم، وعلى رأسهم أكسل هونيث، وما انخرطوا فيه من معالجة مسائل ومفاهيم في الغاية من الخطورة، كالتقنية والعدالة الاجتماعية والتشيؤ والاعتراف، وغيرها، فللأستاذ الدكتور بومنير قراءات واسعة وترجمات تعين كل باحث في هذا الشأن، بلغة واضحة وأسلوب متين وتحليل عميق متين.

وفي هذا السياق يأتي آخر كتبه: **مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت**، الذي ارتأى أن يكون مسحا لفترة زمنية فسيحة تمتد من لحظة أدورنو الذي عُرف بإحدى مناظراته النقدية الشهيرة مع هيدغر، إلى غاية الفيلسوف اللامع الشاب هارتموت روزا، الذي يشتغل في أفق الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، على جملة مسائل كمفهوم التسارع والمجايلة والتغيير الاجتماعي؛ وفيما بين هاتين اللحظتين تتعدد أشكال التناول لفلاسفة مدرسة فرانكفورت على ما بين أجيالهم من الاختلاف؛ وهو ما اجتهد الباحث الدكتور بومنير في بيانه وتحليله لدى فالتر بنيامين، وهربرت ماركوز، وأكسل هونيث. وقد ألحق بمجموع دراساته طائفة منتقاة من أعمال بعض الفلاسفة الذين تعرض لإشكالياتهم ولأفكارهم، فترجمها إلى اللسان العربي. ولا شك في أن هذا العمل سيكون عونا للطلبة والباحثين، في اقتحام قلعة المدرسة النقدية وأدوارها...